

Aurora González Echevarría
(Coord.)

EPISTEMOLOGÍA Y MÉTODO

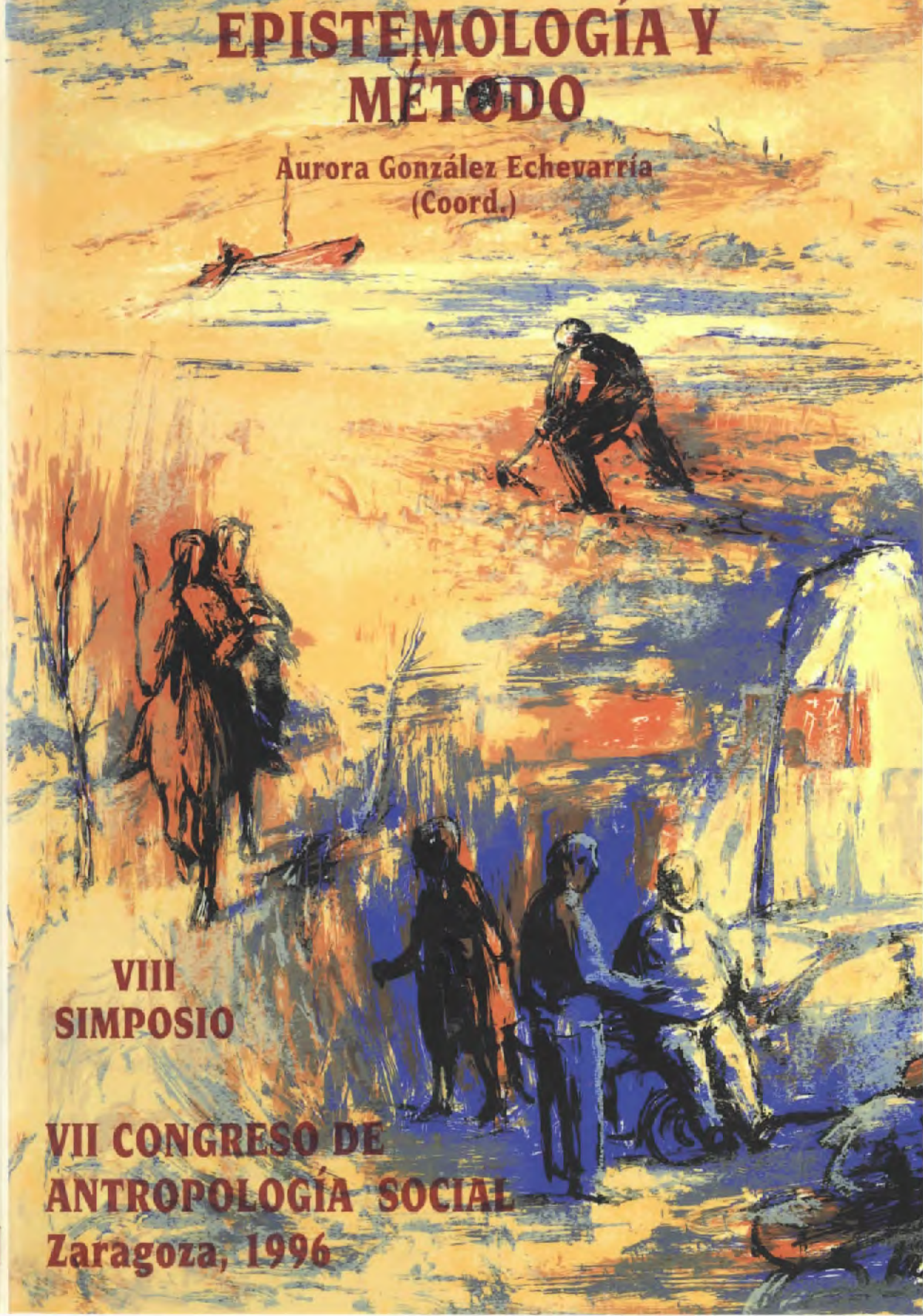
Aurora González Echevarría
(Coord.)

EPISTEMOLOGÍA Y METODO

VIII
SIMPOSIO

VII CONGRESO DE
ANTROPOLOGÍA SOCIAL
Zaragoza, 1996

VIII





VII CONGRESO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

Zaragoza
16 a 20 de septiembre de 1996

* * *



INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL

**VIII
SIMPOSIO**

Epistemología y método

Coordinadora
Aurora González Echevarría

© (de los textos): los autores.
© (de la edición): Instituto Aragonés de Antropología
Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
C/ Domingo Miral, 4
Edificio Servicios
Universidad de Zaragoza
50009 ZARAGOZA

Depósito Legal: Z - 1195 - 96
ISBN: 84 - 921530 - 4 - 0 (Obra completa)
ISBN: 84 - 921530 - 0 - 8 (Volumen Simposio VIII)

Diseño cubierta: Ignacio Fortín
Maquetación: Carlos González Sanz
Imprime: COMETA S. A.
Ctra. Castellón, Km. 3,400
Zaragoza

Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE DEL VOLUMEN

ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LA CULTURA: INTER E INTRACULTURAL	9
Aurora González Echevarría	
Introducción	11
Jorge Arribas Rejón	
Un marco teórico para la interpretación de nuevos datos sobre la evolución cultural en el punto de origen del hombre moderno	27
María Valdés Gázquez	
Métodos y teorías: incursión en el «nacimiento boasiano» del relativismo cultural	35
Fernando Ros Galiana	
Medir la Antropología	47
Marie José Devillard	
La construcción de la ambigüedad	57
POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO	65
José Luis Molina	
El análisis cultural de las organizaciones: balance y propuesta metodológica	67
Álvaro Pazos Garcíandía	
La noción de interpretación en Antropología	75
Verónica Rodríguez Blanco	
La interpretación radical: una estrategia para salir del dilema universalismo versus relativismo en la metodología antropológica	83

RELATIVISMO AXIOLÓGICO, RELATIVISMO TEÓRICO Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO.....	91
Blanca Blasco Nogués Antropología del cuento: fuentes folklóricas en la obra cuentística del autor aragonés Romualdo Nogués y Milagro	93
María Valdés Gázquez Los textos etnográficos como textos disciplinarios	105
Aurora González Echevarría Conceptos interpretativos y conceptos teóricos. Una aproximación desde la teoría del parentesco	115
Ángel Martínez Hernáez Antropología, biomedicina y relativismo	133
ETNOGRAFÍA: TRABAJO DE CAMPO, INTUICIÓN Y CONTRASTACIÓN	143
Teresa del Valle Murga Incidencia de las nuevas socializaciones en la elaboración de la memoria individual y social	145
Pilar Jimeno Salvatierra Algunas reflexiones sobre el proceso etnográfico	153
Teresa San Román Espinosa De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la Antropología y en la formación de los nuevos antropólogos	167
CONTENIDO POR VOLÚMENES	179

**ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LAS CULTURAS:
INTER E INTRACULTURAL**

INTRODUCCIÓN

AURORA GONZÁLEZ ECHEVARRÍA

Universitat Autònoma de Barcelona

Cuando los organizadores del Congreso me pidieron que convocara este encuentro sobre Epistemología y Método pensé que podría girar en torno al eje central del relativismo. Hay muchas facetas del relativismo, y casi todas se debaten en estos últimos años con vigor. En un texto ya clásico, *Introducción a la Teoría Antropológica*, Kaplan y Manners defendían la comparación transcultural sosteniendo que, después de Boas, conviene no confundir dos formas de relativismo cultural. La primera sería la gran enseñanza boasiana, el peso del etnocentrismo consecuencia de la fuerza de la enculturación y, en consecuencia, el precepto metodológico antietnocéntrico, de todos conocido y por todos compartido: es necesario tratar de controlar el (inevitable) sesgo etnocéntrico ("cultural-bond") para tratar de comprender otras culturas.

Kaplan y Manners contraponían a este relativismo que, en su opinión y en la mía, constituye la mayor aportación de la Antropología a nuestra cultura, el relativismo que tildaban de *ideológico*, y que yo he preferido, desde 1985, denominar *epistemológico*: el que sostiene que, puesto que las culturas son distintas, son incomparables.

No prestaban suficiente atención, estos autores, a que el relativismo axiológico —otra forma de hablar de etnocentrismo— marca siempre los límites del precepto boasiano. El relativismo antiet-

nocéntrico boasiano, el relativismo metodológico, en términos de Kaplan y Manners, aspiraría a liberar a la Antropología Social y Cultural de sus raíces culturales, cuestión ésta —por definición—, imposible.

Otras dos formas de relativismo han tomado auge, en los últimos treinta años, dentro de nuestra cultura, aunque fuera de nuestra disciplina. Ambas tienen que ver con la historicidad de las propuestas de método científico. Antes de discutir las, voy a separarme, frente a la decisión que tomé en trabajos anteriores (1987, 1991, incluso 1995), del uso de Kaplan y Manners en lo relativo al relativismo metodológico: hablaré de relativismo antietnocéntrico para el precepto boasiano.

Hay un lugar común en las ciencias sociales que la Antropología comparte: se trata de desconfiar de la aplicación del *método científico* (así se dice, en singular) a nuestro objeto de estudio, por sus peculiares características: complejidad, holismo, indeterminación. El problema, la oposición entre disciplinas idiográficas y nomotéticas, ha recibido en los últimos años una formulación paradigmática: *hemos de distinguir los tics de los guiños*. Y esto, sin duda alguna, requiere tratamientos *técnicos* sofisticados. No estoy segura de que más sofisticados que los de la moderna física de partículas, o los de esa misteriosa (para mí) química fina que aparece privilegiada en todas

las convocatorias de I+D. Lo que sí sé es que, por los medios que sea, al final el etnógrafo, como el físico o el químico, termina por formar algunas conjeturas, algunas hipótesis (ver la comunicación de Teresa San Román que trata, entre otros, de este tema). Y, sinceramente, las que tratan de descartar los guiños no me parecen las más difíciles de poner a prueba. Pero no es mi propósito descartar con una boutade los problemas específicos de la etnografía y volveremos, como se hace en alguna de las aportaciones a este simposium, una y otra vez sobre ellos. Lo que no se puede es separar, no a finales del xx, por lo menos, las ciencias sociales de las duras por la inaplicabilidad a las primeras de un método científico mítico.

En efecto, una incursión en la filosofía de la ciencia nos permite conocer la *historicidad* de las propuestas de método científico. Si nos ayudamos de Lakatos, la historia de estas propuestas supone una progresiva renuncia. Esta renuncia se dio paso a paso; primero fue el fracaso de los intentos de llegar a conocimientos verdaderos (a través del método axiomático-deductivo y del método inductivo). Después, tras imponerse, a finales del xix, la convicción de que ni disponemos de axiomas verdaderos ni de ningún tipo de verdad inductiva, el acento se puso en la puesta a prueba de hipótesis. Pero ni la propuesta verificacionista logró establecer una probabilidad lógica, es decir, un *valor de verdad* resultante de los éxitos y los fracasos explicativos de una hipótesis, ni el falsacionismo popperiano logró resolver los problemas que ya había señalado Duhem en 1906. Desde el punto de vista lógico, parecería posible tener en el *modus tollens* un procedimiento riguroso

para rechazar hipótesis erróneas. Si cualquier explicación predice un conocimiento, y éste no se produce, la hipótesis debería de quedar refutada. Pero las explicaciones, y el paso de éstas a sus implicaciones contrastadoras, suponen una cierta maraña: hay en una explicación distintas hipótesis, principios internos, sobreentendidos, hipótesis auxiliares, y hay, en el *punte* que lleva de las hipótesis a los fenómenos susceptibles de verificarlas, corroborarlas o refutarlas, de nuevo hipótesis auxiliares. Sin contar con la propia construcción cultural de los fenómenos. En definitiva, la empresa crítica se hace difícil y, al final, en los sesenta, todos terminaron por aceptar que, más allá de las conjeturas preliminares, cuando una explicación que da cuenta de datos problemáticos termina por imponerse, no se la abandona si no se dispone de otra mejor. El propio Popper terminó por rendirse a la evidencia, y tras sostener que su metodología falsacionista no hablaba de lo que hacen los científicos sino de lo que deben de hacer, terminó por intentar establecer el grado de corroborabilidad o de verosimilitud de *una teoría frente a otra*. Lo que podría leerse del siguiente modo: si los científicos no abandonan una teoría hasta que disponen de otra *mejor*, tratemos de que ese juicio no sea subjetivo, ofrezcámosles un criterio lógico para comparar teorías.

El hecho es que los intentos de Popper de establecer la verosimilitud relativa de las teorías fracasaron, al igual que había fracasado el intento de compararlas en términos de su probabilidad lógica. Las propuestas de la metodología de investigación de Lakatos tampoco resultaron aceptables. La historicidad del método científico se convertía así en un

problema; para él utilizo a partir de ahora la expresión rescatada de Kaplan y Manners: *relativismo metodológico*.

En la propuesta del simposium había propuesto como dos de los ejes las implicaciones del relativismo cultural epistemológico y del relativismo cognoscitivo. Apuntaba en aquel texto con la expresión *relativismo cognoscitivo*, básicamente, a las posturas, de corte kuhniiano, que sostienen la imposibilidad de comparar teorías científicas. Dos de las comunicaciones presentadas en este simposium (las de Ángel Martínez y Álvaro Pazos), me incitan a una rectificación. Hablaré de relativismo teórico para esta suerte de relativismo cultural interno que subraya las dificultades de comparar teorías (teorías sobre la gravedad, teorías sobre la brujería, teorías sobre parentesco), y de relativismo cognoscitivo para el modo de relativismo intercultural que subraya las dificultades de comparar distintas formas de conocimiento (distintos sistemas métricos, medicina occidental y brujería, por ejemplo).

El relativismo cognoscitivo, como el axiológico, estaban contenidos en el relativismo ontológico boasiano, en el que la comunicación de M. Valdés se detiene. De hecho, algunos textos clásicos, como el de Paul Radin, y los de Horton, apuntan a ello. Pero creo que el auge de esta forma de relativismo es consecuencia del relativismo metodológico, de la crisis de las connotaciones tradicionales del término «ciencia».

En efecto, el falsacionismo metodológico de Lakatos fue un intento, el último, de establecer un *criterio de demarcación riguroso entre conocimiento científico y conocimiento no científico*. Lo que debería de caracterizar al conocimiento científico

es una forma lógicamente correcta de sustitución de teorías: una teoría estaría refutada cuando se dispusiera de otra con mayor contenido empírico excedente (es decir, que predijese más cosas) parte del cual estuviera corroborado. Aparte de dificultades internas al desarrollo de los programas de investigación que formuló de inmediato Feyerabend (¿cuándo se formula una teoría con un contenido empírico mayor que la anteriormente disponible? ¿cuánto tiempo hay que esperar para que este contenido empírico quede corroborado?), hay otra dificultad mayor: la metodología de los programas de investigación de Lakatos se basa en una concepción acumulativa, prekuhniiana, del conocimiento. Pero sin tener que hablar de paradigmas como *Weltanschauung* inconmensurables, hay otra forma de inconmensurabilidad — lógicamente — de teorías: cuando dos teorías dan cuenta del mismo fenómeno: la relación avuncular, o las terminologías omaha, por ejemplo, agrupándolos con familias de fenómenos distintos. Por recurrir a un ejemplo clásico de todos conocido: Radcliffe-Brown explicó la relación avuncular aproximándola a las terminologías omaha: uno y otro fenómeno podían explicarse desde la filiación patrilineal. Lévi-Strauss, en cambio, agrupó la relación avuncular con la prohibición del incesto y con el regalo de *marrón glacé*. Los tres fenómenos — aunque de trascendencia cultural distinta — quedarían subsumidos bajo el principio mental universal de reciprocidad. El problema sería comparar dos teorías, la teoría de la filiación y la teoría de la alianza que, en los términos de Lakatos, constituyen dos conjuntos de sucesiones de teorías. Por una parte, Rivers, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Fortes,

Sahlins, Firth, Barth, Holy, A. Strathern, etc. Por la otra Tylor, Frazer, Lévi-Strauss, Homans y Schneider, Needham, Maybury-Lewis, Hérítier, Zonabend, La Maison, Bonte, etc. Barth y Bonte, sobre los linajes endógamos y el matrimonio preferencial con la prima paralela patri-lateral constituyen dos momentos posteriores de la oposición ya señalada en la forma de explicar la relación avuncular.

¿Qué significa todo esto? Que si, en términos maximalistas, no podemos comparar dos matrices disciplinarias (en el uso de Kuhn [1969], la segunda comunicación de M. Valdés no acaba de pronunciarse al respecto), o en una formulación más moderada, no podemos comparar dos programas de investigación alternativos (Lakatos), o lo que viene a ser otra modalidad de lo mismo, desarrollos teóricos ramificados (Sneed, Stegmüller), carecemos de criterio de demarcación, es decir, no podemos separar, de una manera lógica, conocimiento científico de conocimientos no científicos. Es decir, vana es nuestra esperanza. ¿Nuestra, de quién? De físicos como Kuhn y Sneed, de matemáticos como Lakatos. No me cansaré de repetirlo. No de los científicos sociales, que trabajan con una idea mítica de ciencia, que les auto-excluye.

Ausencia de racionalidad lógica no supone ausencia de racionalidad. Pragmática, por ejemplo. Pero la racionalidad pragmática, la que nos llevaría a elegir una teoría porque es capaz de dar cuenta de situaciones que nos resultan problemáticas, tanto desde el punto de vista de las investigaciones individuales (linajes gitanos, matrimonios en Formentera) como de los intereses institucionales, tiene un límite, precisamente el del relativismo axiológico. Cómo hablar

de racionalidad cuando —en la comparación de teorías— se están ejercitando valores etnocéntricos. Y una consecuencia inmediata, extraída de manera radical por Feyerabend: si no podemos establecer un criterio claro de racionalidad científica, no podemos seguir defendiendo acríticamente la superioridad del conocimiento científico frente a otras formas de conocimiento desarrolladas en nuestra cultura, o frente a otras formas de conocimiento desarrolladas en otras culturas.

De este modo, la evolución histórica de las propuestas de método científico desemboca en dos formas de relativismo cultural. Una, el relativismo al que denominaré en estas líneas metodológico, supone un desarrollo del relativismo cultural epistemológico, al tratar como si fueran productos de culturas incomparables conocimientos (teorías científicas) que se desarrollan en el seno de nuestra tradición cultural, dentro de lo que podríamos llamar la subcultura científica. Otra, producto de la primera, desarrolla algo que estaba en germen en el relativismo cultural epistemológico, el relativismo cognoscitivo, intra e intercultural. Ya no podríamos contraponer la ciencia al conocimiento folk (por delimitar así los conocimientos "tradicionales", supuestamente "precientíficos" o "paracientíficos" de nuestra cultura, de nuevo Horton). Ni podríamos contraponerla a los etnoconocimientos (por designar así los conocimientos fisiológicos, o médicos, o botánicos, o astronómicos de otras culturas). Todos, las matemáticas y la astrología, la medicina alopatía y la brujería, sin duda serían, son, *etnoconocimientos*. Ésta es la discusión que suscita Ángel Martínez en su comunicación.

Volvamos ahora al punto de partida. A la hora de prologar las comunicaciones a este simposium mi primer temor era forzarlas a entrar en los temas previstos de antemano. Había pensado en tres temas centrales, vinculados a los distintos aspectos del relativismo: las implicaciones del relativismo cultural epistemológico y del relativismo cognoscitivo (diferenciado ahora en teórico y cognoscitivo, en sentido estricto); el peso de los modelos folk en las elaboraciones teóricas y el de los modelos teóricos en las construcciones etnográficas y las pruebas de adecuación de los informes etnográficos que remiten a los mecanismos de corrección crítica y a los criterios de adecuación de las interpretaciones y explicaciones analíticas. Detrás estaban mis preocupaciones centrales: 1) ¿cuál es el límite de las diferencias entre culturas o, más concretamente, sobre qué bases es posible la comparación intercultural (si admitimos que la comparación transcultural es imprescindible para la puesta a prueba de teorías antropológicas)?; 2) ¿cómo podemos poner a prueba las teorías antropológicas a través de la comparación intercultural, si los modelos teóricos predeterminan el contenido de las descripciones etnográficas?; y 3) ¿cómo podemos comparar las teorías antropológicas si, fuera de lo que Lakatos denominara programa de investigación, la comparación depende de valores a su vez etnocéntricos? Estas preocupaciones me habían llevado desde hace tiempo a interesarme por distintos aspectos del relativismo: el relativismo cultural antietnocéntrico, el relativismo epistemológico, el relativismo teórico y la incidencia sobre la valoración del conocimiento antropológico, y en particular sobre su estatuto «científico» de las

propuestas, teóricamente cambiantes, de método científico.

Cuando, tras recibir y leer las ponencias, me enfrenté a la tarea de establecer la estructura de las discusiones e introducir la publicación de los textos, tuve y traté de rechazar la tentación de partir de los ejes y temas propuestos inicialmente. En parte porque en las distintas comunicaciones se plantea más de un tema, pero sobre todo por no establecer un esquema circular en el que se partía de unos ejes, se proponían unos temas y se señalaba que los trabajos —que no se ocupan de todos los propuestos pero añaden alguno no propuesto— podían encajarse en el esquema preestablecido, tal como se quería demostrar.

Durante un tiempo, he tratado de que los intereses de mis colegas y los míos flotasen en mi cabeza y precipitasen. Entre tanto, las flores blancas de los cerezos se desprendían y entrechocaban perezosas hasta depositarse, en configuraciones no arbitrarias, sobre la hierba del jardín, y los organizadores del congreso preocupados dejaban mensajes en mi contestador. Y así, hasta optar por una estructura en la que yo hacía las preguntas, pero las interpelaciones, los volverse de espaldas, las respuestas marcaban los énfasis. Y los énfasis están en este simposium en la diversidad de las culturas, frente a sí mismas y frente a las otras, en las vinculaciones entre el relativismo cultural ontológico y el relativismo cultural que Kaplan y Mannes consideraron precepto metodológico, es decir, en el relativismo cultural antietnocéntrico; en la posibilidad del conocimiento cultural frente al relativismo epistemológico; en los sesgos de las fuentes y el relativismo cognoscitivo y teórico y en la crítica a los textos etno-

gráficos, las interpretaciones y las explicaciones. Creo que la agrupación de estos temas permite tres debates conjuntos: uno sobre el relativismo ontológico y el epistemológico, otro sobre sus relativismos metodológico y teórico y su correlato, el relativismo cognoscitivo, y otro sobre la fiabilidad de los productos (datos, textos y teorías) etnográficos.

Creo que la agrupación de estos temas permite sugerir tres debates conjuntos, uno sobre los temas que he esbozado en estas primeras páginas y vinculan los relativismos metodológico y teórico y su correlato, el relativismo cognoscitivo, otro sobre los problemas de base, es decir, el relativismo ontológico y el epistemológico, y otro, en fin, sobre la fiabilidad de los productos (datos, textos, teorías) etnográficos.

Dos de las comunicaciones incluídas en estas actas son en cierto modo periféricas a los temas del simposium. Una es la de Jorge Arribas, en la que se propone un marco teórico para la interpretación de nuevos datos sobre la evolución cultural y el otro de Blanca Blasco sobre las fuentes folklóricas en la obra cuentística del autor aragonés Romualdo Nogués y Milagros. Las razones que me han aconsejado incluir las dos son distintas. En el primer caso, el hilo de alguna conversación con el autor sobre la dificultad de encajar el tema del origen de la cultura en un momento (en un siglo, tendría que decir) interesado más, dentro de la Antropología, por su diversidad, recordé a un alumno mío que se quejaba hace ya bastantes años de la cobardía de una disciplina que, dando la espalda, desde la crítica al evolucionismo, al problema de los orígenes, da la espalda al saber.

En cuanto a la comunicación de Blan-

ca Blasco, es, paradójicamente, la más particular en un contexto en el que cabía esperar un auge de la especificidad. Sirva aquí desde el simposium como homenaje a la tierra que en esta ocasión nos acoge, y al mismo tiempo, por parte de la autora, como ejercicio de crítica irónica y amable a sus peculiares manifestaciones de etnocentrismo.

En su incursión en el nacimiento boasiano del relativismo cultural, María Valdés apunta al problema ontológico clave para discutir acerca del conocimiento antropológico. Y lo hace con una argumentación tan precisa que facilita tanto los acuerdos como los desacuerdos. Espero que me permita tomar su texto como pretexto para introducir las comunicaciones que versan sobre distintos aspectos del relativismo cultural ontológico y del relativismo cultural epistemológico.

Para María Valdés, las dos tesis centrales del pensamiento boasiano, el relativismo ontológico y el relativismo metodológico, se fueron desarrollando al socaire del distanciamiento progresivo frente a ciertas metodologías de viejo cuño. De hecho frente a la implicación que suele suponerse, que iría de las tesis ontológicas a los criterios metodológicos, sostiene que sólo tras la crítica a la metodología comparativa evolucionista y el desarrollo de una metodología alternativa fue desarrollando Boas un entramado teórico alternativo cuyo núcleo es el concepto relativista de cultura.

Aceptemos su propuesta. En Boas, la crítica metodológica precede a los postulados ontológicos. Pero ensayemos otras conclusiones. El entramado teóri-

co alternativo no cristaliza nunca en Boas, porque a lo largo de su trayectoria intelectual la crítica, a la falta de rigor, cualquiera que fuera la metodología donde se manifestase, fue incesante, y porque en los períodos en los que se detuvo provisionalmente en una propuesta metodológica alternativa —que ciertamente implicaba ciertas concepciones sobre la cultura— simultáneamente defendió, prefigurando a Lakatos y a Feyerabend, el principio de tenacidad y el principio de proliferación, abriendo así la puerta a supuestos ontológicos distintos. [El primero lo enuncia explícitamente en 1911, en su crítica a Graebner, el segundo está implícito a lo largo de toda su obra, dejando un espacio abierto a la comparación que, por reiterado, difícilmente puede pensarse retórico].

La postura de Boas parece la resultante, en cada momento, de la crítica metodológica que ejerce, del lugar donde sitúa la determinación conductual y de su defensa del pluralismo metodológico.

Es cierto que Boas enfatiza, en 1920, el carácter único de la historia de cada grupo, y, a la vez, el factor histórico como único factor explicativo. Si así fuera siempre, es decir, si hubiera sido así desde un determinado momento en adelante, la única determinación de la conducta sería la historia (fijada en la tradición y conservada por la enculturación), y si la historia de cada grupo es única, no habría duda respecto al carácter diverso e incomparable de las culturas.

Pero lo que es constante en Boas es la crítica a la agrupación de fenómenos morfológicamente semejantes, y lo que varían son los criterios respecto a los cuales establecer la semejanza. Y éstos son su historia (1889), o las actitudes

mentales que los generan (1916, sobre el totemismo), o las condiciones dinámicas en las que se insertan (1920, contra el difusionismo), o la forma de reacción del individuo solo o en grupo dentro del contexto biológico, geográfico y cultural (1930, frente al moderno historicismo).

Al mismo tiempo, hay en Boas otra constante, la reserva de un espacio para la comparación, y esto no sólo en 1896, lo que podría interpretarse como una resistencia a romper amarras («The comparative method... will not become fruitful until we begin to make our comparison on the broader and sounder basis which I ventured to outline») (1986: 280), sino también en 1911 cuando la base de la comparabilidad de los fenómenos pasa a estar en las diferentes interpretaciones y actitudes de las gentes frente a ellos («when we begin to know these, we shall also be able to proceed gradually to the more difficult problems of the cultural relations between isolated areas that exhibit peculiar similarities») (1911: 304), e incluso en 1930 cuando habla del carácter especial de las ciencias sociales, en particular la Antropología, como ciencias históricas («It is often claimed as a characteristic of the Geisteswissenschaften that the center of investigation must be the individual case, and that the analysis of the many threads that enter into the individual case are the primary aims of research. The existence of generally valid law can be ascertained only when all the independent series of happenings show common characteristics, and the validity of the law is always confined to the group that shows these common characteristics») (1930: 269).

Incluso en 1932, momento en el que se

muestra muy escéptico respecto al interés que pudieran tener las leyes generales que se establecieron a partir de los estudios de casos particulares, termina hablando de que nuestra tarea es descubrir entre todas las variedades del comportamiento humano aquellas que son comunes a toda la humanidad (1932: 259).

Más que la imagen de un Boas que construye un sistema firme sobre el particularismo ontológico, trabajaría con la de un Boas *advocatus diaboli*, como se presenta a sí mismo en 1936, en la réplica a Kroeber, y que actuó primero contra el determinismo geográfico, después contra el evolucionismo, más tarde contra el difusionismo e incluso finalmente contra el particularismo histórico, cuando éste se hizo altamente conjetural. Si, tal como sostiene M. Valdés, la ontología boasiana se construye en la crítica metodológica, se construye en *las críticas*, hasta llegar a sostener —en ocasiones— el carácter prescindible del conocimiento histórico («If we knew the whole biological, geographical, and cultural setting of a society completely, and if we understood in detail the ways of reacting of the members of the society and of society as a whole to these conditions, we should not need historical knowledge of the origin of the society to understand its behavior») (1930: 269).

Haciendo buena la contraposición que M. Valdés establece entre distintas etnografías escritas desde distintas orientaciones teóricas o perspectivas disciplinarias, mi imagen de Boas, a diferencia o más marcadamente que la suya, es la de un Boas cambiante, monolítico en la crítica pero plural en la construcción, barajando de un modo y otro siem-

pre factores geográficos, históricos y psicológicos, y dispuesto siempre a enfatizar las diferencias pero sugiriendo la posibilidad de encontrar las semejanzas ocultas tras las diferencias que las analogías morfológicas torpemente oscurecen. Se trata, por supuesto, de la imagen de una comparatista impenitente.

En lo que es más y más radical Boas es en su desconfianza respecto a la construcción de un sistema nomológico-deductivo que permita subsumir las culturas individuales. Pero esto no le parece específico ni de la Antropología, ni de otras ciencias históricas. Como recogía antes: "*The existence of generally valid laws can be ascertained only when all the independent series of happenings show common characteristics, and the validity of the law is always confined to the group that shows these common characteristics*". Y añade: "*As a matter of fact, this is true not only of the Geisterwissenschaften but of any science that deals with specific forms. The astronomer's interest lies in the actual distribution, movements, and constructions of stars, not in generalized physical and chemical laws. The geologist is concerned with the strata and movements of the earth's crust, and may recognize certain laws that are tied up with the recurrence of similar forms. No matter how much he may generalize, his generalizations will cling to certain specific forms. It is the same with the social sciences. The analysis of the phenomena is our prime object. Generalizations will be more significant the closer we adhere to definitive forms. The attempt to reduce all social phenomena to a closed systems of laws applicable to every society and explaining its structure and history do not seem a promising undertaking*" (1930: 268).

En su comunicación "Medir la Antropología", Fernando Ros se adentra en una de esas presuntas semejanzas de segundo orden, la de los tipos de sistemas metrológicos. En ella, al tiempo que se aceptan de manera preliminar esquemas clasificatorios para los sistemas de medida, se habla de la medición como una institución social más. Esta perspectiva le permite ir más allá de una visión inicial que sugeriría un caos sin sentido o una proliferación caprichosa —utilización simultánea de diferentes unidades para la medida de una misma magnitud en un mismo tiempo y lugar, formas de medir idénticas para la misma unidad en idénticas condiciones—. Lo que se sostiene es que la ausencia en sociedades primitivas y campesinas de nociones metrológicas modernas no surge de ninguna suerte de inferioridad mental ni presunta inferioridad cultural, sino de la inoperancia de nociones cuantitativas "duras" y generalizantes en situaciones en las que la medida se halla vinculada a los aspectos más necesarios y ubícuos de su experiencia cotidiana, y de la resistencia al cambio debida a la experiencia de que en presencia de varias fuerzas o poderes en juego, todo cambio en las medidas suele acarrear perjuicios inmediatos para las clases o grupos social y económicamente subordinados.

Lo que, de una manera más general, se sostiene en esta comunicación, es que la investigación de los sistemas metrológicos puede llevar al cuestionamiento crítico de ciertas polaridades conceptuales, cantidad/cualidad, general/particular, abstracto/concreto, cuya oposición estanca no es en absoluto pensada así por muchas culturas.

Un paso más en un camino, que sin llegar a ningún relativismo extremo,

profundiza en lo que sería un énfasis central en la segunda etapa de Boas: los límites del uso, para el estudio transcultural, de categorías de nuestra cultura.

En "La construcción de la ambigüedad", María José Devillard apunta, a partir de la imprecisión semántica de muchas de las categorías locales más empleadas en los asuntos domésticos y colectivos, a dos problemas vinculados entre sí y vinculados a los que planteaba Ros a propósito de los sistemas metrológicos, la variabilidad —aquí interna— de las culturas y la inadecuación de nuestras monolíticas categorías teóricas.

Para el estudio intracultural, en este caso. La reflexión de Devillard sobre la existencia de juegos del lenguaje simultáneos y legítimos, si bien se construye a partir de su trabajo de campo en aldeas de Salamanca, inmediatamente incorpora a autores como Augé, Bourdieu, Geertz, Harris y Leach, que aluden en sus escritos a fenómenos que guardan una cierta afinidad con los observados por ella.

Devillard pone de manifiesto la pluralidad de términos utilizados para apuntar a estos fenómenos (ambigüedad, ambivalencia, elasticidad, etc.), las distintas derivaciones retóricas y teóricas que se siguen de unos y de otros y el doble campo de aplicación de estas aproximaciones conceptuales: la observación antropológica y la relación que los sujetos (observador y observadores) mantienen con la realidad.

Dispuesta a introducir más claridad en estas nociones y en sus consecuencias, subraya una cuestión del mayor interés: que el problema no parece situarse tanto en engorrosas cualidades de lo social sino en la simplificación y generalización que trata de introducir la práctica

etnográfica, es decir, en la inadecuación de los hábitos y el lenguaje profesionales de los antropólogos.

Lo que propone no es tanto el reconocimiento de la existencia de indeterminaciones, ambigüedades, etc., en duras estructuras simbólicas que preexistirían tanto al agente como a sus usos, como a la construcción de una teoría de la eficacia social, en la línea de Leach, Bourdieu y Augé, dentro de la cual la indeterminación de los contenidos semánticos y prácticos de los signos les permite «estar ahí», a disposición de los agentes.

José Luis Molina, en "El análisis cultural de las organizaciones", suscita dos temas de interés. Uno es la transformación del concepto de cultura que, aplicado a las características de las organizaciones, pasa a ser un objeto gestionable más. Desde el estudio de la cultura de las empresas y de otras instituciones privadas y públicas, en cuyo diseño avanza, podemos volver al de la cultura en su conjunto, y discutir lo que podríamos denominar una etnogestión societal: el análisis y la transformación consciente de la cultura de un grupo por especialistas indígenas. Me hace pensar en aquel consejo de un poblado samo del antiguo Alto Volta al que asistió F. Héritier en 1968, y en el que, a la vista de que la nueva estructura estatal postcolonial relajaba los acuerdos de cooperación entre poblados porque hacía innecesaria la existencia de "aislados matrimoniales" con fines defensivos, se preguntan si valía la pena seguir manteniendo las prohibiciones tradicionales de endogamia, si valía la pena seguir dando a sus hijas en matrimonio a gentes que ya no eran (ni necesitaban ser) sus aliados. Otro tema que sugiere la comunicación de Molina es más Kuhniano y tiene que

ver con la cultura de las comunidades científicas o, más precisamente, de las instituciones científicas. Su análisis sería aplicable, creo, también a la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y a sus congresos.

No debía faltar en este encuentro un acercamiento crítico al uso que de la noción de interpretación se hace en la Antropología contemporánea, y éste es el objetivo explícito del estudio sobre Geertz que constituye la comunicación de Álvaro Pazos.

Me he detenido, quizás en exceso, en Boas, además de por ciertas querencias de mi biografía intelectual, porque de él parten muchos de los temas centrales que ocupan al pensamiento crítico antropológico contemporáneo. Citaba antes la crítica que Boas hiciera en 1911 a "*Method der Ethnologic*" de Graebner. Allí sitúa sus principales diferencias de opinión con el autor en el capítulo sobre interpretación. Graebner define la interpretación como la determinación del propósito, sentido y significado de los fenómenos étnicos pero, protesta Boas, "*he does not devote a single word to the question how these are to be discovered*". Boas añade que, si bien la fuente histórica (del significado de un fenómeno étnico) puede ser determinada por consideraciones geográfico-históricas, su desarrollo gradual y su significado étnico, en un sentido psicológico, tal como se da en cada caso, debe ser estudiado por medio de investigaciones psicológicas en las que las diferentes interpretaciones y actitudes de la propia gente ante los fenómenos debe ser el criterio básico (1911: 296).

El tema de la interpretación de los datos culturales volvió a ser central en Pike y en los etnosemánticos. En mi propia comunicación sobre conceptos interpretativos y conceptos teóricos indico la necesidad de volver a Pike para aprender respecto a las fuentes para conocer el significado de los comportamientos nativos, tema sobre el que tenía ideas mejores sobre aquella que le atribuye Harris de "meterse dentro de su cabeza". También exploro la utilidad de recorrer un camino en el que Pike, Goodenough y Sperber nos van ayudando a desentrañar la diversidad de los conceptos que integran la jerga profesional del antropólogo.

Geertz vuelve a convertir en central el tema de la significación de los datos culturales y, como A. Pazos señala, hizo también central la oposición entre la interpretación de los textos que ofrecen las actividades de los actores y el análisis causal, típicamente sociológico.

Aquí introduce Pazos el primer matiz crítico, al resistirse a una dicotomía que parece irreductible, la que se establece entre la explicación de las causas y la interpretación de los significados. Dicotomía que, por lo demás, se basa en un concepto de ciencia positivista, que sigue el modelo de la ciencia natural decimonónica, se basa en la lógica inductiva y se muestra incapaz de integrar los procesos intencionales. Pazos recuerda la existencia de otros proyectos científicos en Antropología, como el estructuralismo, y de otros desarrollos de la filosofía de la ciencia que, como el confirmacionismo y el refutacionismo, han llegado a conceptos de "verdad" no muy distintos de los de la hermenéutica.

No es esa línea sin embargo, más próxima a las preocupaciones de mi propia

comunicación que a las de la suya, la que desarrolla, sino que se centra en la crítica a la noción de interpretación sobre la que la antropología comprensiva, representada ejemplarmente por Geertz, en este momento se erige.

En su crítica a Geertz, Pazos apunta a la coexistencia de dos nociones contradictorias del "sentido", cuyo lugar se sitúa, por una parte, en los ámbitos públicos, en el comportamiento corriente y, por otra, en el texto cultural al que esas conductas públicas remiten. El lugar donde se sitúe el sentido a interpretar —señala Pazos— determina el modo como se ejercita la interpretación, hasta dos formas incompatibles. O el sentido es una dimensión inmanente a las situaciones y se agota en ellas, o las prácticas son representación de significados que las trascienden. Esta segunda vía, que le parece a Pazos negativa para la investigación social, porque desvirtúa el sentido que puedan tener para los nativos sus acciones, es la que atribuye a Geertz. Y argumenta la atribución y la crítica con un análisis muy ágil y detallado de los ejercicios interpretativos paradigmáticos de Geertz y de las críticas que le han hecho autores como Levi y Crapanzano.

Es notable como en este punto las críticas de Devillard y de Pazos coinciden: ambos muestran cómo las estructuras simbólicas preexistentes pesan —en las interpretaciones concretas de Geertz— más que los agentes y sus usos. Esto explicaría esa aparente inconsistencia entre las propuestas metodológicas de Geertz, tan atractivamente novedosas, y sus análisis concretos, espléndida y sorprendentemente clásicos.

Desde M. Valdés hasta A. Pazos, desde Boas a Geertz, van perfilándose las

dimensiones de una especificidad cultural que, si existe, empezaría como historia para terminar como significado. Éste es el ámbito en el que Verónica Rodríguez Blanco sitúa la oposición entre universalismo y relativismo epistemológico, que toma ahora la forma de oposición entre teoría antropológica y narración etnográfica. Desde la primera perspectiva, recuerda V. Rodríguez, el texto que construye el antropólogo sería una descripción e interpretación de los fenómenos; desde la otra, la formulación que realiza el antropólogo es sólo un texto sobre otro texto.

V. Rodríguez vuelve los ojos también a Geertz, y a sus intentos de disolver la oposición entre relativismo y universalismo, y parte de aquella idea central: la única manera de reconocer a los «otros» es a través de la interpretación de sus acciones. A partir de esta idea, presente también en un filósofo del lenguaje, Davidson, en el que se apoya, trata de desarrollar lógicamente dos ideas precisas: la *imposibilidad del relativismo* y la *trivialidad del universalismo*.

El reconocimiento de una acción como tal sólo es posible si se le atribuye una mínima racionalidad, en el sentido de razones que la fundamentan. La autora parte de la tesis de la interpretación radical de Davidson, cuyo primer paso es un principio de caridad que supone que el hablante va a proferir más sentencias verdaderas que falsas. Si presumimos la verdad de las oraciones, podremos, teniendo en cuenta también las acciones, inferir su significado y sus creencias, interpretadas de acuerdo a nuestro esquema conceptual. No puede haber Weltanshauungen inconmensurables, ni mentes radicalmente distintas, porque las mentes las constituimos

en el proceso en que las entendemos, las interpretamos; las mentes no son el objeto, sino el producto de la interpretación. Una vez que suponemos que los otros tienen razones para su acción, concluye, lo que queda es desentrañarlas. Puede haber desacuerdos, pero no inconmensurabilidad, a no ser que afirmemos que los otros son irracionales.

Se trata, sin duda, de un razonamiento muy riguroso, y que pretende contribuir a socavar un dilema que, concluye, exige mucha reflexión epistemológica, etnográfica y antropológica.

A la reflexión etnográfica contribuyen las comunicaciones que he reunido en la última sesión: las de Teresa del Valle, Pilar Jimeno y Teresa San Román.

La comunicación de Teresa del Valle explora la memoria individual y social desde la perspectiva del género. En relación a la memoria tras la centralidad del discurso aparecen aspectos de la experiencia humana que también, como antropólogos, estamos interesados en conocer: los afectos, la reproducción, las relaciones familiares, la distribución del trabajo, el ejercicio diferenciado de la responsabilidad y el poder. Es un doble juego, en el que las nuevas socializaciones hacen emerger una serie de características que configuran el recuerdo, a la vez que el recuerdo ayuda a trazar un continuo, en contraste con el cual son decisivos los nudos que la autora denomina hitos, intersecciones, articulaciones e intersticios, y que debe trazarse, en muchos momentos, con la ayuda de otras memorias.

Pilar Jimeno hace una reflexión muy biográfica, pero más que personal, glo-

bal, sobre los múltiples problemas que se plantean sobre el terreno: los problemas de poder de la etnografía, o el etnógrafo, en la relación con los otros, el del bagaje profesional con el que se inicia la investigación y que se va perfilando progresivamente ante la llamada acuciante de ciertos temas, la inversión, cada vez más clara, de las relaciones de poder, por la que los estudiados imponen ciertas líneas y exigen que el estudio revierta en beneficios públicos.

Geertz ponía de manifiesto en un trabajo reciente todo lo que había cambiado al estudiar la pluralidad entre nosotros, en todas partes. Y, además de los cambios en las implicaciones epistemológicas y morales, están los cambios en el papel del investigador cuando la propia investigación es uno de los elementos en disputa dentro de lo que M^a José Devillard denomina el juego, los juegos, de la eficacia social.

Tras la reflexión crítica sobre diversas dimensiones de la oposición o, mejor aún, en ocasiones de la dualidad que se establece entre el etnógrafo y los miembros de la sociedad que estudia, Pilar Jimeno pasa revista a algunas técnicas. Su énfasis está en los controles a los que hay que someter la observación, tanto desde el punto de vista de la percepción de los fenómenos, como desde el de la reducción de las distintas versiones, así como en los contrastes a los que hay que someter a los modelos, tanto si se trata de esas conjeturas iniciales a las que denomina *modelo provisional*, como de las hipótesis más elaboradas en las que juegan un doble papel el conocimiento ya obtenido de la sociedad que se estudia como las teorías sociales preexistentes. Por último, se detiene en los riesgos de la construcción teórica posterior al tra-

bajo de campo, el mayor puede ser reificar la realidad por un exceso de coherencia.

De los problemas de relación entre el trabajo de campo, la generación de hipótesis y su puesta a prueba se ocupa Teresa San Román en "De la intuición a la contrastación". O, más exactamente, los trabajos de campo. Porque lo que explícitamente se sostiene es la diferencia de objetivos y de factura entre un primer trabajo de corte tradicional y prolongado para la generación de hipótesis y categorías etnográficas pertinentes, y un segundo tipo de trabajo de campo, a veces continuación del anterior, concebido para cumplir el papel de contrastar hipótesis teóricas descriptivas o explicativas.

Un aspecto original de la comunicación de T. San Román es que vincula esta concepción del conocimiento antropológico a la secuencia Trabajo de Campo I, Métodos de Investigación, Técnicas de Investigación, Trabajo de Campo II, que se ha introducido en las asignaturas metodológico-técnicas de la licenciatura en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona, y que, experimentada ya en las tres primeras promociones de nuevos titulados, está siendo muy útil en la formación de los estudiantes como investigadores y como críticos.

De la secuencia investigadora y formativa que T. San Román propone quiero recoger un aspecto, y es que si resulta aplicable para la puesta a prueba de hipótesis teóricas explicativas, lo es también para la corrección de hipótesis descriptivas, o interpretativas, lo que sería aproximadamente lo mismo. Porque aun las posturas más anti-teóricas sólo pueden ser anti-científicas si piensan en

una narración etnográfica que sea no sólo construcción, sino ficción. Y pese a la inevitable confusión de géneros, parece un interés común a la Antropología el *conocimiento* de las culturas humanas y la comprensión de los comportamientos de las mujeres y de los hombres.

Y también formulamos hipótesis para interpretar los comportamientos. Desde los 50, al menos, no *describimos* formas de residencia, sino que formulamos una teoría de las *Residence Rules*, a la manera de Goodenough, y las ponemos a prueba.

Junto a esta teoría más etnográfica, lo que parece sostener con claridad T. San Román, como lo hace M. Valdés en su comunicación sobre los textos etnográficos como textos disciplinarios, y P. Jimeno en sus reflexiones sobre la etnografía, es la inevitabilidad de una teorización explicativa.

Y esto me devuelve, por última vez, a Boas, esta vez de la mano de Verónica Rodríguez. No sería legítimo atribuirle a Boas ninguna postura anticientifista. De lo que desconfía es de la utilidad de un sistema nomológico-deductivo para dar cuenta de las culturas humanas. Por las mismas razones que desconfía V. Rodríguez del universalismo, por su trivialidad. En cuanto al relativismo epistemológico, es, por razones lógicas, o

empíricas, imposible. Ninguno de los manifiestos por la substitución de la teoría por la interpretación ha sido seguido ni siquiera por sus firmantes. En mi propia comunicación exploro una forma de enfrentarse al problema, concibiendo —a la manera de Sneed y Stegmüller— la teoría como una descripción de estructura que, en el caso de las estructuras etnográficas, debería de dar cabida, obviamente, a los significados de las acciones, de manera que la adecuación o inadecuación de su extensión a otras culturas sería una cuestión empírica.

Pero ningún intento de demoler la oposición entre relativismo y comparación, o situándose en un polo, o en el otro, o pactando, será definitivo, porque, por terminar con una cita de un texto de Geertz de 1986 cuya traducción acaba de llegarme a las manos, "Es éste [el de los usos, el estudio, la descripción, el análisis y la comprensión de la diversidad cultural] un terreno desigual, lleno de repentinas fallas y pasos peligrosos donde los accidentes pueden suceder y suceden, y atravesarlo, o intentar hacerlo, poco o nada tiene que ver con allanarlo hasta hacer de él una llanura uniforme, segura y sin fisuras, sino que simplemente saca a la luz sus grietas y contornos" (Geertz, 1996: 86-87).

Bibliografía

BOAS, F. (1896). «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology», *Science*, n.s., vol. 4: 901-908 (en BOAS, 1966: 270-280).

—(1889). «The Aims of Ethnology», New York: Hermann Bartsch (en BOAS, 1966: 626-638).

—(1911). *Science*, n.s., vol. 34: 804-810 (en BOAS, 1966: 270-280).

—(1916). «The Origin of Totemism», *American Anthropologist*, n.s., vol. 18: 319-326 (en BOAS, 1966: 316-323).

—(1920). «The Methods of Ethnology», *American Anthropologist*, n.s., vol. 22: 311-322 (en BOAS, 1966: 281-289).

—(1930). «Some Problems of Methodology in the Social Science», L.D. WHITE, *The New Social Science*, Chicago: U. of

Chicago Press, pp. 84-98 (en BOAS, 1966: 260-269).

—(1932). «The Aims if Anthropological Research», *Science*, n.s., vol. 76: 605-613 (en BOAS, 1966: 243-259).

—(1936). «History and Science in Anthropology: A Reply», *American Anthropologist*, n.s., vol. 38: 137-141 (en BOAS, 1966: 305-311).

—(1966) [1940]. *Race, Language, and Culture*, Toronto: Collier MacMillan.

GEERTZ, C. (1996) [1986]. *Los usos de la diversidad*, Barcelona: Paidós, ICE/UAB.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1987). *La construcción teórica en Antropología*, Barcelona: Anthropos.

—(1991). «Del estatuto científico de la Antropología», J. PRAT *et al.*, *Antropología de los Pueblos de España*, Madrid: Taurus, pp. 177-191.

GOODENOUGH, W. H. (1956). «Residence Rules», *Southwestern Journal of Anthropology*, 12: 22-35.

HÉRITIER, F. «La paix et la pluie», *L'Homme*, 1. 1968.

KAPLAN, D. Y R. A. MANNERS (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México: Nueva Imagen.

KUHN, T. S. (1971) [1969]. «Postdata: 1969», *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE.

LAKATOS, I. (1983). *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid: Alianza.

SNEED, J. (1971). *The Logical Structure of Mathematical Physics*, Dordrecht, Holland: Reidel.

STEGMÜLLER, W. (1981). *La concepción estructuralista de las teorías*, Madrid: Alianza.

UN MARCO TEÓRICO PARA LA INTERPRETACIÓN DE NUEVOS DATOS SOBRE LA EVOLUCIÓN CULTURAL. EN LA ENCRUCIJADA DE ORIGEN DEL HOMBRE MODERNO. La dualidad creación-gestión cultural en los límites de identificación del hombre actual: consecuencias del adelanto de la cronología de las primeras manifestaciones complejas de cultura material.

JORGE ARRIBAS REJÓN

Asociación de Antropología de la Universidad de Valladolid

¿Cuándo y de qué modo podemos empezar a hablar de cultura como libre opción y creación más bien que de respuesta adaptativa compleja a unas condiciones ambientales?

La definición eminentemente antropológica de la cultura habitualmente descansa en el significado otorgado a las obras y al obrar mismo a partir de un código de referencias que nos permite situarlas aparte de la mera intervención adaptativa inspirada por la naturaleza. Las variables adaptativas son relativamente escasas dentro de las diversas formas materiales óptimas posibles: bien como expresión material de una norma básica física, o bien como organismos, mecanismos subsidiarios o instrumentos que aprovechan favorablemente las leyes fundamentales de la naturaleza.

Cuando buena parte de la energía dis-

ponible se materializa en formas no necesariamente sancionadas por la selección natural, pero estabilizadas conforme una ley interna independiente, hablamos de tradición cultural y, a la par, de un organismo, dotado de libertad de acción, creador y portador de aquélla, que se hace inteligible a otros similares gracias a esta diferencia. (el conjunto de los hechos y posibilidades de actuación de este tipo es sistematizado por la antropología en tanto ciencia de la cultura).

El problema radica en la ambigüedad de los términos que nos sirven para caracterizar al hombre como portador de cultura, entendiendo ésta como una variable adaptativa más (aunque sea una característica eminente de su especie) o bien, en un nuevo dominio, como creador consciente de la misma de acuerdo con códigos que se apartan de la escueta

lógica de los requerimientos de la supervivencia inmediata y del éxito reproductivo.

¿Es científicamente constatable en el tiempo histórico un cambio, una inflexión en las realizaciones de los homínidos que nos permita situarlos plenamente en el segundo dominio más bien que en el primero? ¿Tiene sentido este planteamiento desde la perspectiva que acepta una evolución progresiva hacia el hombre actual sin revisar la vieja cuestión de los eslabones perdidos? ¿Por qué?

Partamos de una premisa concreta a discutir y a rebatir:

El registro arqueológico del paleolítico inferior ofrece indicios que no revelan en modo alguno la existencia de dimensiones culturales complejas separadas de la mera adecuación de los recursos técnicos limitados a la resolución «hábil» de los problemas de supervivencia cotidiana y, muy probablemente, desprovistos de toda carga ideológica. Las especies asociadas a esta evidencia material han de considerarse esencialmente una parte más del ecosistema. Estamos hablando por ello de una cultura modelada completamente por la selección natural como condición fija y externa. La existencia de indicios convincentes de la presencia de un universo conceptual relativamente emancipado de lo inmediato de estas condiciones y, por tanto, libremente desarrollado, aparece tarde en el registro arqueológico de la edad de piedra y está inequívocamente unido al tipo humano moderno.

Según lo que antecede las dimensiones complejas de la cultura son posteriores y producto de un cerebro modelado y organizado subsecuentemente en presencia de ciertas condiciones ambientales prolongadas en el tiempo. Éstas inci-

den sobre un conjunto diverso de poblaciones en las que se promueve un abanico de adaptaciones inmediatas, contando con la deriva genética, sobre la que actúa, una vez más, la selección natural.

El resultado es un tipo humano cuyo cerebro está organizado de modo que permite una diversidad de opciones no codificadas en función del medio y que, por tanto no interfieren sus leyes básicas; o lo que es lo mismo: un cerebro capaz de generar alternativas libres. Es aquí cuando podemos empezar a hablar más bien de «complejo cultural» que de «biocultura».

Esta cultura compleja posee sus leyes aparte, conforme las que evoluciona a su vez sin depender completamente de condicionantes biológicos. Se trata de una pauta de comportamiento inseparable de una subespecie homínida viva (hombre moderno) y básicamente homogénea y susceptible de verificarse en todas sus fases de desarrollo en términos discretos de contemporaneidad por ciencias como la etnografía comparada antropología y etiología humana.

En lo que se refiere a las evidencias materiales, un complejo cultural se diferencia de las simples pautas bioculturales en lo siguiente:

1) Buena parte de la energía disponible se invierte en producciones carentes de utilidad físico-mecánica.

2) Las formas anteriores se estabilizan dentro de una tradición que instauro modelos no dependientes de la inmediata adaptación funcional.

Se rompe así con el esquema biocultural básico capaz de explicar la presencia de fórmulas funcionalmente adecuadas (tecnocomplejos) mediante una ecuación que da primacía a la alta probabilidad de réplica de éstas en condiciones de

presión ambiental con relativa independencia de modelos prefijados.

Pero la relación generalmente más admitida entre especiación humana y evolución cultural podría quedar alterada si situamos el enunciado complejo de la cultura, que responde a las dos condiciones señaladas, como condición previa a la aparición del hombre moderno en lugar de ser consecuencia directa de su mayor capacidad y organización mental.

Lo que antecede supone considerar unos precedentes culturales fijados como tradición más bien que como óptimo adaptativo y, al mismo tiempo, como posible factor desencadenante del perfil orgánico y psicosomático del hombre moderno. Éste deja de presentarse así como una consecuencia cercana o lejana de la economía evolutiva para hacerlo en cambio como un grado de especiación adaptado en consonancia a una tradición cultural compleja y no necesariamente creada por él, la cual ha tenido ocasión de moldear la selección natural en un sentido preciso.

Pasemos revista a una serie de antecedentes concretos que nos ayudan a respaldar tal hipótesis.

Varios investigadores han desarrollado un programa de prospección y de análisis en más de veinte depósitos de materiales de tradición achelense de extraordinaria riqueza, localizados en las terrazas fluviales de los valles del Pisuerga y Duero, en el tramo comprendido entre las localidades de Dueñas y Castronuño, en las provincias de Palencia y Valladolid y otras estaciones dispersas en la geografía de la meseta norte. (FDEZ. DE VELASCO y M. ARRIBAS J. 1994)

Como resultado de esta tarea prolongada a lo largo de quince años se ha de-

tectado la existencia de una facies anómala dentro del horizonte caracterizada por la presencia de materiales de difícil datación directa aunque dentro de una tipología constante y en modo alguno desvinculable de la comúnmente admitida para el Achelense medio y tardío.

Los hallazgos y el análisis de los mismos desmienten dos supuestos básicos respecto a los conjuntos achelenses: una relativa pobreza en la variedad de tipos y una especie de incapacidad interna para generar nuevas formas que confieren a este horizonte cultural un perfil estático y conservador en el dilatado espacio geográfico del viejo mundo a lo largo de un período de varios cientos de miles de años.

Cabe afirmar que, al menos en la última fase de esta larga etapa, estos supuestos no son ya válidos, al menos en lo que se refiere a la incapacidad de esta tradición para derivar generando una mayor diversidad de formas y a la ineludible relación de las mismas con la actividad práctica de la mera subsistencia física.

Queda, de este modo, demostrada la coherencia de una tradición cultural de dimensiones ampliadas dentro de unas coordenadas de tiempo y de lugar aún no perfectamente definidas, pero que coincide, en cualquier caso con las propias del Achelense medio y tardío.

Las dudas surgen al considerar si estamos ante una facies o versión local de la tradición achelense (hipótesis local de la Cultura de Dueñas o Eldanense) en cuyo caso habrá que matizar la generalización de cualquier conclusión, o si se trata de añadir dimensiones inéditas a un fenómeno general (hipótesis del Achelense ampliado o complejo) en cuyo caso las conclusiones serían generali-

zables a lo esencial del horizonte cultural de referencia con posterioridad a una determinada época.

Del mismo modo, y en perfecta consonancia con todo lo anterior, se plantean dudas sobre el tipo humano creador y portador de esta facies: un «erectus» tardío o bien un «sapiens» arcaico. En cualquier caso, no es ésta aún la preocupación central de los investigadores que han considerado ante todo la trascendencia de un horizonte cultural complejo de estas características en un crono temprano, con independencia de su portador a nivel de especie, en el vector de la evolución cultural general de «homo», tal y como se indica más abajo.

La ampliación de la secuencia arqueológica en el sentido señalado tiene como consecuencia inmediata un salto cualitativo en la capacidad estimada para las especies homínidas dominantes en la época.

El registro arqueológico marca una frontera muy nítida entre el dominio cultural atribuido al *homo sapiens*, y, en concreto, al «*homo sapiens-sapiens*», y el dominio atribuido inequívocamente a las especies predecesoras del mismo. Tácitamente, consideramos «complejo» al horizonte cultural del que es portador el hombre moderno, desde el punto de vista de los testimonios arqueológicos en base a una suma de caracteres diferenciadores que podemos resumir en los siguientes:

1- Los objetos funcionales «útiles» se encuentran organizados conforme un sistema jerárquico de tipos fijos que responden a modelos ideales predefinidos tanto en las categorías específicas como en las variantes.

2- Presencia de objetos «anómalos» y tipificados como manufacturas, igual-

mente dentro de una tipología constante y coherente no funcionales de acuerdo con el análisis de probabilidad de uso y que pueden relacionarse con una finalidad estética y ritual.

3- Presencia, dentro del grupo anterior, de objetos directamente legibles por considerarse representativos del universo circundante y formalmente inteligibles por el arqueólogo y, casi siempre, calificados como «arte».

Por distintas razones, el primer carácter citado no se hace evidente con facilidad si no es en presencia del segundo y del tercero a pesar de ser tan importante o más que éstos. La frontera existente entre la tosquedad y la depuración técnica o la precisión no siempre es sencilla de evaluar en los útiles de piedra, aunque es posible hacerlo utilizando algún tipo de referencia estable.

En cualquier caso, la presencia del segundo y del tercer carácter es decisiva, en esta investigación, para considerar un grupo de evidencias materiales asociadas como indicio de una cultura compleja y más bien propia de un «*sapiens-sapiens*» que elemental y más propia de categorías humanas inmediatamente precedentes. Por supuesto que «*sapiens-sapiens*» puede aparecer asociado a testimonios culturales (y no sólo testimonios arqueológicos sino también histórico-etnográficos) que nos hagan pensar en un cierto grado de autonomía respecto a factores ambientales negativos o bien fruto de una opción particular que no pone en absoluto en entredicho el potencial de desarrollo cultural de esta subespecie.

Entendemos que las subespecies inmediatamente antecesoras carecen de semejante potencial y están, por tanto irremediabilmente limitadas por un

perfil de adaptación óptimo cuya superación implica necesariamente y de hecho una mutación somática respaldada por la selección natural.

Tal es el paradigma admitido generalmente y que la evidencia arqueológica nunca ha puesto hasta hoy en entredicho.

La cultura «simple» es para el arqueólogo prehistórico una cuestión de frontera que sirve de marco de referencia para confirmar las posibilidades mentales atribuidas a los homínidos anteriores a la era «sapiens». La identificación del primer carácter citado difícilmente sirve por sí sólo para alterar este paradigma. Se trata de una cuestión de puntos de referencia. Si la producción material del paleolítico superior —horizonte cronológico y cultural del «sapiens sapiens»— no estuviese respaldada por la evidencia de manifestaciones artísticas y rituales (las mismas que resultaron decisivas para establecer un perfil antropológico unívoco entre el perfil psíquico del «Cro-Magnon» y las razas contemporáneas) tendríamos muchas más dificultades a la hora de baremar la complejidad de la cultura material «presapiens» respecto a la «sapiens» hasta el punto de tener que admitir, muy probablemente, un grado de identidad en este aspecto, muy superior al supuesto y, consiguientemente una relativa independencia de la curva de evolución cultural. A partir de ahora contamos con evidencia de que existió una cultura compleja anterior al crono del pleno desarrollo creador del «Sapiens Sapiens». No podemos evaluar ya este antecedente de modo meramente cuantitativo.

La confirmación plena de lo anterior nos llevaría al siguiente planteamiento.

En primer lugar, admitiríamos un

cierto grado de independencia entre la capacidad mental creadora de cultura y la estimada a partir del tamaño del cráneo y otros rasgos somáticos complementarios.

Sin embargo es posible, pero muy improbable que el grado de cerebración humano a partir de cierto nivel no esté ligado íntimamente a la gestión de una cultura compleja por encima de un grado crítico. Es igualmente posible, pero también muy improbable, que una cultura por encima de este nivel de complejidad se eclipse con la desaparición de una subespecie humana para renacer con la aparición de otra. Sobre todo si tenemos en cuenta que, al menos en un lugar determinado debió existir una continuidad en progresión directa de «erectus» a «sapiens».

Lo más sencillo, a partir de todo ello, es admitir que en esta progresión lineal la presencia de una cultura compleja en cierto grado jugó un papel de puente interespecífico. En otras palabras: el grado de desarrollo cultural requería de un cerebro mayor y mejor organizado y la selección natural lo proporcionó, encontrándonos con que dos especies en tiempos diferentes comparten la misma cultura, la ulterior en condiciones de adaptación más óptimas que la anterior; y esto no presupone, en este caso, necesariamente que la más tardía «desarrollara» una cultura con arreglo a sus posibilidades natas sino, más bien, que era capaz de gestionarla con mayor eficacia.

De este modo el factor cultural se suma a las condiciones ambientales preexistentes a las cuales un genotipo seleccionado ha de adaptarse con ventaja.

Llamaremos a esta Propuesta «A» y la resumiremos de este modo:

La existencia de una cultura lo suficientemente compleja actúa como factor desencadenante o condicionante de un genotipo ulterior vía selección natural especialmente «adaptado» a la misma.

Propuesta «B»:

La presencia de una cultura compleja no tiene por qué estar absolutamente vinculada a un genotipo concreto a partir de ciertos mínimos (de capacidad hábil). Lo esencial de esta propuesta podría resumirse así: no sabemos qué grado de cultura puede producir realmente un cerebro pequeño y simple respecto al referente «sapiens». Tanto «sapiens» como «erectus» son capaces de crear una cultura compleja siendo indiferente si ésta ha desempeñado o no un papel de puente.

Propuesta «C» (derivada de «B»):

Puede objetarse igualmente que la aparición de un genotipo nuevo y dominante no tuvo necesariamente que ver con la cultura de la especie antecesora aunque, como resultado de un salto evolutivo favorable, se produjo una asimilación de la misma en términos ventajosos, pero los factores decisivos en el mismo continuaron siendo naturales, habida cuenta de que el dominio de una cultura por encima de cierto grado de desarrollo habría actuado más bien como un factor inhibitorio de la evolución somática.

En cualquier caso las tres propuestas permanecen en pie en el caso de que una cultura «presapiens» o, incluso, «erectus» demostrase un grado de complejidad similar a la propia del «sapiens» tampoco en caso contrario: cultura «sapiens» compleja cultura «erectus-presapiens» simple, nada habría que objetar sosteniéndose las tres propuestas como hipótesis. Sin embargo, la constatación de una cultura «erectus-presapiens» compleja conforme los tres puntos iniciales nos haría entender que la propuesta «A» es, muy probablemente la correcta.

Veamos en este caso, el desarrollo de una teoría fundada en «A»:

La alteración de la cronología establecida en los índices conocidos de evolución cultural de «homo» no supondría una ruptura en el paradigma básico que prevé una concordancia directa entre los tipos humanos avanzados y los indicios materiales de un comportamiento complejo (cultura diversificada y rica) quedando confirmada la realimentación entre la evolución cultural y la evolución psicosomática hasta la llegada de «sapiens sapiens».

La teoría prevé el paso de «erectus» a «sapiens» en presencia de un puente cultural comprendido entre los 500.000 y 80.000 años en el que es posible detectar actividad ritual y simbólica materializada en obras e, incluso, algunos perfiles constantes dentro de ésta, lo cual nos informa de una tradición estable por encima de las meras tendencias de continuidad en la adaptación funcional de los útiles.

Lo que esto significa a nivel de adaptación y desarrollo sociolingüístico (presencia de códigos estables y legibles asimilables de generación en generación con posibilidad de ser enriquecidos y no simplemente alterados) puede fácilmente inferirse. Sin aventurarnos demasiado podemos suponer que la variabilidad somática detectada en los «erectus tardíos-presapiens» daría lugar a subespecies más adaptadas somática y psíquica-

mente a una tradición cultural compleja, heredada y vigente. Se habrían producido, muy probablemente, procesos de selección interna, pero el motor de cambio más importante en la configuración del «homo» moderno fue la propia selección natural empujando el ápice del eje evolutivo, en el límite del horizonte descrito, hacia un perfil en embudo constituido por una complejísima trama de ítems que define un cierto comportamiento pautado.

Tras pasada esta frontera, la variante adaptada somáticamente vía selección natural a este ambiente definido como auténtico nicho ecológico y favorecido para gestionarlo en condiciones ventajosas queda encerrada en un círculo de hierro. Aquellas variantes que han quedado «descolgadas» debido a una cierta divergencia en el reajuste (que tuvo lugar presumiblemente en un periodo muy corto y a causa, quizá, de factores ambientales más o menos locales superpuestos en sus exigencias adaptativas inmediatas, no favorables a la convergencia a corto plazo con el proceso anterior) no pudieron ya franquear la frontera posteriormente.

El puente cultural ya había definido un perfil humano idóneo, quedando condenados a la extinción las variantes excéntricas a este dominio (éste es el destino probable del Hombre de Neanderthal). En el interior de la frontera se configura una red de líneas secundarias dominantes (algo así como un perfil atractor que define márgenes de variabilidad secundarios) en el tiempo y en el espacio, supuestos unos márgenes de variabilidad ambiental y genética que son expresión de las diferentes posibilidades de equilibrio entre éstas y unos óptimos en la capacidad y ejercicio de la

gestión cultural. Quizá no sea aventurado suponer que estos perfiles definen los márgenes constantes de variabilidad genética, ecológica y cultural del hombre moderno.

Puede objetarse a esto, en primer lugar, que el concepto «desarrollo» está íntima y necesariamente unido al de gestión cultural en el sentido que aquí se le pretende dar: hermanado a una condición absoluta y presuponiendo que un grado de complejidad cultural tiene pocas posibilidades de perderse una vez alcanzado. Pero las implicaciones del descubrimiento de un punto de inflexión hacia lo que actualmente reconocemos como universo cultural complejo y fuera del dominio del hombre moderno tiene mucho que decir en favor de las tesis de «problema» que anteponen la existencia de un horizonte cultural de estas características elaborado en condiciones no rigurosas de presión ambiental natural a la existencia de un órgano capaz de gestionarlo como una nueva forma de energía. Aparece una dualidad creación-gestión cultural que incorpora azar en condiciones de «no estricta necesidad» y posteriormente lo procesa, lo gestiona en los términos que actualmente conocemos como expresión de la vida consciente.

A modo de conclusión: el hombre actual aparecería inicialmente como un gestor óptimo capaz de fijar biológicamente una propuesta cultural elaborada en otras condiciones de especiación distintas a las suyas propias, es inseparable de esta propuesta cultural y está biológicamente unido a ella como sus antecesores lo estaban a unas condiciones naturales en conjunción con las cuales o al margen de las cuales se fijó aquella como tradición.

Bibliografía

AGUIRRE E.: Oct. 1995. «Los Yacimientos de Atapuerca», *Investigación y Ciencia* n° 229 pp. 42-51.

BODEN Margaret.: 1990. *The Creative Mind: Myths and Mechanisms*. Weiden & Nicholson/ Basic Books.

BONNER J.: 1980. «The Evolution of Culture in Animals». Princeton University Press.

CARBONELL E., SALA R., VAQUERO M.: Jun. 1995. «La aparición del hombre moderno en España», *Mundo Científico*, vol.1 5, n° 157, pp. 481-482.

CHRISTEN Y.: 1994. *El hombre biocultural*. Madrid. Alianza.

DELSON E.: Feb. 1985. «Primate and Human phylogeny», *Nature*, vol 313. pp 532-533. TYLER.

DÍEZ FERNÁNDEZ C. Diciembre 1994. «Homo Erectus y Arqueología», *Revista de Arqueología*, año XV, n° 164, pp. 6-11.

FDEZ. DE VELASCO M., ARRIBAS J.: DIC. 1994 «Nuevas perspectivas del Paleolítico inferior». (Comunicado al A.A.V.V. No publ.)

KLEIN J., NAOYUKI T., AYALA F.:

Ag. 1994. «Polimorfismo del MHC y origen del hombre», *Investigación y Ciencia* n° 215, pp 14-19.

MOORE J.: Sept.1995. «¿Cómo explicar la diversidad humana?», *Mundo Científico*, n° 160, vol. 15, pp: 717-723.

MOSTERIN J.: 1994. *Filosofía de la Cultura*. Alianza. Madrid.

NATURE: Oct. 1980. «Myths, models and human evolution», *Nature* (edit.) vol. 287, pp. 385.

RAK Y.: 1984. *The Origins of Modern Humans: a World Survey of the Fossil Evidence*. Smith and Spencer (eds.)

SAMUEL, G.: 1990. *Mind, body and Culture: Anthropology and the biological interface*. Cambridge: Cambridge.

SPERBER, D.: 1978. *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropolos.

STRINGER C., GRÜN R.: Jun. 1991. «Time for the last Neanderthals», *Nature*, vol. 351, pp. 701-702.

VANDERMEEERSCH B.: Sept. 1995. «Homo Sapiens Sapiens: lo que dicen los fósiles». *Mundo Científico*, n° 160, vol. 15, pp. 710-716.

MÉTODOS Y TEORÍAS: INCURSIÓN EN EL «NACIMIENTO BOASIANO» DEL RELATIVISMO CULTURAL

MARÍA VALDÉS GÁZQUEZ

Universitat Autònoma de Barcelona

En Boas vemos brotar, al hilo de una labor de demolición del viejo edificio teórico evolucionista, unas cuantas tesis y criterios capitales para la disciplina antropológica:

a) tesis ontológicas de marcado tono psicologista acerca del carácter de las realizaciones humanas que remiten a supuestos particularistas encarnados en una caracterización del concepto de cultura como segunda mente (o segunda naturaleza, en el sentido pascaliano).

b) criterios metodológicos, a título de sugerencias, bajo la impronta de una orientación de base holística que conduce paradójicamente a una situación aporética, a lo sumo predominantemente crítica. Contra la percepción común de una implicación en el sentido de a) a b) (de los supuestos ontológicos a los criterios metodológicos), veremos, cronológicamente, cómo aquellas tesis fueron surgiendo al socaire del distanciamiento progresivo respecto a cierta metodología de viejo cuño: paradigmáticamente el relativismo cultural epistemológico y el axiológico de paternidad boasiana emergieron de la discusión prolongada en torno a la metodología válida de indagación transcultural y en el seno de un proceso de desagregación, primero, de determinados métodos y, después, de

cuerpos doctrinales a ellos adheridos. Lo que trataré de demostrar en estas páginas es cómo una lectura cronológica de los textos de Boas sobre teoría y método permite reseguir fielmente ese proceso de alumbramiento del relativismo cultural boasiano¹.

El alumbramiento del relativismo cultural boasiano: de la crítica metodológica a la crítica teórica

La primera manifestación de su desacuerdo con el evolucionismo cabe situarla en la famosa polémica que mantuvo con Mason en 1887, disputa en la que Boas se opuso a uno de los principios subyacentes a las clasificaciones genéticas de cuño evolucionista: el axioma de que a iguales efectos les corresponden iguales causas. Por ahí, por esa crítica al taxonomismo precipitado, y no por ningún desacuerdo esencial con las asunciones teóricas, comenzó su desafecto por la estrategia evolucionista. Sólo tras diagnosticar esa deficiencia y proponer un método complementario agregó Boas a su batería de críticas la de los presupuestos implícitos en el método histórico-comparativo para, finalmente, elaborar un entramado teórico alternativo

cuyo núcleo es, como veremos, *un concepto relativista de cultura*.

Todo se deriva, pues, de la crítica al axioma «a iguales efectos, iguales causas» y al uso exclusivo del método comparativo en la manipulación de los fenómenos etnológicos que aquél inspira. Ese principio hace de la investigación antropológica una empresa en todo semejante a la de las ciencias naturales, en particular la biología: basta con reunir los fenómenos según su afinidad morfológica y proceder a su comparación para deducir de ella las leyes generales del desarrollo de la cultura humana. Quienes se enfrentan a los fenómenos culturales suponiendo que los semejantes han sido producidos por una misma secuencia de acontecimientos han excluido la historia de sus investigaciones. Éstas consisten en una mera clasificación de los fenómenos, a los que se les ha hurtado la historia de su desarrollo. La historia juega en esas clasificaciones un papel de mero escenario, como se refleja en la metáfora del damero empleada por Mason en su sistema de exposición. Puede valernos para ilustrar esto la presentación que hiciera Goldenweiser del método «histórico-comparativo» evolucionista:

Quienes empleaban el método comparativo como procedimiento único de manejo de los fenómenos etnológicos estaban dando por sentado que los procesos históricos que han conducido a fenómenos semejantes son idénticos e intercambiables entre sí². Y eso es precisamente lo que, a juicio de Boas, precisa investigación³. La serie de causas que conduce a fenómenos idénticos puede ser la misma o diferente: debe, por lo tanto, ser investigada. Las causas fisiológicas y psicológicas pueden ser generalizables, pero existe un grupo de causas, las que atañen al azar de los contactos y los influjos mutuos, que son específicas de cada caso, son causas históricas particulares que requieren una indagación de carácter histórico.

Para Boas la historia no es el entramado que permite disponer los fenómenos culturales semejantes en el mismo casillero, sino que es el proceso, que hay que reconstruir, por el que los fenómenos se han hecho similares o disimilares. De esa forma, lo que reivindica Boas es que se rescate la individualidad del fenómeno, que se indaguen las secuencias causales que han hecho de éste lo que es. Entonces, y sólo entonces, podrán compararse fenómenos idénticos, una vez su

TABLA 1

Tribus	Estadios					
	I	II	III	IV	V	VI
1	a	—	—	—	—	—
2	—	b	—	—	—	—
3	—	—	c	—	—	—
4	—	—	—	d	—	—
5	—	—	—	—	e	—
6	—	—	—	—	—	f

[Las cifras arábigas representan pueblos de diferentes partes del mundo y las romanas los estadios de desarrollo de una institución o de una forma de sociedad. Pese a tratarse de una tabla de presencia/ausencia, he sustituido las cruces que denotan presencia por letras en beneficio de mi argumentación posterior].

identidad histórica ha sido probada. Por esa razón el primer impulso de Boas tras la localización de este problema esencial en el abuso del método comparativo consistió en defender su necesaria complementación con un método de nuevo cuño propuesto por él, el método histórico-cultural, que permitiera desentrañar la secuencia histórica real que ha desembocado en cada fenómeno etnológico particular. En ese sentido la crítica de Boas al método comparativo evolucionista (crítica que consiste en señalar sus limitaciones) puede considerarse un ejemplo del problema de Galton⁴ y su propuesta metodológica, como la del fundador de la biometría, insiste en la mejora de determinados aspectos relativos a la metodología evolucionista compatible en buena medida con un mantenimiento de tesis evolucionistas⁵. El método histórico-cultural pergeñado por Boas permitía también, como la sugerencia de Galton, descontar los casos de contacto cultural. Su aplicación, afirmaba Boas, permitiría desentrañar con considerable precisión las causas históricas que condujeron a la formación de las costumbres en cuestión y a los procesos psicológicos que operaron en su desarrollo, facultándonos para concluir si son el resultado del contacto entre culturas o de la invención independiente. La continuidad de distribución es, a su juicio, la principal prueba de conexión histórica; cuando esta continuidad se quiebra, debe presumirse que los rasgos similares han surgido de forma independiente. Tras esta crítica y esta propuesta estrictamente metodológica, lo que resta del camino de Boas es un alejamiento progresivo, primero, del simple taxonomismo evolucionista, después, de los postulados implícitos en ese procedi-

miento, y, finalmente, del concepto de cultura que le es afín⁶. El itinerario en el aspecto teórico consistió en una traslación del inicial evolucionismo «a la Bastian» a un difusionismo particularista y de éste al culturalismo que tanto influiría en las siguientes generaciones de antropólogos americanos.

Ocurre que, como mostró el propio Goldenweiser⁷, existe una fuerte imbricación entre el método y los supuestos evolucionistas, razón por la cual no podrá ya extrañar que lo que comenzó siendo una censura al procedimiento condujese pronto a una reprobación de los supuestos ontológicos subyacentes. Las secuencias lógicas construidas por los evolucionistas en su uso exclusivamente del método comparativo sólo podían darse por buenas si se admitía la unidad de la historia humana como supuesto ontológico⁸. La objeción inmediata que puede hacerse a ese proceder (la que hizo Boas) es que cada uno de los casos que se emplean en la reconstrucción de una secuencia histórica abarcadora pertenece en realidad a una secuencia histórica diferente, a saber, a la de la tribu en la que aparece. Sólo si se presume que las secuencias son por fuerza idénticas (que la historia humana es una en origen y una en progreso) es válido el procedimiento taxonómico. Y la presunción de la unidad de la historia humana carga con todo un grupo de vástagos que pueden considerarse los postulados de la teoría evolucionista: la unidad psíquica de la humanidad, la mente humana que actúa de forma semejante ante condiciones similares, la Cultura (sinónimo de Civilización) como despliegue de idénticos gérmenes de pensamiento, la racionalidad de la historia, la invención independiente como ex-

pediente omniexplicativo (psicológico) de las semejanzas culturales. Boas compartía al inicio de su carrera como etnólogo buena parte de esos postulados (algunos de ellos, como el de la unidad psíquica de la humanidad, lo mantendría con ciertos matices hasta el final), pero, al reclamar la indagación de los procesos históricos particulares y poner de relieve la importancia de la difusión (expediente histórico) en la explicación de las semejanzas culturales, puso las bases para un vuelco de los cuerpos doctrinales evolucionistas que más adelante cristalizaría en su crítica sistemática. A la historia única de la que hablaban los evolucionistas Boas opondría el carácter único de la historia de cada grupo; a la Cultura como sinónimo de Civilización enfrentaría las culturas como desarrollos históricos particulares; frente a la racionalidad de la historia reclamaría la historicidad de la razón⁹; contra la dogmática uniformidad de los procesos mentales que implica la unidad psíquica de la humanidad argüiría la heterogeneidad derivada de la diversidad cultural. Lo que, como saldo positivo, emergió a través de esta puesta en entredicho de los supuestos evolucionistas fue un nuevo concepto de cultura y una serie de conceptos anexos a él.

El relativismo cultural boasiano: la cultura como segunda mente

«If there was a unifying feature of the Boasian paradigm, it was the concept of culture. Indeed, this concept came to be seen as the legitimizing criterion for the autonomy of anthropology as a discipline. The Boasian definition of culture was itself an innovation. Evolutionary anth-

ropology had equated «culture» and «civilization» (as in Tylor's famous definition); Boasian anthropology spoke for the first time of cultures in the plural» (Darnell, 1969: 421 s).

Esta centralidad de la noción de cultura en el pensamiento boasiano ha sido subrayada prácticamente por todos sus comentaristas (Stocking, 1968: cap. 9; Spier, 1959; Herskovits, 1953: cap. 4; Benedict, 1943; Wax, 1956; Lesser, 1981) y aparece en cualquier balance del legado de Boas. En la misma línea del comentario que he entresacado de Regna Darnell, suele atribuirse a Boas la creación del moderno concepto de cultura y, a través de él, la consolidación de la autonomía de la disciplina respecto a otras afines. De nuevo vuelve a ser Stocking el principal valedor de Boas al cifrar en su contribución el paso de un concepto preantropológico a un concepto antropológico de cultura. En *Race, Culture and Evolution* (caps. 4 y 8) trata de deshacer el mito de origen de la disciplina (curiosamente alimentado por dos discípulos de Boas, Kroeber y Kluckhohn, en su célebre repaso de las definiciones del término, «Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions») según el cual Tylor habría creado una nueva ciencia por la definición de su objeto de estudio, la cultura. Stocking insiste en que ese mérito le corresponde a Boas: si Tylor manejaba aún el concepto humanista enraizado en la Ilustración (Cultura como Civilización), Boas, en cambio, lo habría sustituido por un concepto más moderno cuyos atributos esenciales serían la historicidad, la pluralidad, la integración, el determinismo conductual y el relativismo.

No se trata de acometer aquí la averiguación de si le corresponden o no tales

hombres a Boas; sí, en cambio, de discernir los aspectos fundamentales de su concepción peculiar de la cultura. Esos aspectos aparecen expuestos en una de las pocas definiciones explícitas que ofreciera Boas, la que abre el capítulo IX de *The Mind of Primitive Man*, una obra cuyo argumento principal consiste en mostrar la determinación cultural, no racial, de la vida mental humana:

«Culture may be defined as the totality of the mental and physical reactions and activities that characterize the behavior of the individuals composing a social group collectively and individually in relation to their natural environment, to other groups, to members of the groups itself and of each individual to himself. It also includes the products of these activities and their role in the life of the groups. The mere enumeration of these various aspects of life, however, does not constitute culture. It is more, for its elements are not independent, they have a structure» (Boas, 1911: 149; cursivas mías).

En estos dos rasgos que he subrayado con cursiva, la **determinación conductual** y la **integración**, centraré mi exposición: es posible, partiendo de ellos, deducir el resto (**pluralidad, historicidad, relativismo**), así como desbrozar el campo semántico del sistema conceptual de Boas¹⁰.

Segregándola de la naturaleza, Boas concibe la cultura como un agente que determina un aspecto del comportamiento de los individuos que componen un grupo social, aquél que no es dictado por el instinto. La conducta social es en buena medida automática y se basa en parte en respuestas instintivas, en parte en respuestas condicionadas (*conducta*

instintiva/conducta aprendida) (Boas, 1930: 261). Las normas de la conducta aprendida han sido impresas en nosotros desde tan pronto y mediante un procedimiento tan sutil (el del aprendizaje, la transmisión, consciente e inconsciente, de valores y normas de comportamiento: lo que denominaríamos hoy *proceso de enculturación o socialización*) que operan con la misma inmediatez que las instintivas en la determinación de nuestra conducta, no dejándonos apenas entrever otra alternativa de comportamiento (*ibid.*) [**determinación conductual**]. Llegamos a pensar que nuestra forma de actuar se rige por la razón y que es la única que conviene a la naturaleza humana, menospreciando o ignorando cualquier otra posibilidad (lo que hoy llamaríamos *etnocentrismo*):

«We pride ourselves on following the dictates of reason and carrying out our carefully weighed convictions. The fact which is taught by anthropology, —that man the world over believes that he follows the dictates of reason, no matter how unreasonably he may act— (...) so that we recognize that our philosophic views and our political convictions are to a great extent determined by our emotional inclinations, and that the reasons which we give are not the reasons by which we arrive to our conclusions, but the explanations which we give for our conclusions» (Boas, 1907: 281; cursivas mías).

Pero lo cierto es que es una característica humana (específica: diferencia a los humanos del resto de las especies animales) «la gran variabilidad de conducta en cuanto a sus reacciones con la naturaleza y con sus semejantes» (Boas, 1911: 152), y ello porque, siendo en buena me-

dida aprendida, «depende de la tradición local» (*ibid.*). Si algo enseña la antropología es, precisamente por su conocimiento de las diversas tradiciones locales (la *diversidad cultural*) [pluralidad], la corrección relativa de emociones, formas de pensar y actuar que nos parecen tan naturales (Boas, 1888: 71) únicamente porque son las que corresponden a nuestra tradición. De los datos de la antropología aprendemos «que no sólo nuestra capacidad y conocimiento, sino también la forma y manera de nuestro sentimiento y pensamiento son el resultado de nuestra crianza como individuos y de nuestra historia como pueblo» (*ibid.*) (hoy diríamos: nos permite advertir la potencia de los mecanismos de enculturación). El antropólogo, más que ningún otro profesional de las ciencias humanas, debe hacer el esfuerzo de «desprenderse de esas influencias», de los prejuicios derivados de su propia tradición (Boas, 1938: 685), lo cual sólo puede lograrse mediante una inmersión «en el espíritu de los pueblos primitivos cuyas perspectivas y desarrollo no tienen casi nada que ver con los nuestros» (Boas, 1888: 71) (relativismo cultural) [relativismo].

En toda tradición cultural confluyen tres grupos de fenómenos: los referidos a las relaciones que el hombre establece con la naturaleza, los que atañen a la relación entre los miembros de una sociedad y entre éstos y los que pertenecen a otras sociedades y, finalmente, un tercer grupo que consta de las reacciones subjetivas del hombre (de naturaleza emocional e intelectual y que pueden expresarse en pensamiento, sentimiento o acción) ante todas las manifestaciones de la vida contenidas en los dos primeros grupos (Boas, 1938: 4 s). Las activi-

dades de los individuos que comparten una misma tradición, así como los productos de dichas actividades, son también cultura (Boas, 1911: 149). Pero esos elementos que integran una tradición no están desconectados entre sí, sino que «tienen una estructura» (*ibid.*): la cultura debe entenderse como un todo [integración] cuyo carácter puede ser definido y percibido en la personalidad individual, de forma tal que puede generarse una representación de la cultura que sea a la vez una representación de dicha personalidad (Boas, 1938: 680 s); «debemos comprender al individuo viviendo en su cultura, y a la cultura como vivida por individuos» (Boas, 1934: 8) (individuo/cultura) lo cual «requiere penetración profunda en el genio de la cultura, conocimiento de las actitudes que dominan la conducta individual y del grupo» (*ibid.*)¹¹.

Y esas actitudes son diversas porque las culturas, las tradiciones locales, lo son. Al insistir en la variedad de las tradiciones, Boas no está sino fragmentando la corriente única de desarrollo cultural concebida por los evolucionistas en multitud de desarrollos particulares. No existe una gran corriente de tradición que se remonta al pasado y se despliega hacia el futuro, sino que «cada grupo cultural tiene su historia única» (Boas, 1920: 286) [historicidad], una historia que depende, en parte, de su peculiar desarrollo interno y, en parte, de las influencias extrañas que ha recibido (*ibid.*), de la incorporación selectiva de elementos tomados prestados de otras tradiciones (*aculturación*). El estado de cambio continuo, de flujo perpetuo, en el que se encuentran las diversas formas culturales es evidenciado también por el comportamiento individual: un estudio detalla-

do del comportamiento de los individuos en un momento dado mostrará las tendencias al cambio (que no son patrimonio exclusivo de las sociedades modernas, sino también de las primitivas: no hay sociedades «estáticas», «absolutamente estables», sin historia), puesto que algunos de ellos representarán un estadio temprano de la cultura y otros un estadio posterior (Boas, 1938: 673) (*dinámica cultural*).

Esta concepción psicologista de la cultura como tradición, como costumbre transmitida de generación en generación que determina el sentimiento, el pensamiento y la acción de quienes participan de ella, es el rasgo más sobresaliente de la reflexión boasiana sobre este asunto. Su base crítica la constituyen los postulados que emergieron de su progresivo distanciamiento del evolucionismo: el carácter único de la historia de cada grupo, las culturas entendidas como desarrollos históricos particulares, la historicidad de la razón, la heterogeneidad de los procesos mentales derivada de la diversidad cultural. Su fundamento positivo, en cambio, hay que buscarlo en el pensamiento kantiano¹², en su énfasis en el papel configurador del sujeto en la percepción del objeto.

Sahlins ha señalado que el axioma central del pensamiento de Boas es el de **la construcción humana de la experiencia**, asegurando que su carrera antropológica, en cierto sentido, puede caracterizarse como un proceso en el que ese axioma fue traspuesto del nivel psicológico al nivel cultural (Sahlins, 1988: 72). Ciertamente desde sus primeros experimentos en psicofísica Boas mostró un especial interés por el importante papel que la experiencia del sujeto juega en la percepción. Una vez hubo «ingresado»

en la profesión etnológica, no abandonó esos intereses iniciales sino que los adaptó al nuevo material disponible («On Alternating Sounds» fue una continuación de sus experimentos tempranos en la universidad de Kiel). En ambos casos Boas concibe los sentidos como órganos de tradición: entre el sonido emitido y el percibido hay un elemento que media y que modifica el proceso de percepción, a saber, la experiencia previa del sujeto, que percibe sólo aquello que está preparado para percibir, aquello que está entrenado para distinguir, participando de ese modo en la construcción del objeto. La cultura no es más que el vasto aparato de pautas de pensamiento y comportamiento del que el individuo echa mano para organizar su experiencia, dotándola de significado. Tanto los modos de aprehensión de la realidad como los modos en que el hombre se enfrenta a ella están fundados en «relaciones subjetivamente condicionadas», aquellas actitudes que derivan de la **imposición de valores y significados** a las relaciones que los hombres establecen entre sí y las que establecen con la naturaleza¹³. Lo que hay de unitario en dicha imposición de valores y significados son las necesidades básicas impresas en pautas de pensamiento comunes a toda la humanidad (los *Elementargedanken* de Bastian); pero cada grupo cultural ofrece una versión propia de esas pautas, una diferente realización de las ideas elementales que diversifica ese sustrato común (los *Völkergedanken* a través de los cuales la etnología puede intuir las ideas elementales) (Boas, 1896 b; 435). Ésta es la versión bastianiana hasta la médula que ofrece Boas del postulado clásico de la *unidad psíquica de la humanidad*¹⁴. Para los evolucionistas dicha unidad era la que daba cuenta de la

homogeneidad de las realizaciones humanas. La diversificación de los *Elementargedanken* en realizaciones particulares permite a Boas hacer compatible la unidad esencial de la humanidad con la diversidad de formas culturales, que no serían ya el producto de la actividad mental humana uniforme operando so-

bre condiciones semejantes, sino el producto peculiar de una historia propia. Esa historia es la que ha hecho de cada fenómeno etnológico lo que es, de cada pueblo lo que es, pues «ningún acontecimiento en la vida de un pueblo desaparece sin dejar huella»: todo lo que es integrado deja un cierto rastro.

Notas

1. El conjunto de textos a que nos referiremos aquí puede reunirse y ordenarse bajo esas tres divisiones o giros en el pensamiento boasiano:

1) primer giro: del evolucionismo a la crítica del método comparativo: un grupo de textos en los que se revela el evolucionismo del joven Boas y emerge una incipiente crítica al comparativismo recalcitrante de algunos evolucionistas (1887 ad, 1888, 1896 a);

2) segundo giro: de la crítica del método comparativo a la puesta en duda de los presupuestos evolucionistas: un grupo de textos en que Boas perfila su propia opción metodológica de la que se deriva su difusionismo (1904, 1907, 1911) junto con otro grupo de textos en los que Boas va consolidando su crítica a las tesis evolucionistas (1920, 1924);

3) tercer giro: de la crítica de los presupuestos evolucionistas a la construcción de un nuevo concepto de cultura: un grupo de textos en los que, junto a la crítica antievolucionista, Boas propone un nuevo concepto de cultura (1930, 1932, 1938).

Vemos, así, cómo al comienzo su crítica era metodológica y su propuesta también, mientras que al final ambas fueron teóricas.

2. Para los evolucionistas la serie «a-b-c-d-e-f» tiene la categoría de una secuencia histórica (evolutiva).

3. Para Boas esa derivación («a-b-c-d-e-f») no es automática, sino que debe ser problematizada e investigada: hay que reconstruir

la serie independiente de causas que ha conducido a «a», «b», «c», «d», «e» y «f» antes de concluir nada al respecto.

4. Por tal se entiende la objeción que hiciera Francis Galton al método de las adhesiones presentado por Tylor en su lectura de «On a Method of Investigating the Development of Institutions; Applied to Laws of Marriage and Descent» en una reunión del Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland celebrada en 1888. Tras la presentación de dicha comunicación, Galton expresó en estos términos sus reparos a un método que, como estadístico, estaba preparado para juzgar: «It might be, that some of the tribes had derived them [determinadas costumbres] from a common source, so that they were duplicate copies of the same original». La propuesta que hizo a continuación coincide en buena medida con la de Boas: realizar una investigación del reparto por el mundo de las diversas costumbres y de su prevalencia relativa mediante mapas coloreados y sombreados al efecto (*i.e.*: los célebres mapas de distribución de rasgos culturales a que tan aficionados eran los difusionistas) con el fin de descontar los casos de contacto cultural.

Compárese con el método propuesto por Boas, un procedimiento que debería operar en dos fases:

1º) un estudio detallado de las costumbres en relación con la cultura total de la tribu que las practica (investigación del rasgo cultural

analizado en relación con el contexto cultural en que aparece),

2º) una investigación de su distribución geográfica entre tribus vecinas (investigación de la distribución del rasgo cultural estudiado entre grupos culturales próximos entre sí).

5. En 1896 a («The limitations of comparative method») Boas seguía manejando presupuestos y objetivos netamente evolucionistas y seguía reivindicando, como en 1888 («The Aims of Ethnology»), la complementariedad del método histórico y el comparativo.

6. Stocking (1968: 203) ha hablado del carácter «transicional» del pensamiento de Boas sobre cultura ejemplificándolo mediante el cotejo de dos textos representativos de sus dos posiciones antagónicas (la evolucionista y la crítica con el evolucionismo), uno escrito en 1894 («Human Faculty as Determined by Race»), el otro en 1911 (*The Mind of primitive Man*), mostrando cómo Boas se tomó la molestia de sustituir, allí donde correspondía, la palabra «cultura» por el término «civilización» que ya no consideraba, al modo evolucionista, sinónimo de aquél.

7. A. Goldenweiser, *Early Civilization*, p. 22 (cit. en H. Pinard de la Boullaye, *El estudio comparado de las religiones. Ensayo crítico*, v. I. 1940. Madrid: Razón y Fe, p. 411). El argumento de Goldenweiser podría resumirse como sigue: ¿Cuál podría ser la única justificación del procedimiento comparativo del evolucionista? Consistiría en admitir la idea de que los estadios de desarrollo (I-VI) de las seis tribus (1-6) son idénticos (tesis implícita: todos los grupos sociales humanos siguen un mismo curso de desarrollo progresivo de formas más simples a formas más complejas):

- si se cree: que para cuando alcanza su estadio de desarrollo (II) la tribu 2 ya ha pasado por una configuración como la ejemplificada por la tribu 1 en su estadio de desarrollo (I) y así sucesivamente,

- entonces: los estadios particulares de desarrollo de las seis tribus pueden intercambiarse entre sí y así es posible construir una serie en sucesión cronológica con los fragmentos de documentación exhumados por los evolucionistas.

En definitiva, el método comparativo empleado por los evolucionistas sólo es válido si se acepta implícitamente el principio (la «tesis») evolucionista según la cual todos los grupos sociales humanos, integrados como están por seres humanos con una naturaleza común, siguen un mismo curso progresivo de desarrollo, con eventuales retrasos y pérdidas de ritmo, desde el Salvajismo hasta la Civilización.

8. En 1896 Boas compartía también esa idea, pero no como supuesto ontológico sino como objeto de investigación: en ello cifraba la tarea principal de la antropología.

9. Déjense de lado las resonancias hegelianas de la expresión y entiéndase por «historicidad de la razón» la idea de que la historia no está gobernada por el principio común de la racionalidad sino que éste se distorsiona por la diversa adscripción cultural.

10. En lo que sigue figuran, entre corchetes y en negrita, al hilo de mi exposición, los rasgos del concepto boasiano de cultura que señala Stocking y, entre paréntesis y en cursiva, las expresiones actuales de algunas ideas de Boas.

11. Expresiones como éstas son las que han permitido a Stocking insistir en la concepción holística como uno de los rasgos esenciales de modernidad de la noción boasiana de cultura. En «The Basic Assumptions of Boasian Anthropology» (Stocking, 1982: 1-20) dicho autor desarrolla con cierto detenimiento la idea de que Boas no se habría limitado a subrayar la individualidad de los fenómenos (lo cual le habría conducido, como ya se ha visto, a una concepción de la cultura como entidad laxa y fragmen-

table), sino que, además, insistió en la integración de los elementos culturales en «*el genio del pueblo*» (art. cit.: 8 ss). El ensayo concluye con una valoración de la relación entre la antropología boasiana y la tradición funcionalista en la que subraya el disenso profundo de Boas con una metodología que excluía la historia de sus investigaciones. Sin embargo, en el contexto de la afirmación de la integración de los elementos de la cultura en el *genius* del pueblo y la recomendación de investigaciones sobre cultura y personalidad, la diferencia entre los estudios propugnados por Boas y los funcionalistas no radica en el descuido de la historia (Boas reconoce que los que él propone son también estudios «no históricos» que deberían complementarse con otros de ese carácter), sino en cuál es la integración que se postula y se investiga: «*Este procedimiento es distinto del llamado criterio funcional respecto de los fenómenos sociales, en cuanto se ocupa más del descubrimiento de actitudes fundamentales que de las relaciones funcio-*

nales de cada renglón cultural» (Boas, 1934: 9; negrita mía).

12. Además de su aprendizaje con filósofos kantianos como B. Erdmann y K. Fischer y de la «civilizadora» lectura de Kant en el escenario salvaje del Ártico durante su primer viaje de campo, Boas pudo conocer de primera mano uno de los *revivals* del pensamiento del filósofo de Königsberg que surgió en Alemania aproximadamente hacia 1860 y que cristalizaría en las escuelas neokantianas de Baden (Windelband, Rickert) y Marburgo (Cohen, Natorp).

13. Para que exista una identidad prácticamente perfecta entre este pensamiento sobre las realizaciones culturales humanas y el de un famoso neokantiano, Cassirer, sólo es necesario que entre en el discurso el concepto de símbolo. El ser humano, según Cassirer, es *homo symbolicus* y la cultura constituye una trama de simbolizaciones.

14. Kroeber, 1935: 565, hablará oportunamente de la «plasticidad del material mental».

Bibliografía

BENEDICT, R. 1943. «Franz Boas as an Ethnologist». En AAVV.: *Franz Boas: 1858-1942. Memoir 61 of the American Anthropological Association. Ameian Anthropologist*, XLV: 27-34.

BOAS, F. 1887 a. «Letter to Major J. W. Powell», June 12. En STOCKING (Ed.), 1982: 59 y ss.

BOAS, F. 1887 b. «The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart». *Science*, 9: 485 s. En STOCKING (Ed.), 1982: 61-63.

BOAS, F. 1887 c. «A Year among the Eskimo». *Bulletin of American Geographical Society*, 19: 383-402. En STOCKING (Ed.), 1982: 44-55.

BOAS, F. 1887 d. «Museums of Ethnology and Their Classification». *Science*, 9: 587-589, 614. En STOCKING (Ed.), 1982: 65-67.

BOAS, F. 1888. «The Aims of Ethnology. Lecture given before the Deutscher Gesellig-Wissenschaftlicher Verein von New York, March 8, Hermann Bartsch, 1889». En BOAS, 1940: 626-638.

BOAS, F. 1889. «On Alternating Sounds». *American Anthropologist*, 2: 47-53. En STOCKING (Ed.), 1982: 72-77.

BOAS, F. 1896 a. «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology». *Science*, 4: 454-463. En BOAS, 1940: 270-280.

BOAS, F. 1896 b. «The Growth of Indian Mythologies». *Journal of American Folklore*, 9: 1-11. En BOAS, 1940: 425-436.

BOAS, F. 1904. «The History of Anthropology», *Science*, 20: 513-524. En STOCKING, 1982: 23-36.

BOAS, F. 1907. «Anthropology», Lecture delivered at Columbia University in the Series on Science, Philosophy, and Art, Dec. 18. En Stocking, 1982: 267-281.

BOAS, F. 1911. *The Mind of Primitive Man*. New York: Macmillan.

BOAS, F. 1920. «The Methods of Ethnology». *American Anthropologist. N.S.*, 22: 311-322. En BOAS, 1940: 281-289.

BOAS, F. 1924. «Evolution or Diffusion». *American Anthropologist. N.S.*, 26: 340-344. En BOAS, 1940: 290-294.

BOAS, F. 1930. «Some Problems of Methodology in the Social Sciences». En WHITE (Ed.): *The New Social Science*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 84-98. En Boas, 1940: 260-269.

BOAS, F. 1932. «The Aims of Anthropological Research». *Science. N.S.*, 76: 605-613. En BOAS, 1940: 243-259.

BOAS, F. 1934. «Introduction». R. Benedict *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.

BOAS, F. (Ed.). 1938. *General Anthropology*. New York: Heath.

BOAS, F. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.

DARNELL, R. 1969. *The Development of American Anthropology (1879-1920)*. Te-

sis doctoral inédita. University of Pennsylvania.

GOLDSCHMIDT, W. (Ed.). 1959. *The Anthropology of Franz Boas: Essays on the Centennial of his Birth*. San Francisco: Howard Chandler.

HERSKOVITS, M. J. 1953. *Franz Boas: The Science of Man in the Making*. New York: Charles Scribner's Sons.

KROEBER, A. L. 1935. «History and Science in Anthropology». *American Anthropologist*, 37: 539-569.

LESSER, A. 1968. «Franz Boas». En *International Encyclopedia of the Social Sciences*, I. New York: Macmillan, pp. 14-21.

SAHLINS, M. 1988. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.

SPIER, L. 1959. «Some Central Elements in the Legacy». En GOLDSCHMIDT (Ed.): *The Anthropology of Franz Boas. Essays on the Centennial of his Birth*. San Francisco: Howard Chandler, pp. 146-155

STOCKING, G. W. 1968. «Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective». En (mismo autor): *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*, New York, Free Press.

STOCKING, G. W. (Ed.). 1982. *A Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology, 1883-1911*. Chicago: The University of Chicago Press.

WAX, M. 1956. «The limitations of Boas' Anthropology», *American Anthropologist*, 58: 63-74.

MEDIR LA ANTROPOLOGÍA

FERNANDO ROS GALIANA

Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València
Departamento de Humanidades, Centro Universitario de Ciencias de la Información
CEU-San Pablo, Montcada, València.

(en el film *Nostalghia*, de Andrei Tarkovski)

Los fundamentos cognitivos de la medición

En el curso del trabajo de campo etnográfico, los antropólogos/as se topan a menudo con sistemas de numeración, medición y valoración, cuyas premisas cognitivas y cuya significación en la cultura local donde se hallan son a menudo desatendidas o tratadas con cierta ligereza.

Partiendo de esta constatación, me propongo aquí examinar algunos aspectos relevantes para la investigación y comprensión del hecho de la medición en las sociedades preindustriales o «de tecnología simple»¹. Este propósito se abordará incidiendo particularmente sobre la problemática de la diversidad de los sistemas metrológicos y su interpretación. En tal sentido, asumiríamos en primer lugar la idea general del isomorfismo existente entre la estructura de las matemáticas y la de la realidad, y esto tanto en las culturas aludidas como en las modernas sociedades industriales avanzadas². Además, pensamos que no se observa una diferencia relevante entre las manifestaciones de distintos individuos ni entre diversos grupos humanos, en cuanto a los fundamentos cognitivos de los principios básicos del contar y medir.

La asunción de estas premisas nos podría conducir a preguntarnos si se da una suerte de «gramática universal» del contar y medir, arraigada sobre una estructura matemática innata y semejante en cierto modo a la postulada por Chomsky en el campo de la comunicación lingüística³. Dejando abierta esta cuestión polémica —derivada del axioma antropológico de la unidad de la especie—, asumimos en todo caso que tales sistemas numéricos y metrológicos tienen una gran coherencia interna y que las diferencias culturales que genera esa gran proliferación de distintos usos metrológicos, estriban antes en las condiciones situacionales donde se aplican, que en la presencia o ausencia de los dispositivos cognitivos correspondientes.

Explicitados así los fundamentos de nuestra argumentación, veamos cómo afrontar la problemática metrológica desde estos postulados iniciales. En primer lugar, deberíamos considerar la cuestión —tratada también extensamente por la psicología evolutiva desde Piaget⁴ de la precedencia cognitiva del cómputo sobre la medición, planteándonos qué nociones aparecen antes. La cuestión ha sido origen de amplios debates en el ámbito de Filosofía de la

ciencia, la Psicología, la Pedagogía, y en menor medida de la Antropología.

Por nuestra parte, adoptaremos la posición de Crump, que propone una «ontogénesis numérica basada en el orden: números ordinales, números naturales, números cardinales»⁵, en correspondencia con la psicogénesis formulada por Piaget.

En tal dirección, se deriva la hipótesis de que el hecho de contar sucede al previo de ordenar, pues en la ordenación cada elemento conservaría todavía su identidad; cuando ésta se pierde, el ordinal —que funciona como adjetivo— deviene cardinal —operando entonces como sustantivo—, lo cual implica un mayor grado de abstracción, pues se ha pasado de la enumeración sucesiva de objetos identificados (ordenación), al cómputo final de objetos presentes, más allá de sus cualidades individuales. Otra cuestión relevante que es necesario examinar, estriba en la articulación cognitiva entre las matemáticas y los concretos sistemas metroológicos. Aquí, el debate clásico se plantea en torno a si la aritmética se construye como una respuesta a la necesidad práctica y operativa de medir, o bien no es posible medir allí donde no existe previamente el umbral de conocimientos aritméticos requeridos para ello. Por último, otra posición propondría vincular —en las sociedades de tecnología simple— medición y matemáticas, como instituciones simultáneas y en el fondo idénticas. Dejamos apuntada esta cuestión, en cuyo desarrollo profundizaremos al discutir la problemática de la gran diversidad presente en el ámbito metroológico; sin embargo, en este trabajo sostenemos la hipótesis de que no se observa una radical diferencia cognitiva entre «contar» y «medir», toda vez que aun cuando el contar se refiere al cómputo y el medir a

la **comparación**, el fondo operacional de ambos, que los vincula y asemeja en un nivel epistémico más profundo, es el de la **repetición**, que comparten sin duda como forma y modo de operar en sus respectivos niveles. En tal sentido, contar supone repetir la identificación acumulativa de objetos unitarios, mientras que medir requiere la repetición —también acumulativa— de comparaciones de una determinada magnitud con la unidad o patrón adecuados a la misma.

Mediciones y culturas

Por otra parte, y como señala Kula⁶, la formación de conceptos y sistemas de usos metroológicos, puede considerarse como una crucial conquista en la cosmovisión de una sociedad, en tanto se configura como resultado y expresión de un avance sustancial en la capacidad de clasificación y abstracción de los infinitos hechos y fenómenos de la vida cotidiana. En este contexto, parece ser que frente a la inmensa proliferación de la diversidad metroológica anterior a la implantación del Sistema Métrico Decimal (SMD), los métodos de clasificación, agrupación, multiplicidad y divisibilidad, son más distintivos de una cultura local que las exactas magnitudes de sus peculiares unidades, toda vez que configuran los hábitos mnemotécnicos populares en toda suerte de cálculos, medidas y transacciones. Podríamos decir así que la sintaxis metroológica es más estable que el mudable y diverso léxico de los valores metroológicos concretos.

Según la visión comparativa de Kula, se nos propone un esquema evolutivo de los sistemas metroológicos a lo largo de la historia, en tres etapas sucesivas:

en una primera, las nociones metrológicas serían de origen **antropométrico**, vinculadas por tanto con las diferentes partes significativas del cuerpo humano; en la segunda, primarían aquéllas que surgen de «las condiciones, objetos y resultados de la labor humana»⁷; y en la tercera y última —que hallaría su expresión paradigmática en la implantación del SMD— sería el **universo**, abordado desde la Física, el que proveería de los criterios metrológicos válidos en la actualidad. Si bien este esquema adolece de ciertos rasgos simplificadores que la propia Etnografía y la Metrología histórica se ocupan de relativizar, lo realmente fecundo en la argumentación de Kula es la importancia que cabe atribuir al paso desde las imágenes concretas a los conceptos abstractos, en un proceso de abstracción y generalización que desemboca en el SMD, donde las medidas pueden alcanzar el mayor grado de intersubjetividad, precisamente en tanto que son despojadas de toda relación significativa con la vida cotidiana y los contextos locales donde aquéllas se utilizan⁸.

En ese proceso de abstracción, un logro de importancia decisiva es el descubrimiento de la noción de **dimensión**, concebida ésta como una propiedad de los objetos de carácter abstracto, independiente por tanto de la forma o magnitud concreta que aquéllos puedan tener. Este concepto de dimensión, tributario de un complejo proceso cognitivo, se abre paso relegando las consideraciones utilitarias y meramente prácticas, en favor de una estimación prioritaria de la naturaleza física del entorno⁹.

El esfuerzo aludido se topa ante todo con el arraigo que en las culturas preindustriales tiene una forma de vida en que la diversidad cualitativa de los obje-

tos cobra una importancia central, toda vez que no se percibe ninguna necesidad apremiante que conduzca hacia la elección de una característica abstracta de las muchas que podrían «descubrirse» en el objeto. Esto es así porque una estimación cualitativa de los objetos, provee en las citadas culturas un compendio sintético de todos los aspectos socio-culturalmente pertinentes para la vida del grupo, cuyos modos de intercambio y circulación de productos no han alcanzado todavía el umbral de un sistema comercial amplio y diversificado.

Este sucinto recorrido por algunas de las cuestiones clave que plantea el contar y medir como institución social, nos devuelve al hecho constatado al principio de este trabajo: la práctica inexistencia de una Etnología de los sistemas de cómputo y medición, constituida sistemáticamente. Esta carencia se revela tanto más llamativa en cuanto que casi todo antropólogo/a reconoce al menos la gran riqueza heurística de los sistemas metrológicos tradicionales, en la medida en que se hallan claramente integrados en las culturas donde se asientan¹⁰.

Por otra parte, la Historia hace ya tiempo que considera a la Metrología histórica como una valiosa ciencia auxiliar, indispensable para la comprensión y cabal interpretación de muchos tipos de fuentes donde el establecimiento de equivalencias entre diferentes sistemas de medidas son requisitos ineludibles¹¹.

En todo caso, y desde una perspectiva antropológica y comparativista, cabe discernir dos campos cualitativamente diferentes en lo que a los sistemas metrológicos se refiere: por un lado, la actual cultura occidental, donde las nociones y usos metrológicos son resultado de un denso proceso histórico que sólo

recientemente se comienza a desentrañar¹²; este campo se caracterizaría por tres rasgos definitorios: el uso generalizado de la escritura, el aprendizaje y transmisión formalizados del conocimiento y una compleja división del trabajo social, que afectan directamente a los sistemas metrológicos en este ámbito. Por otro lado, en las culturas no-occidentales no se darían los tres rasgos apuntados, o bien sí, pero en un grado embrionario y en el contexto de un proceso de progresiva aculturación.

No obstante, también en las sociedades industriales avanzadas subsisten todavía enclaves, donde la resistencia al uso y adopción plena del SMD, denotan un marcado apego a las medidas tradicionales, cuya investigación sería de la mayor importancia para comprender el carácter socialmente significativo y coherente de los sistemas premétricos.

Paralelamente en cierto modo al comentado esquema de Kula, Crump¹³ establece un cuadro clasificatorio sincrónico y más genérico, que no incurre en implícitos criterios unilineales ni deterministas, y que surge de una reflexión acerca del lugar y función de la medición en las culturas, antes que de una secuencia evolutiva de estadios definidos en torno al tipo de medidas utilizadas. En este esquema, Crump distingue los tres tipos siguientes: a) Culturas **elementales**, donde la medición y el cómputo se conciben en función de criterios exclusivamente utilitarios, y donde el conocimiento de las operaciones necesarias, así como de sus respectivas unidades, no es patrimonio exclusivo de especialistas; estas culturas serían además ágrafas en la mayoría de las ocasiones; b) otro tipo de culturas se definiría por la aparición de expertos o **especialistas**,

que desempeñarían la función socialmente reconocida de pesar y medir, aun en un contexto pre-científico y eminentemente pragmático; c) por último, las culturas **modernas**, donde el desarrollo científico-técnico irrumpe de lleno en el ámbito metrológico, orientando e incluso dictando nuevas normas de carácter puramente convencional, basadas en criterios y métodos procedentes de la Física y tendiendo simultáneamente a la normalización y unificación de los sistemas metrológicos como condición (y resultado a su vez) de la creciente expansión del comercio a escala planetaria.

La problemática más compleja y tentadora para la Antropología se hallaría así en la investigación de los primeros tipos, así como de los factores y causas que explicarían las pertinaces resistencias a la unificación métrico-decimal, presentes todavía en cada vez más escasos ámbitos de los países industrializados (tercer tipo), donde aún funcionan los sistemas metrológicos tradicionales. En cualquier caso, los trabajos de investigación y reflexión teórica sobre la metrología tradicional que cuentan con una amplia base histórica y etnográfica, como los de Crump y Kula, revelan la decisiva importancia de los constreñimientos socioculturales del contexto, que junto a los factores ambientales asociados, configuran el mapa de lo que es posible, probable e improbable en cada caso, sin desembocar en posiciones de un extremo relativismo cognitivo, o en visiones deterministas que se remiten a menudo al funcionalismo malinowskiano¹⁴.

Hemos tratado de perfilar hasta aquí los contornos de la compleja y multiforme naturaleza de los sistemas metrológicos tradicionales, examinando sus fundamentos cognitivos y su estrecha imbricación

en la cultura de las sociedades preindustriales. Es este último aspecto en el que debemos profundizar, conceptualizando la medición como una institución social más, cuyo lugar y función puede revestir en ciertos casos el carácter de «hecho social total», tal como fue definido por Mauss en su *Essai sur le don*¹⁵.

Como institución social, la medición requiere de un previo —o cuando menos simultáneo— dispositivo numérico para poder realizarse, en tanto constituye un específico uso del número. Así pues, la medición cobra real sentido en cuanto tenga alguna «utilidad» en la cultura local que se considere; estas utilidades básicas, relacionadas cognitivamente con el número, pueden reducirse a tres: **contar**, **medir** y **valorar**. Y desde la Antropología, una de las cuestiones más relevantes para la investigación se hallaría precisamente en el análisis y comprensión de las circunstancias y modos de vida que constituyen el contexto de la medición, con sus múltiples interacciones¹⁶.

La diversidad de sistemas metrológicos

Como ya adelantábamos más arriba, el concepto de **medida** requiere y presupone las nociones de **número** y **dimensión**, siendo éstas fruto de un doble dispositivo de abstracción: el número cardinal a partir del ordinal y la dimensión como característica física común a varios objetos, remontándose desde la estimación meramente operativa de la magnitud concreta de un objeto determinado. El reconocimiento de esas propiedades comunes que comparten los elementos de un conjunto, nos permite definir la medida como «el medio conceptual por el cual dos entidades diferentes pueden ser com-

paradas en términos numéricos» (Crump, 1993: 131). Ese medio es el que se concreta en la **unidad** de medida, que (mediante un proceso que ya hemos caracterizado como de repetición) se aplica sobre la dimensión que se le adecúa, arrojando un número cardinal como resultado de la medición realizada.

En todo caso, hallaremos con mucha frecuencia en las culturas preindustriales un marcado contraste entre la fuerte integración y consistencia interna de los sistemas metrológicos locales y la gran diversidad de otros sistemas coetáneos e incluso colindantes, cuya incompatibilidad y diferenciación son en ocasiones muy llamativas. Esta circunstancia nos aboca a la reflexión sobre uno de los aspectos más estudiados y apasionantes de la Metrología histórica y que sigue reclamando un esfuerzo de investigación desde la Antropología social. Me estoy refiriendo a la problemática de la enorme diversidad y proliferación de sistemas metrológicos que todavía persisten en nuestros días, incluso tras el goriláceo esfuerzo de unificación metrológica universal que supone el SMD.

Esta compleja cuestión constituye el punto nodal que debe conducirnos desde la constatación y descripción de esa extrema diversidad metrológica, a la búsqueda de los mecanismos subyacentes que se ponen en juego en la medición como institución social. Por otra parte, determinadas hipótesis que pueden formularse acerca del rico contenido significativo de las medidas tradicionales, nos permitirían intervenir en el siempre renovado debate del relativismo cultural desde aquella específica problemática. Por más que no es difícil demostrar lo errado de una visión inicial que percibe ante todo un caos sin sentido

o una proliferación caprichosa y heteróclita, muchos ejemplos nos impulsan a considerar los «atenuantes» de la misma, pues nos toparemos con hechos como los siguientes: utilización simultánea de diferentes unidades para la medida de una misma magnitud en un mismo momento y lugar (p.e., el *pie* para la plantación de tubérculos, el *paso* para las distancias cortas, la *vara* para las maderas y el *codo* para los tejidos (Kula, 1980: 5); con formas de medir diversas para la misma unidad en idénticas condiciones (p.e., medidas al *ras*, con *colmo* o *medio colmo*, mediciones del grano vertiéndolo desde diferentes alturas, etc.); así como la falta de articulación entre distintas dimensiones, efecto de un desconocimiento de las relaciones físicas existentes entre ellas (longitud, peso y volumen), etc. A todo ello habría que añadir los diferentes módulos que configuran los sistemas de múltiples y submúltiplos correspondientes a las unidades asignadas a cada dimensión.

Los todavía escasos trabajos de investigación metrológica realizados con rigor científico en el estado español¹⁷, tratan de ordenar esta visión caleidoscópica y fragmentaria, donde las teselas del ingente mosaico metrológico no dibujan un panorama precisamente claro.

La comprensión del carácter significativo de las medidas puede ayudar así a explicar el uso de diferentes medidas para objetos diferentes y en función de los distintos fines o utilidades que se proponen satisfacer, lo cual nos devuelve a la reflexión realizada anteriormente sobre la preeminencia de los criterios sintético-cualitativos en la medición propia de las culturas campesinas y de tecnología simple. Desde esta base, el aparente caos no es tal, pues estos sistemas están dotados de una marcada adapta-

ción a las necesidades y demandas de la población local, así como a las formas de producción, distribución y consumo presentes en cada momento, cumpliendo a plena satisfacción las funciones que se les asignan en tales contextos.

Advertido esto, las hipótesis de trabajo que orientan nuestra investigación reclaman examinar a fondo la necesidad de una consistencia lógica interna que explique el fenómeno de la extrema diversidad metrológica observada en las sociedades precapitalistas.

En primer lugar, la medida se halla vinculada con los grupos humanos y algunos de los aspectos más necesarios y ubicuos de su experiencia cotidiana: el trabajo, la tierra, el sustento, el intercambio, el curso del tiempo... De tal manera que la medición se relaciona inevitablemente con toda una constelación de factores que recorren y atraviesan la vida de esos grupos humanos. En esta estrecha convivencia con la medición y el cómputo, las culturas denominadas «primitivas» perciben y aprehenden la naturaleza y los objetos de uso cotidiano de un modo eminentemente cualitativo y sintético, donde la ausencia de nociones matemáticas y metrológicas «modernas», no surge de ninguna suerte de incapacidad mental ni presunta inferioridad cultural, sino de la inoperancia —en esos contextos— de las nociones cuantitativas «duras» y generalizantes.

Esa demora en «descubrir» una dimensión física o en convenir una unidad desvinculada de las formas de vida, revela en todo caso que el sistema metrológico se construye básicamente a partir de lo que es significativo, reconocible e importante para las personas; es decir, el objeto se percibe y estima sobre todo a partir de su valor de uso y/o de su valor

simbólico. De este modo, las nociones abstractas que abrirán el paso a las metrologías modernas se hallan al alcance de cualquiera, pero pueden ser demoradas o relegadas por los intereses vitales de los grupos humanos¹⁸.

Desde estas bases, la dialéctica entre variabilidad y permanencia puede comprenderse de un modo más acertado, en tanto que la resistencia al cambio no surge de la inercia, pereza o conservadurismo de "salvajes, bárbaros y (campesinos) civilizados", sino de una actitud plenamente racional y fundamentada en la experiencia y la memoria de esas sociedades, donde se sabe que en presencia de varias fuerzas o poderes en juego, todo cambio en las medidas suele acarrear perjuicios inmediatos para las clases o grupos social y económicamente subordinados. De ahí el culto de las medidas "antiguas", elevadas a la mítica categoría de perfectas y asociadas a su vez a una pretérita Edad de Oro que se añora.

Además, ese carácter esencialmente significativo de las medidas tradicionales, se halla abierto también a la percepción e interpretación colectiva de la naturaleza, de sus ciclos y fenómenos "importantes", no estando por consiguiente cortado del que será el nuevo y exclusivo referente de la moderna metrología unificadora a escala universal, donde la Física como ciencia de la naturaleza y sus transformaciones, proveerá de los criterios dominantes, orientados hacia el logro del mayor grado posible de abstracción, exactitud y universalidad.

Es así como en las economías campesinas, la naturaleza proporciona las señales pertinentes para la medida del tiempo, más allá de un estricto calendario. Asimismo, el ciclo agrícola suministra un modelo para la organización de

los cultivos: preparación, siembra, cuidado, recolección y almacenamiento; y de igual modo, ese orden natural —habitualmente definido en relación al calendario lunar— servirá también de pauta para estructurar las etapas y acontecimientos significativos del ciclo vital de los individuos. En este sentido, podemos formular también la hipótesis de la apertura de los sistemas metroológicos a otras realidades relevantes de carácter general y abstracto.

La investigación de esta problemática tal vez requiera el cuestionamiento crítico de ciertas polaridades conceptuales, concebidas como antagónicas: cantidad/cualidad, general/particular, abstracto/concreto, cuya oposición estanca no es en absoluto pensada así por muchas otras culturas, donde la complementariedad y la empatía son instrumentos de conocimiento que tornan falaz y estéril el uso de la perspectiva cientifista propia de la lógica formal. Sin embargo, hay también que precaverse contra una lectura ingenua de la hipótesis anterior, en tanto que esas otras realidades a las que aludía, son "seleccionadas", percibidas e interpretadas a su vez desde las pautas culturales que les dotan de sentido; por lo tanto, habría algo de autorreferencial en ese esfuerzo de abstracción; pero en cualquier caso sería válida la idea de que generalización y abstracción se hallan presentes conjugada y simultáneamente en la génesis de los sistemas metroológicos tradicionales. Una prueba de ello, que a menudo pasa desapercibida, es el hecho de que en el proceso de transformación de las medidas y su lenta mutabilidad, los sistemas operativos de múltiples y submúltiplos presentan una mucho mayor estabilidad, permaneciendo prácticamente invaria-

bles, mientras cambian las unidades, patrones y modos de medir. Esto nos remite a un modelo subyacente que descansa en alguna forma socialmente compartida de generalización, y que funciona no sólo como mero recurso mnemotécnico. Elucidado ya el contenido social de las medidas significativas, consuetudinarias y anteriores a la implantación del SMD, ¿qué sentido tiene y qué objetivos persigue ese "salto cualitativo" (irónicamente, imperio de la cantidad despojada de adherencias cualitativas) que se produce con la adopción de los sistemas plenamente convencionales y emanados de una sofisticada y optimista instancia científica en la cumbre? Se trata, con toda probabilidad, del resultado de una imperiosa estrategia derivada del desarrollo y expansión del capitalismo moderno como economía-mundo¹⁹, con sus necesidades colaterales cifradas en la abolición de las presuntas barreras de la diversidad metrológica (y de otras muchas formas de diferencia), para favorecer así el universal común denominador de los in-

tercambios comerciales a gran escala. Para ello, como apunta Kula, se construyen «coeficientes comunes, intersubjetivos, verificables e independientes de la individualidad humana» (Kula, 1980: 158).

De ahí surgió el Metro, tangible patrón occidental, venerado hasta hace poco como un objeto sagrado en Sévres —auténtico Vaticano de la Metrología—, compuesto de metales preciosos, nacido de la Ilustración y de una azarosa y "heroica" medición del cuadrante del meridiano terrestre. Sin embargo, un único relicario es un agravio comparativo que contenta a pocos y que suele generar reticencias; por ello, la necesaria diseminación del patrón métrico universal desembocó en 1961 en la nueva definición del metro²⁰, que ha devenido así imperceptible, hurtándose para siempre a la observación y al contacto humanos; tanto que sólo puede ser suscitado —cual efecto de un conjuro— en aquellos lugares que cuenten con el costoso y sofisticado laboratorio nuclear que exige su exactísima "aparición".

Notas

1. Según la acepción propuesta en: MAIR, L. 1977. *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza. (págs. 14 y ss.)

2. Entendemos como *isomorfismo* entre dos estructuras cuando cada parte de una de ellas tiene su correspondiente en la otra, desempeñando además ambas partes funciones análogas en sus respectivas estructuras.

3. Véase CHOMSKY, N. 1980. «The Linguistic Approach». En Piatelli-Palmarini (Ed.): *Language and Learning*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

4. En PIAGET, J. y CHOMSKY, N. 1983. *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje*. Barcelona: Crítica.

5. En CRUMP, R. 1993. *La antropología de los números*. Madrid: Alianza. (pág. 30)

6. Véase el denso y exhaustivo análisis de la problemática metrológica que se ofrece en: KULA, W. 1980. *Las medidas y los hombres*. Madrid: Siglo XXI.

7. Op. cit.

8. Op. cit.

9. En esta argumentación el *dinero*, como forma concreta de medida del valor constituiría una excepción, pues se trata de un constructo exclusivamente cultural y cuyo modo de convencionalidad es ajeno a cualquier referente físico-natural.

10. Para los Sustantivistas, con Karl Polan-

yi a la cabeza, la noción de «integración» o «incrustación» («*embeddedness*») de la economía en cualquier institución o aspecto de una sociedad precapitalista, por polémica que sea, resulta análoga a la concepción —aquí propuesta— de inseparabilidad de los sistemas metrológicos en el seno de las culturas preindustriales donde se alojan; para una discusión crítica de esta cuestión, véase: GODELIER, M. 1976. «Presentación». En Polanyi, Arensberg y Pearson (Dir.): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.

11. Sería más coherente desde un punto de vista lógico y conceptual que, las llamadas hasta ahora «Ciencias auxiliares de la Historia»: Cronología y Numismática, se refundieran en una disciplina más amplia que sería la Metrología, pues como advierte acertadamente Kula: «*existen unos problemas fundamentales en la investigación de los sistemas de medidas en general*» (Kula, 1977: 482-83), que justifican plenamente la constitución de tal disciplina como integradora de los conocimientos relativos a las medidas del tiempo, del valor y de las magnitudes físicas respectivamente. A tal efecto, véase la obra de KULA, W. 1977. *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona: Península.

12. La escuelas polacas de Historia económica y de Etnología, poco conocidas en nuestros ámbitos universitarios por la escasez de traducciones realizadas, cuenta con ejemplos muy estimables de aproximación a la investigación rigurosa de los sistemas metrológicos preindustriales. Desde una metodología próxima al materialismo histórico, el ingente esfuerzo de Witold Kula, Boguslaw Galeski y Kazimierz Dobrowolski, configuran una corriente de pensamiento que no se puede ignorar al abordar la problemática de la medición como hecho socio-culturalmente significativo (ver Bibliografía al final de este trabajo).

13. Op. cit. (Crump, 1993: 44-45).

14. Para la crítica del presunto determinismo de Malinowski, véase SAHLINS, M.

1988. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa. En esta discusión, la cuestión más polémica es la de la relación de precedencia entre las «utilidades» a satisfacer y los sistemas numéricos y metrológicos que se producen; ¿para responder a aquéllas, o sin estos dispositivos previos no se manifestarían tales «utilidades»? Sahlins se adhiere a la segunda posición.

15. Publicado con Introducción de Claude Lévi-Strauss en: MAUSS, M. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. (págs. 153 a 263)

16. Área esta privilegiada por la investigación histórica, en detrimento de los aspectos significativos derivados del rico contenido cultural de las medidas, y que reclama una tarea de profundización desde la Antropología sociocultural. Una prospección de la bibliografía relacionada con la materia, revela rotundamente la asimetría de intereses científicos aplicados a la misma: centenares de obras consagradas a las tablas de equivalencias y a los niveles puramente descriptivos de la diversidad metrológica, frente a una suma escasez de obras explicativas o de enfoque holístico (afirmación basada en mi propia búsqueda sistemática de obras consagradas al tema y publicadas desde 1849 hasta nuestros días en el estado español).

17. Entre las muy escasas obras consagradas a esta cuestión, véase sobre todo en la Bibliografía, la referencia a la excelente obra de Pablo Lara Izquierdo, en cuyos capítulos I y II se discuten algunas cuestiones metodológicas, así como una breve reflexión crítica sobre la obra de Witold Kula.

18. En la fragmentaria y rizomática obra filosófica de Wittgenstein pueden hallarse frecuentes referencias a los principios cognitivos del contar y medir, así como una aproximación al relativismo epistemológico —no tan extremado como el de alguno de sus continuadores cual es el caso Peter Winch— en

su breve y densa crítica a Frazer (véase Bibliografía). Así pues, podemos leer:

«Pero ¿no puede sustituirse la regla por una proposición de experiencia que diga que los instrumentos de medida están contruidos de tal y tal modo, que la gente los maneja así? Se haría, pongamos, una presentación etnológica de esa institución humana». (Wittgenstein, 1987: 300 y ss.)

Bibliografía

CHOMSKY, N. 1980. «The Linguistic Approach». En PIATELLI-PALMARINI (Ed.): *Language and Learning*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

CRUMP, S. T. 1985. «Le problème linguistique du nombre». En J. THOMAS (Ed.): *Linguistique, ethnologie, ethno-linguistique*. Paris, SELAF.

—1993. *La antropología de los números*. Madrid: Alianza.

GALESKI, B. 1977. *Sociología del campesinado*. Barcelona: Península.

GEERTZ, CLIFFORD. 1988. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GODELIER, Maurice. 1974. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI.

—1981. *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama.

KUHN, T.S. 1984. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid: FCE.

KULA, W. 1980. *Las medidas y los hombres*. Madrid: Siglo XXI.

—1977. *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona: Península.

LARA IZQUIERDO, P. 1984. *Sistema aragonés de pesos y medidas*, Zaragoza: Guara.

MAUSS, M. 1979. «Ensayo sobre el

19. Véase a este respecto: (Wallerstein, 1988: 87 a 101).

20. La vigente fórmula para suscitar el metro es la siguiente: «un metro equivale a 1.650.763'73 longitudes de onda en el vacío de la radiación, equivalente al paso del nivel 2p10 al nivel 5d5, de un átomo (isótopo) de criptón 86».

don». En *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos. (pp. 153 a 263)

PIAGET, J. y CHOMSKY, N. 1983. *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje*. Barcelona: Crítica.

POLANYI, K., ARENSBERG, C. y PEARSON, H. (Dir.): *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Labor.

SAHLINS, M. 1988. *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.

STEGMÜLLER, W. 1979. *Teoría y experiencia*. Barcelona: Ariel. (pp. 89 a 132)

STURTEVANT, W.C. 1972. «Studies in Ethnoscience». EN SPRADLEY, J. P. (Ed.): *Culture and Cognition*. San Francisco: Chandler Pub. & Co.

WINCH, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.

WALLERSTEIN, I. 1988. *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.

WITTGENSTEIN, L. 1987. *Observaciones sobre los principios de la matemática*. Madrid: Alianza.

—1982. *Remarques sur 'Le rameau d'or de Frazer'*. Paris: L'Age d'homme.

WOLF, E. 1982. *Los campesinos*, Barcelona: Labor.

VV. AA. 1979. *Campesinos y sociedades campesinas*. México: FCE. (Selección a cargo de Teodor Shanin).

LA CONSTRUCCIÓN DE LA AMBIGÜEDAD

MARIE JOSÉ DEVILLARD

Universidad complutense de Madrid

Presentación

Mientras hacía el trabajo de campo en aldeas del Campo de Vitigudino en Salamanca, me llamó la atención la imprecisión semántica de muchas de las categorías locales más empleadas en los asuntos domésticos y/o colectivos. No obstante, lo más llamativo fue, sin duda, el hecho de constatar que lo que me planteaba evidentes dificultades de comunicación con mis interlocutores no parecía entorpecer en igual medida las conversaciones y discusiones que mantenían entre sí; a lo sumo, sus intervenciones se parecían a un diálogo de sordos disimulado, sin embargo, por el uso de idénticos conceptos y expresiones, y de recursos retóricos parecidos. Ya me había familiarizado en investigaciones anteriores con la necesidad de enfocar los hechos culturales como usos sociales que requieren un adecuado análisis contextual. Sin embargo, los problemas que este caso me planteaba rebasaban este elemental relativismo social o histórico. Después comprendí que, pese a las similitudes formales, se trataba simultáneamente de juegos (prácticos, de lenguaje) distintos, enraizados en condiciones sociales diferentes pero que participaban en una u otra medida del acervo común; que los agentes lo hacían con la legitimidad proporcionada por dichas condiciones, el sistema de disposiciones adquiridas y el capital simbólico asociado a

usos de raigambre histórica; y que, en última instancia, esto mismo explicaba la ambivalencia y la ambigüedad que planeaba en todas estas reuniones donde el lenguaje compartido y su indeterminación escondían a menudo intereses divergentes, aunque no clarificados, pese a los conflictos por ello creados.

Muchos antropólogos sociales han llamado la atención sobre hechos que mantienen aparentemente una cierta afinidad con los señalados. Augé, Bourdieu, Geertz, Harris, o Leach, constituyen ejemplos conocidos. Así, encontramos en sus escritos alusiones a la ambigüedad, ambivalencia, elasticidad, flexibilidad, imprecisión, indeterminación, labilidad, vaguedad,... En una u otra medida, comparten la preocupación por señalar la ausencia de rigidez y univocidad de los hechos sociales y simbólicos y por abrir un espacio donde priman diferentes grados de incertidumbre y de indefinición. Sin embargo, el recurso a términos distintos demuestra no sólo la falta de unanimidad conceptual y teórica sino también de objeto mismo. De hecho, hay que detenerse tanto en la pluralidad de contenidos asignados a una misma denominación (ej.: la de «ambigüedad») como en las derivaciones retóricas y teóricas implicadas por la utilización de unos u otros. Por otra parte, esta tarea se impone aún más teniendo en cuenta que, como Augé señala con respecto a la ambigüedad y la ambivalencia, lo que estas aproximaciones conceptuales

pretenden expresarse aplica (con el riesgo de confundirlo) a dos puntos de vista, la observación antropológica misma y las propias «relaciones que los observados-observadores, estos objetos-sujetos mantienen ellos-mismos con la realidad que han dominado, simbolizado e instituido» (Augé, 1994, 54). Las líneas que siguen sólo son un primer intento de clarificación sobre un tema que, a mi entender, merece una mayor atención.

La ambigüedad en los textos antropológicos

La lectura de los autores antes citados permite apuntar diversos matices cuyas consecuencias epistemológicas, teóricas y descriptivas son muy desiguales:

La diversidad. Las diferencias individuales en la aplicación y uso de las categorías y las reglas sociales invalidan la descripción de una cultura basada en la generalización de modelos formales, y de la práctica social en la aplicación de semejantes presupuestos. En este contexto, autores como Harris (1978) asignan a la ambigüedad la función de señalar la disconformidad, la falta de unanimidad y de consenso, que soslaya la realidad cultural de una comunidad¹.

No obstante, uno se pregunta si antes que una llamada de atención hacia una cualidad de lo social, no se trata más bien de cuestionar la práctica etnográfica que simplifica la realidad generalizando y uniformizando los procesos sociales y simbólicos: las «supuestas» ambigüedades o contradicciones se derivan sobre todo de la aplicación inadecuada de categorías y planteamientos teóricos a realidades que nuevas construcciones de los hechos desmienten.

Lo informal. Asimismo este autor asimila la ambivalencia de la práctica social y consiguiente pluralidad de sentido social y simbólico con conductas individuales de disconformidad y/o que manifiestan grados distintos de dominio verbal o práctico². ¿Debemos entender que la práctica es menos ambigua por ser más conformista, unánime, o las conductas personales más calcadas sobre los valores y prácticas oficiales del grupo, etc?

La diferencia y la contradicción. Frente a los planteamientos particularistas anteriores, destaca el de otros autores que ponen el acento en la ambigüedad semiótica. Así Augé (1994), en su análisis del rito por ejemplo, acomete la tarea de romper los falsos dualismos y polaridades restituyendo el carácter fundamentalmente equívoco de las objetivaciones culturales. Para esto afina el análisis restringiendo el concepto de «ambivalencia» a la «copresencia» y el de «ambigüedad» a la «co-ausencia» (Augé, 1994, 61) de distintos rasgos:

La mediación ritual introduce así algo de ambivalencia en la ambigüedad y algo de ambigüedad en la ambivalencia sometiendo la co-ausencia y la co-presencia de dos términos a la presencia de un tercer término, el propio dispositivo ritual.

La construcción del sentido requiere así como premisa que un mismo operador soporte dobles juegos y la posibilidad (tanto para el investigador como para el observado) de aplicar simultáneamente varias rejillas interpretativas.

La laxitud. Entre ambos extremos, la posibilidad de expresar lo mismo y lo contrario, caen variaciones como las exploradas por Leach en *Los sistemas políticos de las Altas tierras de Birmania* en las

que se pone de relieve un uso (en este caso por distintos grupos) más bien impreciso de categorías comunes.

La duplicidad. La pluralidad del sentido, la yuxtaposición de hechos distintos, conlleva la misma eventualidad que los signos culturales remitan simultáneamente a órdenes de hechos que el trabajo analítico (y, a menudo, la práctica institucionalizada) distingue. Así, por ejemplo cuando se muestra que la enfermedad es tanto una manifestación psicofisiológica como un significante social. La indeterminación que deriva de esta doble dimensión está bien sintetizada por el uso del término «mal» tanto en el ámbito físico-biológico como en el moral (Augé, Herzlich, 1984. 10).

En este caso, no se trata tanto de apuntar las variaciones individuales o colectivas como el hecho de que son dimensiones distintas (tan pronto superpuestas como diferenciadoras y portadoras de sentidos cualitativamente heterogéneos), inherentes a la cultura y a la vida social, y que pueden eventualmente (según los agentes y los contextos) monopolizar el sentido y los valores sociales.

La densidad. La ambigüedad aplicada a la flexibilidad y a la indeterminación potencial del signo abre el paso a una concepción como la de Geertz en la que el contexto especifica las «estructuras significativas» concernidas en cada caso. Así rellena, la fluctuación y vaguedad que el autor destaca remite a una realidad sobrecargada («estratificada») que condensa distintas estructuras de sentido. No obstante la referencia a la densidad y a la «jerarquía estratificada de estructuras significativas» no debe llevar a engaño. Como luego recordaremos, no nos encontramos ante una propuesta que restituya la complejidad del juego

social y simbólico así como de la interrelación entre éste y las estructuras de distintos niveles y profundidad histórica que intervienen en él. El análisis muestra una concepción más bien pobre del «contexto», situacional y distendido³.

El vacío semiótico. Estrechamente conectado con el tema encontramos la aplicación de la noción de «vacío» por Fainzang para calificar el concepto genérico «enfermedad». Se trata de una categoría que no tiene contenido propio mientras no se lo den los agentes sociales que la usan. Como dice la autora, están «rellenadas por los sujetos en función de su propia historia, de su propia cultura, del estado de sus relaciones familiares y sociales» (Fainzang, 1989. 56). Mientras procura evitar de este modo determinar a priori o delimitar de forma uniforme e unívoca el contenido y significación de la enfermedad, cuida de no derivar hacia el particularismo recordando que por muy distintas que sean las experiencias individuales su expresión remite siempre a discursos sociales.

Dadas estas diversas llamadas de atención, el problema propiamente epistemológico y teórico concierne, pues, a la integración y construcción de unas cualidades de la dinámica cultural que nuestros hábitos profesionales y lenguaje no nos ayudan a incorporar. Varias advertencias han sido ya hechas en este sentido por diversos autores. Desde sus respectivos planteamientos, tanto Harris como Leach o Bourdieu señalaron los riesgos en que se incurre al «fijar» lo que, por naturaleza, dista de ser definido. El primero recuerda las tempranas advertencias de Pike y estigmatiza como «estrategia falsa» los intentos de «maximizar el orden de los fenómenos emic, considerando la ambigüedad ya como

inconsecuente, ya como resultado de un error» (Harris, 1978. 506). Bourdieu, a su vez, apunta que ante símbolos indeterminados lo equivocado consiste en «decidir lo que no se puede decidir». También Leach precisa que la flexibilidad de la sociedad Kachin exige por parte del antropólogo el uso de categorías «imprecisas» como las sugeridas (Leach, 1977. 127-128). No obstante estas advertencias son insuficientes. Es preciso clarificar más el estatus y la importancia de la indeterminación en la teoría social, así como la manera de abordarla.

El relativismo cultural y el estructuralismo han sido las primeras respuestas dadas al problema. No obstante, ambos planteamientos se centran unilateralmente en las propiedades simbólicas de las producciones culturales y presentan a los sujetos más como simples portadores que como agentes y partes determinantes (y al mismo tiempo determinadas) en las relaciones sociales y simbólicas de las que participa la propia indeterminación.

Una lectura precipitada o parcial de las obras de Geertz podría sugerir que esta observación no le concierne. Ciertamente el autor ha destacado la necesidad de no aislar el símbolo del uso social:

«La significación no es algo intrínseco de los objetos, acciones, procesos, (...) es algo impuesto a ellos; de manera que la explicación de sus propiedades debe buscarse en quienes le imponen significación: los hombres que viven en sociedad (...). Abandonar la esperanza de hallar la «lógica» de la organización cultural en alguna «esfera de significación» pitagórica, no significa abandonar la esperanza de encontrarla de alguna manera. Significa volver nuestra atención hacia aquello que da la vida a los símbolos: su uso» (Geertz, 1987. 334).

Parecería, pues, que la atención a los agentes y al juego social es ineludible. Sin embargo, no hace falta buscar muy lejos en el texto para comprender que tal conclusión es errónea y fundada en una construcción del uso social distinta a la del autor. La frase siguiente, que ilustra la «estructura estratificada de significaciones» saca de dudas al lector:

«Lo que vincula las estructuras simbólicas de Bali para definir a las personas (...) con las estructuras para caracterizar el tiempo (...) y a ambas clases de estructuras con las estructuras simbólicas para ordenar la conducta interpersonal (...) es la interacción de los 'efectos que cada una de estas estructuras tiene en las percepciones de quienes las usan', la manera en que cada una de ellas con su impacto obra en la otra y la refuerza» (Geertz, 1987. 335).

En vez de que el uso defina el significado, constatamos que tiene más peso el hecho de que las estructuras simbólicas preexistan tanto al agente como al uso propiamente dicho. En realidad, únicamente queda su carácter público. Por lo demás, los agentes sociales nacen en una sociedad que les precede y aplican («usan») las reglas, normas, recetas, esquemas culturales, etc., que la caracterizan. En este sentido la separación entre lo cultural y lo social no se presenta únicamente como una prueba de «realismo sociológico» como lo defiende el autor (Geertz, 1984. 282). Indica una prioridad tanto interpretativa como práctica⁴.

La eficacia social de la ambigüedad

La propuesta analítica de Fainzang resulta, pues, más satisfactoria en la me-

dida en que vincula explícitamente el contenido semántico y práctico del signo (antes indeterminado) a los agentes sociales así como a la situación en la que se encuentran. Este planteamiento introduce indirectamente la idea de que las producciones culturales puedan considerarse como objetos variables y, por lo tanto, que la vaguedad o el vacío —para retomar la expresión de esta autora— es un instrumento a disposición de los agentes.

Para progresar hacia el problema de la construcción de la indeterminación es preciso volver previamente la mirada hacia la propuesta de Augé. En efecto, tanto el estatus epistemológico que se otorgue al diagnóstico como la respuesta teórica dependen en parte de la opinión que aquélla nos merezca. Para este autor, en efecto, el sentido social se ordena universal y simultáneamente en torno a dos ejes, el que expresa la(s) pertenencia(s) —individuo/colectivo, menos englobante/más englobante— y el de la relación o de la alteridad que pone en juego las categorías relativas a «lo mismo» y a «lo otro» (Augé, 1994, 51). Estos ejes se presentan, desde el punto de vista del investigador, bajo el signo de la ambivalencia y de la ambigüedad respectivamente:

«Aplicar el calificativo «ambivalente» a una persona, una actitud, una situación o una proposición, implica postular que pueden soportar juicios contrarios e igualmente pertinentes; (..) Afirmar que alguien o algo no es ni bueno ni malo o, en el ámbito de los juicios de verdad, que una proposición no es ni verdadera ni falsa es, por el contrario, salir del terreno de la ambivalencia para entrar en el de la ambigüedad» (Augé, 1994, 54).

Augé señala además que, desde el punto de vista antropológico, la pareja ambivalencia/ambigüedad plantea al investigador tres problemas que remiten, a su vez, a distintos niveles de reflexión. La crítica del relativismo cultural constituye el paso obligado para el «observador exterior que se interesa por el conjunto de los sistemas de pensamientos y de los sistemas de organización representados en el mundo». Sin embargo para aquel que centra su atención en el funcionamiento de las estructuras sociales, la cuestión central concierne a la eficacia social. Por último, los que intentan no separar los problemas de los observados de aquellos que plantean a los observadores, la relación constituye la cuestión fundamental (*ibidem*: 55-56).

Universales, la ambivalencia/ambigüedad se plantean, pues, en todos los niveles de análisis por la propia indeterminación y duplicidad de los hechos sociales. Uno puede preguntarse, no obstante, si hay mucho más que esperar del primer nivel de reflexión que la propia afirmación del carácter general de estos hechos. En cambio, una progresión del conocimiento antropológico y contribución más fructífera a dicho nivel se puede esperar del segundo. Es donde se pone a prueba y el que constituye asimismo la base de toda generalización y comparación. Por ende, nos interesa en primer lugar ya que es aquí donde se plantea el problema de la construcción.

Como señala este autor, la eficacia social probablemente sea —a este nivel— el principal problema de toda investigación. De hecho, los investigadores concuerdan en destacar la funcionalidad de la indeterminación. Para Harris, por ejemplo, «no hay razón para suponer que (..) la uniformidad de comprensión

tenga una importancia funcional que supere los beneficios obvios de la ambigüedad, la ofuscación y la variación individual» (Harris, 1978. 504). Desde un planteamiento más sofisticado, acorde con el análisis estructural, Leach afirma claramente que «la ambigüedad de las categorías indígenas es absolutamente fundamental para el funcionamiento del sistema social kachin» (Leach, 1977. 128). Para este autor la elasticidad de las categorías es la que permite que la realidad social, extremadamente variable, esté conforme con el modelo formal común. Bourdieu, a su vez, restringe más el espacio en el que se manifiesta la indeterminación y la conecta directamente con la lógica práctica:

«La lógica práctica no tiene nada de un cálculo lógico que encontrará en sí mismo su objetivo. Funciona en la urgencia, y en respuesta a cuestiones de vida o muerte. De ahí que no deje de sacrificar la preocupación por la coherencia a la búsqueda de la eficacia, sacando todo el partido posible de los dobles sentidos y de las jugadas dobles que la indeterminación de las prácticas y de los símbolos autoriza» (Bourdieu, 1991. 407)

No obstante si entiendo correctamente a Augé, éste no plantea la cuestión de la eficacia social en relación al juego social sino a la necesidad general, tanto individual como colectiva, de incorporar la duplicidad y sus potenciales contradicciones. La ambivalencia y la ambigüedad son los términos utilizados por el antropólogo para dar cuenta de la complejidad de las relaciones simbólicas. La actividad ritual no hace sino actuar como «mediación» en el juego que, en la naturaleza fundamentalmente so-

cial y relacional del hombre, instaura la doble dialéctica entre la identidad y la alteridad, y entre lo individual y lo colectivo. Finalmente se retiene del acto performativo únicamente lo que tiene de expresión simbólica y resolución de un problema universal.

Al convertir la ambivalencia y la ambigüedad en dilema general de la vida social, partes importantes de los procesos de fabricación de la cultura (y, por lo tanto del análisis de la indeterminación) están así relegados fuera del marco del análisis y de la construcción del sentido. En particular, apenas sí da lugar a interrogarse sobre los usos sociales (y las configuraciones de valores asociados a ellos) y sobre la naturaleza y otras fuentes de distorsión que se procura poner en evidencia al hablar de indeterminación o de ambigüedad del signo.

La ambigüedad y las condiciones de producción del sentido

Este planteamiento al igual que el de Geertz exige volver la mirada hacia la práctica social. Si no aceptamos totalmente la hipótesis del «vacío» y consideramos como Fainzang que el sentido está dado por el uso socialmente construido, dos puntos de partida se imponen: la eficacia de la vaguedad está basada en una relación de relativa compatibilidad entre las producciones simbólicas que encuentran expresión aparentemente satisfactoria en el uso de un mismo signo; por otra parte, dado que la diversidad (en un grupo y momento dados) no es ilimitada, la construcción del sentido es en gran medida recurrente (mientras se mantengan iguales las demás coordenadas). De

acuerdo con ambas premisas, parece provechoso buscar del lado de sus respectivas condiciones de producción (históricas y sociales) el abanico de situaciones más allá de las cuales la ambigüedad del signo deja de ser eficaz y de proveer la base para el entendimiento o la unificación formal de la práctica. Por tanto, uno puede argüir que una «descripción densa» debería ser la que, inspirándose en la «teoría de la práctica», conecta genéticamente las variaciones de sentido, en parte veladas por el uso del mismo signo, con las relaciones y condiciones que las generaron y generan. En efecto, si las expresiones culturales —como objetivaciones de las posiciones sociales de quienes las utilizan y de sus relaciones— son constructos que responden y están asociados a sus condiciones de producción, también varían de acuerdo con aquéllas; asimismo, y sin invalidar definitivamente los usos anteriores, los cambios registrados en la situación introducen nuevas configuraciones de sentido cuya adopción depende en gran parte de la estructura del campo social. La restitución de la pluralidad de significados a los que apela eventualmente el uso de un signo pasa así por la reconstrucción de la génesis (social y simbólica) de dichas configuraciones sociales y simbólicas y del juego que se instaura entre ellas.

Así, en la investigación antes citada (Devillard, 1993), parte de mi labor tenía que pasar por aclarar el sentido fluctuante de las categorías en cuestión. En particular, implicaba la búsqueda, en los casos más reñidos, de sus contenidos, génesis social y forma en la que estaban aplicados. Estos sentidos, en efecto, sociales y simbólicos a la vez, al mantenerse siempre tácitos, negados, tan pronto

alimentaban los conflictos retóricos y prácticos como, por el contrario, planteaban las bases de un aparente consenso «dialógico», y/o permitían que los agentes sociales se beneficiaran eventualmente de la eficacia simbólica que confería la alusión a dichos referentes que condensaban de forma indefinida un gran elenco de los valores del grupo.

Así planteada la ambigüedad, ésta manifiesta la diversidad de los hechos culturales y recoge eventualmente las conductas y prácticas informales sin confundirlas con la expresión de diferencias individuales; incorpora a la producción del sentido social las diferencias, las divergencias o las contradicciones; asume la laxitud como un instrumento que permite a los agentes sociales comunicar y actuar sin fijarse ni detener en lo que separa sus planteamientos; definiendo la duplicidad del simbolismo ligando estrechamente el signo a sus usos sociales y, por lo tanto, tal como lo sugirió Bourdieu, la relación entre la indeterminación y la sobredeterminación.

En suma, se trata, pues, de no dejarse llevar por los malabarismos lingüísticos y las posibilidades que ofrecen al investigador para reconciliar las oposiciones y yuxtaponer enunciados potencialmente contradictorios. Empleado como simple instrumento retórico tales formulaciones ofrecen el interés de romper con ideas y particiones de la realidad prehechas y arbitrarias. No obstante, se corre el riesgo de olvidar que las prácticas al igual que los juegos de lenguaje —y, por lo tanto, la propia indeterminación o vaguedad— no son solamente portadoras de significaciones (distintas y eventualmente contradictorias) sino también partes y objetivaciones de juegos sociales presentes y/o pasados.

Notas

1. «Para lo que nuestros etnocientíficos no parecen estar preparados es para la contingencia de que en los repertorios culturales humanos haya realmente más dominios en los que el orden semántico dominante se derive de la ambigüedad y de la variación que dominios cuyo orden refleje el consenso y la uniformidad. (Harris, 1978: 505).

2. Parece como si toda una generación de antropólogos no hubiera observado nunca cómo la gente vacila al hablar, cómo busca a tientas la palabra exacta, cómo miente, cómo se confunde y se enreda, ni tantos otros fenómenos ordinarios de la conducta verbal real (Harris, 1978: 510).

3. Sin duda, la metáfora del «pulpo» sintetiza la concepción del autor del desarrollo y de la práctica culturales: La imagen apropiada (si nos empeñamos a utilizar imágenes de la organización cultural) no es ni la telaraña ni el montón de arena; es más bien el pulpo, cuyos tentáculos están en gran parte integrados de manera separada y pobremente concretados neurólogicamente el uno con el otro y con lo que el pulpo puede considerarse un

cerebro; y sin embargo el animal consigue moverse y conservarse, en todo caso por un tiempo, como una entidad viable aunque algún tanto desgarbada». (1987: 336).

4. Es paradigmático del reduccionismo ideológico la separación entre «ideas de orden» y «contexto institucional» (al que se limita en resumidas cuentas la referencia a los agentes), en el texto que dedica sobre «Política del pasado, política actual: algunas notas sobre la utilidad de la antropología para comprender los nuevos estados»: «(..) dicha separación conceptual permite distinguir la contribución ideológica que hacen a un estado contemporáneo las tradiciones culturales de que es heredero y distinguir la contribución organizativa que hacen a ese estado los sistemas de gobierno que le precedieron, al tiempo que permite ver que, la contribución ideológica, es, con algunas excepciones, mucho más importante que la segunda» (1987: 283). Así des-socializada la vida política, se puede sin pena destacar su «naturaleza expresiva» y la «dramatización pública» que la caracteriza (1984: 279).

Bibliografía

AUGÉ, M., HERZLICH, Cl. 1984. *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Montreux: Editions des Archives Contemporaines.

AUGÉ, M. 1994. *Le sens des autres*. Paris: Fayard.

BOURDIEU, P. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

DEVILLARD, M.J. 1993. «De lo mío» a «lo de nadie». *Individualismo, colectivismo agrario y vida cotidiana*. Madrid: CIS.

FAINZANG, S. 1989. *Pour une anthropologie de la maladie en France*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences sociales.

GEERTZ, C., 1987. *La interpretación de las culturas*, Gedisa.

HARRIS, M. 1978. *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XIX.

LEACH, E., 1977. *Sistemas políticos de la Alta Bimania, Estudio sobre la estructura social Kachin*. Anagrama.

**POSIBILIDAD DEL CONOCIMIENTO
ANTROPOLÓGICO**

EL ANÁLISIS CULTURAL EN LAS ORGANIZACIONES: BALANCE Y PROPUESTA METODOLÓGICA

JOSÉ LUIS MOLINA

Universitat Autònoma de Barcelona

La antropología ha permanecido en general al margen de una corriente de investigación aparecida en la década de los 80 centrada en el análisis cultural en las organizaciones. Estas contribuciones han intentado poner de manifiesto que la conducta organizativa no sólo podía ser explicada en términos de variables psicológicas o técnicas, sino que debían incorporarse variables culturales para ser plenamente explicada.

Desde este punto de vista, las contribuciones realizadas en el campo del análisis cultural en las organizaciones no serían más que una profundización en la dirección seguida por las teorías de la cultura de lo general a lo particular: Cultura como rasgo distintivo de la Humanidad, Cultura como rasgo distintivo de la Sociedad y Cultura como rasgo distintivo de la Organización.

Nos proponemos realizar a continuación un breve balance de las diferentes contribuciones realizadas en este campo, establecer el marco teórico del concepto de cultura organizativa y proponer una metodología para el estudio cultural en las organizaciones.

Cultura organizativa, cultura corporativa y cultura de empresa

La primera presentación sistemática del concepto y utilización del término se debe a Andrew M. Pettigrew (Hofstede, 1990:286) en su artículo «On studying Organizational Cultures», *Administrative Science Quarterly*, diciembre 1979. El interés de Pettigrew era estudiar el papel del liderazgo en la creación y desarrollo de las organizaciones. Por *cultura organizacional* entiende un *conglomerado de creencias, ideologías, lenguaje, rituales y mitos* iniciados y consolidados a partir de la acción de líderes. Pettigrew, en su esfuerzo por considerar a las organizaciones como instituciones sociales, no duda en incorporar términos y métodos tomados de la antropología y la sociología. Para su estudio de un colegio privado británico toma de Victor Turner (1957) la técnica de los dramas sociales, de Abner Cohen (1974) la definición de símbolo, de John Beattie (1966) la definición de ritual, de E. Leach (1974) la definición de mito y de Berger y Luckman (1966) el concepto de construcción social de la realidad. La contribución de Pettigrew era señalar

que la conducta organizativa estaba constreñida por universos simbólicos singulares, creados a través de la acción de líderes en el contexto de la propia organización. Estos universos solamente eran abordables desde el corpus teórico y metodológico desarrollado por la antropología y la sociología.

Por lo que respecta al término «cultura corporativa», éste surge como consecuencia de la aplicación al mundo de la empresa de los métodos y conceptos de esta línea de investigación. El *best-seller* de los consultores de la firma McKinsey & Co. Peters y Watermann *En Busca de la Excelencia* (1982) contribuyó a popularizar esta aproximación. Peters y Watermann realizaron una investigación entre las principales empresas para hallar qué factores habían contribuido a su éxito a lo largo del tiempo. Una de sus conclusiones más importantes fue que todas las empresas «excelentes» disponían de una fuerte «cultura corporativa», entendiendo como tal el conjunto de creencias, prácticas, valores y normas que contribuían a la identificación e implicación del personal con la organización y sus objetivos. Igualmente, la existencia de *modelos culturales* permitía orientar la conducta delante de situaciones para las que no existían normas expresas, con lo cual se contribuía a aumentar la coordinación dentro de la organización y su eficiencia global. El término «cultura corporativa» se consolidó con esta acepción de ingrediente necesario y distintivo de las empresas con éxito. Las descripciones realizadas desde esta perspectiva de multinacionales tales como IBM, Hewlett-Packard, McDonald's, PepsiCo, etc. afirman la continuidad de unos valores esenciales por

encima de los imperativos organizativos y de imagen a través de las diferentes sedes y países.

Lo que nos interesa resaltar aquí es que la cultura había pasado de ser un objeto de investigación teórica a constituir una ventaja competitiva. La cultura se transformó en un objeto gestionable más, como la tesorería, la tecnología o el presupuesto. Era preciso *diagnosticar la cultura existente*, siguiendo el modelo clínico utilizado por los psicólogos sociales en las organizaciones, e *intervenir* en las empresas *para cambiar la cultura* como parte del proceso de adaptación a las exigencias del mercado. Este contenido práctico e intencional, además de descriptivo forma parte indisoluble de la expresión «cultura empresarial».

En Francia se utiliza la expresión «culture d'entreprise» en esa acepción (Thévenet, 1986), al igual que en España. En general, podemos decir que actualmente se utiliza «cultura organizacional» cuando se quiere enfatizar una aproximación teórica y/o académica, «cultura empresarial», cuando se alude a ese objeto susceptible de intervención presente en las empresas en general (Garmendia: 1991; Pàmpin: 1987) y «cultura corporativa» cuando se alude, además, al conjunto de caracteres distintivos de una organización en particular (Carballo: 1991; González: 1991).

Hoy día la acepción «cultura de la organización», se haya plenamente integrada en el lenguaje cotidiano de trabajadores y gestores de organizaciones públicas y privadas. Cultura de la calidad, del servicio, crear una cultura favorable a la innovación, son expresiones utilizadas a diario. Sin embargo, es interesante no perder de vista el hecho de que este fenómeno es relativamente re-

ciente: en 1983, por ejemplo, un artículo publicado con el título «cultura y empresa desde la óptica del trabajador» se refería a la impartición de programas de graduado escolar en los lugares de trabajo (Moral, 1983: 46) y no a los valores distintivos de ninguna organización.

Tendencias en los estudios culturales en las organizaciones

Siguiendo en parte a Smircich (1983), podemos identificar tres grandes tendencias en los estudios culturales en las organizaciones: la aproximación transcultural, la aproximación corporativa y la cognitivo-simbólica.

Aproximación transcultural

Esta aproximación está interesada en analizar la influencia de la «Cultura» en la organización y en las prácticas de gestión a través del estudio de empresas con sedes en diferentes países. Para esta aproximación, la cultura es una variable independiente equivalente a «país» (Hofstede: 1990).

Aproximación corporativa

Esta aproximación concibe la cultura como un instrumento de la estrategia empresarial para mejorar la adaptación de la organización al entorno, al tiempo que constituye el «pegamento» que mantiene unidos a sus miembros mediante la existencia de valores y creencias compartidos (Schein, 1983; Deal: 1982; Kilmann, 1985).

Estas dos aproximaciones, transcultural y corporativa, tienen en común el considerar la cultura como una variable independiente, capaz de explicar la existencia de determinadas actuaciones. En

el primer caso la cultura es un imperativo del entorno. En el segundo, la cultura es un constructo autónomo, resultado de la interacción humana en el marco de una organización. En ambos casos el objetivo último de la investigación es hallar métodos para la mejora del control informal de las conductas de las personas que componen la organización. Implican, por tanto, «intervenciones culturales», es decir, actuaciones destinadas a la generación de valores homologados por los dirigentes de las organizaciones.

Aproximación cognitiva y/o simbólica.

En esta denominación incluyo una serie de títulos que coinciden en considerar la organización como un sistema cognitivo que permite una organización determinada de la experiencia, organizada en torno a reglas informales y a símbolos que hay que descubrir. Cultura organizacional no es lo que una organización tiene sino lo que una organización «es» (Smircich, 1983; Turner: 1990).

Más allá de la organización: las culturas industriales

Las anteriores aproximaciones conciben la organización como la portadora de una única cultura. Así, la conducta de las personas dentro de la organización no es explicable solamente en función de las condiciones materiales del trabajo, o de las características psicológicas individuales, sino en función también de regularidades culturales. La aproximación de Phillips (1992) se inscribe en un enfoque de la organización como la potencial portadora de una multiplicidad de culturas, separadas, solapadas o anidadas,

en lugar del enfoque tradicional de la organización portadora de una única cultura. Estas culturas, además, pueden sobrepasar los límites de una organización y extenderse a un sector. Phillips propone el término «Cultura Industrial» para denominar la existencia de una serie común de presunciones básicas en un grupo de empresas y/o organizaciones que producen productos que son substitutivos unos de otros. A partir de su trabajo de campo realizado mediante técnicas etnográficas, Phillips «demuestra» la existencia de regularidades culturales en el sector de los Museos de Bellas Artes, por un lado, y en el sector del Vino, por otro, ambos de California. Se plantea incluso, si estas regularidades existentes en cada sector no se extienden más allá de las fronteras de un país.

El concepto teórico de cultura organizativa

Detrás del concepto de cultura organizativa se halla en primer lugar una concepción de la cultura como un *conjunto singular de normas informales y valores creado a partir de la interacción de un grupo humano en un contexto homogéneo de experiencia*. En segundo lugar, esta concepción de cultura implica que un individuo es portador de tantas series de valores singulares como grupos con los que se relacione o halla relacionado y dependiendo su nivel de competencia en función de la intensidad y duración de la relación. Dado que los grupos se hallan relativa o fuertemente especializados en contextos determinados de experiencia (trabajo, política, familia, estudios, etc.), los individuos pondrán en juego en cada caso series de valores igualmente especializa-

dos, por lo que es absolutamente posible la coexistencia de series contradictorias entre sí. En lo dicho hasta aquí, si bien interpretado de una forma restrictiva, podemos identificar la propuesta de cultura de Goodenough (1971) y sus prospectos.

Pensamos que esta conceptualización de cultura organizativa puede aplicarse a la mayor parte de las contribuciones existentes, si bien cada una de ellas enfatiza un aspecto diferente como el papel de los líderes en la creación de valores (Schein, 1985), la identificación de rituales (Deal, 1982) o los determinantes ambientales de la producción de valores de todo grupo humano (Phillips, 1992, siguiendo a Kluckhohn, 1961:10).

Esta conceptualización de cultura organizativa traspasa los límites de la organización en tanto en cuanto sus espacios de producción y recreación son los grupos sociales y los contextos de experiencia en los que actúan, los cuales no dependen exclusivamente de una única organización. Igualmente, dentro de una misma organización es posible encontrar de nuevo «grupos culturales» en tanto en cuanto se aplican los mismos principios.

Esta propuesta teórica toma de la fenomenología de Berger y Luckmann la aportación que la *realidad* no es un dato externo al individuo sino por el contrario un producto socialmente construido. Este proceso de reificación es dialéctico: una vez reconocida intersubjetivamente la existencia de una realidad irrefutable determinada, esta construcción construye a su vez la conducta de sus creadores. Continuando con esta aproximación, el *conocimiento* es anterior a los *valores*, concebidos éstos como productos de un proceso de legitimización de la expe-

riencia socialmente construida. El conocimiento tampoco es en esta ocasión un dato externo, sino una construcción negociada. Por tanto partimos de los siguientes supuestos:

1 La praxis común produce conocimiento. Podemos caracterizar el conocimiento como acuerdo sobre lo que es. Ejemplo: qué constituye un problema y qué no, cuáles son las categorías de organización de la experiencia (técnicos, administrativos, comerciales), etc.

2 Este conocimiento es legitimado, organizado y explicado mediante valores operativos. Se entienden por valores operativos declaraciones de lo que *debe ser*. Esta declaración sólo puede activarse mediante el planteamiento de una situación determinada para la que no hay norma expresa y, por tanto, existen posibilidades de actuación alternativas. Estos valores motivan la conducta e implican un compromiso emocional. Si estos valores no están internalizados, la declaración no será conforme con la conducta.

3 Estos valores se priorizan en sistemas: lo primero es...

Los actos de legitimación (actos institucionales, ceremonias, discursos, etc.) utilizan los valores operativos y hacen referencia a los valores terminales, compartidos por todos, aumentando la coherencia del discurso y apelando al sentimiento y la identificación.

En el siguiente cuadro se pueden apreciar las dos variables propuestas para la explicación del concepto de cultura organizativa: la homogeneidad de la experiencia y la frecuencia de interacción con grupos.

Veamos el primer caso: *cultura organizacional*. En este caso se incluyen personas de diferentes niveles jerárquicos, con diferentes especializaciones e incluso, diferentes configuraciones de valores terminales (éticos, religiosos, políticos, etc.). No obstante, por lo que se refiere a la experiencia organizativa, existe un consenso relativamente amplio sobre lo que es y sobre lo que *debe*

GRÁFICO 1

+	Cultura organizacional	Subcultura organizacional
-		Cultura del sector
	-	+
	Homogeneidad	experiencia

ser. Posiblemente los conflictos existentes se deban, además de a los procesos de negociación y distribución del poder, a la diferente priorización de esos valores operativos.

En el caso de *subcultura organizacional*, en el que se da una red social densa y una homogeneidad de la experiencia, tanto el conocimiento como los valores y su priorización son similares. En este punto se pueden distinguir incluso jergas, vestimentas diferentes, ceremonias específicas, etc.

En el caso de la cultura del sector, el hecho de trabajar de informático, arquitecto, comercial, médico, técnico mecánico, etc., produce un conocimiento relativamente homogéneo y ciertas coincidencias en los valores operativos. Nótese que en el caso de las profesiones los códigos deontológicos pretenden, en definitiva, la homologación de los valores operacionales y su priorización. Los colegios profesionales intentan con sus actuaciones obtener resultados similares a los que produce una densidad de la red alta (alto control sobre el individuo).

En el cuadrante en blanco se producen las situaciones de etiqueta: intercambios estrictamente pautados de conductas adecuadas para el trato entre desconocidos.

Disponemos en definitiva de un marco teórico que nos permite identificar claramente un objeto de estudio, centrado en la investigación de los valores y las normas informales atribuibles a grupos interactuando en contextos homogéneos de experiencia. La complejidad de la realidad se explica por la pertenencia de los individuos a diferentes grupos, por su especialización en diferentes roles dentro de cada grupo, por el solapamiento de grupos y contextos de expe-

riencia, y, por último, por los propios procesos de recreación, negociación y cambio consustanciales al devenir del tiempo.

Metodología para el análisis cultural en las organizaciones

Se presenta a continuación la metodología seguida para el análisis cultural en una organización de servicios telemáticos con 23 personas y tres centros de trabajo (Barcelona, Sant Cugat y Lleida) en 1995. Este estudio tenía el objetivo de ser una prueba piloto para el planteamiento de una investigación más amplia.

1. Detección de temas de interés para la Alta Dirección.

Para ello se realizó una entrevista estructurada con la Dirección. Esta entrevista indagaba sobre el pasado (fases de la historia de la organización), el presente y las perspectivas de futuro de la organización. Mediante esta entrevista se detectaron temas de interés o dimensiones como por ejemplo el compromiso de la Alta Dirección por establecer un clima propicio para la innovación mediante la incentivación del riesgo y la tolerancia al error.

Esta entrevista se completó con entrevistas con dos informantes voluntarios de diferentes departamentos con el objeto de recoger la información necesaria para poder construir un cuestionario con alternativas sobre cada uno de las dimensiones establecidas. A continuación se presentan las dimensiones analizadas:

- Misión
- Innovación

- Resultados
- Jerarquía
- Comunicación interna
- Toma de decisiones
- Público-privado
- Futuro

2. *Diseño y pase de un cuestionario con preguntas alternativas que permitiese medir cada dimensión.*

Para cada una de las dimensiones se construyó una escala que permitiese medir las diferentes percepciones existentes sobre la conducta organizativa existente. En el caso de la dimensión innovación, por ejemplo, se diseñó la siguiente pregunta:

2. Según su opinión en la organización se valora positivamente.

a) Asumir riesgos aunque se produzcan errores

b) Antes de tomar una decisión consultar con el/la responsable

c) Plantear los temas a la persona responsable para que pueda decidir

d) Organizar las cosas para no tener que tomar decisiones a nivel individual

El cuestionario diseñado constaba de 10 preguntas de este tipo y fue realizado mediante entrevista personal con 13 personas con una duración media de 20 minutos.

3. *Identificación de grupos en función de las respuestas.*

Mediante una matriz de respuestas y un análisis multidimensional se obtuvieron dos grupos de personas (Alpha y Beta). Estas agrupaciones manifiestan simplemente una percepción común de las normas que rigen la conducta organizativa.

4. *Realización de una operación de análisis del consenso sobre cada uno de los grupos.*

Esta operación permite obtener un patrón de respuestas basado en el consenso de cada uno de los grupos, con lo que es posible simplificar la percepción de cada grupo con un único set de respuestas

5. *Comparación de la cultura de la alta dirección con las subculturas existentes.*

El siguiente paso fue el de comparar los diferentes «perfiles culturales» de cada uno de los grupos, identificando las áreas de discrepancia.

Hay que señalar que este tipo de estudios exigen de una completa transparencia para obtener información fiable. Por ello se comunicó previamente a los componentes de la organización los objetivos del estudio y, una vez finalizado, se realizó una presentación de los resultados de la investigación.

Bibliografía

BEATTIE, JOHN, 1966. «Ritual and Social change». *Man*, 1 (new series):60-74.

BERGER, PETER L., & LUCKMANN, T. 1966, *La construcción social de la realidad*. London: Penguin Press.

CARBALLO, ROBERTO 1991. «Hacia

un cambio en la cultura corporativa y en los estilos de dirección». *Capital Humano*, 32.

COHEN, ABNER: *Two Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

DEAL, T. A. & KENNEDY, A. A., 1982. *Corporate Culture*. New York: Addison-Wesley.

GARMENDIA, JOSÉ ANTONIO, 1991. «Cultura en la empresa y desarrollo organizacional». *Capital Humano*, 31.

GONZÁLEZ, LUIS, 1991. «Cambian-do la cultura corporativa» *Capital Humano*, 37.

GOODENOUGH, 1971. «Cultura, lenguaje y sociedad». En KAHN, J. S. (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

HOFSTEDE, GEERT & NEUIJEN, BRAM & OHAYV, DENISE DAVAL & SANDERS, GEERT, 1990. «Measuring Organizational Cultures: A Qualitative and Quantitative Study across Twenty Cases». *Administrative Science Quartely*, 35:286-316.

KILMANN, R. H., SAXTON, M. J., AND SERPA, R. (eds.), 1985. *Gaining Control of the Corporate Culture*. San Francisco: Jossey-Bass.

KLUCKHOHN, F. R., Y STRODT-BECK, F. L., 1961. *Variations in Value orientations*. New York: Harper & Row.

LEACH E., 1974. *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell.

MORAL SÁNCHEZ, JULIAN, 1983. «Cultura y empresa desde la óptica el trabajador». *AEDIPE*.

PETTIGREW, ANDREW M., 1979. «On studying Organizational Cultures». *Administrative Science Quartely*, 24: 570-581.

PHILLIPS, MARGARET ELIZABET, 1990. *Industry as a Cultural Grouping. Doctoral dissertation*. Los Angeles: Anderson Graduate School of Management. University of California.

SCHEIN, E., 1985. *La cultura empresarial y el liderazgo*. Barcelona: Plaza y Janés., 1988.

SMIRCICH, LINDA, 1983. «Concepts of Culture and Organizational Analysis». *Administrative Science Quartely*, 28.

THÉVENET. M., 1986: *Audit de la culture d'entreprise*. Paris: Les Editions d'Organisation.

TURNER, BARRY A. (ed.), 1990: *Organizational Symbolism*. Berlin-Nueva York: Walter de Gruyter.

TURNER, V. W., 1957. *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester: Manchester University Press.

LA NOCIÓN DE INTERPRETACIÓN EN ANTROPOLOGÍA

ÁLVARO PAZOS GARCÍANDÍA

Universidad Autónoma de Madrid

Mi objetivo en este trabajo consiste en un acercamiento crítico al uso que de la noción de «interpretación» se hace en la antropología contemporánea. Pretendo analizar, más concretamente, el modo como el concepto en cuestión aparece en la obra paradigmática de lo que se denomina en ocasiones el «giro interpretativo» en la antropología cultural: la del americano Clifford Geertz.

No ha dejado Geertz de subrayar a lo largo de su obra la importancia que tiene para la antropología el tema del sentido y la intencionalidad de los actores y las conductas que estudia. Enfocar estas dimensiones supondría una «refiguración» definitiva con respecto del análisis típicamente sociológico, que persigue la objetivación de los procesos sociales y que considera los fenómenos culturales básicamente como el producto de condicionantes causales (Geertz, 1994: 31 y ss.; 1987: 19-40). Frente a la explicación, que mide los datos observados y que determina causas, el trabajo propiamente antropológico se identifica, más bien, por su voluntad hermenéutica, esto es, su atención a las construcciones intencionales o a los universos simbólicos en donde se contextualizan, y que articulan todo fenómeno cultural. La oposición entre una física social y una hermenéutica cultural parece agotar así el campo en el que se definirán las posiciones básicas

que hoy pueden mantener los investigadores sociales: de un lado, la medición y clasificación de datos, así como la comprobación de hipótesis con vistas a la explicación de los procesos sociales; del otro, la lectura e interpretación de los textos que ofrecen con sus actividades los actores de una cultura (que en cuanto que textos son ya interpretaciones), para describir marcos o paisajes semánticos densos en donde insertar comprensivamente aquellas actividades (Geertz, 1994: 48).

Este planteamiento de la situación y de los retos epistemológicos de la disciplina simplifica demasiado, y no puede sino empobrecer el debate. En un polo y en el otro de la dicotomía establecida se unifican posiciones de acuerdo a unas líneas generales que, homogeneizando las posturas particulares, dibujan de un modo grosero y reductor la problemática. Cualquier proyecto que se quiera científico o que intente objetivar para su análisis las prácticas sociales, parece sometido a las pautas de actuación del positivismo, trazadas de acuerdo a la ciencia natural decimonónica, funcionando de acuerdo a una lógica inductiva e incapaz de integrar los procesos intencionales. Por otra parte, cualquier acercamiento al sentido o la intención se entiende como formando parte de un mismo corpus (en el seno del cual no pa-

recen importar las diferencias en las nociones de sentido utilizadas) que va desde Weber hasta Gadamer, que es crítico para con cualquier objetivación de los agentes y que, a diferencia del positivismo social, asumiría las tradiciones conceptuales o los prejuicios desde los que elabora sus interpretaciones. Todo ocurre, pues, como si aquella ciencia natural hubiera sido el único modelo a que han recurrido las ciencias sociales para constituirse como tales ciencias, como si el estructuralismo, por poner un ejemplo cercano a la tradición hermenéutica, no hubiera reclamado su estatus científico siguiendo el modelo de formalización de la lingüística; o como si el reconocimiento del carácter construido de los datos sólo fuera posible, o se hubiera contemplado tan sólo desde la hermenéutica, y cualquier científico social no pudiera, con las herramientas que le proporciona la filosofía de la ciencia y sin necesidad de asumir de esta manera los presupuestos de la hermenéutica, criticar el empirismo clásico (a este respecto, Jacques Bouveresse ha observado la similitud que existe entre lo que la hermenéutica de Gadamer entiende por «verdad» de una interpretación, y la «verdad» de una hipótesis o una teoría científica según la epistemología confirmacionista o refutacionista (1991: 24-25).

La radicalidad con la que se enuncia una dicotomía como ésta conduce no a una crítica de los excesos o las formas que puede adoptar el científicismo en antropología, sino a una deslegitimación en bloque de cualquier intento por medir datos y buscar causas en el análisis social, como si éste no precisara de dos vertientes tan dogmáticamente desgajadas. Pero consecuentemente con el modo como se plantea el tema de la natura-

leza de la disciplina, conduce también a una confusión con respecto a lo que sea ese «sentido» (y su interpretación, por tanto) bajo el que tan hospitalariamente se cobijan perspectivas teóricas distintas. Para alguien que reconoce la insoslayable problemática que se le plantea a las ciencias sociales en torno al tema de la comprensión de las intenciones, representaciones o significaciones de los agentes, y a la interpretación de éstas y de unas conductas que aparecen siempre atravesadas por ellas; para quien piensa que la evidencia, es en etnología, algo particularmente espinoso, debido a la reflexividad de los agentes estudiados como a las condiciones sociales, epistemológicas o retóricas de las descripciones y análisis antropológicos (problema que Geertz ha contribuido a considerar mejor que nadie), y que por ello el acceso de esta disciplina al estatuto de ciencia en sentido lato o su consideración como tal es y será algo permanentemente cuestionado; para quien piensa, en definitiva, que difícilmente se puede a partir de las evidencias mediadas, indirectas y precarias con que cuenta siempre el etnólogo elevarse al enunciado de leyes sobre las conductas sociales, no es sólo la pobre visión de una antropología volcada por entero en el trabajo interpretativo la que puede preocupar, sino, fundamentalmente, la noción misma de «interpretación» que esta antropología comprensiva maneja. Porque está claro que, a pesar de la unidad del ámbito de la interpretación en la presentación inicial de Geertz, es posible diferenciar nociones de «sentido» e «interpretación» en su seno. Primero, las que el propio Geertz reconoce cuando se trata de distanciar su proyecto de trabajos aparentemente afines, como el estructuralismo y

la etnociencia, también interesados en dimensiones ideológicas, representacionales o intencionales (1987: 24-27, 287-298). Pero además, y esto es más importante, están las nociones contradictorias de «sentido» e «interpretación» que Geertz desarrolla en sus trabajos y que, puesto que él es aquí un caso ejemplar, muestran los callejones sin salida en que se encuentran sumidos gran parte de los antropólogos dedicados a la interpretación de los significados. En efecto, la crítica de los modelos alternativos para la consideración del «punto de vista nativo» así como sus propuestas positivas de análisis cultural, aparecen atravesadas por dos nociones contradictorias del «sentido», que en conflictiva relación van dibujando en buena medida los paradójicos perfiles de su proyecto interpretativo.

De un lado, tenemos la idea de que el lugar del sentido no es la interioridad inaccesible del nativo, sino los ámbitos públicos (1987: 26). De raíz pragmático, esta noción de «sentido» remite básicamente a Wittgenstein, a su concepto de «juegos de lenguaje» y su consideración del significado como «uso». El intérprete de este sentido atenderá como objeto de su estudio a «la lógica informal de la vida real» (op. cit.: 30): no a los signos en su abstracta operatoria sino a su utilización «en su hábitat natural —el mundo corriente en el que los hombres observan, nombran, escuchan y actúan—» (1994: 145). De otro lado, la idea de que el sentido de una conducta lo aporta el texto cultural al que esa conducta remite como expresión, texto que hay que reintegrar en cuanto que universo articulado de significados (1994: 44-47). Es éste un universo caracterizado, en primer lugar, por la «fijación» que proporciona a

acontecimientos de otro modo evanescentes; así como por la intensidad y equívocidad simbólica característica de esa «jerarquía estratificada de estructuras significativas» que sólo la «descripción densa» puede recuperar (1987: 22). La investigación será, entonces, de claro corte semántico y hermenéutico, una «lectura» interpretativa que intenta restaurar textos en su plena densidad significativa.

El elemento fundamental que diferencia una noción de otra, y que determina el modo como se ejercita la interpretación, es la posición del sentido a interpretar. Es algo que pasa desapercibido para Geertz, por la presentación simultánea de las dos nociones (muy perceptible en sus dos artículos programáticos: «Descripción densa...» y «Géneros confusos...») que llevadas a sus consecuencias lógicas resultarían incompatibles: o bien el sentido es una dimensión inmanente a las situaciones y a las prácticas que el etnógrafo observa extensamente, y se agota en los juegos, apuestas, estrategias y usos que las articulan; o bien el sentido trasciende a unas prácticas y unas situaciones que lo representan, hallando su verdadero lugar en el texto que el antropólogo reestablece para la lectura mediante la descripción densa.

Ciertamente, aunque afirmemos que el sentido inmanente es el que con más frecuencia aparece en las prácticas ordinarias, se reconocerá que no es el único modo de significación de una práctica. Pero la generalización de la segunda noción de «sentido», pretendiendo que toda práctica sea representación de significados que la trascienden (algo que en el caso de algunas prácticas rituales puede acercarse, aunque sin duda con matizaciones, a la verdad), resultará más bien

negativa para la investigación social. No me parece insensato afirmar que es precisamente esto lo que hace Geertz. A pesar de un interés nominal por lo público como lugar del sentido y de su constante apelación a los contextos sociales, no puede decirse que sean análisis de prácticas o de situaciones públicas lo que lleva a cabo. Por ejemplo, en esos ejercicios comparativos tan típicos de Geertz (1994: 73–90, 93–116, 195–262) se presentan para el contraste sistemas culturales o textuales estáticos y coherentes; en estas condiciones, el hecho de ir del texto al contexto (social, económico, político...) puede dar la impresión de escapar al internalismo textual, cuando en realidad no hace sino reforzarlo al convertir prácticas y situaciones sociales en meros complementos rígidos e inmóviles de la interpretación antropológica (Levi, 1995: 77). El interés por relacionar el sistema simbólico con otros sistemas, sin cuestionar las premisas sobre el sentido que fundamentan la idea misma de un sistema de símbolos, texto fijo que las conductas expresarían, va en contra precisamente de una percepción clarificadora de las prácticas sociales y de la producción simbólica inmanente a estas prácticas.

Para comprobar de qué forma el primado de una noción expresiva de la cultura (que remite las situaciones sociales al significado o sentido trascendente que representan) distorsiona el carácter de las prácticas estudiadas, bastaría con recordar el célebre artículo sobre la pelea de gallos balinesa (1987: 339–372). Vincent Crapanzano ha señalado que esa ritualización de la práctica, tan característica del ejercicio interpretativo en antropología, desvirtúa totalmente la relación de los nativos con la actividad en

cuestión y, desde luego, el sentido que para ellos pueda tener la misma (1992: 43–69). Pero creo que presenta aún más interés advertir esa reducción de las situaciones concretas a una función representacional o a meras comparsas del sentido textual en sus trabajos dedicados al concepto cultural de «persona» (1987: 299–338; 1994: 73–90). Porque en ellos se percibe muy bien la vinculación entre esta cuestión del sentido que vengo tratando y los problemas epistemológicos a que está ligada. Muestran que cada noción del sentido supone una relación específica con el mundo o una manera de estar en él; y muestran también cómo se adecúa a uno u otro supuesto una idea diferente del ejercicio interpretativo del antropólogo.

En su artículo «Desde el punto de vista del nativo...» se plantea Geertz la diferencia entre lo que denomina «experiencia próxima» (*emic*) y «experiencia distante» (*etic*). La cuestión epistemológica que en principio esta distinción parece esbozar, en cuanto que señala la ruptura entre el punto de vista nativo (en sí) y el punto de vista teórico (1994: 75), es reformulada a lo largo del artículo (y, en definitiva, negada) como problema de diferencia y traducción cultural. El tema que se plantea realmente Geertz es menos el de la relación entre el «mundo de vida» pre-reflexivo y el punto de vista analítico, que el de la comprensión de las otras culturas o, si se quiere (y puesto que se aborda el problema al hilo del tratamiento de la noción cultural de «persona» y de las vivencias personales), la comprensión del otro. No se trata en antropología —dice el autor— de imaginar que uno posee la identidad del otro, de «estar en el lugar de», sino de analizar las formas simbólicas

cas públicas en que los otros se representan realmente a sí mismos. El concepto de «persona» aparece, entonces, como un «vehículo excelente para examinar la cuestión del modo en que podemos introducirnos en el estado de ánimo de otros pueblos» (op. cit.: 77). Pero a fin de cuentas lo que Geertz nos ofrece son diapositivas de tres concepciones diferentes de la persona (de Java, Bali y Marruecos), en donde las experiencias como tales de los sujetos, y con ellas las situaciones públicas concretas, se anulan. Especialmente significativo resulta el caso de Bali; se sabe que su imagen prototípica (construida a través de trabajos antropológicos clásicos como los de Mead y Bateson o las «evocaciones» del autor que nos ocupa) viene a ser una afortunada ilustración de la noción expresiva de cultura: la población balinesa parece entregada con denuedo a lo representacional y, por tanto, predispuesta para el ejercicio del hermeneuta. En lo que se refiere a las vivencias subjetivas (y como se ve igualmente en su artículo «Persona, tiempo y conducta en Bali»), estaría sumida en una representación sociocéntrica de roles teatrales que agota la identidad individual, y en donde todo el mundo emocional de los sujetos se resume en el temor de que la actuación no resulte como debe. «No hay ficción; por supuesto, los actores fallecen, pero no la representación, y es esta última, lo representado y no el que representa, lo que realmente importa» (op. cit.: 81).

Para llegar a este concepto dramático de la persona, que enmarca y da sentido a las vivencias de los balineses, Geertz fija su atención en determinados indicadores culturales; en «Persona, tiempo y conducta en Bali», donde desarrolla extensamente la descripción; estos

indicadores son las distintas designaciones con que unas personas identifican a otras en cuanto que individuos: los nombres personales, los nombres según el orden de nacimiento, los términos de parentesco, los tecónimos, los títulos de estatus y los títulos públicos. Todos ellos, excepto los nombres personales (que no obstante tienen una función individualizadora pero residual), son etiquetas que remiten a las posiciones estructurales de los sujetos. Es importante advertir la relación entre la imagen de conjunto ofrecida finalmente y los órdenes simbólicos que han servido para la interpretación. Unni Wikan ha acusado precisamente al análisis de Geertz sobre la identidad y la subjetividad balinesas de delinear abstractamente las nociones culturales, sin atender al modo, como se encarna la significación vivida de los conceptos culturales. El análisis exhaustivo de situaciones concretas de actuación que Wikan lleva a cabo, detecta justamente las problemáticas subjetivas e intersubjetivas y la complejidad emocional de un desarrollo que el análisis interpretativo presentaba como adecuación aproblemática a pautas culturales (Wikan, 1990).

El contraste de los estudios de Geertz con el análisis de Wikan revela con nitidez que aquéllos no proporcionan un acercamiento real al punto de vista del nativo, porque no hay en ellos un análisis de ámbitos públicos de significación en su despliegue «natural», y de los conflictos y tensiones concretos que en lo relativo a la subjetividad se dan en estas situaciones. A pesar de su interés declarado por la «lógica informal de la vida real», Geertz tan sólo fija su atención de hermeneuta en los aspectos de la cultura balinesa que mejor dispuestos parecen

para filtrar una noción representacional de la persona y de la cultura. Como en todos los trabajos donde se considera la reproducción mecánica de las instancias o los sistemas culturales reificados (casas, familias, carismas, estados, dioses, etc.) a través de su repetición permanente en las ejecuciones sumisas de los agentes, aquí también los conflictos (sociales o subjetivos) que pueden aparecer en los campos sociales estudiados (más cuando se trata de un ámbito como éste, o el del parentesco, en que se trata precisamente de la relación entre normativa cultural y experiencias íntimas) se reducen a un único reto: la interpretación por los agentes particulares de un papel o un rol estructural.

La visión de Bali que ofrecen todos estos trabajos de Clifford Geertz es un caso extremo del supuesto sobre la relación del nativo con su mundo y su cultura que este autor activa en toda su obra interpretativa, y que impide el esclarecimiento de la relación entre experiencia íntima y experiencia distante, o del tema de la ruptura epistemológica. Es revelador, en este sentido, el cortocircuito de la teoría que supone su artículo sobre el sentido común (1987: 93-116), porque al plantear éste como sistema cultural se demora en las particularidades específicas (lo que no deja de tener importancia, como la reciente polémica entre Sahlins y Obeyesekere deja ver), y pierde la posibilidad de ver en las características generales de ese sentido común (naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad y accesibilidad) no tanto unos universales transculturales sino las dimensiones propias del modo de operación ordinario para toda cultura, que los acercamientos hermenéuticos a las prácticas suelen obviar.

La relación nativa con el mundo, su inserción en un mundo para él significativo, se diferencia aquí de la relación o la comprensión del antropólogo tan sólo en cuanto que proyecto cultural, porque en el fondo una y otra son del mismo género. Bouveresse ha señalado que, a diferencia de quienes consideran que la comprensión de significados puede ser ya inmediata o ya mediada, la hermenéutica contemporánea considera la interpretación como el modo de operar de toda comprensión, y aborda así el problema de la comprensión nativa, la del individuo competente en el uso de su lengua, como si se tratara del proceso de comprensión del aprendiz o intérprete de una nueva lengua (cuando, más bien, comprensión e interpretación se excluyen, y podríamos decir wittgenstenianamente que dejamos de interpretar cuando comprendemos) (Bouveresse, 1991: 35 y ss.).

Hay una tensión básica entre dos nociones del «sentido» en la obra de Geertz, que determina su quehacer interpretativo. Ambas nociones se oponen en principio al formalismo estructuralista o etnocientífico, pero ambas forman parte también de proyectos muy diferentes. En un caso, se trata de una concepción pragmatista que rompe con el modelo importado a las ciencias sociales desde la lingüística estructural para volcarse en lo que ésta deja de lado como residuo: el habla o la conducta en su materialidad social. Como parece indicar Descombes, la ruptura con el modelo estructuralista de significación-comunicación sólo puede venir de aquí (1983: 194 y ss.). Pues la noción semántica, que se refiere al sentido intencional más que a los usos en situación, acaba fijando el discurso como entidad ahistórica, tras-

cedente a los actos de habla materiales. Es esta noción semanticista la que, a través de la aplicación del modelo del texto para la descripción y análisis cultural, predomina en Geertz, y a la que se subordina la inicial atención por lo público. Los procesos de significación propios de las prácticas ordinarias, que raramente pasan por la verbalización y que no indican una función suplementaria en una actividad que tiene ya sus objetivos y que con frecuencia agota todo su sentido en su misma realización, son radicalmente desvirtuados cuando se someten a una lectura que busca tras ellos, y suponiendo en quienes los llevan a cabo una comprensión interpretativa y unos objetivos hermenéuticos, significados trascendentes y traducibles. Convendría reflexionar, entonces, en esa paradoja tan singular del ejercicio geertziano, que Renato Rosaldo subraya al comenzar «Aflicción e ira de un cazador de cabezas» (1991: 15–16): la descripción densa y el ejercicio de sobreinterpretación se activan justamente al llegar a los que se

consideran puntos nucleares de una cultura, donde nada se dice porque no hay nada que decir, donde domina la fuerza emocional o donde el discurso nativo parece llegar al límite del «siempre se hizo así» o «hay que haber nacido aquí»; al silencio de la adecuación inmediata o de lo que no se puede decir, que exigiría una especie de grado cero de la interpretación, le supone el antropólogo sin embargo la densidad semántica, el exceso de significado propio de los símbolos o textos fundamentales de la cultura. Nunca la antropología interpretativa se sitúa más cerca de ese estructuralismo del que pretende alejarse, y se muestra deudora de uno de sus conceptos fundamentales, el que permite cerrar los sistemas simbólicos o los textos aislados de las condiciones de producción real y material de sentido, y ofrecerlos para el análisis interno: el «significante flotante», a cuya interpretación sin fin se aplica la pulsión hermenéutica distanciándose cada vez más del materialismo pragmatista.

Bibliografía

BOUVERESSE, Jacques, *Herméneutique et linguistique*, L'Eclat, París, 1991.

CRAPANZANO, Vincent, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire*, Cambridge Univ. Press, Londres, 1992.

DESCOMBES, Vincent, *Grammaire d'objets en tous genres*, Ed. de Minuit, París, 1983.

GEERTZ, CLIFFORD, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.

—, *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona, 1994.

LEVI, GIOVANNI, «Los peligros del geertzismo», en HOURCADE, EDUARDO, GODOY, CRISTINA Y BOTALIA, HORACIO (eds.) *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Biblos, BBAA, 1995.

ROSALDO, RENATO, *Cultura y verdad*, Grijalbo, México, 1991.

WIKAN, UNNI, *Managing Turbulent Hearts*, Univ. of Chicago Press, Chicago, 1990.

LA INTERPRETACIÓN RADICAL: UNA ESTRATEGIA PARA SALIR DEL DILEMA UNIVERSALISMO VERSUS RELATIVISMO EN LA METODOLOGÍA ANTROPOLÓGICA

VERÓNICA RODRÍGUEZ BLANCO

Universidad Central de Venezuela. Caracas-Venezuela

I. Introducción

El presente ensayo revela diferentes niveles de análisis e implica el establecimiento de un vínculo entre distintas reflexiones, tales como, Antropología, Epistemología de las Ciencias Sociales y Filosofía del Lenguaje. Se supone que todo autor ha de justificar la imbricación de tales terrenos conceptuales. Veremos que a lo largo de nuestra exposición justificaremos los nexos de estas tres formas de reflexionar.

Las discusiones actuales en relación a la Teoría Antropológica se cnetran en el problema sobre el status del texto antropológico (para utilizar una terminología muy de moda). Este status adquiere dos interpretaciones centrales o fundamentales. La primera, es que el texto que construye el antropólogo es, efectivamente, una descripción y explicación de los fenómenos; de esta forma se habla de Teoría Antropológica en sentido fuerte. La segunda, es que la formulación que realiza el antropólogo es sólo un texto sobre otro texto, en este sentido la llamada Teoría Antropológica adquiere el status de narración.

Con respecto a la segunda posición existen múltiples tendencias que van desde la imposibilidad de construir una fundamentación teórica fuerte y la necesidad de desarrollar técnicas narrativas (James Clifford, Vincent Crapanzano, etc.) hasta posiciones menos radicales que aceptan la multiplicidad de textos, pero a partir de «juegos de lenguaje» (Peter Winch).

Las segundas posiciones generan un relativismo conceptual con diferentes tonos y matices. A estos tipos de relativismo, los que no trataremos en detalle, se oponen las primeras posiciones que pretenden construir modelos teóricos y dar una «descripción del mundo». Estas posturas generan un dilema ya clásico en la Antropología, formulado en términos de universalismo versus relativismo conceptual.

Intentaremos esbozar unas breves ideas sobre ciertas estrategias para salir de tales dilemas, es decir, hablaremos de la postura que sostiene la plausibilidad de construir una teoría antropológica que abarque una explicación de los fenómenos, por una parte (universalismo), y, por el otro lado, de la corriente que re-

nuncia a tal posibilidad y se pronuncia a favor de la disolución de la antropología como ciencia y de su admisión en predios más cercanos a la Teoría Crítica Literaria.

En el relativismo de corte wittgensteiniano seguido por autores como Peter Winch se admite la existencia de múltiples *Weltanschauungen* o «cosmovisiones» y se indica la imposibilidad de conmensurar tales «cosmovisiones».

El universalismo, por su lado, parece en ocasiones excesivamente fuerte. Como bien lo señala Clifford Geertz, se trata de la «concepción estratigráfica», la cual es descrita de la siguiente manera:

«Según esta concepción, el hombre es un compuesto en varios «niveles», cada uno de los cuales se superponen a los que están abajo y sustentan a los que están arriba. Cuando analiza uno al hombre analiza capa tras capa y cada capa es completa e irreductible en sí misma; al quitarla revela una capa de diferente clase que está por debajo. Si se quitan las abigarradas formas de la cultura encuentra uno las regularidades funcionales y estructurales de la organización social». (Geertz, Clifford, 1979:46).

No creemos que la respuesta a la disolución de la oposición universalismo versus relativismo sea una respuesta sencilla, Geertz trató de dar una respuesta por la vía de los denominados «conceptos densos» y utilizando la noción de interpretación. De una manera que aquí no trataremos, consideramos que la misma no fue del todo exitosa, a pesar de que avizoró un elemento importante, a saber, que la única posibilidad de afirmar o de reconocer a los «otros» es a través de la interpretación

de sus acciones. Tomaremos esta idea inicial, la que está también presente en autores como Donald Davidson —pensador perteneciente a la corriente postanalítica de la Filosofía del Lenguaje— a fin de desarrollar la idea de la imposibilidad del relativismo y de la trivialidad del universalismo. Trataremos de dar una solución parcial por medio de la respuesta a la pregunta ¿Es posible afirmar la existencia de «cosmovisiones» o «weltanschauungen» distintas? Esta pregunta también se puede reformular de la siguiente manera: ¿Es posible la existencia de «mentes» radicalmente distintas?

Nuestra respuesta conjetural es que no puede afirmarse la existencia de inconmensurabilidades en las *Weltanschauungen* —a pesar de que es una respuesta atractiva y da solución a ciertas pretensiones reduccionistas— ni tampoco es posible sostener la existencia de «mentes radicalmente distintas» —tal vez como James. G. Frazer y otros han pretendido justificar.

Interpretar es una parte constitutiva de la racionalización de las acciones. Sólo podemos hablar de «otras acciones» y de los «otros» o «el otro» si admitimos una mínima racionalidad en ellos. Esta atribución de una mínima racionalidad —en el sentido de razones que fundamentan la acción— es una condición preexistente al reconocimiento de una acción y esto solamente se puede hacer por la vía de lo que denomina Davidson la «interpretación radical». Cuando hablamos de la parte «constitutiva» como tal, es que no podría ni siquiera afirmarse que otros actúan si previamente no se ha acordado un mínimo de racionalidad a esos otros, es decir, comprender las razones que justifican la acción de «otros».

La pregunta que se suscita en el lector es ¿a partir de qué premisas se puede afirmar lo anterior?. Consideramos que las investigaciones de la filosofía de lenguaje— que poseen directa incidencia en la epistemología de las Ciencias Sociales —tal como lo han demostrado autores como Geertz o Winch, son un eje fundamental para comprender el problema de la construcción del texto antropológico.

Las ideas de Donald Davidson en relación a la interpretación radical son el punto central de nuestra argumentación. A partir de este concepto de la interpretación radical justificaremos la premisa referente a la imposibilidad de afirmar la existencia de «cosmovisiones» radicalmente distintas e inconmensurables.

Para comprender la noción de interpretación radical procederemos a explicar la tesis davidsoniana respecto a las acciones y a sus relaciones con los eventos físicos, para luego desarrollar propiamente la concepción de la interpretación radical; en una tercera parte del presente escrito intentaremos vincular esta última concepción a la problemática relativa a la metodología antropológica.

II. El principio de causalidad en Donald Davidson

Donald Davidson presenta la siguiente posición respecto a la causalidad de los llamados eventos mentales; los eventos mentales o psicológicos son causados por eventos físicos (monismo), pero a su vez, tales eventos mentales o psicológicos, no caen bajo leyes de carácter general formuladas en un lenguaje psico-físico. Puede decirse que para este autor, existe una anomalía propia de estos eventos, lo cual hace que los mismos

no pueden ser explicados mediante leyes generales.

Davidson señala que los actos humanos son, claramente, parte de la naturaleza, puede decirse que causan, y son causados por eventos fuera de nosotros mismos (Davidson, 1984: 229-234).

La anomalía reside en que las acciones voluntarias, los deseos, el pensamiento no pueden ser llevados a un marco explicativo de carácter determinístico.

Davidson lo explica de la siguiente manera:

«What lies behind our inability to discover deterministic psychophysical laws is this. When we attribute a belief, a desire, a goal, an intention or a meaning to an agent, we necessarily operate within a system of concepts in part determined by the structure of beliefs and desires of the agent himself... we cannot escape this feature of the psychological; but this feature has no counterpart in the world of physics». (Davidson, 1984: 230).

En efecto, al operar dentro del sistema de las razones, de las creencias, del significado, del pensamiento, pareciera difícil poder encontrar un isomorfismo entre tal sistema y los sistemas físicos.

El llamado monismo anómalo se sostiene, entonces, sobre tres premisas fundamentales:

1.- Los eventos psicológicos, tales como el recordar, el olvidar, la adquisición y la pérdida del conocimiento, etc., son directa o indirectamente causados por eventos físicos.

2.- Cuando los eventos se relacionan mediante la forma de causa y efecto, existe entonces un sistema cerrado y determinado de leyes, bajo las cuales tales eventos pueden ser explicados.

3.- No hay leyes psico-físicas, en sentido estricto.

La estrategia davidsoniana para probar que no hay leyes psico-físicas consiste en hacer uso de la caracterización holística del campo cognitivo. Tal caracterización holística consiste en que, cualquier esfuerzo por incrementar el poder explicativo de una teoría que incorpore la acción, implica la incorporación al sistema del conjunto de creencias y motivos del agente. De esta manera, interferimos inevitablemente en el sistema inicial, que pretendíamos que fuera exclusivamente determinístico. Así, se han introducido nociones de coherencia, racionalidad y consistencia.

En efecto, Davidson le asigna a los eventos mentales un rol constitutivo que atiende a la coherencia y a la racionalidad. Las razones para la acción racionalizan la acción, de acuerdo a criterios de coherencia y consistencia. Los eventos físicos causan otros eventos físicos, de conformidad con leyes de carácter determinístico. La racionalidad es constitutiva de la gama de aplicaciones de conceptos como «creencias», «deseos», «intenciones». Los elementos físicos tienen elementos constitutivos distintos.

En el proceso de determinación de las actitudes de un agente debemos considerar lo que sería racional para que él crea, si posee buenas razones para querer determinadas cosas y para hacer otras, qué creencias puede combinar coherentemente. Pero estas restricciones de la racionalidad no poseen un paralelo semejante en la teoría física. La racionalidad incluye todo lo que es relevante decir sobre lo que constituye un buen argumento, una inferencia válida, un plan racional, o una buena razón para actuar.

De acuerdo con el monismo anómalo, existe una fisura entre las explicaciones causales, propias de los eventos físicos y las explicaciones racionales, características de los eventos mentales.

III. La interpretación radical como complemento para la comprensión del monismo anómalo

La filosofía del lenguaje de Davidson, cuyos pilares son la «interpretación radical» y el «principio de caridad», vienen a representar una continuación de su filosofía de la mente. La racionalización de las acciones puede llevarse a cabo gracias al proceso de interpretación radical. Davidson¹ parte de la hipótesis más extrema: la existencia de dos lenguas absolutamente distintas y la necesidad de traducir e interpretar una lengua a la otra. Lo cual implica, de acuerdo a la metodología holista de Quine, la traducibilidad de las creencias, deseos, intenciones, significados, etc.

Davidson se formula el dilema de la interpretación de la siguiente manera: no sabemos lo que alguien desea significar, a menos que sepamos lo que esa persona cree. A la vez, no sabemos lo que alguien cree a menos que sepamos lo que significan sus creencias. Creencia y significado son dos conceptos interdependientes. No hay una manera clara de diferenciar creencia y significado. Para ello es necesario la construcción de una teoría que, sobre patrones fijos de afirmaciones, nos permita decidir qué es significado y qué es creencia.

El consejo metodológico de Davidson es maximizar el acuerdo, puesto que en caso contrario, se corre el riesgo de no comprender las emisiones del otro ha-

blante. El principio de caridad se aplica desde los inicios mismos de la teoría de la interpretación radical: se presume que el hablante va a preferir más oraciones verdaderas que oraciones falsas al efectuar una emisión.

Davidson, en su afán de construcción de una teoría de la interpretación radical, acude a una estrategia similar a la teoría de la elección racional. En la teoría de la elección racional, las elecciones entre apuestas son resultado de dos factores psicológicos: los valores relativos que el decisor adjudica a los resultados, y la probabilidad que asigna a esos resultados (probabilidad subjetiva). Uno y otros son interdependientes y los podemos determinar gracias a las preferencias del decisor.

Davidson establece una analogía para la teoría del significado y la posibilidad de elaborar una interpretación. Las preferencias del hablante se van a manifestar en el principio de caridad. Y éstas van a constituir la base evidencial: el hablante va a preferir más oraciones verdaderas que falsas. Así, si presumimos la verdad de las oraciones podemos inferir su significado y sus creencias, interpretados de acuerdo a nuestro esquema conceptual. Los criterios de coherencia y de consistencia general con la verdad rigen el proceso de interpretación.

Davidson amplía mucho más el espectro, señalando que la interpretación del hablante debe marchar junto con la interpretación de la acción y, por ende, con la adscripción de los deseos y de las creencias.

El método de interpretación de Davidson posee consecuencias importantes. Por ejemplo, impide la posibilidad de descubrir que otros poseen un armazón conceptual completamente distinto.

Como expresamente lo señala Davidson, al no existir una fuente de evidencia no interpretada, desaparece el dualismo de esquema conceptual y contenido.

Davidson señala que, esta distinción esquema conceptual-mundo está fundamentada en la distinción analítico-sintético. Esta dualidad presume la existencia de algo exterior a todos los esquemas. La noción de verdad para Davidson no se ajusta a una entidad exterior al esquema. Davidson indica que, nada hace verdadera a una oración: ni la experiencia, ni el mundo. Para Davidson la verdad es un concepto relacional. La noción de verdad no es independiente de la noción de traducibilidad o de interpretación.

El método de la interpretación radical no está dirigido a eliminar los desacuerdos, sino a lograr que el desacuerdo sea significativo. El principio de caridad es una condición para la comprensión, si deseamos comprender a los demás hablantes, debemos dar por acertadas sus emisiones en la mayoría de las veces.

Las diferencias entre los esquemas conceptuales se diluyen en la medida en que se amplíe la base de la comprensión. Por ello, la estrategia de la maximización del acuerdo parece la vía más atractiva.

Como bien lo indica Michael Root, Davidson se formula una pregunta propiamente kantiana: ¿cómo es posible el conocimiento de las actitudes y de las creencias de otras personas? o ¿cuáles son las condiciones necesarias para el conocimiento de la mente? y su respuesta es también kantiana: sólo es posible asumiendo que las creencias y las actitudes de los otros son iguales a las nuestras. (Root, 1986: 290)

De acuerdo con Root, Davidson argu-

menta intentando explicar las condiciones de la interpretación, tales condiciones son concebidas como necesarias para interpretar el pensamiento y el habla de los otros. Por esta vía se llega a la conclusión que el pensamiento y el habla de los otros no es radicalmente distinto del nuestro.

Para Root, el pensamiento de Davidson parte de dos premisas: la interpretación es holística y la interpretación es crítica. La interpretación es crítica en el sentido en que es una teoría constitutiva y reflexiva. Es constitutiva como lo es la teoría de las metrificaciones para las categorías de masa, longitud o temperatura. Las condiciones de metrificación de las categorías como la longitud son constitutivas del rango de aplicación de tales conceptos. De la misma forma, las normas de racionalidad son constitutivas del rango de aplicación de conceptos como las creencias y los deseos. Tales normas de racionalidad son los principios que guían la interpretación. Las mentes son racionales porque no podemos sino entenderlas como tales.

Pero, la teoría interpretativa no es sólo una teoría constitutiva, sino que también es una teoría reflexiva. Las normas de racionalidad son normas que dan cuenta de dos actividades: la actividad del intérprete y la actividad del intérprete cuando interpreta.

Root nos aclara que la argumentación de Davidson se centra en la siguiente proposición: mientras menor sea la coherencia y el apoyo que se den entre sí las interpretaciones sobre los pensamientos de otras personas, mayores razones se tienen para pensar que tales interpretaciones están en un error y que no se han identificado correctamente sus pensamientos. Una vez más afirma Root

que, para Davidson, la satisfacción de las condiciones de racionalidad son constitutivas del rango de conceptos como las creencias, los deseos y las intenciones. Cada atribución de tales categorías debe hacer razonable el resto.

El principio de caridad advierte que no hay gran diferencia o distancia entre la perspectiva del que está «dentro» o de quien se encuentra «fuera» de una determinada cultura.

Para Root existe una distinción entre la versión kantiana del conocimiento de la naturaleza y la versión kantiana de Davidson con respecto al conocimiento de la mente. Como bien lo señalábamos, la aplicabilidad de las normas de interpretación es una condición necesaria de la comprensión del pensamiento y el habla de las otras personas o las otras culturas, en la medida en que sean comprensibles.

Root indica que, en el argumento kantiano de la deducción objetiva, las condiciones subjetivas del pensamiento tienen una realidad objetiva. Sin embargo, de conformidad con Root, Davidson no ofrece un argumento similar. Para Davidson no hay ningún puente que realice el tránsito entre comprender el estado mental de otro y que tal estado mental sea efectiva y realmente como lo comprendemos.

La respuesta que da Root a lo anterior es que, para Davidson, la condición subjetiva del pensamiento de «otras mentes» es la realidad objetiva de las otras «mentes». Para Davidson, afirma Root: «los cuerpos son reales de una manera en que las mentes no lo son. Los cuerpos son independientes de las teorías físicas que los explican, a diferencia de las mentes que no son independientes de sus interpretaciones» (Root, 1986: 292).

IV. La interpretación radical y el problema de la teoría antropológica

El intérprete no subsume los pensamientos y las acciones de los otros bajo leyes, sino que intenta moldear tales descripciones y acciones a un conjunto de normas (las normas de la interpretación). Por ello, es más correcto decir que las «otras mentes» son los productos de la interpretación que afirmar que son los objetos de la interpretación. Otras mentes es lo que tenemos después de interpretar la conducta de los otros. Los cuerpos son lo que tenemos antes de interpretar sus conductas.

Si bien no podemos afirmar la existencia de mentes radicalmente distintas, tan sólo podemos admitir una diferencia a partir de la semejanza y del reconocimiento de un mínimo acuerdo. El desacuerdo sustantivo solamente tiene sentido a partir de un mínimo acuerdo.

Lo primero que surge es ¿En qué situaciones decimos que existen inconmensurabilidades entre las culturas? Supongamos un ejemplo: nos vemos situados en una aldea donde se habla un idioma que no logramos comprender, los nativos poseen gestos y acciones que no poseen sentido para nosotros. La estrategia relativista no los reconoce como inconmensurables en relación a nuestro esquema conceptual y cultura, sino sólo cuando después de realizar la interpretación (por ejemplo, aprendemos el idioma, conocemos sus costumbres y encontramos una interpretación coherente a sus acciones) descubrimos que difieren sustancialmente de «nuestra cosmovisión». Declaramos que existen sistemas culturales en los que la explicación e interpretación de unos no puede reducirse a la de otros. En estas afirmaciones sub-

yace un fuerte error categorial que procederé a explicar.

Lo que separa la mera conducta de la acción es que con respecto a la conducta, no puede decirse que existen motivos y razones para la acción. En este sentido, la conducta puede ser explicada causalmente, pues la conducta es un evento o fenómeno. Para reconocer una acción es necesario tener motivos que se convierten en las razones de la acción. En este sentido se dice que la acción se racionalizó (el actor dio razones para su acción). El actor tuvo también una intención, y tal intención es interna a la acción y le da su significación. Por ejemplo: la caída de un payaso en un circo como gesto gracioso y la caída del mismo payaso por accidente en unas escaleras. La significación de la primera caída es distinta a la significación de la segunda caída, pues las intenciones fueron distintas.

Así, se establece la imposibilidad de afirmar que existen acciones pero que no pueden ser conmensuradas con las propias. El descubrir a los otros en sus acciones es ya interpretarlos en conjunción con las razones, los motivos y las intenciones que poseen para actuar de una manera específica. La pregunta que se suscita es ¿Cómo puedo discernir efectivamente que se trata de acciones si no he entendido que hay razones? ¿Cómo comprendo que hay efectivamente razones? La única manera de hacerlo es diciendo que yo puedo reconocer lo que es una razón a partir de mis propias razones. Opera así lo que se ha denominado una «interpretación radical»: para reconocer al otro debo partir de mí mismo. Sólo puedo interpretar a «los otros» por medio del «principio de caridad» presumiendo como mera hipótesis que los otros poseen razones para su acción (son

racionales en este sentido débil), la labor será entonces desentrañar esas razones. A partir de este momento ya he conmensurando las razones de los otros y la afirmación contraria es un sinsentido, pues llevaría a afirmar que los otros son irracionales.

Confundir el problema de la racionalización de las acciones con la poca credibilidad de ciertas razones, a partir de las propias, es otro problema que no es propiamente el problema del relativismo. Pero para afirmar la poca credibilidad de ciertas razones, a partir de las propias, es menester poseer un horizonte moral (bien que las razones para la acción sean morales) o cognoscitivo (bien que las razones para la acción sean cognoscitivas) común, a partir del cual demarcar las razones con sentido o sin sentido: pero esto ya es entrar nue-

vamente en los predios de la conmensurabilidad.

En efecto, puede hablarse entonces de desacuerdos, pero la misma posibilidad de hablar de desacuerdos de orden sustantivo, implica un mínimo acuerdo, es decir, para hablar de acciones es menester que éstas posean razones.

El universalismo también se presenta como trivial en un sentido bastante específico: al existir acciones, existen diferentes descripciones de las acciones, es difícil reducir las acciones a un único estrato de significaciones. Si ha de hacerse una pregunta, la misma sería ¿cómo hacerlo sin perder todas sus significaciones?

Como hemos visto, existen no pocas dificultades en el pretendido dilema que no pueda socavarse sino con mucha reflexión epistemológica, etnográfica y antropológica.

Notas

1. Davidson, Donald, *Inquiries into truth and interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.

Bibliografía

DAVIDSON, DONALD, 1984. *Inquiries into truth and interpretation*, Oxford, Clarendon Press.

—1982. *Essays on actions and events*. Oxford: Clarendon Press.

GEERTZ, CLIFFORD, 1987, *La interpretación de las culturas*. Madrid. Gedisa.

ROOT, MICHAEL, «Davidson and the social Sciences». En *On truth and interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Le Pore, Ernest (ed.). 1986. Oxford: Blackwell, pp. 272-303.

**RELATIVISMO AXIÓLOGICO, RELATIVISMO
TEÓRICO Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO**

ANTROPOLOGÍA DEL CUENTO: FUENTES FOLKLÓRICAS EN LA OBRA CUENTÍSTICA DEL AUTOR ARAGONÉS ROMUALDO NOGUÉS Y MILAGRO.

BLANCA BLASCO NOGUÉS

Si en 1995 se conmemoraba los 110 años de la publicación del primer libro de «Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses que...» de Nogués, será en el año 1997 cuando se conmemora los 110 años de la publicación de «Cuentos para gente menuda», libro de los más leídos e importantes de Nogués, dentro de la cuentística de nuestro país, por ello es el momento para realizar esta «anotación antropológica» sobre este autor y su significativa obra cuentística.

Nunca mejor esta pequeña comunicación en este gran e importante Congreso desarrollado precisamente en Aragón, para tratar de dar respuesta a algunas preguntas que todo antropólogo/a se hace, y nada mejor que beber de la fuente de este gran aragonés para intentarlo.

¿Qué conexiones entre la cuentística general y universal, la colectiva y la que se desarrolla sobre la obra de un individuo con un origen, un campo cultural y un ser independiente? ¿Puede la generalidad imponerse exclusivamente en la individualidad en la cuentística? ¿Hasta qué punto? ¿Puede el individuo distorsionar con su nivel cultural o subjetividad cultural a la vez que inconsciente la corriente tradicionalista de la cuentística?...

Podríamos seguir preguntándonos

sin contestar, y aunque así lo hagamos seguramente aparecerán nuevas e interesantes interrogaciones que creo es el principal estudio y fin de la antropología y sus adictos. Creo que por causas de limitación y de solidaridad hacia los compañeros, nuestro espacio y tiempo es limitado, por ello intentaremos al menos dejar unos apuntes basándonos en la antropología socio-histórica y cultural de un aragonés: Romualdo Nogués y Milagro, que le gustaba firmar como «Soldado Viejo natural de Borja». (Por cierto, primera característica: la unión de su origen, su ser aragonés y borjano marcando toda su obra).

Se observa en todo individuo una conexión entre la estructura-tradicional (coyuntura social-histórica acumulada en la actualidad del individuo) y su estructura personal (educación, memoria, imaginación, lengua,...). Todo ello conlleva una amalgama de relaciones entrecruzadas que al final son lo que el individuo es: comportamiento social y creación en este caso literaria (llamado por algunos el brío creador) con gran peso por parte de la antropología cuentística.

Pienso que caeríamos en un error si la metodología antropológica para el cuento se basara en analizar y «descuartizar»

mediante un análisis frío y diamantino el concepto de la aportación del individuo al cuento con los elementos exteriores que recoge dentro de una matriz común. Por ello en el siguiente desarrollo se observará, cómo de una forma tal vez desordenada pero con lógica mundial, los movimientos del cuento a lo largo de la historia, de los países y de los individuos ha supuesto una serie de actuaciones paralelas sin que en muchos casos no tuvieran ningún tipo de encuentro ni de acuerdo previsto, ni movimientos en -ismos, ni grupos, ni voluntad de...

La metodología del cuento que se ha seguido en Nogués ha sido simplemente el desgranar en su obra no sólo la generalidad (en el siglo XIX surge de nuevo el cuento, importantes autores lo utilizan con varios fines, en varios países surgen revistas y periódicos,...), sino la metodología (surgen universalmente tanto la creación cuentística como la recopilación de las tradiciones).

En este autor aragonés del siglo XIX, el Viejo Soldado natural de Borja, con una gran capacidad de absorber los elementos étnicos de los pueblos por los que su carrera militar le conducía, un hombre con una memoria privilegiada y deseoso de hacer de sus obras una herramienta social dentro de un mundo decimonónico totalmente revuelto, desengañado de muchas realidades comienza a escribir lo que oye, lo que ve, lo que le parece que es y lo transcribe en un deseo personal de que permanezca para el futuro. Pero vamos a acercarnos a la realidad de la antropología del cuento para concluir con la exmplicitud de nuestro autor. Durante varios años, y en varias publicaciones he podido recoger, investigar e incluso realizar el estudio exhaustivo que la literatura

aragonesa exigía de este autor. Valga lo que a continuación se expone como fruto de este estudio continuado y con origen del amor a lo aragonés.

El cuento consigue en el siglo XIX plena autonomía después de haber pasado varias etapas que lo han transformado en algo nuevo. De una apariencia tradicional y popular, pasa a ser una obra en la que aparecen rasgos interpretativos del autor y en la que se da una voluntad de creación literaria. Concebido en principio como leyenda fantástica, infantil o popular, será recreado hasta desligarlo de su origen y alcanzar nuevos valores literarios. Esto, sin embargo, no hace que desaparezca su raíz folklórica, sino que divide al cuento en dos grupos, según sea su origen: folklórico si se origina dentro de la tradición popular, o literario si surge de la voluntad creadora de un autor.

El periodismo acoge en sus páginas al cuento y le ayuda en su formación como género literario. Las interdependencias entre las dos formas son patentés¹, sabiendo el cuento adaptarse a las características de la prensa hasta el punto de que se convirtió en un elemento importante dentro de sus secciones. Entre las firmas más conocidas encontramos las de Fernán Caballero, Antonio de Trueba, Hartzenbusch, Gertrudis Gómez de Avellaneda, Cotarelo, Campoamor y Zorrilla, hasta llegar al último tercio del XIX en el que aparecerán los mejores cuentistas españoles: Valera, Alarcón, Ortega y Munilla, Emilia Pardo Bazán, Jacinto Octavio Picón y, sobre todo, Leopoldo Alas «Clarín».

Baquero Goyanes, en su clásico estudio sobre el cuento español del XIX, lo clasifica en cinco grupos según sus argumentos: fantásticos, históricos o patrióti-

cos, de niños, psicológicos y morales, y populares o del folklóre². Este último grupo es el que nos interesa, pues a él pertenecen los cuentos publicados por Nogués. El cuento popular es para los escritores del XIX «un símbolo nacional y, a la vez, un lenguaje universal capaz de hablar a toda la humanidad»³. Los hermanos Grimm habían sido los primeros en recoger relatos populares, y su ejemplo fue seguido en mayor o menor medida por muchos investigadores que se dedicaron a la misma tarea de recoger las viejas tradiciones. El estudio sistemático del folklóre dio lugar a la fundación de la Folklore Society de Londres, cuyo objeto era «la conservación y la publicación de las tradiciones populares», con publicaciones tan importantes como el *Folklore Journal*.

En España, según Baquero Goyanes, «tardó en prender y en difundirse el entusiasmo por los cuentos populares, y de ello se quejaron Fernán y Valera sobre todo, que en su tiempo —con alguno más, excesivamente literario, como Coloma— fueron casi los únicos que prestaron atención a las narraciones tradicionales recogiendo algunas de ellas en labios de campesinos andaluces⁴. El interés por los cuentos populares fue aumentando paulatinamente hasta el punto de que, como señala Baquero Goyanes, «fue decisivo para el porvenir del cuento literario el que, en el XIX, comenzasen a ser recogidos y editados los cuentos populares, ya que el gusto por tal género repercutió en la creación de un ambiente favorable, de una predisposición lectora hacia los relatos breves, pertenecientes o no al folklóre tradicional»⁵.

La labor de Nogués es, más que la de creador, la de recopilador; por un lado, de cuentos infantiles, por otro de anéc-

dotas aragonesas. Las obras en las que reúne estos cuentos son las siguientes:

—*Cuentos dichos, anécdotas y modismos aragoneses* (1ª serie, 1ª ed., 1881, 2ª ed., 1885; 2ª serie, 1885).

—*Cuentos para gente menuda* (1ª serie, 1ª ed., 1886, 2ª ed., 1887; 2ª serie, 1893).

—*Cuentos. tipos y modismos de Aragón* (1898)⁶.

Al periódico infantil dieciochesco *La Gaceta de los Niños* (1798), el primero de este tipo publicado en España, le siguieron algún tiempo después, ya en pleno apogeo del periodismo, otros como *La Educación Pintoresca, La Ilustración de los Niños, El Amigo de los Niños* (1849), *El Recreo de los Niños, Biblioteca de los niños, La Floresta Infantil* (1855), *El Amante de la Infancia* (1866), *El Periódico de la Infancia* (1877), *El Camarada, El Museo de la Juventud* (1887) etc. A ellos se añaden algunos libros que se convertirán en ocasiones en textos para las escuelas, como *El libro de los niños* de Martínez de la Rosa, o *La religión demostrada al alcance de los niños*, de Jaime Balmes⁷. Los cuentos para niños de Nogués, aunque proceden de las tradiciones populares recogidas por éste, también participan de ese carácter didáctico que hace que el autor saque una moraleja o una lección de todos ellos.

Nogués, del que ya conocemos su afición a apuntar todo lo que oía, recogía los cuentos tradicionales que escuchaba en cualquier sitio adonde su situación militar le llevara («todos los cuentos de esta serie y de la anterior los he oído referir en varias provincias de nuestra querida España»)⁸. Su gran memoria, su voluntad de «literatero» y sus anotaciones le ayudaron para poder editar estos cuentos, reconociendo que pertenecen a una tradición paralela a otras tradiciones donde pueden encontrarse cuentos con el mis-

mo tema⁹. Los motivos que le llevan a hacerlo son tres: entretener a los niños, seguir la corriente de cuentistas aragoneses iniciada por Pedro Alfonso, y el afán de coleccionar, «aunque sean cuentos»¹⁰.

El título de estos cuentos indica que van dirigidos a los niños, la «gente menuda» que para Nogués es «la única gente buena que hay en el mundo»¹¹. Las narraciones mantienen la tradicional estructura de enlace-desarrollo-desenlace, llevando siempre el último a un final feliz y lleno de enseñanzas para el público infantil, ya que siempre triunfan las buenas virtudes. Así, en «La varita de virtudes» (1887), la sinceridad e ingenio de una niña la convertirán en princesa; en «Haz bien sin mirar a quien» (1887) un niño saldrá en busca de fortuna y la conseguirá gracias a su tenacidad y buen corazón. En cambio, la maldad y la estupidez tendrán su castigo y el protagonista de «El herrero de Calcena» (1887) se verá condenado a vagar eternamente por el mundo, mientras que el de «Xan de Prado» (1893) será despojado de su dinero por no haber sabido callar a tiempo.

Aparece en forma de moralejas o frases proverbiales donde se concreta todo el sentido ético del desarrollo:

A los hermanos que se quieren y protegen, Dios les ayuda¹².

...en premio de no haber hecho daño a los animales que Dios creó, ni olvidado la máxima cristiana: «Haz bien sin mirar a quién»¹³.

Dios castiga la envidia y el mal corazón¹⁴.

En la segunda serie, Nogués sigue haciendo hincapié en las moralejas, si bien

su extensión es más corta, y en ocasiones llegan a ser refranes:

... el que viste de prestado, en la calle lo desnudan¹⁵.

El pobre Chamadoira habló más de lo debido y olvidó que *por la boca muere el pez* y que *no hay mejor palabra que la que está por decir*¹⁶.

Si obsequiado te quieres ver hazte pariente de tu mujer¹⁷.

La mayoría de estos cuentos son cuentos fantásticos¹⁸ en los que el anacronismo, la presencia de hadas, brujas, príncipes, casamientos, ideales, etc., se desarrollan dentro de la más estricta tradición. Algunos elementos rompen este esquema al situar la acción del relato en lugares conocidos en los cuentos «El herrero de Calcena» y «El pelao de Ibdes» (ambos de 1887). El primer caso es el más destacado, pues está situado en un tiempo conocido (primeros años de la era cristiana), pero rompe con la tradicional historia de la huida a Egipto de la Sagrada Familia, desviándolos para poder desarrollar el cuento en el lugar indicado en el título:

Una tarde de verano llegaron muy cansados a Calcena San José, la Virgen y Jesús, *que, haciendo un pequeño rodeo, se dirigían a Egipto...*¹⁹.

Las fórmulas para comenzar y terminar el cuento aparecen en algunas ocasiones, pero nunca sistemáticamente. El comienzo tradicional «Pues señor...»²⁰ aparece en dos cuentos («El pelao de Ibdes», 1887, y «El aventurero», 1893), mientras que sólo un cuento comienza con la fórmula «En tiempos del rey que

rabió...» («La nieve asada», 1893). En cuanto a las formulas de finalización, Nogués utiliza la misma en tres ocasiones, pero variándola: «*Cuentico contao*, por la *ventanica* se fue al *tejaio*» («El pelao de Ibdes», 1887, en cursiva en el texto); «Cuentito contado, por la ventanita se fue al tejado» («Las tres naranjitas de oro», 1887); «Y colorín colorado, por la ventana se fue al tejado» («El aventurero», 1893).

Todas las narraciones están en prosa, aunque de vez en cuando se introducen algunos versos como fórmulas mágicas:

Pajaritos del mar,
unos a acarrear y lavar,
otros a secar y planchar,
los demás a guardar²¹.

O como cuando entre dos enamorados surge un diálogo poético:

—Señorita que riega la albahaca
¿Cuántas hojitas tiene la mata?
—Señorito con capa y sombrero
¿Cuántas estrellas hay en el cielo?»²².

Cuentos para gente menuda se presenta en un estilo muy elaborado. Aunque el ritmo de la narración es el propio del cuento popular, atendiendo tan sólo a que éstas se sucedan rápidamente, Nogués transcribe los cuentos que le han sido transmitidos oralmente en un lenguaje claramente literario en el que no son extrañas las construcciones de sintaxis compleja o las palabras poco usuales. Aunque cuando Nogués considera que se trata de palabras demasiado difíciles no tiene ningún reparo en indicar entre paréntesis el significado de la misma: «Las dos mayores, muy cataplasmeras (aduladoras), me abandonaron...»²³.

Lo mismo sucede cuando, para no

perder el sabor local del cuento, Nogués utiliza un galleguismo:

—¿Qué te pasa Perico, murió tu madre?
—*Ainda mais* (aun más)²⁴.

Aunque Nogués no es el creador de estos cuentos y reconoce que son de «toda nuestra querida España»²⁵, así como que él sólo ha actuado como compilador, siempre aparece en ellos la inclinación subjetiva de su voz. En ellos se transparenta su cultura, adquirida en años de intensa lectura no sólo de libros de crítica, historia y novela, sino también de literatura infantil (por ejemplo, entre los de su biblioteca había varios libros de Perrault).

Durante el siglo XIX, el tema de España fue uno de los más dominantes, especialmente desde la peculiar óptica de la antropología social, lo que llamaron «costumbrismo», aunque por supuesto no podemos identificarlo como tal actualmente. En palabras de Baquero Goyanes, «los artículos de costumbres suelen ser casi siempre de malas costumbres, es decir, examen y exposición de las llagas nacionales: de la ineducación, de la incultura, del afrancesamiento, de la blandenguería, del cohecho...»²⁶. Una de las facetas del costumbrismo que merece destacarse es el volumen colectivo *Los españoles vistos por sí mismos*, donde colabora el aragonés Vicente de la Fuente. El gusto por la pintura de costumbres populares es un incentivo más a la hora de recoger los cuentos folklóricos de cada región, de forma que es difícil deslindar lo puramente popular de lo que el costumbrismo acaba presentando como tópico.

El punto de partida en la literatura

aragonesa lo marca la *Vida de Pedro Saputo* (1844), de Braulio Foz. Muchos años después surgen otras colecciones: *Cuentos del País y agudezas baturras* (1889), del «tío Jorge», los *Folletines y cuentos* (1891), de «Antonio Pitaco», *La gente de mi tierra* (1893), de Cosme Blasco, y *Recopilación de cuentos baturros* (1898), de «Manolico». Antes que todas ellas, Nogués había publicado en 1881 y 1885 las dos series de *Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses*, a los que añadió en 1898 *Cuentos, tipos y modismos de Aragón*.

Nogués es consciente de que su identidad como individuo determinado por una cultura, una educación y un «ser aragonés», se identifica con la globalidad de sus compatriotas aragoneses:

Hay quien cree que con los cuentos rebajo a mis paisanos. Al contrario, los ensalzo. Jamás me ha molestado, y soy bastante susceptible, el oír que los aragoneses son brutos²⁷.

De igual forma, declara que al recoger estos cuentos populares, «no se pierden, sirven de solaz, y se consigue formar una literatura propia del genio particular de cada comarca»²⁸. Aunque el propio Nogués confiesa que, en realidad, publica su primer libro «por llevar la contraria a varios de mi lugar y a una cuadrilla de envidiosos y aduladores de un general que me creían incapaz de escribir»²⁹, lo que más le importa es elogiar el carácter aragonés, del cual se siente orgulloso:

«Los aragoneses no piden, ni intrigan, no se dan importancia, no sufren los maltratan, ni se humillan. El que sirva de excepción, es el más indecente del género humano. Con valor, tenacidad, im-

paciencia, franqueza, irritabilidad, patriotismo y orgullo, cualidades que distinguen al aragonés, poco se medra en la sociedad actual»³⁰.

Opuesto a este idealismo popular y folklórico se halla el realismo naturalista, representado en las obras dedicadas a Galicia de Emilia Pardo Bazán, y en el que los autores

«...despojan al campesino de su secularmente idealizador disfraz, de su máscara de bondad, y muestran al desnudo sus pasiones y vicios, no sólo semejantes a los del hombre de la ciudad, sino peores aún, por cuanto son producto de la barbarie y de la ignorancia. El campesino se convierte en un ser instintivo y primario»³¹.

Para Nogués, «baturro» no es un término despectivo como algunos parecen ver:

«El llamarlos baturros (a los aragoneses), en especial a los labradores, que es la mejor gente, se origina, según dicen, porque *bat* en vascuence significa uno o primero, *ura* agua, y la terminación *us*, entre los romanos, indicaba pueblo. En el Norte de España, el Ebro es el mayor río; *bat ur us* (baturros), pobladores de la primera agua grande. Si no gusta la etimología se busca otra»³².

No hay necesidad de entrar en discusión acerca de lo positivo y lo negativo del baturrismo. Nos basta saber que Nogués sostiene en la totalidad de su obra su opinión de que «baturro» y «aragonés» son términos equivalentes, utilizándolos indistintamente para referirse a sus personajes, aunque reserva la pala-

bra «baturro» para designar sobre todo a los campesinos. Por otra parte, Nogués muestra siempre gran orgullo por su origen aragonés y afirma en muchas ocasiones el amor que tiene a esta tierra. Nuestro autor tiene conciencia de la originalidad de su obra y por ello rehusa todo tipo de cuentos, dichos, etc., que puedan estar ya publicados, es decir, lleva a cabo una selección en todas sus ediciones indicando siempre en sus prólogos que sólo imprime los cuentos que están inéditos. Este afán de originalidad no incluye la creatividad por parte del autor, que se limita a «coleccionar» lo que oyó a otros o lo que vio personalmente en su vida militar y civil. Su labor como escritor se reduce a poner por escrito lo que le fue transmitido oralmente, «tratando de darles forma adecuada para toda clase de lectores»³³.

Nuestro escritor estuvo casi toda su vida recorriendo España, y ello le dio la oportunidad de conocer diferentes gentes y culturas, dándose cuenta de que un mismo cuento podía viajar de una región a otra:

«Con cincuenta años de intervalo he oído el siguiente en Aragón y en Castilla: A uno le cayó una chispa en la chorrera de la camisa, y otro le dijo con mucha calma: —Le daría a V. una noticia; pero se incomodará. —No, señor; no me alteraré. —¿La escuchará tranquilo? —Sí, señor. —Está ardiendo la pechera de su camisa... —¡Caracoles! ¿Por qué no me lo dijo antes? —exclamó furioso el quemado»³⁴.

El concepto que tiene Nogués de cuento se aplica no sólo a la narración breve estructurada según el modelo de enlace-desarrollo-desenlace que hemos

visto en los *Cuentos para gente menuda*, sino que abarca lo que conocemos como chistes, anécdotas y chascarrillos:

Las novelas cortas se llamaban cuentos, patrañas, truhanerías, dichos, consejas, anécdotas, chascarrillos, casos o agudezas.

Los cuentos se forman: de sucedidos, de ocurrencias felices, de chispas de ingenio, de inocentadas o sandeces. Si gustan, se repiten y conservan. Miles con gracia se habrán perdido»³⁵.

El común denominador de todas las historias es que transcurren en Aragón o sus protagonistas son aragoneses. Nogués mezcla en estas obras situaciones históricas y contemporáneas, en las que aparecen personajes de todos los niveles sociales. Sólo en la colección de 1898 hay cierto aumento de anécdotas referentes a personajes históricos como el conde de Aranda, Pedro de Luna, etc. Los libros van estructurados por secciones según el oficio o la situación de los protagonistas. Así, siempre hay un apartado para los baturros (es decir, los campesinos), para los militares, los sacerdotes, etc.

En varias ocasiones, las anécdotas que narra Nogués son fruto de su propia experiencia y vuelven a aparecer en sus memorias. Por ejemplo:

Entre Borja y Ainzón se veía, hasta hace poco, una cruz pintada en el tronco de un olivo.

—Aquí (decía un militar retirado a sus hijos), los franceses asesinaron cobardemente a cinco pobres cadetes españoles casi niños, cogidos en la batalla de Tudela.

Después se descubría y rezaba por aquellos mártires de la patria. Desapare-

ció el olivar; pero jamás los hijos del soldado de la Independencia, al pasar por el sitio referido, olvidan la escena»³⁶.

«Otra señora de Borja acompañó seis meses a caballo a su marido en la guerra de la Independencia. Murió en 1869, a los ochenta y seis años de edad. Porque creía que los franceses habían introducido las patatas en España, no las probó nunca, y hasta suponía que perjudicaban a la salud»³⁷.

También narra anécdotas sucedidas en batallas en las que sabe por sus memorias que estuvo presente, como la de Vicálvaro o la de Wad-Ras. Nogués aprovecha también aquí la ocasión para exponer su punto de vista respecto a asuntos políticos o militares, criticando a los que no obran con honradez:

«Siempre las reformas económicas perjudican a los que cobran menos, porque no son ellos los que las hacen. Hasta mediados del siglo actual, los cornetas tenían ración doble de pan. Para disminuir el presupuesto del ejército, les quitaron una. Cuando lo supo un aragonés, corneta del regimiento del Príncipe, dijo:

—No habrá *nengún* corneta entre los p... *menistros*»³⁸.

En estas anécdotas, el chiste también puede surgir a partir de equívocos latinos:

Había en un lego aragonés tan humilde como buen latino. Pateó las tripas a otro lego, y al reprenderle el Guardián, replicó:

—Lo manda el evangelio (San Mateo, cap. XVIII, vers. 15). *Si Peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te, et ipsum so-*

lum. «Si pecare contra ti tu hermano, ve y corrígelo entre ti y el suelo». O patéalo.

—No sea bárbaro. *Inter te, et ipsum so-lum*, quiere decir, entre ti y él solos, —añadió el prelado»³⁹.

Los capítulos más amplios son los dedicados a baturros y baturras. Son chistes en los que los protagonistas son campesinos sin nombre concreto (algunos personajes, no obstante, aparecen con un sobrenombre típico del lugar donde se enmarca la acción: Patarrastrando, Pistolos, Cuchipanda, etc.). Las situaciones en las que se ven envueltos son las de la vida cotidiana, aunque también son habituales aquéllas en las que el baturro ha de enfrentarse a la vida de la ciudad o a los nuevos prodigios de la técnica:

Una cocinera de Zaragoza, mirando los alambres del telégrafo:

—No creo que hablen por allí; yo nunca he visto pasar *denguna letra*»⁴⁰.

En muchas situaciones, el baturro saca «punta» de ellas y hace un chiste; en otras, su inocencia o su sinceridad le hacen quedar en ridículo. A la mujer baturra suele presentarla Nogués desenvolviéndose en cualquier situación con desparpajo, de forma que siempre suele salir «vencedora», aunque su triunfo provoque la sonrisa del lector:

Diálogo entre una señora y su criada, ambas aragonesas:

—¡Qué puerca eres! —Tampoco tengo otra falta. —Y *enredadora* (chismosa). —¿Sáqueme V. otra? —Y mala *chandra* (poco trabajadora). —¿A que no me saca V. más? —Y *laminera* (golosa). —¡Mía, pues, qué cosa! —Y aficionada a los hombres. —¿Y ésa es falta?»⁴¹.

Hay una serie de anécdotas que Nogués llamó en 1898 «de color subido»; y otras de tipo político este tipo de anécdotas aparecen en las obras anteriores repartidas al azar según el contenido. En la edición de 1898, Nogués defiende la publicación de este tipo de cuentos en contra de los que opinan que no deben incluirse en la colección:

Referían las virtudes del santo que había en una ermita, y como la imagen era un busto, dijo un aragonés:

—De cintura para arriba cualquiera puede ser santo»⁴²⁻⁴³.

Nogués elimina las palabras malsonantes mediante eufemismos o, sencillamente, colocando unos puntos suspensivos en su lugar:

A un baturro se le escapó un... como un trueno. Se volvió a mirar quién venía detrás, vio un chico muy pequeño, y sintiendo la brutalidad, exclamó: —¡Redió! casi lo *bato* (tiro)⁴⁴.

Nogués incluye en estas obras una serie de «modismos», refranes, frases hechas que se dicen en lugares concretos de Aragón para indicar a una persona la actitud que tiene o debe tener. Los dichos o frases populares como «La cuenta del cardador», «Justicia y Almudévar: páguelo el que no lo deba», «genio y figura hasta la sepultura», «ser peor que la tala de agua» o «no encontrar agua en el Ebro» son presentados por Nogués, que explica su origen o su significado.

El autor en ocasiones hace gala de su cultura aragonesa, y como tal universal y concentradora de muchas variantes antropológicas derivadas de la Historia de su «Aragón», transcribe los cuentos

intentando conservar su forma oral, tal como recuerda que los oyó, pero dándoles una forma que los acerca ligeramente a la literatura, pues cuida siempre que la expresión agrade al lector⁴⁵⁻⁴⁶. En el prólogo a la colección de 1898, dice:

Según Cervantes: «Los cuentos, unos encierran y tienen gracia en ellos mismos, otros en el modo de contarlos». Si los publicados después del trabajo de recogerlos, carecen de tales circunstancias, nos hemos... lucido⁴⁷.

Para darles un tono popular y sobre todo aragonés, introduce de vez en cuando aragonesismos como «moncaíno», «cataplasmero», «charrar», «aldraguero», «arguellido», etc.⁴⁸. Cuando el autor considera que se trata de palabras poco conocidas, añade detrás de ellas su significado entre paréntesis: «fillesnos» (hijuelos), «piculines» (titiriteros), etc. Predomina el uso de la forma sufijada (diminutiva) en «-ico» para caracterizar el habla del aragonesa: «quietico», «viudico», «contentico», etc. También destacan formas lingüísticas desviadas de su pronunciación normal y que Nogués recoge en abundancia en estos cuentos: «paicido» (parecido), «denguna» (ninguna), «quíes» (quien es), «quío» (quiero), «pa tú» (para ti), etc.

Las dos series de *Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses* tuvieron bastante aceptación entre el público. La prensa periódica habla de estos libros cuando en 1890 Nogués publica *Ropavejeros, anticuarios y coleccionistas*, citando a Nogués como el autor de «los conocidos y celebrados *Cuentos Aragoneses*»⁴⁹; otro crítico señala que están escritos con «singular facilidad y gracejo, y describe el tipo aragonés, dando vida y animación a

los innumerables chistes y cuentos de que se componen»⁵⁰.

El baturrismo siguió teniendo éxito en los primeros años del siglo XX. A las colecciones citadas se unen los *Cuentos baturros* (1900), de Baselga, *Baturradas* (1900), de Matheu, *Paella aragonesa* (1900) y *Cuentos aragoneses* (1901), de Eusebio Blasco, *Cuentos de las Cinco Villas* (1901), de Cosme Blasco, *Más baturradas* (1903), de López de Allué, *Cuentos baturros* (1922), de Gascón, *Mosaico baturro* (1953), de Sánchez Pérez, etc.

Con el tiempo, se comenzó a dar importancia al trabajo de recopilación de Nogués, señalado por D. Yndurain, que exigió una «reedición de los cuentos»⁵¹ mientras que A. Beltrán lo califica de «ejemplo de recogida inteligente»⁵². Recopilación de la tradición oral, tanto de cuentos tradicionales como de costumbres aragonesas, las colecciones de Nogués llenan un espacio literario dentro de la cultura de Aragón al tratar de «pintar» al aragonés en sus expresiones folklóricas.

Notas

1. M. Baquero Goyanes, 1949, p. 164. Cfr. asimismo A. Ezama Gil, 1992, pp. 41-56.

2. M. Baquero Goyanes, 1949.

3. *Ibid.*, p. 569.

4. *Ibid.*, p. 570.

5. M. Baquero Goyanes, 1967, p. 20.

6. De estos libros existen pocos ejemplares. Hemos consultado directamente las ediciones de 1885, 1887, 1893 y 1898. Las primeras ediciones de las primeras series no las hemos localizado, pero hay referencias a ellas en las memorias del autor en M. Baquero Goyanes, 1949, pp. 188-189.

7. Cfr. C. Bravo-Villasante, 1979.

8. «Prólogo» a *Cuentos para gente menuda* (2ª serie), Zaragoza, Tip. de A. Sabater e hijo, 1893, p. V.

9. «En todos los países se hallan cuentos que se parecen» (*ibid.*, p. V). M. Baquero Goyanes (1967, p. 21), dice: «según fueron recogiendo los cuentos populares de los distintos países, se fue comprobando con sorpresa que las tradiciones que se creían más consustanciales con el país en que se transcribían y publicaban, se encontraban también en otras naciones con las que no se creía tener nada en común». Algunos de los cuentos que in-

cluye Nogués en las dos series de *Cuentos para gente menuda* coinciden, con algunas modificaciones, con los tipos señalados por Aarne y Thompson (A. Aarne y S. Thompson, 1964) para el cuento folklórico. De la primera serie destacan «Las tres naranjitas de oro» («The Three Oranges», 408), «Los hermanos gemelos» («The Twin or Blood-Brothers», 303) entre otros.

10. «Prólogo» a *Cuentos para gente menuda* (2ª serie), pp. V-VI.

11. *Ibid.*, p. VI.

12. «Los hermanos gemelos», *Cuentos para gente menuda* (1ª serie), Madrid, Imp. de A. Pérez Dubrull, 2ª ed., 1887, p. 61.

13. «Haz bien sin mirar a quién», *ibid.*, p. 88.

14. «La desnarigada», *Cuentos para gente menuda* (2ª serie), p. 8.

15. «Las medias de seda», *ibid.*, p. 13.

16. «Xan de Prado», *ibid.*, p. 21; en cursiva en el texto.

17. «La madre y la suegra» *ibid.*, p. 31.

18. «El cuento fantástico viene a ser algo así como el cuento por excelencia (...). Posiblemente los orígenes del cuento fantástico se hallan ligados a los del legendario tradicional, hasta el punto de que tres modalida-

des narrativas —cuento popular, legendario y fantástico— pueden ser consideradas como un solo género primitivo» (M. Baquero Goyanes, 1949, p. 235).

19. «El herrero de Calcena», *Cuentos para gente menuda* (1ª serie), p. 9; en cursiva en el texto.

20. La expresión «Pues señor...» (que sustituye en varias ocasiones al acostumbrado «Érase una vez...») es estudiada por G. García Arista (1924). Para J. Domínguez Lasierra (1981, p. 9), «en la esfera social, por decirlo así, (el cuento) ha gozado siempre de preeminencias y favoritismos, revelados en su fórmula tradicional de comenzar todo cuento: «Pues señor!...», como dirigidos que iban a quienes gozaban de tan alto tratamiento: a reyes y magnates».

21. «La varita de virtudes», *Cuentos para gente menuda* (1ª serie), p. 51.

22. «La nieve asada», *Cuentos para gente menuda* (2ª serie), p. 18.

23. «La varita de virtudes», *Cuentos para gente menuda* (1ª serie), p. 53.

24. «¡Adiós, Perico!», *Cuentos para gente menuda* (2ª serie), p. 26; en cursiva en el texto.

25. «Prólogo» a *Cuentos para gente menuda* (2ª serie), p. V.

26. M. Baquero Goyanes, 1949, p. 264.

27. «Prólogo» a *Cuentos, tipos y modismos de Aragón*, Madrid, Fernando Fe, 1898, p. 8.

28. «Prólogo» a *Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses* (2ª serie), Madrid, Imp. de A. Pérez Dubrull, 1885, p. V.

29. «Prólogo» a *Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses* (1ª serie), Madrid, Imp. de A. Pérez Dubrull, 2ª ed., 1885.

30. «Prólogo» a *Cuentos, tipos y modismos...*, p. 6.

31. M. Baquero Goyanes(1949), p. 368.

32. «Prólogo» a *Cuentos, tipos y modismos...*, p. 8-9; en cursiva en el texto

33. «Prólogo» a *Cuentos, dichos, anécdotas...*, (1ª serie).

34. «Prólogo» a *Cuentos, dichos, anécdotas...*, (2ª serie), p. VI.

35. «Prólogo» a *Cuentos, tipos y modismos de Aragón*, p. 2.

36. *Cuentos, dichos, anécdotas...* (2ª serie), p.13.

37. *Ibid.*, p.11, en cursiva en el texto.

38. *Ibid.*, p.21; en cursiva en el texto.

39. *Ibid.*, p. 55.

40. *Ibid.*, p. 16.

41. *Cuentos, tipos y modismos...*, pp. 47-48; en cursiva en el texto.

42. *Cuentos, dichos, anécdotas...* (2ª serie), p. 115. En cursiva en el texto.

43. *Cuentos, dichos, anécdotas...*, (2ª serie), p. 97.

44. *Cuentos, tipos y modismos...* p. 124; en cursiva en el texto.

45. *Cuentos, dichos, anécdotas...* (1ª serie), p. 134.

46. «Nogués no intenta hacer literatura como la mayor parte de los cuentistas que le seguirían, y para los que sus colecciones serían fuente de inspiración» (J. Domínguez Lasierra, 1981, p. 25).

47. «Prólogo» a *Cuentos, tipos y modismos...* p. 10.

48. Cfr. J. Borao (1884). Algunas palabras como «aurnero» o «chandas» no aparecen, sin embargo, en este repertorio.

49. Anónimos, 1890-IV-16.

50. *La Correspondencia Militar*, (1890-III-11)

51. D. Yndurain, 1969.

52. A. Beltrán, 1979.

Bibliografía

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Cuentos, dichos, anécdotas y modismos aragoneses que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja, Madrid, Imp. de A. Pérez Dubrull, 1 serie 2ª ed., 1885. (segunda serie, 1885).

Cuentos para gente menuda que da a la estampa un soldado viejo natural de Borja, Madrid, Imp. de A. Pérez Dubrull, 2ª ed., 1887.

Cuentos para gente menuda por el general Romualdo Nogués (2ª serie), Zaragoza, Tip. de A. Sabater e hijo, 1893.

Cuentos, tipos y modismos de Aragón coleccionados por el General R. Nogués procedente de infantería, Madrid, Fernando Fe, MDCCCXCVIII.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AA. VV., *Etnología y tradiciones populares*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1969.

Los aragoneses, Madrid, Istmo, 1977.

AARNE, A. y THOMPSON, S. *The Types of the Folktale (a Classification and Bi-*

ography), Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2ª ed., 1964.

BAQUERO GOYANES, M. *El cuento español en el siglo XIX*, Madrid, CSIC, 1949.

¿Qué es el cuento?, Buenos Aires, Columbia, 1967.

BELTRÁN, A. *Introducción al folklore aragonés*, Zaragoza, Guara, 1979.

BORAO, J. *Diccionario de voces aragonesas*, Zaragoza, Imp. y Lib. de D. Calisto Ariño, 1859.

BRAVO-VILLASANTE, C. *Historia de la literatura infantil española*, Madrid, Escuela Española, 1979.

DOMÍNGUEZ LASIERRA, J. *Cuentos, recontamientos y conceptillos aragoneses*, Zaragoza, Librería General, 1981.

EZAMA GIL, A. *El cuento de la prensa y otros cuentos (aproximación al estudio del relato breve entre 1890 y 1900)*, Zaragoza, Universidad, 1992.

GARCÍA ARISTA, G., *La copla aragonesa o «cántica»*, Madrid, Tip. de Archivos, 1933.

YNDURÁIN, D., «Refranes aragoneses en el vocabulario del maestro Gonzalo de Correas, en AA. VV. 1969, pp. 635-41.

LOS TEXTOS ETNOGRÁFICOS COMO TEXTOS DISCIPLINARIOS

MARÍA VALDÉS GÁZQUEZ

Universitat Autònoma de Barcelona

«Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mi alrededor la vida del pueblo que se ponía en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios. (...) En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya».

(Malinowski, 1986: 25)

El material empírico con el que trabaja la antropología está contenido en las descripciones etnográficas, en las páginas de monografías que no contienen simplemente un cúmulo de datos objetivos sobre el grupo etnografiado sino también la perspectiva del propio observador. Obviamente esos observadores especializados no se encuentran sobre el terreno con la forma de vida ordenada y sistematizada que nos transmiten en sus descripciones: en el trabajo de campo los etnógrafos se enfrentan con la vida «en caliente» de la comunidad. Y lo que se presenta a una observación directa es una serie de conductas reiterativas, de interacciones entre los individuos que componen el grupo y de esos individuos con la naturaleza («los preparativos para el trabajo del día, la gente emprendiendo sus diligencias, grupos de hombres y mujeres ocupados en tareas artesanales, ...»). A simple vista esa serie de conductas reiterativas aparecen como un flujo continuo y desordenado.

Como bien comprendió Malinowski, la tarea principal del etnógrafo consiste en imponer orden a ese caos aparente y transcribirlo en un texto.

Las dificultades de transcribir el flujo continuo de la vida social en textos «neutros», «objetivos», que no sean un mero agregado de impresiones subjetivas, han sido señaladas hasta por los más optimistas defensores del estatuto científico de la antropología¹. Ese «turbulento material humano», ese conjunto continuo y desordenado de conductas humanas constituye el material con el que deben traficar los etnógrafos. De la observación de ese material al resultado final de su descripción de la forma de vida en las páginas de una monografía son muchos los factores que influyen, factores a tener en cuenta, por tanto, al juzgar la fiabilidad de los datos etnológicos: la idiosincrasia del etnógrafo (como también la de los propios etnografiados), su experiencia concreta, las técnicas de re-

cogida de datos, el bagaje teórico y metodológico, las técnicas de síntesis y descripción y, *last but not least*, las técnicas narrativas.

En esta exposición se ofrecerá una propuesta de análisis de los textos etnográficos como textos disciplinarios, una lectura que los refiera al marco global de la disciplina antropológica. Así, no versará ni sobre las condiciones subjetivas del trabajo de campo (Rabinow), ni sobre el carácter interpretativo del nivel de la observación (Sperber). Sí me detendré algo en las disquisiciones de Geertz sobre la escritura etnográfica, dado que la propuesta de análisis de los textos etnográficos que aquí presentaré (la indagación en torno a la huella del bagaje teórico y metodológico de los autores en la descripción final) me vino sugerida por la lectura de *El antropólogo como autor*, o, más bien, por las lagunas que aprecié en el estudio geertziano de la obra etnográfica de autores de la relevancia de Malinowski, Mead, Evans-Pritchard o Lévi-Strauss.

Los textos etnográficos como textos literarios

En la base de su propuesta analítica, Geertz reconvierte la cuestión de la fiabilidad de los datos etnográficos en la de la credibilidad de sus transmisores. No pudiendo juzgar la objetividad de la narración que éstos hacen de formas de vida extrañas (dado que no podemos cotejarla con lo realmente observado), nuestra confianza en ella, afirma, no se basa en otra cosa que en la honestidad, la capacidad de observación y penetración y la habilidad en la descripción que queramos concederles (o, más bien, de las que se hagan acreedores). Los etnó-

grafos, a su vez, no tienen a mano otro recurso para ganarse el crédito ajeno que la propia escritura etnográfica:

«La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente «estado allí». Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura». (Geertz, 1989: 14)

Creemos más a unos etnógrafos que a otros, asegura Geertz, «porque unos son más eficaces que otros a la hora de transmitir en prosa la impresión que han obtenido de su estrecho contacto con vidas que nos son lejanas» (Geertz, 1989: 16). Así, Geertz propone analizar los textos etnográficos como si de textos literarios se tratase, atendiendo a la forma en que en las monografías logra crearse esa impresión, a los recursos estilísticos utilizados por los autores en la confección de sus narraciones: el vocabulario, la retórica, el patrón argumental, etc. En una propuesta de este tenor la verdad se vuelve, entonces, verosimilitud²; la fría objetividad de los informes protocolarios que convienen a la ciencia deja paso a la subjetividad disfrazada de objetividad de las obras de ficción; el contenido factual pierde importancia frente a la forma en que el investigador elige transcribir su experiencia etnográfica: el autor ha entrado en escena.

A la tendencia general a considerar a los autores como miembros de escuelas

antropológicas que se caracterizan por el consenso en torno a postulados, métodos y teorías compartidos, Geertz opone la consideración de los autores como fundadores de discursividad, como literatos que logran erigirse en modelos de prosa etnográfica a seguir. Sólo unos cuantos nombres de la antropología merecerían ese epíteto: aquéllos (entre los que se contarían Boas, Radcliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Benedict y Lévi-Strauss) que han creado un estilo peculiar de transmitir la experiencia etnográfica que ha sido seguido más tarde por otros (Firth siguió a Malinowski, Fortes a Radcliffe-Brown, Kroeber a Boas), habiendo fundado no ya una escuela sino un «género» etnográfico. No deberíamos, pues, hablar de «escuelas» (científicas), sino de «géneros» (literarios); tampoco de fundadores de esas escuelas, sino de fundadores de discursividad. Lo que tienen en común los integrantes de esas «escuelas» es más una manera de poner las cosas en prosa que una teoría consensuada o un método establecido. Ésta es la certeza que se halla tras el tipo de análisis de los textos etnográficos sugerido por Geertz: lo que nos permitirá juzgar y evaluar adecuadamente dichas obras no es ninguna herramienta brindada por la epistemología, sino más bien aquellas otras con que nos dota la crítica literaria.

Del mismo modo que la crítica de ficción y poesía se alimenta mucho más de un compromiso efectivo con la ficción y poesía mismas que de nociones importadas sobre lo que ambas deberían ser, la crítica de la escritura etnográfica (que en rigor no tiene nada de ninguna de ellas, pero en un sentido amplio es tan poética como ficcional) debería nutrirse de idéntico compromiso con la escritura misma

y no de preconcepciones sobre lo que debe parecer para que se la califique de ciencia. (Geertz, 1989: 16)

Por ello, en su análisis de las principales obras etnográficas de cuatro grandes figuras de la antropología, lo que busca Geertz es establecer las características esenciales de los géneros etnográficos por ellos inaugurados, los recursos estilísticos utilizados en la confección de sus narraciones.

Geertz asegura que el tipo de análisis de los textos etnográficos por él propuesto no minará los fundamentos de nuestra disciplina (a la que desde luego él no concedería el título de ciencia, pero tampoco le restaría todo valor cognoscitivo), sino que nos enseñará a leer las etnografías de un modo más agudo. «Ciento quince años (si fechamos el inicio de nuestra profesión, como suele hacerse, a partir de Tylor) de prosa aseverativa e inocencia literaria son ya suficientes» (Geertz, 1989: 34): con esta taxativa frase finaliza el primer capítulo de *El antropólogo como autor*.

Los textos etnográficos como textos disciplinarios

De la propuesta de Geertz me parece más interesante la sugerencia de desplazar nuestra atención de la fascinación del trabajo de campo hacia la escritura que su insistencia en considerar los textos etnográficos exclusivamente como textos literarios. Si el análisis se cifra sólo en ese aspecto de las monografías que interesa a Geertz (el de tratarse de la transcripción de experiencias biográficas y, por tanto, subjetivas), descuida, a mi modo de ver, otro no menos esencial: que en esa transcripción de su experien-

cia etnográfica dichos autores no echan mano sólo de los artificios literarios sino también, y muy principalmente, de su entrenamiento como antropólogos. No me refiero tanto a las técnicas del trabajo de campo cuanto a aquellos aspectos de su adiestramiento, supuestos ontológicos y teorías, que inciden en su «estilo antropológico de ver las cosas», en su particular percepción de los otros.

Las ideas preconcebidas son perniciosas en todo trabajo científico, pero *las conjeturas son el don principal de un pensador científico y tales conjeturas le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos.* (...) El investigador de campo se orienta a partir de la teoría. (Malinowski, 1986: 26-27; cursiva mía)

Geertz propone, así, el análisis de las monografías etnográficas como textos literarios, una lectura particularmente disolvente del material empírico de la antropología (en la medida en que da una respuesta escéptica a la pregunta sobre la fiabilidad de los datos etnográficos, sobre la inverificabilidad de la experiencia etnográfica). Yo propongo una alternativa de análisis: el análisis de las monografías etnográficas no (o no sólo) como textos científicos o literarios, sino (también) como textos disciplinarios, una lectura que los refiera, como señalé, al marco global de la disciplina antropológica. Sostengo que en las monografías etnográficas suele haber rastro de la filiación teórica de quienes las escriben y que un análisis desde esta perspectiva nos enseñará a leer las etnografías de un modo más agudo, pretensión en la que coincido con Geertz.

Quizás la mejor manera de mostrar en qué consiste la propuesta y en qué medida puede considerarse como complementaria de —y no contradictoria con—

la de Geertz sea ofrecer un ejemplo de análisis de una monografía como texto disciplinario. Lo que me propongo a continuación es presentar someramente, uno tras otro, los dos análisis de la principal monografía etnográfica de Ruth Fulton Benedict, *El crisantemo y la espada*: el saldo del sugerido por Geertz serán los rasgos del estilo benedictino³; el del análisis por mí planteado, los rasgos de la filiación teórica de la autora (que suele ser adscrita a la escuela de Cultura y Personalidad).

El crisantemo y la espada, una muestra de «etnografía edificante»

¿Cuál sería, según Geertz, el estilo «benedictino»? ¿cuáles las características de la prosa etnográfica de Benedict? Básicamente el distanciamiento y el estilo directo. El de Benedict, afirma, se asemeja considerablemente al estilo del maestro de la crítica social en la literatura inglesa, Jonathan Swift. Ambos coinciden en la estrategia retórica de la que dependen sus respectivos estilos: el desplazamiento de lo familiar y lo exótico, de forma que ambos cambian de lugar. En la obra de Benedict, como en la de Swift,

«lo culturalmente próximo se convierte en extraño y arbitrario y lo culturalmente lejano se piensa como lógico y natural. Nuestras formas de vida se convierten en costumbres extrañas de un pueblo extraño, mientras los habitantes de tierras lejanas, reales o imaginarias muestran costumbres completamente razonables dadas las circunstancias. El Allí se confunde con el Aquí». (Geertz, 1989: 115)

A pesar de la sutil conexión que ha establecido entre Swift y Benedict, Geertz se resiste a bautizar el género etnográfico inaugurado por ésta como «sátira etnográfica» (remedando la etiqueta que cuadraría al género literario). Asegura que Benedict representa una variante particular de dicho género, puesto que al final nuestra autora convierte la parodia en retrato, desembocando invariablemente en una especie de requisitoria moral: más que de «etnografía satírica» cabría hablar, por tanto, de «etnografía edificante». El objetivo de su descripción es siempre desconcertar al lector. Sus japoneses, al igual que los liliputienses de Swift, están concebidos fundamentalmente para inquietar, para arrancar del rostro del lector la sonrisa burlona de quien se cree habitante del mejor de los mundos posibles, creyente de la única religión verdadera, parlante de la lengua más racional, etc. Tanto *El hombre y la cultura* como *El crisantemo y la espada* se acomodan a este modelo, al leit-motiv del «nosotros/los otros»:

1º) El primer capítulo y el último («Destino: el Japón» y «El Japón tras el día de la Victoria») son, a juicio de Geertz, desechables: lo que hacen es situar al libro en el marco de «la ciencia al servicio de la nación» que los tiempos parecían requerir.

2º) El meollo del libro lo constituyen los capítulos centrales. Pues bien, éstos, los dedicados a las concepciones japonesas de la jerarquía y la deuda, el «círculo de los sentimientos» y la autodisciplina, son narrados desde ese punto de vista de la oposición retórica del Nosotros/los Otros: cada percepción, creencia, práctica o valor son ubicados en un contexto en el que adquieren sentido (lo

exótico se va convirtiendo en familiar, lo ininteligible en razonable).

3º) Tan sólo hay un capítulo (el 12) en *El crisantemo y la espada* que, según Geertz, quedaría fuera del estilo expositivo de Benedict: «El niño aprende». Este capítulo sería, además del más largo, el más errático del libro. En este punto Geertz no tiene más remedio que recurrir al contexto intelectual: la inclusión de un capítulo tal obedece a la compañía de que Benedict se rodeaba entonces, la gente que tenía alrededor, no sólo la inevitable Margaret Mead, sino también un grupo de psicólogos de guerra, analistas de propaganda, expertos en inteligencia y planificadores.

En definitiva, Geertz analiza la obra de Benedict mostrando cómo el modo en que escribe acerca de otras sociedades resulta ser siempre una especie de comentario sobre la propia sociedad. Benedict traza un retrato de una sola pieza de los japoneses para retratar a los americanos como una sola pieza y hacerlos tan provincianos, exóticos, cómicos y arbitrarios como puedan serlo los samurais. A su parecer, el relativismo de Benedict era más que nada el producto de una forma particular de describir a los otros, un tipo de descripción en el que las rarezas de las sociedades exóticas servían para cuestionar las pautas culturales de la propia sociedad americana.

El crisantemo y la espada, una monografía de cultura y personalidad

Ésta es una buena lectura de *El crisantemo y la espada* como texto literario. Geertz se refiere a esa técnica empleada por la autora de aproximar a los extraños y extrañar a los próximos como un

estilo personal de poner las cosas en prosa: es la estrategia narrativa que convierte a Benedict en fundadora de discursividad (modelo para otros etnógrafos) y en la más señalada representante del género de la etnografía edificante. ¿Se trata únicamente de una forma de poner las cosas en prosa? ¿es un estilo personal e intransferible? Mi respuesta es que no: no es sólo un estilo narrativo ni es exclusivamente un estilo personal, sino que tanto el contenido como la forma de exposición de los datos en *El crisantemo y la espada* se acomoda con alguna variación al modelo que guiaba las investigaciones de Cultura y Personalidad en el Proyecto de Investigación de las Culturas Contemporáneas de la Universidad de Columbia⁴.

De manera que la lectura de Geertz oculta algo: la adscripción de Benedict a Cultura y Personalidad. Esa adscripción a la escuela y la aportación particular de Benedict a ella puede explicar de forma más completa: 1) el por qué de ese *leit-motiv* de la narración de Benedict, esa constante oposición del nosotros/los otros; 2) el por qué de ese «retrato de una sola pieza» de cada uno de los mundos enfrentados en la oposición nosotros/los otros, y, finalmente, 3) el por qué de la inclusión (a juicio de Geertz extemporánea) de un capítulo («errático») sobre las pautas de socialización. Un repaso breve a la formación teórica de la autora nos pondrá en la pista de la resolución de estos interrogantes.

Benedict comenzó sus investigaciones antropológicas siendo ya una mujer madura y con una sólida formación humanística. Como es bien sabido, la influencia fundamental que recibió fue la de su maestro Franz Boas. Ella, junto con Margaret Mead, son las dos discípulas de

Boas que mejor representan lo que se ha denominado la «fase prefreudiana» de la escuela Cultura y Personalidad. El legado principal que Boas hiciera a quienes se encargaron de llevar a cabo investigaciones sobre la relación entre individuo y cultura fue la máxima del relativismo cultural. Las investigaciones tenían un único fundamento teórico: la idea de que no existe una naturaleza humana prefijada e inflexible, sino que la *psique* individual es maleable por el contexto sociocultural. Es cierto que Benedict organiza el vasto material que maneja en *El crisantemo y la espada* bajo el *leit-motiv* de «mirémonos a nosotros mismos como miramos a los otros»; no lo es que ésta sea su forma peculiar de describir a los otros. Lo que hace Benedict, como lo hacían el resto de los discípulos de Boas, es vertebrar su material en torno al imperativo fundamental del relativismo cultural enunciado por su maestro: «debería ser nuestra meta suprema, no sólo ver a los pueblos desde su propia perspectiva, sino también vernos tal como los otros nos ven»⁵.

La aportación personal de Benedict en esta fase en que todavía no recibió la influencia de las investigaciones de los psicoanalistas neofreudianos fue la teoría de la configuración cultural que presentó en su primera obra importante, *Patterns of Culture* (1934). Recordémosla brevemente enunciada:

[CULTURA] [*Configuración de la cultura*]

—Toda cultura, para acomodarse a los problemas corrientes y universales de la vida, dispone de una gran variedad de modos de actuar entre los que elegir, como una lengua puede operar con toda clase de sonidos o de principios de for-

mación de palabras. Pero así como toda lengua dada sólo utiliza una selección de ambas cosas, y opera con dicha selección de un modo consecuente, así también las culturas hacen una selección: utilizan sólo algunos de los posibles modos de conducta, convirtiéndolos en «temas» para una «elaboración» consecuente, y desechan otros.

—Cada una de las culturas hace una selección diferente de las potencialidades naturales de los seres humanos, dando preponderancia a ciertas potencialidades en generaciones sucesivas e ignorando y hasta rechazando otras.

—El resultado no es un conjunto inconexo de rasgos seleccionados, sino un todo integrado. Así, todas las culturas presentan una configuración porque integran los elementos que las componen de una manera coherente.

[INDIVIDUO] [*Configuración de la personalidad*]

—¿De qué forma participan los individuos en esa selección? Utilizando el contenido cultural de que disponen —técnicas de subsistencia, formas de organización social, temas religiosos, etc.—, los integrantes de cada cultura configuran a su vez un determinado estilo de personalidad a expensas de otros estilos posibles. Se trata de un proceso de selección a través de la transmisión cultural que se efectúa a lo largo de muchas generaciones y con la intervención de muchos individuos, que participan en el desarrollo de su propio estilo de personalidad sobre la base de su propia tradición.

—Los modos recurrentes de actuar que presentan los individuos se ajustan a ciertas «reglas inconscientes de elección» y no a otros y, en consecuencia, a una tendencia dominante.

—Esa tendencia dominante es el tipo psicológico dominante de esa sociedad. En toda sociedad podemos encontrar desviaciones de personalidad que suponen diferencias con el tipo dominante: cada cultura produce un número limitado de tipos de personalidad; la mayoría de los individuos se adapta al tipo dominante y son los considerados normales; una minoría no se adaptará por falta de dotación adecuada y serán los llamados anormales.

Esto es lo que una cultura llega a formar, no una mezcla arbitraria de modos de actuar, sino una organización coherente de conductas, una configuración que modela la existencia y condiciona los pensamientos y emociones de los individuos que participan de esa cultura. Como señala Geertz, los capítulos centrales del libro están orientados a construir el retrato de una sola pieza de los japoneses, pero ese retrato no es (al menos no sólo), como él pretende, un mero recurso retórico, sino (además) un análisis de la cultura japonesa y del carácter nacional japonés coherente con la teoría configuracional de la cultura de Benedict.

Pero, para cuando Benedict escribió *El crisantemo y la espada*, ya había convivido en las aulas con los neofreudianos, ya había participado en los seminarios interdisciplinarios organizados por Kardiner en la Universidad de Columbia y ya había experimentado su influjo. El dictamen de Freud que aceptaban todos los neofreudianos y que era la guía de sus investigaciones fue la tesis de que los años más cruciales para el desarrollo de la personalidad adulta son los de la infancia y por ello emprendieron estudios intensivos sobre la formación del niño atendiendo sobre todo al proceso

por el cual el niño era adiestrado en los hábitos característicos de su tradición cultural. Esta idea era perfectamente compatible con el configuracionismo de Benedict, no variaba en absoluto su enfoque y sí lo completaba. Se podía mantener simultáneamente: 1) que con el transcurso de las generaciones los miembros de una cultura van eligiendo ciertos modos recurrentes de actuar en tanto desechan otros, produciéndose de ese modo una selección de las potencialidades humanas (lo que da lugar a un tipo de **configuración cultural**); 2) que los individuos de cada generación deben adaptar su conducta a los modos recurrentes de actuar seleccionados en su tradición cultural en el momento en que ellos participan de ella (lo que conduce a un tipo de **configuración de la personalidad**), y, finalmente, 3) que la adecuación de la configuración de la personalidad (los modos recurrentes de actuar de los individuos) a la configuración cultural (los modos recurrentes de actuar repertoriados en su cultura) se consigue a través del proceso de socialización, del adiestramiento de cada nuevo individuo del grupo en las formas de comportamiento adecuadas (**experiencia infantil** → **experiencia adulta**). Así, el capítulo 12 no sería un simple injerto artificial para seguir los aires que soplaban en los estudios psicoculturales, sino que Benedict se propuso en él completar su análisis del carácter nacional japonés relacionando los rasgos de la personalidad adulta de los japoneses con el proceso de socialización de los individuos, con las técnicas de crianza.

En *El crisantemo y la espada* encontramos, pues, una amalgama de esos tres aspectos teóricos en los que hemos resumido la adscripción de Benedict a Cul-

tura y Personalidad: 1) la perspectiva del relativismo cultural inspirada en Boas; 2) el configuracionismo de la propia Benedict y 3) la relación entre la experiencia infantil y los rasgos de la personalidad adulta inspirada en las investigaciones de los neofreudianos. No se trata de un revoltillo teórico, sino de teorías perfectamente compatibles y complementarias entre sí que permiten un análisis con pies y cabeza de la cultura japonesa, el que ensaya una antropóloga de Cultura y Personalidad. El análisis que Benedict hace de la cultura japonesa es perfectamente congruente con esos apoyos teóricos:

(1º) *El legado boasiano*. El sentido último de la obra era hacer comprender a los americanos el comportamiento de uno de los enemigos más desconcertantes con los que habían tropezado: había que «tratar de ver cómo percibe el enemigo las cosas a través de sus propios ojos».

[*Locus*: toda la obra está organizada en torno a ese *leit-motiv*]

(2º) *La teoría de la configuración cultural*. «Ver las cosas a través de sus propios ojos»: el prisma a través del cual contemplan los japoneses la existencia lo constituyen una serie de juicios, formas de pensamiento y de comportamiento profundamente enraizadas y aceptadas por los japoneses. Para «ver las cosas a través de sus ojos» había que hallar la configuración de la cultura y la configuración de la personalidad en que aquélla se expresaba.

Toda sociedad humana tiene que trazarse una especie de coordenadas vitales: aprobar ciertas formas de enfrentarse con las situaciones y ciertos modos de resolverlas. La gente que vive en dicha sociedad considera esas soluciones co-

mo fundamentos del universo y las incorpora, cualesquiera que sean las dificultades. Una vez aceptado un sistema de valores con arreglo al cual vivir, el individuo no puede mantener durante mucho tiempo, sin peligro de caer en la ineficacia y en el caos, una parcela separada de su vida en la que piense y se comporte con arreglo a un sistema de valores opuesto. Dentro de una sociedad, los hombres tratan de buscar una mayor conformidad, una justificación y unas motivaciones comunes. Sin este grado de coherencia todo el entramado se desmoronaría. (Benedict, 1974: 18-19)

[Locus: capítulos II al XI]

(3°) *La doctrina neofreudiana*. La adecuación de la configuración de la personalidad (los modos recurrentes de actuar de los individuos) a la configuración cultural (los modos recurrentes de actuar repertoriados en su cultura) se consigue a través del proceso de socialización, del adiestramiento de cada nuevo individuo en las formas de comportamiento consideradas adecuadas por los miembros del grupo. Por ello la investigación de las pautas de socialización (de las formas de transmisión cultural que caracterizan a una cultura) nos puede dar la clave de la configuración de la personalidad de los individuos de esa cultura.

En todas las culturas, las leyes morales tradicionales se transmiten a cada nueva generación no sólo mediante la palabra, sino también a través de las actitudes de los mayores hacia sus hijos, y

un extraño apenas puede entender los intereses principales de una nación sin estudiar la educación de sus niños. La educación japonesa aclara muchos de los supuestos nacionales acerca de la vida que hasta ahora hemos descrito sólo al nivel de los adultos. (Benedict, 1974: 226)

[Locus: capítulo XII]

Conclusión

El repaso somero de la monografía de Benedict empleando ambas perspectivas de análisis, la defendida por Geertz y la por mí propuesta (los textos etnográficos como textos literarios/los textos etnográficos como textos disciplinarios), ha puesto de relieve, según creo, su utilidad y su complementariedad. Geertz, en su lectura, ha sabido entresacar hábilmente los principales aspectos formales y argumentales de la obra. Mi lectura prueba que éstos no son meramente los rasgos del estilo etnográfico de la autora, dado que pueden ponerse en relación con su filiación teórica. A pesar de la ironía con que Geertz despacha la noción de escuela («suena un poco a formación de grupos que nadan juntos a la zaga de un pez-guía»), creo haber mostrado que ésta puede servir al propósito de indagar los supuestos ontológicos y teóricos que hay tras toda autoría antropológica, aquéllos que, como dije anteriormente, inciden en el «estilo antropológico de ver las cosas» peculiar a cada autor, en su «particular percepción de los otros».

Notas

1. Raymond Firth, cuya obra se sitúa en una de las etapas en las que dominaba el optimismo etnográfico (por tal entiendo la creen-

cia en que las técnicas etnográficas de recogida de datos y transcripción de los mismos son efectivas, permiten acceder a la «verdad del

otro»), expresaba del siguiente modo su incertidumbre al enfrentarse por primera vez a su sujeto etnográfico, los tikopia:

En el fresco amanecer, poco antes de la salida del sol, la proa del Southern Cross enfiló hacia el Este, sobre cuyo horizonte se divisaba débilmente una tenue línea azul. (...) En poco más de una hora nos hallábamos próximos a la orilla y pudimos ver toda una serie de canoas que venían en abanico desde el Sur, fuera ya del arrecife de coral, sobre el que la marea estaba baja. Las embarcaciones de balancín se acercaron a nosotros, los hombres que iban en ellas aparecían desnudos hasta la cintura, cubiertos con un taparrabos de tela de corteza, con grandes abanicos metidos en la parte trasera de sus cinturones, aros de carey o rollos de hojas en sus orejas y tabique nasal, con barba y con los largos cabellos cayéndoles libremente sobre los hombros. Algunos empleaban sus pesadas y rudas palas, otros llevaban esteras de pándano hermosamente tejidas en los estribos de sus barcas; otros, en fin, empuñaban largas picas o lanzas. El barco echó anclas en la bahía abierta que se extendía fuera del arrecife de coral. Apenas se hubo soltado el cable, los nativos se arremolinaron dentro del buque, subiendo por los costados por cualquier medio factible, gritándose fieramente unos a otros en una lengua que ni los intérpretes mota del barco de la misión podían entender. *Me pregunté si aquel tur-*

bulento material humano podría alguna vez someterse a estudio científico. (Citado en Geertz, 1989: 21-22; cursiva mía)

2. Verosimilitud de los datos presentados por los autores de las monografías etnográficas:

Los etnógrafos necesitan convencer-nos, (...) no sólo de que verdaderamente han «estado allí», sino de que (...) de haber estado nosotros allí, hubiéramos visto lo que ellos vieron, sentido lo que ellos sintieron, concluido lo que ellos concluyeron. (Geertz, 1989: 26)

3. Geertz retoma maliciosamente el adjetivo con que Parsons bautizara el estilo ejemplarizante de la célebre antropóloga americana.

4. Y de esas obras, especialmente una de la que es claramente deudora la de Benedict: *Themes in Japanese Culture* de Geoffrey Gorer, escrita en 1943.

5. Estoy defendiendo que no se trata de un estilo personal de poner las cosas en prosa, sino la forma de poner las cosas en prosa que mejor se acomodaba al legado boasiano. Benedict no estaba sola en ese empeño de hacer del relativismo cultural la consigna de sus escritos: estaba en la ilustre compañía de otros discípulos de su maestro, los que han escrito las más abundantes y bellas páginas sobre el relativismo cultural, autores como Margaret Mead, Ralph Linton, Edward Sapir, Clyde Kluckhohn o Melville Herskovits.

Bibliografía

BENEDICT, R. 1979. *El crisantemo y la espada. Patronos de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza Editorial.

— 1989. *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa.

GEERTZ, C. 1994. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.

— 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

— 1989. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

MALINOWSKI, B. 1973. *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Edicions 62.

WINCH, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós.

CONCEPTOS INTERPRETATIVOS Y CONCEPTOS TEÓRICOS. UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA DEL PARENTESCO

AURORA GONZÁLEZ ECHEVARRÍA
Universitat Autònoma de Barcelona

Los estudios sobre familia y parentesco han sido siempre un tema central en Antropología Social y Cultural y han tenido un papel básico en la consolidación académica de esta disciplina. De los autores a los que se atribuye un papel fundacional (Maine, McLennan, Morgan...) se dice que crearon un nuevo campo de estudio precisamente porque descubrieron (o inventaron) la importancia teórica del parentesco. Y a pesar de estas características aceptadas por todos, el corpus teórico de la Antropología del Parentesco ha resultado ser, al cabo de un siglo, tan indeterminado e inconexo, que en las últimas décadas las tendencias más críticas hablan del fracaso, o del agotamiento, de la teoría del parentesco, o de la limitación de su ámbito de aplicación al estudio de símbolos culturales precisos, vinculados en principio a nuestro específico contexto socio-cultural. Conclusión esta última que informó durante años los trabajos de Schneider, que está implícita ahora en las orientaciones que predominan en la antropología de la familia y del parentesco europea y que no parece extraña si se tiene en cuenta que el punto de partida de la teoría antropológica del parentesco fue, en McLennan y Morgan, por ejemplo, un modelo folk

que se desarrolló a lo largo de siglos en la tradición occidental: el de las relaciones definidas en términos de una substancia física común, esto es, las relaciones de parentesco como relaciones biológicas de consanguinidad.

Efectivamente, parte de las críticas a la teoría clásica del parentesco se centran en que las representaciones e instituciones sobre las que se ha construido son elementos propios de nuestra cultura o nociones e instituciones específicas de otras culturas estudiadas por antropólogos, que no necesariamente constituyen fenómenos generales. Así, las discusiones entre Leach y Gough acerca de la universalidad y la definición del matrimonio y de la familia o la polémica sobre la naturaleza del parentesco desencadenada por el artículo de Gellner «*Ideal Language and Kinship Structure*», que se desarrolló entre 1957 y 1973 (si es que se le puede poner un límite) y en la que participaron autores como Needham, Barnes, Beattie y Schneider. Se inserta aquí también el debate sobre los conceptos de «familia» y «unidad doméstica» con antecedentes en la Introducción que escribió Fortes en 1959 a *The Developmental Cycles in Domestic Groups*, y que se refleja en el libro publi-

cado en 1984 por Wilk y McCNetting con el título *Households. Comparative and Historical Studies of Domestic Groups*.

Sin duda, el primer texto demoledor es el de Needham (1971), en su aportación a *Rethinking Kinship and Marriage*, que destruye —en 30 páginas— los conceptos de matrimonio, filiación, tipos de terminologías de parentesco, parentesco e incesto. Trabajos como el de Schneider (1984) o el de Geffray (1990) llevan al extremo esta tendencia¹.

Este tipo de problemas conceptuales no son específicos de la Antropología del Parentesco sino generales en todas las Ciencias Sociales que pretenden un alcance comparativo. Que se hayan planteado con especial virulencia en Antropología se debe a su marcado carácter transcultural, y constituyen desde esta disciplina una saludable contribución. La Antropología nació siendo comparación intercultural, y cuando Boas publicó en 1896 su incisivo artículo sobre las limitaciones del método comparativo, señaló la necesidad de caracterizar previamente los fenómenos culturales a partir de las interpretaciones y actitudes propias de cada pueblo. Los esfuerzos de comparativistas posteriores, como Murdock y Naroll, resolvieron de forma más o menos satisfactoria otros problemas que la Antropología del XIX dejó planteados: la homogeneidad de las unidades que se comparan, la imposible independencia de estas unidades, los criterios para controlar la calidad de los datos etnográficos, la definición de universos de variabilidad cultural conocida y el diseño de muestras relativas a estos universos de calidad (ver González Echevarría, 1990). Pero seguía en pie —y sigue en pie— el problema central, el de la comparabilidad de los fenómenos:

«totemismo», «matrilinealidad», «brujería», «adulterio», «parentesco».

De hecho, Murdock no hizo más que agudizarlos. Con el *Outline of Cultural Materials* y con *Social Structure*. El *Outline...*, publicado por Murdock y sus colaboradores en 1937 y que se ha venido reeditando con modificaciones desde entonces, se elaboró para servir de índice de materias a un gran archivo de datos etnográficos que iban a terminar siendo los *Human Relation Area Files* pero agravó el problema de la comparación de los fenómenos culturales. *Social Structure* suscitó dos tipos de cuestiones: unas relativas a la generalidad de los fenómenos culturales —y en consecuencia, al dominio de las teorías del parentesco—, y otras a los propios términos comparativos. Así, si la existencia de múltiples sistemas de parentesco cognaticio fue un duro golpe para la teoría de la filiación que había dominado un siglo de Antropología y fue el punto de partida para la crítica que desarrollarían Pehrson, Firth, Freeman, la Fontaine, Kuper y A. Strathern, entre otros, y la agrupación, para recuentos de distribución, de grupos de parentesco muy dispares sirvió de base a las tempranas críticas que Leach, Lewis y Schneider formularon —porque se basaban en comparaciones intelectualmente intolerables— a los conceptos básicos de esta teoría.

En dos momentos del desarrollo de la Antropología, uno en los años 60, otro en los 80, se ha prestado especial atención a la comparación. En el primero, se trató de un esfuerzo por fundamentar el trabajo etnográfico, y por distinguir entre el lenguaje propio de la descripción etnográfica y el lenguaje de la comparación intercultural. De lo que se trató en

el segundo —en el que destacarían las intervenciones de Geertz, Taylor y Sperber— es de la pertinencia relativa de una Antropología interpretativa y una Antropología teórica, y eventualmente de su complementariedad. En uno y otro debate resulta crucial el análisis de los distintos tipos de conceptos que utilizan los antropólogos, es decir, la crítica de los instrumentos con los que abordamos las distintas culturas.

1. Retorno a Pike²

Me atrevería a decir que el precedente inmediato de los esfuerzos recientes para penetrar en la diversidad cultural están en Pike y en las discusiones que generó la contraposición entre los enfoques emic y etic. Ciertamente la oposición ha sido siempre ambigua, pero mi interés en ella radica precisamente en su ambigüedad. A lo largo de los años he pasado de maravillarme ante la rotundidad con la que se tildaba de «emic» o de «etic» algún producto antropológico, como si estuviera claro de que se estaba hablando, a la riqueza de los problemas que aparecían en los debates de los autores que estuvieron verdaderamente interesados en la dicotomía. Lo que hay detrás es lo que me interesa y me ha interesado siempre: la teoría antropológica, su relación con los informes etnográficos y las posibilidades de puesta a prueba de la teoría y de la etnografía.

La ambigüedad en la utilización de los términos emic y etic está desde el primer momento. En Pike, las perspectivas etic/emic parecen unas veces sucesivas y otras contrapuestas, y se las caracteriza por una serie de oposiciones,

algunas con contenidos tan distintos como desde fuera/desde dentro e inicial/final.

Ésta es la primera pregunta. Cuando hablamos de un enfoque emic, ¿se trata de un enfoque externo o preliminar? Seguramente Pike oscila. Así, que el enfoque emic sea intercultural, comparativo, parece remitir a externo, lo parece cuando se habla de esquemas interculturales creados por el analista. Pero que esté integrado por las unidades y clasificaciones que se aprenden en el periodo de formación apuntaría más a la idea de preliminar.

Por mi parte, sólo puedo entender el enfoque etic como preliminar... e hipotético. Estoy enteramente de acuerdo con que —al final— la descripción emic, hecha por quien conoce el sistema y sabe cómo actuar dentro de él, debe responder a criterios pertinentes al funcionamiento interno. Pero ¿qué puede ser una descripción etic? Nada. Etic sólo puede apuntar al enfoque preliminar, o, mejor aún, al bagaje preliminar. Nuestra formación antropológica nos proporciona un inventario de términos, clasificaciones, tipologías, el conocimiento de otras culturas y supuestos diversos sobre patrones universales que han resultado más o menos fructíferos. Ese bagaje nos carga —y la palabra es intencionada aquí y nada peyorativa— con preconcepciones, expectativas, hipótesis. Algunas pueden cegarnos e inducirnos a error. Pero otras sirven de guía. Yo supongo que ninguna sociedad deja el comportamiento sexual al azar y me intereso por el control de la sexualidad. ¿Puede hacerse etnografía sin preguntar por las maneras de mesa, por el culto a los antepasados, por la organización social del espacio, por el grado de integra-

ción de los emigrantes o por las formas de pensar la enfermedad? Es imposible. Éste es, creo, el mérito de Pike, su interés actual. Ayudarnos a reflexionar respecto al equipaje de llegada y al de salida. Así:

Etic data provide access into the system-the starting point of analysis. They give tentative results, tentative units. The final analysis or presentation, however, would be in emics units.

Pronto se acaba la potencia del modelo lingüístico. En cuanto se habla de una descripción etic:

In the total analysis, the initial etic description gradually is refined, and is ultimately, in principle, but probably never in practice- replace by one which is totality emic. (Pike, 1971 [1954]: 38 y ss.).

Porque de qué se ocupa la fonética parece claro: de los sonidos que es capaz de producir el aparato fonador humano y que una lengua dada efectivamente utiliza. Pero ¿cuáles serían las unidades de una descripción etic? ¿Cuál sería el equivalente a la fonética en el ámbito global de la cultura? ¿El sonido, los gestos, los movimientos corporales? Pike parece oscilar entre lo que «se ve y se oye» y otras unidades etic establecidas con respecto a criterios no físicos, como propósitos y significados.

Ahí radica la dificultad. No es posible una descripción etic a no ser etnocéntrica, errática. «Están comiendo pan». O bien: «Entran en un edificio», «guardan silencio», «se ponen de rodillas», «dicen. *este es mi cuerpo*», «se dirigen animadamente al bosque», «le dan veneno a un pollo». De no ser así, el bagaje etic lo que

proporciona son hipótesis. «¿Están comiendo pan?» o, si ya se ha leído a Durkheim o a Evans-Pritchard, «¿es un acto ritual (para aumentar la cohesión del grupo)?», «¿es una ordalía?».

En cuanto a la descripción emic, hay en el análisis de Pike un intento de objetividad. Se trataría de dar cuenta de estructuras descubiertas, no inventadas. Y en esta medida menos dependientes de los sesgos de los observadores, más uniformes. Pero, ¿cuál es la prueba de la validez de un enfoque emic? Harris, más tarde, le atribuirá una respuesta: el acuerdo de los nativos. Pero Pike nunca identificó descripción emic y modelos nativos. Junto al punto de vista de éstos estarían sus reacciones observables, su comportamiento significativo. Y las vías para penetrar en estos significados serían tres: las afirmaciones explícitas sobre propósitos y significados, los contenidos explícitos e implícitos en las conversaciones y, las respuestas y las resistencias a los requerimientos.

De manera que en la famosa glosa de Sapir ni entiendo a Pike, cuando habla de que el riesgo es hacer una descripción etic cuando lo que se necesita es una descripción emic, ni a Sapir, cuando habla de relaciones que resulten inteligibles y aceptables por los nativos:

«It is impossible to say what an individual is doing unless we have tacitly accepted the essentially arbitrary modes of interpretation that social tradition is constantly suggesting to us from the very moment of our birth. Let anyone who doubts this try the experiment of making a painstaking report of the actions of a group of natives engaged in some activity, say religious, to which he has not the cultural key. If he is a skillful writer,

he may succeed in giving a picturesque account of what he sees and hears, or thinks he sees and hears, but the chance of his being able to give a relation of in terms that would be acceptable to the natives themselves, are practically what happens, nil. He will be guilty of all manner of distortion; his emphasis will be constantly askew. He will find interesting what the natives take for granted as a casual kind of behavior worthy of no particular comment, and he will utterly fail to observe the crucial turning points in the course of action that give formal significance to the whole in the minds of those who do possess the key to its understanding». (Sapir, 1949: 546-547)

Todo parece apuntar a que la confusión respecto a los términos etic/emic empieza en Pike, donde etic es a la vez preliminar, comparativo y alternativo a emic. Sin embargo, en relación con esas estructuras internas objeto de la descripción emic la posición es clara: la insistencia está en los comportamientos, no en las verbalizaciones. Y se insiste también en la necesidad de aceptar un cierto grado de error (corregible) y un cierto grado de indeterminación (inherente a la estructura).

En definitiva, de la oposición etic/emic de Pike se pueden extraer dos ideas que siguen siendo válidas. Vamos a una cultura con un bagaje previo, una serie de expectativas que nos permiten una aproximación preliminar. Y, gradualmente, vamos descubriendo el significado de los comportamientos.

No existe en Pike una preocupación teórica respecto al porqué de estas estructuras y en esa medida el bagaje previo parece más tipológico que teórico. Frente a la ambigüedad en el uso del término etic subrayaría la claridad del emic: a los motivos y comportamientos se lle-

garía formulando hipótesis, observando comportamientos, analizando afirmaciones explícitas, provocando respuestas. Por eso del libro de Pike lo que me parece más interesante no es el capítulo 2, donde caracteriza los enfoques emic/etic, sino las páginas 155 y siguientes, donde discute las fuentes para el conocimiento analítico de los propósitos y significados de los actuantes. La incompreensión de estas páginas ha llevado a Harris en numerosas y parcialmente contradictorias ocasiones (1964, 1968, 1976, 1979) a hablar de la mente de los nativos como fuente para conocer la intención y el sentido de sus actos, distorsionando así muchas de las propuestas de Pike y de la Nueva Etnografía.

2. La validez psicológica de los análisis semánticos

En los 60, el problema (de las descripciones etnográficas) se planteará a propósito de la validez cognitiva de los análisis componenciales. Las publicaciones de Pike en 1954 y 1955, y su interés por el sentido de los comportamientos y por la aplicación de modelos y procedimientos de análisis tomados de la lingüística no habían sido un fenómeno aislado. Entre 1951 y 1956, y como consecuencia en buena parte de las reacciones frente a *Social Structure*, de Murdock, se produjo en la etnografía un cambio radical y el objetivo ya no fue la estructura, tal como la construye el antropólogo, ni la forma en que piensa el nativo la estructura que construye el antropólogo, sino la forma en que el nativo construye su mundo estudiando los componentes de sus estructuras semánticas o de sus comportamientos significativos.

Goodenough (1951) da el primer paso proponiendo junto a la aproximación clásica a la estructura de la propiedad otra que parte de las formas semánticas que le proporcionan los *tipos de relaciones de posesión* y donde lo más significativo son los contrastes, las diferencias. Para analizar un término es necesario saber qué *denota* y qué característica lo define.

Se inician así los análisis semánticos componenciales que tendrán su tipo más representativo en los análisis de las terminologías de parentesco. La estrategia básica es derivar los *significata* de las características compartidas por los *denotata* y, a partir de ahí, inferir la existencia de categorías sociales y sistemas de categorías sociales. Un término de parentesco, en esta forma nueva de análisis, denota una serie de tipos de parientes: padre, hermano del padre, hijo de la hermana del padre, p. e., cuya clase constituye su *designatum* y cuyos rasgos distintivos constituyen su *significatum*. La traducción sólo sería posible mediante un circunloquio descriptivo, después de descubrir los factores clasificatorios que definen las distintas clases de pariente. (En el caso anterior, no se traduciría ningún término nativo por «padre» sino por algo parecido a pariente por vía paterna lineal y colateral, distante una generación de Ego).

Al cabo de los años, uno de los problemas básicos de este tipo de análisis de las terminologías de parentesco resultó ser la caracterización del campo semántico de partida en términos de parentesco generacional. Se trata del espacio genealógico del que ya Durkheim dudaba y que lleva a aislar como *denotata* de los términos de parentesco los que incluyen consanguinidad o afinidad como una de sus características, y a

considerar a otros *denotata* del mismo término extensiones metafóricas.

Leach, en 1957 en una crítica temprana a Lounsbury, rechazó su validez en el ámbito trobriand. Leach, haciendo de *tama* la expresión para todos los varones domiciliados en la aldea del padre, y de *tabu* la expresión para quienes reciben el *urigubu* del padre de ego (entre ellos la hija de la hermana del padre, que será esposa potencial cuando ego crezca) y para los parientes mayores y alejados, se adelanta no sólo en la crítica al espacio genealógico supuesto común a los análisis componenciales, sino a la aplicación más pura de Malinowski que sostendrá otro tipo de análisis semántico formal, el análisis generativo que Lounsbury pondrá a partir de 1964, a base de significados vinculados a las relaciones primarias de parentesco y reglas de expansión Leach concluyó que los cuatro clanes trobriand no son grupos genealógicos sino categorías de personas, y que: los términos «de parentesco» no son términos genealógicos, sino categorizaciones que enseñan al individuo a reconocer los grupos sociales significativos en la estructura social en la que han nacido. En el caso Trobriand, afiliación a grupos de filiación y grupos de residencia tendrían la misma importancia estructural, y los pagos *urigubu* serían la expresión de las diversas relaciones resultantes de esta doble estructura.

Junto al debate sobre el sesgo —de procedencia folk, se esforzará por dejar claro Schneider— del espacio genealógico de estos análisis formales componenciales y de los significados primarios de los análisis formales generativos que caracterizarán a la segunda mitad de los 60, la inevitable aportación del analista generó otro. No tardaron en proponerse

distintos análisis componenciales de las mismas terminologías y fue necesario aceptar la indeterminación de los análisis y enfrentarse al problema de la validez psicológica y la validez estructural de este enfoque.

En relación con éstos y otros problemas Wallace y Atkins parecen haber puesto en 1960 el dedo en la llaga. Goodenough (1956) hablaba de conceptos del mundo cognitivo truk, no *porque lo vean así*, ni porque constituyan *racionalizaciones*, sino porque operan así. Wallace distingue entre lo que es real psicológicamente (para el nativo) y lo que es real estructuralmente (para el etnógrafo):

«The statement "the English term cousin means any nonlied, consanguineal relative who is a descendant of a sibling of an ancestor of ego" is structurally real to an anthropological observer because he can predict the usage of the term accurately from his definition, but is hardly a psychologically real definition for all speakers of the English language; yet it is extensionally equivalent to, or at least implies, many psychologically real definitions of cousin». (Wallace y Atkins, 1960: 76)

Para Goodenough, análisis semánticos alternativos tendrían —por operativos— la misma validez psicológica. Para Wallace y Atkins en esta capacidad operativa, predictiva, radicaría su validez estructural y el tema pendiente —la formidable tarea pendiente— sería elaborar técnicas que permitan establecer el identificar aquellas definiciones que se aproximan más a la validez psicológica.

Hubo, en el curso de aquella discusión, una respuesta potente de Hammel. La validez de los análisis semánticos estaría sujeta al mismo tipo de prueba que

cualquier otro análisis científico. Los análisis semánticos serían modelos del antropólogo que tratan de aprehender el sistema cognitivo de los nativos. Y al igual que la estructura del átomo se infiere de su comportamiento y su efecto sobre los sensores «*so the structure of a cognitive system can only be approached through the observable behavior of its possessors*». Desde esta perspectiva, dirimir entre distintos sistemas cognitivos supondría establecer qué hipótesis definen mejor la correspondencia entre al menos dos conjuntos observables de hechos: datos lingüísticos y comunicación no lingüística, pautas de interacción, expresiones de afecto y evitación, etc., modelos cognitivos indígenas. Sin querer llegar a una circularidad exasperante.

En definitiva, parece que si bien a mediados de los 50 se ve *la necesidad* de pasar de los análisis de estructura a los análisis de significados, hasta mediados de los 60 no se tiene *claro* que estos análisis de significados no pueden ser nada distinto a constructos del etnógrafo. *La cuestión radica en cómo poner a prueba nuestras hipótesis sobre los modelos cognitivos indígenas con descripciones de estructura que respondan a otro tipo de hipótesis, también nuestras.*

Volviendo a Pike. Si la aproximación emic es un constructo teórico del etnógrafo, escapar a esta circularidad exasperante sólo parece posible si ensayamos la elaboración de constructos que incorporen las cogniciones, es decir, si hacemos descripciones de estructura que sean hipótesis sobre cogniciones y comportamientos.

3. Etic versus emic. La propuesta de Harris

En la época en que más auge tomaba el debate sobre la validez psicológica de

los análisis componenciales, Harris (1964) adopta una forma absolutamente opuesta de aproximarse a los hechos de la cultura. Trata de acercarse a ellos a partir de los comportamientos no verbales y, aún más, de los elementos en principio puramente físicos de estas conductas. Lo que hay detrás del intento es una opción por una antropología científica cuyas proposiciones remitan a entidades culturales que puedan ser identificadas intersubjetivamente por observadores independientes. Y, para ello, intenta llegar a «*intersubjective and cultural-free descriptions of cultural things*» (Harris, 1964: vii).

En este momento su idea sería un operacionalismo a lo Bridgman, en el sentido más restringido, que le permitiera definir las entidades culturales por medio de operaciones físicas e incluso métricas, pero al mismo tiempo es consciente de que no puede hacer definiciones puras que le llevarían a una situación paralizante: el compromiso está en la exigencia de indicar cómo y por qué se separa del estricto operacionalismo cada vez que lo haga. La delimitación de su campo de estudio —el comportamiento humano entendido como cambios corporales— parece hecha precisamente para facilitar la observación neutra y supone una opción que va a determinar durante años sus enfrentamientos con Pike:

«Without further apologies, I shall assert that human behavior constitutes the cultural field of inquiry. By human behavior, I mean the gross changes of state which the body parts of human beings exhibits. As the center of this field are the external body parts and the fairly rapid spatial displacements which they undergo from time to time. In common-sense parlance, a body

part and its movements comprise and criterionly known as an action or an activity».
(Harris, 1964: 20, las cursivas son mías)

No basta con definir los movimientos corporales como ámbito de estudio. Para definir clases de hechos culturales es necesario especificar procedimientos operacionales precisos. En este sentido la insistencia es clara: se trata de crear términos que sustituyan las definiciones de diccionario por «procesos replicables de observación». Los instrumentos de medida serían el ojo humano (y sus extensiones), el oído y los sentidos del tacto y el olfato, pero los movimientos corporales han de ser definidos de manera inequívoca. Harris opta por la especificación de dirección, velocidad y distancia (vectores) y por la clasificación en términos de efectos ambientales. El elemento cultural más pequeño es el *acton*: un bit de movimiento corporal y efecto ambiental que no esté por debajo de los umbrales visuales y auditivo y sobre el que estén de acuerdo todos los observadores.

Queda por completo fuera del propósito de este artículo discutir el camino que lleva a Harris, a través de los capítulos 3 a 7 de su libro, desde los actones hacia las unidades de más alto nivel. No hay duda alguna respecto a la seriedad de Harris (1964), que hace un esfuerzo genuino por operacionalizar los conceptos descriptivos. Harris va desde esta observación de un elemento del comportamiento de un actor —el acton— a unidades superiores: episodios (actones realizados por tipos de actores en presencia de tipos de objetos en determinados espacios y tiempos), cadenas de episodios, nodos —caracterizados por la acumulación de episodios— y cadenas nodales. Salta después a los niveles más

altos y a los comportamientos multiactoriales: escenas y seriales de interacción multiactorial. El mismo enfoque le permite proponer definiciones operacionales de distintas clases de grupos. Se elabora así un vasto edificio lógico cuyo propósito explícito es siempre la construcción de un vocabulario intersubjetivo para la descripción etnográfica.

Este enfoque plantea dos tipos de problemas. El primero, y menor, es que llevaría a una descripción etnográfica extremadamente engorrosa. Si le seguimos en sus usos, y llamamos al término para una clase de actones *actonema*, la definición de un sólo actonema, por ejemplo, «carry», envolvería la explicación de una parte del cuerpo, de un movimiento de una parte del cuerpo y de un efecto medioambiental. En el ejemplo elegido, la mano se mueve horizontalmente mientras los dedos agarran un objeto que se mueve horizontalmente (Harris, 1964: 46 y ss.).

Por esta vía, llegar a escribir afirmaciones como «*neighbors clear this field jointly*» o «*patrilocal residence is practice*» puede englobar hasta dieciocho operaciones diferentes, lo que haría de la etnografía una de las más intrincadas y complejas tareas humanas (Harris, 1964: 132).

Pero la mayor dificultad no es ésta. Harris no intenta escribir este tipo de etnografía. Se ha limitado a poner ejemplos de las operaciones necesarias para definir paso a paso las unidades de nivel más bajo, por falta de tiempo, dinero y equipo. Tampoco ha comprobado —por la misma razón— que observadores independientes realizando las mismas operaciones hayan llegado a resultados similares. Aunque se muestra seguro de que con recursos suficientes podríamos desarrollar «*intersubjective and culture*

free descriptions of cultural things» (Harris, 1964: 44).

El problema de la aproximación de Harris es que una afirmación del estilo «se practica la residencia patrilocal» nunca servirá para la descripción etnográfica y no porque exija dieciocho operaciones lógico-empíricas, sino porque parte de que el padre es el hombre cuyo semen fecundó el óvulo de la mujer de cuya barriga nació el sujeto residente. El problema está donde siempre: en cómo definir «padre» en términos de actones clasificados estrictamente por rasgos físicos.

Hasta aquí las objeciones podrían ser las mismas que a Gellner (1958). De qué nos sirven, en Antropología, las conexiones biológicas-genealógicas reales, aunque pudiéramos establecerlas —y la fecundación de un óvulo forma parte de una cadena de actones particularmente difícil de observar en muchas sociedades—. Pero es que, obviamente, Harris no se refería a este tipo de parentesco:

One of the most important objections of ethnographic research is to discover precisely what kinds of episodes fathers, mothers, grandparents, siblings, etc. perform in each others presence... (Harris, 1964: 57)

Se produce así un deslizamiento entre lo físico y lo social, entre las clasificaciones de tipos de actores que reposan sobre características físicas y las que se basan en comportamientos. El problema está en que nadie puede definir *parientes* como series de personas que se suceden en el tiempo y parcialmente se solapan... moviendo con las manos objetos que se desplazan horizontalmente. Y por esta razón en la construcción inevitablemente se introducen, con efectos persuasorios, térmi-

nos cuyo significado se supone que no conocemos: altar, agricultores, familia.

¿Por qué detenerse en este libro escrito por Harris en 1964? Porque en definitiva éste es el punto de partida de su oposición a Pike y de la interpretación errónea que de él hace. En la crítica a Pike, Harris insiste en la cita que hace de Sapir lo que le lleva a concluir que Pike denomina punto de vista *emic* a este enfoque subjetivo, orientado al actor, y *etic* al que trata de alcanzar la intersubjetividad, aunque sea a costa de violar el sentido nativo de la adecuación.

Espero haber mostrado ya que la caracterización de Pike es bastante errática. Pero dos cosas parecen claras:

(1) Harris confunde externo/interno a la cultura con externo/interno al nativo, a sus ideas,

(2) Harris, al identificar *etic* e *intersubjetivo*, se aparta de Pike, que precisamente caracteriza al enfoque *etic* de más subjetivo que el *emic*.

Yo diría que a partir de aquí (Harris, 1964: 137-138) la confusión está servida. Parece claro que Harris critica en la oposición *emic/etic* de Pike características que en este autor no tenía. Y que utiliza *etic* en un sentido absolutamente distinto. Por eso lo que escribe Pike a favor del enfoque *emic* lo entiende como a favor de las concepciones nativas y lo que Pike escribe sobre las limitaciones del enfoque *etic* lo lee contra el intento de una antropología intersubjetiva.

Para terminar con esta primera aproximación a las propuestas de Harris. Mientras yo objetaría a Pike que hable de descripciones *etic*, Harris parece sostener que no hay descripciones (*emic*) cuya prueba de adecuación sea el acuerdo de

los nativos. En esto tanto Pike como yo estaríamos de acuerdo. En cuanto a las descripciones *etic* de Harris, esas sobre las que sí parece más sencillo el acuerdo de los observadores, sin las claves culturales —como pedía, aunque erróneamente, Sapir— parecen irrelevantes.

4. El desarrollo del lenguaje *etic*. La propuesta de Goodenough

Si Pike es extremadamente ambiguo, en relación a que sea la aproximación, el enfoque, el vocabulario o la descripción *etic*, quien hace la aplicación más rigurosa de la dicotomía *emic/etic* en Antropología, Goodenough, en su artículo de 1956 «Residence Rules» «avant la lettre» y de la manera explícita en buena parte del capítulo 4 de *Description and Comparison in Anthropology* realiza lo que considero su aportación específica al extenderse en lo que sería el análogo en Antropología de uno de los objetivos de la fonética general: *la elaboración de un lenguaje etic, de un vocabulario fonético que haga posible la comparación intercultural*.

La idea es la clásica, está en Saussure:

«Después de haber analizado un número suficiente de cadenas habladas pertenecientes a distintas lenguas, se llega a conocer y a clasificar los elementos con que las lenguas operan. Se advierte entonces que, si se prescinde de matices (...) el número de especies dadas no es indefinido». (F. de Saussure, *Curso de Lingüística General*, p. 94)

Lo específico de Goodenough es que, a diferencia de Pike y de muchos de los etnosemánticos, *si está interesado en la comparación intercultural*, y a diferencia de Pi-

ke, y por este interés en la comparación, el tratamiento del vocabulario *etic* ocupa en Goodenough un papel central, cuando en Pike recibe un tratamiento secundario, contradictorio, en el que no se aborda nunca el problema central: que no se sabe dónde estaría, en Antropología, el análogo de esa fisiología de los sonidos, de esos movimientos del aparato vocal que producen impresiones acústicas que, percibidas psíquicamente como contrastes y oposiciones, sirven de fundamento al sistema de la lengua.

Goodenough está interesado en la comparación intercultural, como Harris, pero donde Harris opta por un lenguaje *etic* hecho de movimientos físicos, y opuesto al *emic*, Goodenough trata de elaborar el lenguaje *etic* a través de la *yuxtaposición de unidades emic*, pero recuperando la tradición de la fonética: a partir de las distinciones *emic* que el etnógrafo tiene que introducir para dar cuenta de las distinciones significativas en distintos ámbitos de distintas culturas: las relaciones de propiedad entre los truk (1951), sus reglas de residencia (1956), su terminología de parentesco (1956) o la de los lapp kónkama (1969) o la de los yankees americanos (1965) o la de Moalu (1968).

Es decir, los conceptos *emic* no son conceptos indígenas. Pertenecen a un metalenguaje y a una metacultura (se supone la profesional del lingüista, del antropólogo). Se introducen para dar cuenta de la realidad indígena. Procediendo de este modo, «venta», «alquiler», «propiedad» (inglés), «propiedad dividida», «título residual», «título provisional» (truk), etc., pasan a formar parte del inventario *etic*. Cuando otros autores encuentren otras formas de discriminar entre transacciones y derechos de propiedad, aumentará nuestro

conocimiento de las posibilidades que se han desarrollado en las culturas humanas. Pero, como es obvio, ni «título residual» ni «propiedad dividida» son categorías truk, como no lo son «palatal», «oclusivo» o «sordo».

Pero Goodenough, recogiendo una idea que ya estaba clara en el *Cours de Linguistique General* de Saussure en 1915 —que tras el estudio de los fonemas de una lengua el vocabulario fonético se enriquece— limita el desarrollo del lenguaje *etic* a las aportaciones de las categorías construidas para los análisis etnográficos.

Y creo que se equivoca. Porque al estudio de una nueva cultura no vamos sólo con un conocimiento previo de unidades *emic*, sino que vamos con un bagaje de conceptos que se hacen de acopios muy distintos, conceptos folk o de sentido común³, conceptos (generados por el enfoque) *emic*, conceptos acuñados en teorías previas, etc. En efecto, los conceptos que forman parte de teorías antropológicas vigentes, o que lo han estado durante mucho tiempo, se desprenden de la teoría y pasan a formar parte del lenguaje *etic*, de la jerga profesional del antropólogo en términos de Sperber, perdiendo la vinculación con la teoría en cuyo interior se propusieron. Es con este bagaje previo, con este equipaje al que podríamos llamar *etic* porque paradójicamente el único sentido de *etic* que resulta valioso, con el que nos acercamos a la descripción y a la interpretación de las culturas.

5. La evolución de Harris: rectificaciones y mistificaciones

Tal como antes sostuve, Harris hace una doble distorsión de Pike. La primera

consiste en criticar un enfoque *emic* que no se corresponde con el de Pike, la segunda en utilizar *etic* con un contenido distinto al de Pike, cosa que Harris es muy libre de hacer pero que induce a una considerable confusión. En el fondo estas dos distorsiones se reducen a una, porque la oposición *etic/emic* es leída por Harris como oposición entre el punto de vista del observador y el punto de vista del indígena y su opción es clara: se inclina por el punto de vista del observador y le dice a Pike que parece mentira que consciente como es de los errores, se guíe por su punto de vista. Como hemos visto, nada importa que para Pike la aproximación *emic* no sea el punto de vista del indígena, sino que deba ser el producto más sofisticado del trabajo del etnógrafo.

La distorsión se consume en la definición de *emic* que Harris (1978: 493 y ss.) propone «atendiendo a los principales usos que de la distinción *emic/etic* se han hecho con la tradición que Pike hace comenzar con Sapir»:

«Las proposiciones *emic* se refieren a sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas o "cosas" están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos *consideran* significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún otro modo apropiadas. Una proposición *emic* puede ser falsada si se puede demostrar que contradice el cálculo cognitivo por el que los actores informados *juzgan* que las entidades son similares o diferentes, reales, con sentido, significativas o de alguna otra forma apropiadas o aceptables». (Harris, 1978: 493 y ss. Las cursivas son mías)

Pero tras esta propuesta de definición *emic*, que remite al juicio de los nativos,

Harris va haciéndose más cauto como si descubriera que la propuesta de Pike y la de la etnosemántica no eran tan triviales. A lo largo del capítulo, va apropiándose poco a poco de los objetivos de ese «nueva etnografía» hasta llegar a una notable nueva definición de *etic*:

«Las proposiciones *etic* dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos. Las proposiciones *etic* no pueden ser falsadas por no ajustarse a las ideas de los actores sobre lo que es significativo, real, tiene sentido o resulta apropiado. Las proposiciones *etic* quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido. Una etnografía realizada de acuerdo con principios *etic* es, pues, un *corpus* de predicciones sobre la conducta de clases de personas. Los fallos predictivos de ese *corpus* requieren o la reformulación de las probabilidades o de la descripción en su conjunto». (Harris, 1978: 497)

Programa que, dicho sea de paso, se ajusta por completo a lo que en las discusiones de principios de los 60 empezaba a denominarse validez estructural de los análisis componenciales. De hecho, poco a poco, los objetivos del enfoque *etic* de Harris van pareciéndose a los del *emic* de Pike, sin duda porque es imposible predecir las conductas sin conocer el significado de los comportamientos. Esta evolución se insinúa en 1968, no sin antes desembarazarse de Pike, de Goodenough y de otros etnosemánticos como idealistas culturales, se consolida en 1975 y se manifiesta con toda claridad en 1979, cuando la doble dicotomía conduc-

tual/mental, etic/emic le permite hablar de proposiciones etic conductuales y etic mentales. La descripción etic mental no parece ser otra cosa que interpretaciones de las cogniciones nativas a través de la observación de su comportamiento, por lo que el eje mental y el conductual difícilmente se pueden construir independientemente. Se trata de la aproximación que Pike había llamado emic desde 1954, sin que Harris lo haya reconocido nunca y sin que dejara nunca de llamar a los modelos nativos enfoques emic, aunque si por enfoques emic mentales pueden entenderse los modelos indígenas explícitos, los emic conductuales y los etic mentales —indisociables de los conductuales— parecen lo mismo: constructos descriptivos, interpretativos y explicativos de los antropólogos.

6. Conceptos interpretativos y conceptos teóricos

Y esto nos lleva a la cuestión de la ciencia social y la hermenéutica. Sperber en 1982 y 1985 planteó las cuestiones en términos que me parecen especialmente interesantes. En *On Anthropological Knowledge* habla de la Etnografía como un campo de interpretaciones sistemáticas que ha llegado a desarrollar una terminología interpretativa *ad hoc*. La integran términos que se introducen estipulando que van a traducir un término nativo o que se eligen por sus implicaciones pragmáticas o a los que se atribuye un significado determinado distinto del estándar. Como muy bien señala, los problemas se plantean cuando se olvida que no se han introducido para responder a intereses teóricos sino a necesidades interpretativas, y que tra-

ducen nociones nativas muchas veces políticas. Se llega así a formular teorías que no son más que generalizaciones de interpretaciones etnográficas, o de interpretaciones nativas. O bien los términos interpretativos trasladan a la Antropología teórica cuestiones mal planteadas como ¿qué es el totemismo?, o ¿cuál es la función de la brujería?, o ¿cuáles son las diferencias entre religión y magia? Porque estos términos interpretativos —escribe Sperber— son conceptos inadecuados para la construcción teórica que no tienen por qué corresponder a clases de fenómenos homogéneos y distintos.

Éste parece ser el caso de la Antropología del Parentesco. En 1984 Schneider escribió un libro bastante notable, *A Critique of the Study of Kinship*. Sus tesis básicas refuerzan las conclusiones a las que ya había llegado Needham a principios de los 70. Sin tratar de trazar aquí una biografía intelectual de Schneider, atendamos a los momentos que, en 1984, él mismo señala como claves:

1. En 1948-49 hizo trabajo de campo en los yap. Escribió varios artículos etnográficos que otorgaban un papel especial a dos instituciones, el *tabinau* y el *genung*. El primero lo describió como linaje patrilineal exógamo y a la vez familia extensa patrilocal; el segundo, como un clan matrilineal disperso.

2. A mediados de los 70 Labby publicó una monografía sobre la cultura yap desde una perspectiva teórica bien distinta. «*Tabinau*» ya no es una institución sino una noción polisémica que apunta a gentes que trabajan juntas la tierra. *Work* («*maggar*») y no *kinship* pasa a ser el concepto central.

3. Tras la descripción de Labby, Sch-

neider hace una autocrítica. Su propia descripción, la primera, era errónea, dice, por dos razones: a) ciertos desconocimientos, y b) por la inadecuación de la teoría que tenía detrás.

Esta teoría es la teoría del parentesco. Que, piensa Schneider, parte de dos supuestos erróneos. Que en todas las culturas existe el parentesco referido en último término a las relaciones genealógicas, y que éste tiene un peso fundamental, lo que le otorga un papel privilegiado en el estudio de las culturas.

La tesis de Schneider en 1984 es que esto no es así en muchos casos, no en el de los yap. Y que debemos de dejar de hacer comparaciones que supongan la existencia de dominio transculturales como el parentesco, y ocuparnos en el estudio de totalidades culturales singulares.

La propuesta de Schneider, que no se aparta mucho de la de Needham, acentúa dos problemas cognoscitivos, uno es bien conocido, el otro responde a reflexiones más recientes. El primero tiene que ver con el estatuto epistemológico de las teorías del parentesco disponibles, y, en general, con la carga cultural de la teoría; el segundo, con la carga teórica de la interpretación. Su énfasis en el estudio de culturas particulares, en la necesidad de comprender y formular los símbolos y significados y su configuración dentro de una cultura particulares, como pre-requisito para cualquier otra tarea de la Antropología, es un intento por huir de la carga folk de la teoría antropológica que ha sufrido, en particular, la teoría del parentesco. Pero si sólo podemos hacer etnografía con nuestro vocabulario técnico, acopio de términos folk como «familia», indígenas como *ta-*

bú, teóricos como «primos paralelos», si sólo podemos hablar con nuestros términos, no sólo es la teoría antropológica intercultural, sino la propia *etnografía la que está en juego*.

Porque las descripciones etnográficas, sin duda siempre etnocéntricas, tampoco pueden dejar de ser teóricas y, en consecuencia, no hay ninguna diferencia entre una teoría entendida como postulado de estructura y una descripción etnográfica.

¿Hay descripciones de linajes que después se explican como estructuras funcionales para la depredación? O, más exactamente, porque no pongo el acento en el «hay», ¿podemos hablar primero de linajes y después explicarlos como estructuras funcionales para la depredación? ¿O es que simplemente los linajes de Evans-Pritchard, y los de Sahlins, y los de la primera descripción de los yap de Schneider nunca fueron los mismos? Parece claro que si entendemos las teorías como predicados de estructura, la propia descripción etnográfica, el *cómo funciona* una cultura, un «cómo» que incluye tanto gramáticas culturales como relaciones causales entre distintos elementos, *es la teoría*, porque en la base de la etnografía está el supuesto de que los sistemas socioculturales responden a características y resuelven problemas humanos comunes a través de instituciones multifuncionales. Como organizar la procreación, por ejemplo. Los términos nativos para esas instituciones los iremos traduciendo por términos nuestros que tengan un valor interpretativo creciente, «familia», tal vez «grupo doméstico» o «grupo de personas que comparten derechos sobre la tierra». Pero la clave está en definir cuales son los rasgos pertinentes para las relaciones que

se postulan entre esas instituciones. Estos rasgos y estas relaciones constituyen los conceptos teóricos.

En cuanto al estatuto de estos postulados de estructura, de estas descripciones etnográficas, siempre será el de aproximaciones provisionales, como todas las teorías. Substituibles por otras que expliquen más, que predigan mejor, que sean más fecundas, esto es, más capaces de ser aplicadas a otros sistemas socioculturales. Es desde esta perspectiva desde la que me interesa la comparación transcultural, y no desde una hipotética perspectiva neo-inductivista que tanto Geertz como Schneider dejan abierta, como la dejó Boas⁴.

A estos problemas estoy tratando de enfrentarme ahora desde la Antropología del Parentesco. El trabajo sobre la diversidad de conceptos que utilizamos los antropólogos que trata de avanzar en los problemas que suscita la elaboración teórica y la confrontación entre la etnografía y la comparación intercultural, es al mismo tiempo un paso necesario para realizar el diseño específico de una investigación transcultural que trata de evitar tanto las generalizaciones etnocéntricas como la utilización como conceptos teóricos de nociones politéticas y que considera posible delimitar —como objeto de estudio de una Antropología del Parentesco— formulaciones culturales que incluyan lo que en nuestra cultura denominamos parentesco. Una dificultad a vencer es que se ha utilizado el mismo término con dos acepciones: así «parentesco»₁ señala un desarrollo cultural específico y «parentesco»₂ un campo de elaboraciones teóricas que —hipotetizo— debería dar cuenta tanto de los fenómenos de «parentesco»₁ como de otras representaciones ligadas a for-

mas específicas de organización de la procreación.

Digamos que éste es mi proyecto, aunque no puedo anticipar si tendrá o no algún éxito. Reformular los procedimientos de construcción teórica otorgando en ellos un papel preeminente y renovado a la concepción estructural de las teorías y a la comparación intercultural. Reformular la teoría del parentesco haciendo de ella un programa de investigación transcultural de la organización de la procreación.

La que Schneider considera tarea prioritaria de la Antropología («*to understand and formulate the symbols and meanings and their configuration that a particular culture consist it*»), la propone además como antídoto frente a teorías que piensa que son falsas porque consisten en proyecciones etnocéntricas. Parece resonar aquí una vieja nostalgia, la de Sapir, la de la validez psicológica de los análisis componenciales, la de un conocimiento emic, en el sentido que Harris atribuyó a Pike. Pero para nosotros no hay su conocimiento y el nuestro, sino sólo el nuestro, incluido nuestro conocimiento de su conocimiento. Y la única y vieja cuestión epistemológica y metodológica urgente es si podemos controlar nuestro conocimiento.

Inevitablemente, la caracterización del conocimiento científico, la concepción de las teorías y la valoración del estatuto del conocimiento antropológico se mezclan. Si el fracaso del falsacionismo metodológico de Lakatos como criterio de demarcación no permite hablar no ya de teorías verdaderas —ni refutadas— sino tampoco de programas de investigación (siempre) progresivos, ni de comparación generalizada de teorías, la cuestión es si la comparación transcultu-

ral permite salvar la metafísica popperiana, haciendo posible la puesta a prueba de la fecundidad de un predicado de estructura, y si la concepción estructural

de las teorías permite salvar la disociación entre interpretación etnográfica y teoría antropológica que cada vez parece más insostenible.

Notas

1. En A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA (1994), *Teorías del Parentesco. Nuevas Aproximaciones*, Madrid: Eudema, he tratado de recoger las aproximaciones críticas de los últimos 20 años.

2. Parte de las ideas de esta comunicación están sacadas del capítulo 2, «La dicotomía emic/etic: historia de una confusión» de uno de esos trabajos, siempre «en preparación», que tal vez termine de escribir algún día, y que estoy completando dentro del proyecto P594-0115.

3. No sería adecuado en la tradición de Pike hablar de conceptos emic de nuestra

cultura. Aunque en la de Harris (que en 1976 y en 1982 [1979]: 53 habla de las encuestas sociológicas y de opinión como trabajos etnosemánticos) todo parece posible.

4. Me interesa también por su potencial crítico y, de hecho, por eso me hice antropóloga, por la libertad que parecía ofrecer el conocimiento de la diversidad cultural. En esto estoy de acuerdo con Feyerabend (1974) y con Taylor (1985). Pero conviene distinguir, al menos desde el punto de vista analítico, las cuestiones éticas de las cuestiones cognitivas.

Bibliografía

FEYERABEND, P. K. (1974). *Contra el Método*, Madrid: Tecnos.

GELLNER, E. (1975) [1958]. «Lenguaje ideal y estructura del Parentesco», L. DUMONT, *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, Barcelona: Anagrama, pp. 145-154.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1990). *Etnografía y comparación. La investigación transcultural en Antropología*, Bellaterra, Barcelona: Publicacions de la UAB.

GOODENOUGH, W. H. (1951). *Property, Kin and Community on Truk*, Yale University Publications in Anthropology, nº 46.

—(1956a). «Componential Analysis and the Study of Meaning», *Language*, vol. 32: 195-216.

—(1956b). «Residence Rules», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12: 22-37.

—(1965). «Yankee Kinship Terminology: A Problem in Componential Analysis», E.A. HAMMEL, ed., *Formal Semantic Analysis*, *American Anthropologist*, Special Publication, vol. 67, nº 5, part.2: 269-287.

—(1968). «Componential Analysis», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 3, New York: McMillan and Free Press: 186-192.

—(1970). *Description and Comparison in Cultural Anthropology*, Cambridge: Cambridge U.P.

HARRIS, M. (1964). *The Nature of Cultural Things*, New York: Random House.

—(1978) [1968]. «Emic, etic y la nueva etnografía», *El desarrollo de la teoría antropológica*, cap. 20, Madrid: Siglo XXI.

—(1982) [1979]. «La epistemología del materialismo cultural», *El materialismo cultural*, cap. 2, Madrid: Alianza.

—(1986) [1976]. «Historia y significación de la distinción emic/etic», *Luego*, 2, 3: 1-17, 1-24.

LEACH, E. (1958). «Concerning Trobriand Clans and the Kinship Category Tabu», J. GOODY, ed., *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge: Cambridge U.P., pp. 120-145.

MURDOCK, G. P., et. al. (1937). *Outline of Cultural Materials*, Yale U.P.

—(1949). *Social Structure*, New York: McMillan.

NEEDHAM, R. (1971). «Remarks on the Analysis of Kinship and Marriage», R. NEEDHAM, ed., *Rethinkins Kinship and Marriage*, London: Tavistock Publications, pp. 1-34.

PIKE, K. L. (1971) [1967]. *Language in Relation to an Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague, Pa-

ris: Mouton and Co. (Edición y preliminares 1954, 1955, 1960).

SAPIR, E. (1927). «Anthropology and Sociology», W. F. OGBURN Y A. GOLDENWEISER, comps., *The Social Science and Their Interrelation*, Boston: Houghton Mifflin, pp. 97-113.

SAUSSURE, F. (1945) [1915]. *Curso de Lingüística General*, Buenos Aires: Losada.

SCHNEIDER, D. M. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor: U. of Michigan Press.

SPERBER, D. (1982). «Interpretative Ethnography and Theoretical Ethnography», *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: Cambridge U.P., pp. 9-34.

TAYLOR, CL. (1985). «Understanding and Ethnocentricity», *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge: Cambridge U.P., pp. 116-133.

WALLACE, A. F. C. Y J. ATKIN (1960). «The Meaning of Kinship Terms», *American Anthropologist*, 62: 58-80.

ANTROPOLOGÍA, BIOMEDICINA Y RELATIVISMO

ÁNGEL MARTÍNEZ HERNÁEZ

Universitat de Barcelona/Universitat Rovira i Virgili

Una idea recurrente en el pensamiento antropológico contemporáneo es que toda disciplina construye en cierta forma sus objetos de estudio, ya sea en la forma elemental de delimitar los contornos de los fenómenos, ya sea en la versión más consumada de creer en la factualidad de sus conceptos y de sus juicios. Y es que en contra del proyecto positivista de un saber apegado a *los hechos*¹, hoy la antropología parece decidida, por lo menos en algunas de sus posiciones teóricas más destacadas, a discernir el carácter *ficcional* de sus objetos, así como a volcar esa misma inquietud en el estudio de otras parcelas del saber.

El primero de estos dos desafíos puede contextualizarse sin mucho esfuerzo en la crisis del modelo positivista de conocimiento. La posibilidad de establecer *la copia* de los hechos mediante representaciones transparentes, también conocido como el proyecto baconiano de un lenguaje científico capaz de ser espejo de la naturaleza es una posición indefendible desde hace cierto tiempo. Contrariamente a esta aproximación que Byron Good incluiría sin problemas en su repertorio de «epistemologías fundamentalistas» (1994: 7), se ha esperado de la antropología una conciencia de la función mistificadora de los conceptos y las

orientaciones teóricas en el juego del conocimiento antropológico. Además, poco podría entenderse que una disciplina que ha aspirado en diversas ocasiones a estudiar la ciencia, la medicina y la tecnología como subculturas y sistemas culturales de conocimiento no aplicara un mínimo de sentido autorreflexivo a sus propios logros.

Así parece haberlo entendido Adam Kuper cuando en *The Invention of Primitive Society* nos muestra la historia de la cristalización, transformación y persistencia de una idea plenamente constitutiva del saber antropológico: «la sociedad primitiva» (1988). En ese texto, y lejos de la inercia del discurrir académico, Kuper afirma que tal conceptualización responde a una ilusión erigida sobre la analogía de la evolución de las especies naturales. Con todo, y en sus palabras, no existen organizaciones sociales fosilizadas que permitan reconstruir el origen ancestral de las formas de vida social ni principios objetivos que justifiquen la persistencia de esta idea (1988: 7). La «sociedad primitiva» como objeto real y primordial del conocimiento antropológico parece desvanecerse en este punto.

Diferentes trabajos han abundado en esta misma dirección, aunque a partir de aproximaciones bien diversas. Entre

ellas: la aproximación crítica de Good sobre el concepto de creencia (*belief*) en antropología (1994: 14 y ss.), los ejercicios crítico-literarios de Geertz (1989: 10), los juegos postmodernos de crítica cultural (Corbey, 1993: 338, las genealogías sobre el conocimiento antropológico (Stocking, 1983: 70; 1987) o los simulacros del objeto de estudio que llaman la atención sobre la viabilidad de la falsificación etnográfica². La antropología inventa, construye, falsifica, crea y reifica sus objetos.

No obstante, este fenómeno ni es sorprendente ni debe leerse siempre en clave relativista. La conciencia de la invención del objeto no es ni mucho menos exclusiva de la antropología. Cualquier inmersión en otra ciencia social, o incluso en las ciencias naturales, nos podría mostrar el sentido de esta afirmación. Además, desde ciertas corrientes de la filosofía, historia y epistemología de la ciencia se ha puesto también el acento en la naturaleza del objeto de estudio como construcción conceptual dada sólo ante ciertas condiciones de posibilidad del conocimiento. Por ejemplo, la aproximación epistemológico-histórica de Canguilhem nos informa de cómo, y sin perjuicio de aceptar la lógica interna de las ciencias biológicas, es posible entender el desenvolvimiento de los conceptos científicos y por tanto de las transformaciones de los objetos de estudio. Según sus palabras, poco podemos entender el desarrollo de las teorías bacteriológicas y del tratamiento quimioterápico en el siglo XIX si no tenemos en cuenta el pliegue epistemológico que permitió pensar los elementos químicos no sólo en términos de «extracción» de sustancias, sino también en términos de la «producción» masiva e industrial-

zada de estas mismas sustancias (1993: 72). En este caso, además, es la propia transformación del objeto de estudio el proceso que se establece como motor de un progreso científico y tecnológico específico: la emergencia y desarrollo de la quimioterapia. Curiosa manera, la de Canguilhem, de integrar inventiva teórica y racionalidad demostrativa sin evidentes forcejeos. Y es que hacer de la historia de las ciencias el análisis del devenir de sus condiciones de posibilidad (y de imposibilidad) no tiene porqué estar reñido con la aceptación de la eficacia de los antibióticos.

Ahora bien, si es cierto que en antropología se discute desde diferentes tendencias sobre la invención y construcción de los objetos de estudio, también es cierto que poco se ha dicho sobre el segundo desafío que antes he apuntado. Me refiero a las consecuencias teóricas y epistemológicas que para la antropología encierra volcar esa misma inquietud en el estudio de otras disciplinas. Aquí, ciertamente, parece que el objeto que construye la antropología sea la propia construcción del objeto por otras disciplinas. Y, a pesar del relativo silencio sobre esta cuestión, el desarrollo de especialidades como la «antropología de la ciencia» o, como se han llamado recientemente, «los estudios socioculturales de la ciencia y la tecnología» —«Cultural and Social Studies of Sciences and Technologies»— (Traweek 1993: 3) obligan a plantearse su consideración tanto en clave externa de relación con otras disciplinas como en términos de los desafíos epistemológicos que provoca. Tratemos, a efectos tentativos, de situar la cuestión en torno a un caso particular: la manera en que la antropología ha analizado la biomedicina, también llamada

medicina occidental, científica, alopática o cosmopolita.

Una ojeada a la forma en que desde la antropología ha sido pensada y representada la biomedicina nos permite destacar dos etapas. En la primera, hasta la década de los setenta, se observa que el interés por esta temática o es pobre o inexistente. Más bien lo que se percibe es una demarcación fuerte entre aquello que constituye un posible objeto etnográfico (los sistemas médicos folk, tradicionales, orientales, populares, etc.) y aquello que es inviable como objeto antropológico: la medicina científica. Hay, evidentemente, algunas excepciones notables como el trabajo de Caudill sobre la práctica psiquiátrica (1958) o el de Erasmus sobre las similitudes entre la ciencia y los sistemas folk (1952). Sin embargo, hasta ese momento se mantiene la frontera entre ciencia y creencia (Comelles y Martínez, 1993; Good, 1994).

Contrariamente, la segunda etapa (de la cual aún no hemos salido) representa un contundente cambio de orientación. En este caso la demarcación entre ciencia y sistemas folk es deconstruida para hacer de la biomedicina un objeto de estudio de la antropología. Y no sólo eso, sino que es el proceso biomédico de construcción de los objetos de estudio (la salud, las patologías, las enfermedades, los trastornos, los síntomas, las terapias, etc.) el que recibe un mayor interés para la indagación etnológica. Una prioridad que no debe sorprender, ya que sólo en la medida en que las premisas biomédicas puedan considerarse como presunciones ideológicas, será posible dinamitar la demarcación entre ciencia y creencia médicas.

En el desarrollo actual de este interés

pueden rastrearse diferentes condicionantes, desde la existencia de una realidad médica sincrética en la mayoría de las sociedades tradicionales —los indígenas también toman aspirinas— hasta consideraciones profesionales y corporativas. Sin embargo, también es el resultado de una respuesta culturalista que invierte la ofensiva reciente de las teorías biológicas en la exploración de terrenos como la subjetividad y la cultura a partir del estudio de procesos, en principio biológicos, como la salud y la enfermedad; así como también es una contestación relativista que advierte en el desarrollo de su nuevo ejercicio una forma menos ingenua de cuestionar la validez de los universalismos. Tentativa que, además, permite establecer lazos de coincidencia con otros relativismos como el procedimiento genealógico de Foucault³.

Como es sabido, el método genealógico y arqueológico de Foucault se define, entre otras cosas, por ejercer una crítica a la posibilidad de una racionalidad retrospectiva que pueda dar cuenta de las configuraciones culturales del pasado tomando como referencia las categorías generadas desde el presente. De esta manera, el método genealógico, y a diferencia del método histórico, no dibuja una estructura lineal. Tampoco intenta trazar la «curva lenta de una evolución», ni plantear que las palabras hayan guardado su sentido a lo largo del tiempo, ni «los deseos su dirección», ni «las ideas su lógica» (Foucault 1992: 7). En este sentido se opera con herramientas similares a la crítica del etnocentrismo, aunque esta vez se trate más de una crítica a cierto cronocentrismo: aquél para el que existen en el devenir histórico tendencias de perfección creciente y posibili-

dad de aproximación universal a otros discursos y experiencias diacrónicamente distanciados.

De una manera no muy divergente, algunas tendencias de la antropología tratan de aprehender los diferentes sistemas médicos no estableciendo ordenaciones jerárquicas ni comparaciones etnocéntricas. En otras palabras, no se utilizan elementos teóricos *a priori* que marquen diferencias entre la biomedicina y la medicina ayurveda, entre la medicina tradicional china y la medicina galénica, entre la medicina osteopática y la medicina maya-tzotzil como algunos ejemplos posibles. Tampoco se utilizan las categorías biomédicas para dar cuenta del «error» o el «acierto» de otros sistemas terapéuticos. El relativismo cultural es así transformado en una especie de relativismo de los sistemas médicos y en una crítica al médico-centrismo de la medicina científica.

Bajo esta perspectiva no es extraño que la biomedicina sea observada como una etnomedicina y la psiquiatría como una etnopsiquiatría (Stein, 1990: 86); o que algunas especies nosológicas occidentales como la anorexia nerviosa, la menopausia o la obesidad sean percibidas como trastornos tan exóticos y culturalmente delimitados (*culture-bound*) como el *latah*, el *koro*, el *amok* o el *windigo* (Ritenbaugh, 1982: 347); o que el proceso diagnóstico sea analizado como un proceso cultural que permite en la negociación clínica construir las enfermedades más que descubrirlas (Gaines y Hahn, 1985: 3-22). Tampoco los criterios de universalidad de los trastornos mentales escapan a esta perspectiva que permite mostrarlos ahora como artefactos metodológicos (Kleinman, 1977; 1988; Young 1993: 108). Es, en definitiva, lo

que se ha llamado Antropología de la medicina, Antropología de la biomedicina, *Psychiatric Anthropology*, *Anthropology of Western Medical Systems*, *Anthropology of the New Genetics and Immunology* (Heath y Rabinow, 1993: 1) y un largo etcétera en el que la biomedicina no aparece como un discurso ni libre de valores, ni carente de metáforas⁴, sino más bien como un nuevo objeto cuyas categorías y principios esenciales no quedan inmunes al ejercicio de la interpretación antropológica. Como indica Allan Young: «*The culture of science says that no meaning are immune from scrutiny*» (Young, 1991:175); o Arthur Kleinman y Byron Good, dos de los autores más representativos de la antropología de la medicina de tipo interpretativo: «*Psychiatric categories and theories are cultural, no less than other aspects of our world view*» (Kleinman y Good, 1985:3).

En este contexto, algunos autores han tratado de elaborar un enfoque crítico amplio partiendo de la idea de que un sistema de conocimiento puede entenderse como un subsistema sociocultural con sus propias categorías culturales, formas estéticas, universo de valores y elementos de control social. Más específicamente, la tendencia ha sido considerar la medicina occidental como un sistema cultural, aunque etnomédico. No obstante, esta tentativa genera algunas interrogantes; y es que ¿cómo se puede sostener que la medicina científica es una etnomedicina y la psiquiatría una etnopsiquiatría? ¿Cómo es posible poner en un mismo plano dos tipos de conocimiento que parecen autoexcluirse mutuamente? ¿Cómo se pueden tratar conceptos científicos como si fueran categorías culturales? Dicho de otra manera, la biomedicina aparece inicialmente

te como un tipo de conocimiento no equiparable con la religión, el arte o la ideología, realidades éstas que adoptan un carácter más tradicionalmente encasillable bajo un concepto como el de sistema cultural. Las dudas sin embargo comienzan a desvanecerse si entendemos el concepto de sistema cultural en un sentido amplio.

Geertz, en un ya clásico artículo sobre la religión, ha planteado que un sistema cultural implica un modelo *de* la realidad y un modelo *para* la realidad que permite, por una lado, dar un sentido y una forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica y, por otro, modelarla según esas mismas estructuras culturales (1987: 92)⁵. Este doble carácter de los sistemas culturales en tanto que sistema simbólicos, esta doble acción de expresar y dar forma a la realidad, dota, según Geertz, de un sentido de congruencia a la relación entre la dimensión simbólica o cultural y el dominio de la experiencia permitiendo, así, lo que el autor denomina una «aureola de efectividad». En términos de este aura de efectividad las asunciones y las imágenes que introduce el sistema cultural sobre el mundo aparecerán como incuestionablemente reales.

Teniendo en mente esta consideración, algunos autores han aplicado la noción de sistema cultural al terreno de la biomedicina⁶. Y es que tanto la medicina occidental como cualquier construcción de conocimiento introduce un principio de efectividad: se trate de producciones orientadas hacia la determinación de curar y diagnosticar o de sistemas encaminados a la ordenación del mundo o la expresión artística. Mishler, por ejemplo, ha profundizado en esta dirección partiendo de un análisis crítico

de lo que ha denominado las asunciones silenciosas («*silent assumptions*») de la biomedicina.

El propósito principal de Mishler ha sido el de entender como características culturales aquellas premisas que conforman el aura de efectividad de la medicina occidental. El objetivo es así el de mostrar a la medicina alopática:

«as a subculture, with its own institutionalized beliefs, values, and practices. It may be studied and analyzed in the same way as other cultures and social institutions».
(1981: 15)

Pero para reconvertir la biomedicina en una subcultura o en un sistema cultural de conocimiento, Mishler se ve abocado a una especie de análisis etno-epistemológico. Y es que sólo mediante una crítica del conocimiento podrá emerger el sentido cultural y social de las asunciones en las que descansa la «positividad» de la biomedicina, de sus enunciados, de sus taxonomías y de sus inferencias clínicas. ¿Cuáles son esas asunciones silenciosas? Según el propio autor: la definición de enfermedad como desviación de una norma biológica, la doctrina de la etiología específica, la noción de enfermedades universales y la idea de neutralidad de la teoría y de la práctica. A este listado podemos añadir otras características apuntadas por autores como Gordon (1988: 19 y ss.) y Kirmayer (1988: 57 y ss): dicotomía mente/cuerpo, autonomía de la biología de la conciencia humana, atomismo anatómico, independencia de lo natural frente a lo social, individualismo epistemológico, mecanicismo, etc. El catálogo podría incrementarse aún más, de la misma manera que las pruebas que se utilizan

para mostrar las contradicciones entre estas asunciones y el presumible comportamiento de los fenómenos: necesidad de una visión holística, papel etiológico de las variables sociales en el desarrollo de las enfermedades, delimitación cultural de algunas enfermedades, dificultades para establecer diferencias entre normalidad biológica y normatividad social, etc. Con todo, lo que resulta ahora relevante es que el saber antropológico parece tener aquí el especial papel de, mediante la crítica del conocimiento biomédico, mostrar la premisa científica, considerada inicialmente como un principio objetivo, en su condición de presunción cultural e ideológica.

Ahora bien, ¿hasta qué punto la biomedicina es un sistema cultural?, y si es así ¿es contraria esta aproximación con el reconocimiento de una racionalidad en la biomedicina?, ¿se ha transgredido desde estas posiciones una barrera infranqueable: la demarcación entre teorías científicas y sistemas folk?, ¿qué aparato conceptual necesitaremos para esta nueva empresa etno-epistemológica?

La primera cuestión que acabamos de plantear aparece en gran medida viciada en su propia formulación porque reproduce lo que podríamos llamar el «sentido común» o *doxa* de los científicos. Se trata del sueño positivista de una autonomía absoluta de la ciencia en tanto que práctica y conocimiento. Sin embargo, es evidente que ni la biomedicina ni la ciencia pueden entenderse como formas de conocimiento ajenas a la cultura. Como indica Canguilhem, no sólo no es un disparate sino que es fácil responder que la historia de las ciencias es la historia de esas «formas de la cultura que son las ciencias» (1993: 33). En un sentido similar podemos justificar que una antropología

de la biomedicina, y por extensión de la ciencia, haga un tratamiento de la ciencia como un sistema cultural. Y ello a pesar de que una de las características de la biomedicina sea la de conformarse como un peculiar sistema cultural que desvela su composición ideológica precisamente en sus intentos de desideologización, en su presentación como conocimiento aséptico y socialmente autónomo.

Ahora bien, el reconocimiento de la naturaleza cultural de la biomedicina no tiene porqué negar la existencia de una racionalidad (que no es lo mismo que la racionalidad). Creer lo contrario no sería más que una nueva forma de epistemología (o anti-epistemología) fundamentalista cercana a ese esoterismo que descubre en la eficacia de los principios humorales de la medicina ayurveda o en los «vuelos» de los chamanes *la verdad* y *la razón* autenticadas. Sería una forma de sustituir con nuevos contenidos aquella afirmación de Mishler de que el modelo biomédico es para sí mismo «*the representation or picture of reality rather than understood as a representation*» (1981: 1), así como mantener una lógica parecida a la que critica Habermas en su ya clásica sentencia sobre el cientifismo:

El cientifismo significa la fe de la ciencia en sí misma, o dicho de otra manera, el convencimiento de que ya no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar el conocimiento con la ciencia (1989: 13)

Y es que tanto el cientifismo como el esoterismo constituyen formas violentas de eliminar la posibilidad de un ejercicio autocrítico y autorreflexivo del conocimiento.

Con todo, el reconocimiento de una racionalidad y de una eficacia no creo que obligue ni a romper la paridad de los sistemas médicos ni a detener el proyecto de una antropología de la biomedicina. En otro lugar he tratado de mostrar cómo una categoría biomédica como depresión puede resultar más vaga y difusa que algunas nosologías ayurvedas como «síndrome de dhat» (síndrome de la pérdida seminal) tanto en el discernimiento práctico (diagnóstico) como en la intervención terapéutica (Martínez, 1994). Y es que aunque parezca útil pensar en términos programáticos que se puede establecer una demarcación fuerte entre tipologías folk y teorías científicas a partir de los principios respectivos de inexpugnabilidad y asunción de la crítica, el análisis de situaciones específicas ofrece resultados nada claros. Good, por ejemplo, ha tratado de mostrar con cierta ironía las similitudes existentes entre el proselitismo religioso y algunos principios biomédicos: búsqueda de esa salvación última que es la salud, transmisión al público de los efectos nocivos y malignos de las drogas, etc (1994: 7 y ss.). Y aunque una cosa es hacer un uso ideológico de unos principios y otra muy distinta la condición científica de esos principios, también es cierto que las tipologías folk pueden mostrar cierto grado de autocritica y que, a su vez, la biomedicina ha estado y está cargada de fundamentos que parecen inexpugnables a pesar de las evidencias. La doctrina de una etiología específica de las enfermedades, la separación entre mente y cuerpo, la irrelevancia de fenómenos como el efecto placebo y nocebo, o la creencia de que los «sentimientos de desesperanza» son una realidad patológica son algunos ejemplos posibles de esta falta de autocritica. Y también, lógicamente, una de las

razones de la persistencia de una antropología de la biomedicina.

Si bien no es éste el lugar para resolver el atolladero de la racionalidad en la biomedicina, sí que a efectos de conclusión voy a tratar de apuntar algunas ideas que creo que justifican el papel de la antropología en la crítica del conocimiento biomédico.

1. Aunque la deconstrucción de las fronteras entre sistemas médicos folk y medicina científica ha obligado a un replanteamiento crítico de aquello que se considera como científico, quedan por investigar dos cuestiones fundamentales: a) la importancia de los principios ideológicos en la constitución del saber biomédico y b) la existencia de principios «¿científicos?» en sistemas médicos denominados tradicionalmente folk como la medicina tradicional china y la medicina ayurveda, entre otras muchas⁷. Dejo el punto b fuera de mi alcance y paso directamente al a.

2. Suponiendo por un momento que la antropología es incompetente en la revisión de los principios científicos de la biomedicina, el silencio no tiene porqué afectar a sus principios ideológicos. Dejo fuera de toda duda la posibilidad de un estudio antropológico de las ideologías económico-políticas de la biomedicina, los protocolos asistenciales, las desigualdades sociales en salud, las políticas sanitarias o los planes de salud. Sin embargo, esta es una definición pobre de «ideología» que parece excluir principios más cercanos a la racionalidad biomédica. Además, como ha indicado Canguilhem, no todos los principios que componen una disciplina son necesariamente científicos, sino que también encontramos lo que él ha denominado «ideologías científicas» (1993: 33-45).

Una ideología científica, según Canguilhem, desconoce las exigencias metodológicas y las posibilidades operativas de la ciencia en el sector de la experiencia que trata de investigar, pero no reniega de la función de la ciencia. No se trata de una falsa ciencia, sino que más bien es una «creencia» que trata de imitar el estilo científico. Por otro lado:

«Il y a toujours une idéologie scientifique avant une science dans le champ où la science viendra s'instituer; il y a toujours une science avant une idéologie, dans un champ latéral que cette idéologie vise obliquement».
(Canguilhem 1993: 44)

El filósofo francés ilustra su definición con ejemplos de la teoría evolucionista de Spencer y de la teoría médica de

John Brown. No obstante, actualmente podríamos definir gran parte de las teorías psiquiátricas y de las teorías sobre el *stress* y sobre los trastornos de la alimentación como ideologías científicas. Además, el reconocimiento de «creencias» en las disciplinas científicas abre el campo a una indagación sobre el papel que las aportaciones de otros sistemas culturales hacen al desarrollo de esas ideologías científicas donde, presumiblemente, vendrán a descansar con posterioridad las teorías científicas.

El concepto de «ideología científica» facilita, así, la aproximación antropológica a la construcción de los objetos y al desarrollo conceptual de la biomedicina y, por tanto, la viabilidad del estudio de las condiciones culturales de posibilidad y desarrollo del conocimiento científico.

Notas

1. Entiendo aquí *hecho* en su acepción positivista. Siguiendo a Habermas en su análisis crítico del primer positivismo: «En el concepto positivista de *hecho*, la existencia de lo inmediatamente dado es afirmado como lo esencial. La doctrina de los elementos de Mach es un intento de explicar el mundo como conjunto de los hechos y, a la vez los hechos como esencia de la realidad». (1989: 88).

2. Sobre este tema véase García Canclini (1991: 58 y ss.).

3. Para una comparación entre el procedimiento genealógico de Foucault y el relativismo cultural ver Morey (1982: 12-13). Para un análisis de la genealogía por el propio autor ver Foucault (1992: 7-29).

4. Un interesante artículo sobre cómo las ideologías y las prácticas clínicas pueden entenderse como metáforas culturales es el de Stein (1990: 87). A diferencia de Sontag, para la que sólo hay metáforas en la cultura médica popular (1991: 3,87), la antropología de la

medicina no toma siempre posiciones tan acérricas.

5. Geertz aplica también la noción de sistema cultural al arte, el sentido común o la ideología. Ver de forma respectiva Geertz (1983: 94-119; 1983: 73-93; 1987: 200-1).

6. Unos han aplicado el concepto de sistema cultural de forma más cercana a la noción original de Geertz (Hahn y Kleinman, 1983; Kleinman, 1980). Otros en cambio han visto donde Geertz habla de sistemas de símbolos y de significación, sistemas también de mistificación o, lo que es lo mismo, estructuras ideológicas de poder del sistema capitalista (Singer, 1986: 113; 1990: 179). Para una reflexión general sobre este punto ver (Rhodes, 1990).

7. Un precedente desconocido pero significativo en este último sentido es Grinnell (1905: 37-47) en donde el autor bajo la supervisión de un farmacólogo realiza una investigación sobre la eficacia biológica de los remedios cheyenne.

Bibliografía

- CANGUILHEM, G. 1993. *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- CAUDILL, W. 1958. *The Psychiatric Hospital as a Small Society*. Cambridge, Harvard University Press.
- COMELLES, J. M. y MARTÍNEZ, A. 1993. *Enfermedad, cultura y sociedad*. Madrid, Eudema.
- CORBET, R. 1993. «Ethnographic Showcases, 1870-1930». *Cultural Anthropology*, V. 8(3): 338-369.
- ERASMUS, CH.J. 1952. «Changing folk beliefs and the relativity of empirical knowledge». *Southwestern Journal of Anthropology*, V.8:411-28.
- GAINES, A. D.; HAHN, R. A. 1985. «Among the Physicians: Encounter, Exchange and Transformation». En ROBERT A. HAHN Y ATWOOD D. GAINES (eds.) *Physicians of Western Medicine. Anthropological Approaches to Theory and Practice*. Dordrecht, Reidel; pp: 3-22.
- GARCÍA CANCLINI, N. 1991. «¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual». *Alteridades*, 1(1):58-64.
- GEERTZ, C. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
- 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós Studio.
- GOOD, B. 1994. *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective. Lewis Henry Morgan Lectures*. Cambridge, C.U.P.
- GORDON, D. R. 1988. «Tenacious assumptions in wester medicine». En M. LOCK Y D.R. GORDON (Eds.) *Biomedicine examined*. Dordrecht, Kluwer, pp: 19-56.
- GRINNELL, G. B. 1905. «Some Cheryenne Plant Medicines». *Am. Anthropol.*, (N.S.) 7: 37-43.
- HABERMAS, J. 1989. *Conocimiento e interés*. Madrid, Taurus Ediciones.
- HAHN, R. A.; KLEINMAN, A. 1983. «Biomedical Practice and Anthropological Theory». *Ann. Rev. Anthropol.*, 12: 305-33.
- HEATH, D.; RABINOW, P. 1993. «An Introduction to Bio-Politics: The Anthropology of the New Genetics and Immunology». *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17; 1: 1-2.
- KIRMAYER, L. J. 1988. «Mind and body as metaphors: hidden values in biomedicine». En M. LOCK Y D. GORDON (Eds.) *Biomedicine examined*. Dordrecht, Kluwer, pp: 57-93.
- KLEINMAN, A. M. 1977. «Depression, Somatization and the New Cross-Cultural Psychiatry». *Social Science and Medicine*, 11: 3-10.
- 1980. *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley. University of California Press.
- 1988. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*. New York, The Free Press.
- KLEINMAN, A.; GOOD, B. (Eds.) *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*. Berkeley, University of California Press.
- KUPER, A. 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. London & N.Y., Routledge.
- MARTÍNEZ, A. 1994. *El síntoma y sus interpretaciones*. Tesis doctoral. Barcelona, Universidad de Barcelona.
- MISHLER, E. G. 1981. «Viewpoint: Critical Perspectives on the Biomedical Model» en ELLIOT G. MISHLER (ed)

Social Contexts of Health, Illness and Patient Care. Cambridge, C.U.P., pp: 1-23.

MOREY, M. 1982. «'Hi havia una vegada...' Michel Foucault i el problema del sentit de la història. En VV.AA. (Eds.) *Recordar Foucault*. Barcelona, Fundació Caixa de Pensions, pp: 11-26.

RHODES, L. A. 1990. «Studying Biomedicine as a Cultural System» en T. M. JOHNSON Y C. F. SARGENT (eds.) *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*. New York, Praeger; pp: 159-73.

RITENBAUGH, C. 1982. «Obesity as a Culture-Bound Syndrome». *Culture, Medicine and Psychiatry*, 6; 4: 347-64.

SINGER, M. 1986. «Toward a Political-Economy of Alcoholism: The Missing Link in the Anthropology of Drinking». *Social Science and Medicine*, 23, 2: 113-30.

— 1990. «Reinventing Medical Anthropology: Toward a Critical Realignment». *Social Science and Medicine*, 30; 2: 179-87.

SONTAG, S. 1991. *Illness as Metaphor and AIDS and Its Metaphors*. Londres, Penguin Books.

STEIN, H. F. 1990. «In What Systems Do Alcohol/Chemical Addictions Make Sense? Clinical Ideologies and Practices

as Cultural Metaphors». *Social Science and Medicine*, 30; 9: 987-1000.

STOCKING, G. W. 1983. «The Ethnographer's Magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski». En STOCKING (ed.) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison, Univ. of Wisconsin Press.

— 1987. *Victorian Anthropology*. N.Y. The Free Press.

TRAWEEK, S. 1993. «An Introduction to Cultural and Social Studies of Sciences and Technologies». *Culture, Medicine and Psychiatry*, 17; 1: 3-25.

YOUNG, A. 1991. «Emil Kraepelin and the Origins of American Psychiatric Diagnosis» en BEATRIX PFLEIDERER y GILLES BIBEAU (ed) *Anthologies of Medicine. A Colloquium on West European and North American Perspectives*. *Curare*, Special Volume/7; pp: 175-81.

— 1993. «A Description of How Ideology Shapes Knowledge of a Mental Disorder (Posttraumatic Stress Disorder)» en SHIRLEY LINDENBAUM Y MARGARET LOCK (eds.) *Knowledge, Power and Practice*. Berkeley, University of California Press; pp: 108-28.

**ETNOGRAFÍA: TRABAJO DE CAMPO, INTUICIÓN
Y CONTRASTACIÓN**

INCIDENCIA DE LAS NUEVAS SOCIALIZACIONES EN LA ELABORACIÓN DE LA MEMORIA INDIVIDUAL Y SOCIAL¹

TERESA DEL VALLE MURGA

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea

Siguiendo a Edward Shils (1981) la memoria es el vaso que retiene en el presente el archivo de las experiencias habidas en el pasado y el conocimiento adquirido a través de las experiencias de otras personas vivas y muertas (1981: 50). Defino la memoria social como el corpus de saberes que una sociedad considera importante para transmitir a las generaciones siguientes. Está en un proceso constante de elaboración y reelaboración. Al analizar tanto la memoria individual como la colectiva destaco una selección de vivencias, temas, personas que ofrecen una perspectiva más amplia de la que pudiera aportar un análisis aislado de ellas. La clase, ideología política, creencias religiosas, sistema de género en los que se enmarca inciden en ello. Unas brecha significativa en la configuración de una memoria unitaria para las mujeres, la encuentro en el estudio de Comas d'Argemir, Bodoqué, Ferreres y Roca (1990) donde emerge la riqueza de la memoria de las mujeres trabajadoras.

La crítica feminista que considera la centralidad que presenta el género para una elaboración de lo que sería la memoria de la igualdad constituye el marco conceptual de esta comunicación. De ahí que en el análisis del recuerdo me centre en aquellos aspectos de la experiencia hu-

mana que ofrecen posibilidades de aglutinar y o separar a los seres humanos: afectos, reproducción, relaciones familiares, distribución del trabajo, ejercicio diferenciado de la responsabilidad y el poder. Asimismo, establezco una correlación entre presencia de nuevas socializaciones y la emergencia de una serie de características que configuran el recuerdo.

Las nuevas socializaciones son específicas y se basan en una toma de conciencia de la desigualdad en los sistemas de género y en una decisión de superarlos. Se enmarcan a su vez en los logros del movimiento feminista que se traduce en «la formación de una nueva conciencia respecto de los roles y las expectativas de la mujer y de las posibilidades de cambio» (Gell 1992: 216).

Las nuevas socializaciones configuran aprendizajes orientados a: descubrir el peso que tienen las bases naturales atribuidas a las relaciones sociales; diferenciar entre responsabilidad y poder y ver las responsabilidades que potencian y aquellas que limitan; superar la subordinación como resultado de la responsabilidad vida como culpa y descubrir el peso que tienen los modelos de mujeres para reforzar la identidad; identificar hitos inusuales y expresar nuevas emociones.

Para acceder a la memoria individual y social aplico unas pautas elaboradas en un artículo anterior (del Valle 1995). Consisten en identificar principalmente los: hitos, intersecciones, articulaciones e intersticios².

Reconozco como **hitos** aquellas decisiones, vivencias que al recordarlas se erigen en referencias significativas. En general destacan con nitidez en el recuerdo, unas veces cuando se produjeron y otras veces en la reflexión que se teje sobre el pasado. Algunos ejemplos serían las decisiones claves aún cuando no lo parecieran en su momento. Se descubren a través de las consecuencias que tuvieron en su momento, de la huella que dejaron, bien a nivel individual y o colectivo.

Las **intersecciones** se refieren a momentos en los que la persona hubo de enfrentarse a la decisión de tomar un camino y dejar otros. A través de las intersecciones podemos conocer aquellas posibilidades de nuestra existencia que se dejaron de lado. Entre las situaciones que considero de encrucijada están: la emigración, el matrimonio, la elección de una profesión, el cese o el cambio de trabajo, un cambio de residencia.

Identifico como **articulaciones** los procesos de ajuste, encaje o enlaces de las distintas partes de un todo. Entrarían aquí los acoplamientos, adaptaciones que se dan entre las personas en una nueva situación. Los encuentro de manera destacada en las situaciones de emigración, guerra, postguerra, formación de nuevos grupos domésticos.

Finalmente los **intersticios** son espacios pequeños que median entre dos cuerpos o entre las partes de un todo y que son amplificadores ya que encierran en sí perspectivas más amplias de lo que en un principio se podría percibir. Son

los momentos clarividentes en los que se empieza a ver algo que anteriormente se desconocía. Se asemejan a ranuras por las que se filtra la luz que introduce cualidades expansivas. Son los tenues puntos de partida para salir de una situación de crisis o para emprender el cambio.

La violencia y el desplazamiento como hitos

A través de los relatos es evidente que las situaciones de violencia y desplazamiento marcan. Así tanto en mujeres como en varones de las edades comprendidas entre 45-80 los dos hitos que emergen con más fuerza son los de la Guerra Civil española³ y la emigración. Ambos se erigen en referencias que estructuran vivencias personales a la vez que sirven de marco desde el que interpretar el cambio. Sin embargo hay enfoques distintos en la narración de sus recuerdos que responden principalmente a la situación de salir o quedarse más que al género de la persona. Lo que ocurre es que son las mujeres y no los hombres las que con más frecuencia se quedan. En las mujeres que permanecen se ve claramente cómo incide el desplazamiento del varón en su propia situación mientras que no aparece en el recuerdo de los varones lo que la permanencia alejada de sus lugares de origen significa para su acoplamiento a las nuevas situaciones.

Las aportaciones de Caroline B. Brettell (1986) desde la cultura portuguesa pusieron de manifiesto la significatividad de la contribución de las mujeres que quedan en casa, una dimensión en la mayor parte de los casos oscurecida por el protagonismo que se les da a los que emigran y que se erigen en cabezas de puente para mejorar la situación económica, suya y de sus

familiares o para huir de situaciones políticas adversas. Es corriente oír contar con detalle el proceso de ajuste de los varones a la nueva situación para terminar en el momento en que vuelven a sus lugares de origen para junto con sus esposas, hijas/hijos y otros familiares realizar la partida definitiva. O cuando les hace llamar para que se reúnan con él en el lugar de la emigración. En general no aparecen en el relato los avatares por los que pasa la mujer que permanece en el pueblo o en la ciudad de origen. Hay casos en los que se va a vivir con otros familiares. Muchos en los que ante el silencio total del que ha emigrado lucha por sacar adelante a los suyos con la incertidumbre de lo que pueda resultar en el futuro. Hay relatos densos que indican cómo con cada visita del marido se daba un nuevo embarazo que ella debía vivirlo en la soledad y en la espera. La necesidad le enseñaba a vivir en soledad mientras se debilitaba el hilo de la comunicación a través de cartas y visitas cada vez más esporádicas, hasta que al fin un día se esfumaba de su presencia aunque no de su recuerdo.

En las experiencias de guerra y de postguerra son los varones los que van al frente, experimentan el exilio y la cárcel en mayor medida que las mujeres. Así en el recuerdo se les da a ellos el protagonismo. Sin embargo cuando a una mujer se le pregunta qué hacía tu madre durante ese tiempo, es cuando surge la lucha con las penurias, la angustia de no saber lo que les ha ocurrido a otros familiares, el tener que asumir la búsqueda de alimentos, la educación de las/los hijos. Por el contrario las experiencias de exilio que narran las mujeres, tanto propias como de otras mujeres de la familia, siempre tienen unas características singulares. Van unidas en el recuerdo a una elaboración de la evalua-

ción personal que tuvo el exilio en su forma de afrontar la vida, en las consecuencias tanto positivas como negativas en el lugar extraño. En la memoria de los varones las consecuencias se ven de una forma global. En la concreción aparecen más relacionadas con realidades objetivas que vinculadas a un proceso reflexivo de sentimientos y decisiones personales.

En la memoria de la emigración es importante recoger las dos partes de la experiencia y acceder al relato a través de la expresión directa de las personas que se quedan ya que su experiencia es la otra moneda de la conquista del nuevo lugar. No puede asumirse que lo común del hito aúne el contenido de la misma experiencia para unas y otros.

Un dato a destacar y a desarrollar en profundidad es el de la emigración de mujeres. Suele darse en circunstancias extremas: al quedarse viuda después de haber vivido virilocalmente parte para un destino distinto de su lugar de origen. ¿Ha podido incidir en ello la experiencia de la primera ruptura con la familia de orientación? Otro tema para el desarrollo de la memoria feminista es el estudio de los roles que juegan otras mujeres de la familia: tías, hermanas que sirven de puente para salir del ámbito rural e introducir a la emigrante en su nuevo círculo de relaciones y de trabajo.

El peso afectivo en los procesos de ajuste

En la memoria de los relatos genealógicos de grupos bilaterales⁴ quiero destacar el lugar que ocupa el grado de intensidad afectiva de las relaciones. La residencia postmarital siempre ha tenido su importancia a la hora de facilitar, o no, las relaciones con otros familiares en base a su le-

janía o cercanía. Aún en las sociedades complejas es evidente que las mujeres que trabajan fuera de casa y cuyas madres circunscriben su actividad laboral principal al ámbito doméstico, tienden en la medida en que sea posible, a residir cerca de la residencia de sus padres. Esto facilitará el apoyo que necesiten en la socialización de los vástagos a la hora de recabar de las madres principalmente, tareas de cuidado. Esa mayor familiaridad con la línea materna se ha visto que influye a la hora de recordar personas y acontecimientos relacionados con dicha línea. En los relatos se menciona con frecuencia que se recuerdan más cosas porque la relación era más estrecha, una prueba de la inmersión de las emociones en el relato que actúan como mecanismos poderosos en su misma configuración. En el propio trabajo de campo es frecuente que informantes femeninos mencionen como posibles informantes a otras hermanas, a su propia madre, a la hermana de su madre para extender el campo del recuerdo o para acercarlos a las otras generaciones. Indican a su vez el alcance y la expresión de sus afectos.

Aquellos casos en los que las mujeres no han mantenido buenas relaciones con miembros de su propia familia se invocan como razones para explicar el desconocimiento que se tiene de dichos parientes. Representa el fracaso de la realización de una tarea importante que se atribuye a las mujeres y es la de ser repositarias del recuerdo familiar, tanto de las personas, como de los acontecimientos más señalados. Está vinculado al papel de mediadora, que se otorga a las mujeres para que sirvan de nexo entre la disparidad que presentan muchas veces las relaciones de parentesco y afinidad, y la ideología de la unidad.

Cuando a la muerte del cabeza de fa-

milia varón, las mujeres asumen, sin cederlas a los hijos varones, las responsabilidades que tenía antes el marido o el padre, ese ejemplo crea modelos para las generaciones siguientes. Las hijas acuden a la referencia de sus madres para expresar la fuerza de la continuidad igualitaria por encima de las rupturas.

El recuerdo diferenciado del valor trabajado

En general se recuerdan más los trabajos de los varones ya que tienen identidad concreta y ofrecen una mayor variedad mientras que los de las mujeres no insertas en el mercado laboral y especialmente en el marco urbano, aparecen agrupadas en la categoría de trabajo doméstico. Suele ser en el mundo rural donde al realizar las mujeres tareas agrícolas se las menciona de una forma más cercana a los varones aunque generalmente sin la misma entidad. Es interesante constatar la entidad que adquiere el trabajo doméstico cuando se identifica con una remuneración salarial. Las mujeres consiguen articular aprendizajes propios del ámbito doméstico con acceso al mercado laboral. Así es frecuente mencionar especialmente en Euskalerría el paso de lo rural a lo urbano que suponía el que una mujer fuera a servir a una casa. Esto era corriente en los *baserri* con pocas posibilidades y muchos hijos/hijas tal como indica Douglass para Etxalar, comunidad navarra de 1.186 habitantes, donde las jóvenes a partir de 1950 solían emigrar a Francia (1991: 82-85).

«La mayoría de las chicas sólo trabajaban durante tres meses (desde mediados de junio a mediados de setiembre), volviendo a Echalar para pasar los nue-

ve meses restantes, aunque algunas prolongaban su experiencia desarrollando su conocimiento del idioma y los contactos hechos en los hoteles turísticos les servían para trabajar todo el año, sirviendo como muchachas en familias parisenses de la alta y media clase. Hacia 1960, seis o siete chicas de Echalar vivían en París, y sólo de cuando en cuando volvían a la aldea» (1991: 82).

Común a todas las experiencias de servicio doméstico era el salario y el realizar las tareas fuera de su familia de orientación. Las tareas podían ser similares pero tenían una valoración diferenciada ya que no mediaba la obligatoriedad basada en conceptos de responsabilidad familiar, de obligación de ejercer el cuidado. En muchos casos además de aprender el oficio de cocinera, de doncella, costurera, implicaba el aprendizaje del castellano o del francés. Para muchas mujeres esta estancia supuso una emancipación que la prolongaron bien en la ciudad o en el pueblo. Les llevó a su definición como trabajadoras bien por cuenta propia: abriendo un pequeño comercio, instaurando un taller de costura, ejerciendo de modista; o por cuenta ajena empleándose en fondas, hoteles, restaurantes. En pocos casos volvieron para integrarse en las tareas domésticas, a no ser que mediara el matrimonio con varones que insistieran en mantenerlas, a cambio de una dedicación exclusiva al hogar y al maternaje. Los vínculos que habían establecido en las casas donde trabajaron llegaron en muchos casos a ser duraderos y sirvieron en algunos casos como elemento de promoción y referencia a lo largo de los años. Las mujeres más jóvenes mencionan con énfasis esas actividades laborales de mujeres mayores de su familia mientras que apenas

aparece en los relatos de los varones. A su vez valoran positivamente la incidencia que tuvieron en la consecución de una mayor autonomía. Son para ellas ejemplos de los procesos de cambio por los que han ido pasando sus familias.

Las mujeres más jóvenes opinan que estas estancias de las mujeres fuera del hogar influyeron en muchos casos en una valoración de la educación para las y los hijos ya que supusieron una experiencia de apertura a formas de convivencia, situaciones de vida más amplias de aquellas en las que se habían socializado, y favorecieron la predisposición a una mayor movilidad física y mental.

En general apenas se subrayan las formas de cómo los varones ejercen la autoridad y el poder dentro de las familias en relación a: profesiones, trabajos, tipo de estudios. Lo atribuyo a que al tratarse de un campo de actuación bien diferenciado se da por sabido. Sin embargo cuando una mujer ejerce cierto poder decisorio en campos más relacionados con los varones, sí que aparece en el recuerdo tanto de las mujeres mayores como de las jóvenes y de forma positiva. Así la mujer emprendedora, la buena administradora, la que consiguió sacar a los hijos adelante mediante la creación de un negocio propio es algo que se destaca. En las generaciones más jóvenes el estudiar, tener una profesión, el tener responsabilidades públicas está mucho más integrado dentro de las expectativas. En el recuerdo de las mujeres comprendidas entre los 25-35 años hay una gran percepción del cambio que se ve cuando comparan sus vidas con las de las generaciones anteriores. Esto se indica a veces de manera global: el paso de la sociedad rural a la urbana, el paso de una economía muy orientada a la subsistencia a una de consumo y de

servicios, el haber sobrevivido a las penurias de la postguerra.

Otro elemento a destacar es el cese del trabajo bien por maternidad, la emigración, el cuidado de familiares enfermos y/o mayores. Lo destacan más aquellas mujeres que en la actualidad ejercen una actividad laboral y que valoran su identidad profesional. Por un lado sienten sus raíces en el pasado de sus madres, pero por otra señalan la discontinuidad como algo que desde su perspectiva actual sorprende y que ellas no lo harían. Es más, se ve como motivo de orgullo la incorporación actual al mercado de trabajo y se valora como un avance en el desarrollo de la historia familiar propia. Es frecuente el recordar el empeño de los padres y especialmente de las madres en que estudiaran para, así a través del trabajo, conseguir una mejora en el nivel de vida. Se recuerda el valor de la educación como forma de mejorar el nivel económico. En la generación más joven se valoran los estudios universitarios y la experiencia de obtener trabajos que suponen una mejora en la economía y en la calidad de vida.

La creación de modelos

Las mujeres al mirar hacia atrás destacan acciones pequeñas realizadas por sus madres, abuelas, tías que supusieran actos de valentía, de tesón, de capacidad para enfrentarse con las adversidades de la vida. Se silencian más aquellos aspectos frívolos, de ruptura de convencionalismos orientados a sobrepasar las metas tradicionales. Esto me hace afirmar que un terreno verdaderamente importante a ahondar dentro del enfoque de una memoria feminista es aquel en el que las mujeres se salieron de la norma, rompieron barreras,

fueron en contra del orden establecido. En general no surge de manera espontánea, quizá por el peso negativo que hayan tenido tales conductas en la ideología familiar. Pero tendrá que hacerse dentro de un contexto en el que se valore todo ese silenciamiento que se ha dado porque puede ofrecer precisamente modelos distintos.

En los relatos emergen figuras muy interesantes: la madrina que mantiene con su ahijada una relación de cuidado, apoyo a lo largo de la vida y que también aparece en algún caso aislado en la memoria de los varones. Con ella se dan intimidades y complicidades muy distintas de las que proporciona la relación madre-hija o madre-hijo.

Las rupturas

El hecho de que se responsabilice a la mujer de mantener la cohesión dentro de la familia hace que las mujeres recuerden bien los momentos de rupturas. Mencionan las muertes con abundancia de detalles y hablan de lo que supuso esa ruptura diferenciando los distintos niveles de incidencia: el grupo doméstico, el grupo familiar más amplio, las consecuencias emocionales que tuvo, las dificultades económicas, las consecuencias de las ausencias, el abandono algunas veces de la casa, por ejemplo a la muerte del marido y la vuelta con su grupo de orientación. En otras se atribuye a la muerte del marido el que se debilitaran los lazos con su familia. Muertes de hijas/hijos condensan en la narrativa protagonizada por mujeres el dolor profundo y la fuerza del recuerdo. Hay veces que parece que apenas ha pasado el tiempo. Así es frecuente oír: «ahora tendría tantos años» o «estaría en la clase

de aquél», como si la memoria hubiera actualizado la presencia en la ausencia.

Para las generaciones mayores las rupturas en las relaciones que emergen con más fuerza son las familiares. Tanto hombres como mujeres identifican el peso de una ruptura entre hermanos, de un hijo que se fue de casa pero poniendo más fuerza en lo que supuso el conflicto primero, la ausencia dentro de las relaciones más amplias, más que la brecha que abrió en los vínculos del afecto. Las mujeres más mayores hablan más del peso de las amistades de la infancia y juventud, y en su caso, parece que el matrimonio se superpone a las relaciones anteriores. Como elemento diferenciador son las mujeres más jóvenes, las mujeres con vida propia fuera del círculo familiar, las que más hablan de sus relaciones afectivas, las que elaboran los vacíos de las separaciones, el divorcio, las amistades a lo largo de sus vidas. En algunos de esos recuerdos se identifican momentos de clarividencia narrados con detalle y ligados a aquellos en los que de repente se empezó a ver la solución a un problema.

La metodología que he seguido en la recogida y análisis de los datos me ha permitido descubrir hitos que de otro modo hubieran quedado silenciados al haberlos visto desde un ángulo unificador. He podido descubrir articulaciones que permiten interrelacionar esferas a veces contrapuestas como son la doméstica y la del mercado laboral.

Las nuevas socializaciones que están más presentes en las generaciones jóvenes, influyen en la memoria. Aparecen las elaboraciones de hitos tales como el dejar el trabajo, la entrada en el mercado laboral, las decisiones acerca de tener o no tener hijos, las rupturas liberadoras, por ejemplo en una relación estable. Se resalta

la autonomía que confiere el puesto de trabajo. Mientras que en generaciones anteriores se silenciaba con mucha frecuencia a las personas diferentes dentro de la familia, en las más jóvenes se las empieza a dar entidad. Así la hermana de la madre que aparecía como «la tía rara» o «la tía solterona», se evalúan de otra manera: se valora su forma independiente de vivir, su definición laboral, su opción a expresar su sexualidad separada de la maternidad. Se perciben de distintas maneras los acontecimientos y comportamientos de las generaciones más mayores. En este proceso se rescatan más las figuras femeninas porque son las que han estado más silenciadas. También aparecen valoraciones distintas de aquellas mujeres que decidieron poner fin a situaciones de desigualdad marchándose del trabajo, emigrando, buscando trabajos alternativos relacionados con sus gustos, siguiendo vocaciones alternativas. Se aprueba el iniciar una separación, consumir un divorcio aún cuando se bajara de nivel social en el proceso a cambio de una salida más personal así como la elaboración de estéticas menos pendientes de la moda y más acordes con la expresión personal del carácter.

Es evidente que las nuevas socializaciones están más presentes en las vidas de las mujeres y en la influencia que ejercen en la elaboración de su memoria. Sin embargo deben de ser sujeto de análisis a través del estudio de grupos de varones jóvenes que abroguen por relaciones y estructuras igualitarias.

Finalmente, un aspecto significativo y a su vez difícil de captar es el de la entidad que tienen las emociones en la configuración del relato. Lo considero un campo a explorar más allá de la propuesta postmodernista, haciendo hincapié en las estructuras que propician o coartan la elabora-

ción y expresión de las emociones y que tienen que ver con las construcciones del género. Se constata que en las memorias de las mujeres las emociones tienen una entidad que se silencia con frecuencia cuando las mujeres entran en los espacios de las estructuras de poder ya que pare-

cen incompatibles con las nuevas expectativas. Por ello, a pesar de estar inmersas en la profundidad de la experiencia humana, las emociones no se manifiestan como cualidades intercambiables entre mujeres y hombres sino como un elemento clave y diferenciador de los sistemas de género.

Notas

1. Esta comunicación se enmarca en un proyecto de investigación en equipo «Procesos de cambio en la sociedad y cultura vasca: ejes y articulaciones de los sistemas y relaciones de género» financiado por la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea (UPV/EHU-HB 170/94). Participo como investigadora principal.

2. Tal como indico en el artículo reconozco la influencia de la obra de Progoff.

3. Joan J. Pujadas (1992: 13) resalta, en su amplio análisis biográfico, la importancia que tiene la Guerra Civil en el relato por ser «el acontecimiento más cargado de representaciones».

4. Los datos se basan en entrevistas a mujeres y varones nacidos entre 1910-1976. Para la memoria del grupo bilateral he utilizado también datos de mi trabajo de campo en la sociedad chamorra (Micronesia).

Bibliografía

BRETTELL, C. B. 1986. *Men Who Migrate, Women Who Wait: Population and History in a Northern Portuguese Parish*. New Jersey: Princeton University Press.

COMAS d'ARGEMIR, D., I. BADOQUE, S. FERRERES, J. ROCA 1990. *Vides de dona. Treball, família i sociabilitat entre les dones de classes populars (1900-1960)*. Barcelona: Ed. Alta Fulla.

DEL VALLE, T. (Compiladora) 1995. *William A. Douglass. Cultura vasca y su diáspora. Ensayos teóricos y descriptivos*. San Sebastián: La Primitiva Casa Baroja.

—1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía». En SANZ RUEDA, CARMELA (Coord.) *Invisibilidad y presencia*. Seminario Internacional «Género y trayectoria profesional del profesorado universitario». Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas, pp. 279-289.

—1992/93. «Mujer y nuevas socializaciones: su relación con el poder y el cambio». *Kobie*, N° VI, pp. 2-15.

GELL, J. 1992. «Feminismo y acción política». En RUSSELL J. DALTON, M. KUSCHELER (ed.): *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, Generalitat Valenciana.

PUJADAS, JOAN J. 1992. «Memoria colectiva y discontinuidad. La construcción social de las identidades culturales». *Papers d'Antropologia* 2. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili. Area de Antropologia Social.

PROGOFF, I. 1975. *At a Journal Workshop. The Basic Text Guide for Using the Intensive Journal*. New York: Dialogue Library.

SANZ RUEDA, C. (Coord.) *Invisibilidad y presencia*. Seminario Internacional «Género y trayectoria profesional del profesorado universitario». Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.

SHILS, EDWARD 1981. *Tradition*. London: Faber y Faber.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL PROCESO ETNOGRÁFICO

PILAR JIMENO SALVATIERRA

Universidad Autónoma de Madrid

«La tarea fundamental del antropólogo ha de ser la de la crítica»

Talal Asad, 86

Este artículo intenta ser una reflexión sobre problemas teóricos, epistemológicos, metodológicos y técnicos, planteados ya en la realización de mi trabajo de campo, y durante la reflexión sobre él.

La primera duda que me asalta es si hacerlo texto en tercera persona, utilizando la consabida prosa aséptica muy adecuada para planteamientos formales, o utilizar la primera persona, más humilde y honesta para el antropólogo.

Me sitúo de esta manera, dentro de la crítica planteada por la antropología postmoderna, pero no intento con ello ningún tipo de deconstrucción, sino una nueva construcción, ya que mi propósito es llegar a poder formular nuevos planteamientos científicos.

El plantearse radicalmente el proceso etnográfico revoluciona todo el enfoque teórico. La investigación etnográfica conduce a nuevas formulaciones de problemas y a la interdisciplinaridad.

1. Desde la Teoría

Hoy entre los antropólogos, todavía hay conciencia de la existencia de dos paradigmas para la Antropología, que se plantean también a la hora de hacer Etnografía.

Ambos se polarizan desde la década de los años 60 en un **doble proceso**. Uno de los polos está ocupado por un intento **cientificista**, como puede ser el Estructuralismo en Europa, o la Nueva Etnografía en Estados Unidos. Para ambos métodos el paradigma a seguir por la Antropología tiende a acercarse al modelo científico. El proceso que se asimila a este enfoque es **constructivista**, e intenta progresivamente establecer unas bases que puedan ser seguidas a la hora de hacer Antropología.

El segundo proceso, por el contrario, tiende a la **deconstrucción** y polariza en la llamada «Antropología Postmoderna», que en muchos casos, es la consecuencia de un intento de cientifización del campo de la Etnografía, y acaba siendo lo contrario de lo que en un principio se proponía, convirtiéndose en la renuncia al paradigma científico, en un buen número de autores. **Uno de los hechos que lo hacen posible, es la dificultad de encuadrar los estudios holísticos dentro del marco de la Nueva Etnografía.**

Por su parte otros etnógrafos derivan hacia nuevos modelos cientifizados en conexión con otras ciencias sociales: Psicología social y clínica, Sociología, etc., en especial Sociología cualitativa.

No es en absoluto un azar, que la Antropología comience a elaborar esta bifurcación, representada por Antropología y Etnografía, respectivamente en las décadas de los 60 y 70, sino una necesaria consecuencia del crecimiento de la disciplina en general; y en especial del momento de reflexionar y analizar el vasto trabajo de campo, realizado hasta entonces, con preferencia durante los 50 y 60.

Como corolario de todo esto la Etnografía se muestra protagonista de los principales problemas antropológicos, en las décadas 70 y 80, y también como una teorización radical por cuestionarse los posicionamientos de observación, que la hicieron posible hasta la fecha.

Es interesante observar, cómo la propia Etnografía reproduce una polaridad similar a la del todo teórico de la Antropología, constituida ésta, por un lado, por la Nueva Etnografía, que utiliza exhaustivamente el paradigma científico. Mientras en el polo opuesto se encuentran los antropólogos postmodernos, que replantean con preferencia el trabajo etnográfico desde focalizaciones diversas. La única conexión entre ellos, está en el cuestionamiento del mencionado paradigma. De este modo nos encontramos afirmaciones como la siguiente: «El análisis de la cultura ha de ser no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones» (Geertz, 73).

En estos momentos, aún se habla de ciencia, algo más tarde, se hablará incluso de los etnógrafos como «fabuladores» (Clifford, 91).

Autores como D.Hymes (73), B.Scholte (72, 78), Talal Asad (73), Clifford y Marcus (86) en Estados Unidos, y D.Sperber (74, 82) en Europa, plantean

un proceso de progresiva deconstrucción, en base a la crítica de la teoría anterior, tanto desde el todo, como desde las partes de la teoría. Llegando el proceso hasta el replanteamiento del objeto mismo de estudio.

El nuevo planteamiento ataca de frente las sucesivas elaboraciones del «otro», ya sea éste: «salvaje», «primitivo», «rural», «marginal», etc. Y cuestiona también las posibles posiciones del antropólogo, llegando a reducir el tradicional enfrentamiento: Yo-Otro, a un «discurso dialogal», (ver S. Tyler, 86), o incluso a un yo invisible.

Las posiciones más arriesgadas, «a fortiori» llegarán a dudar de la posibilidad de la formulación de teorías por parte de la Etnografía (ver V. Crapanzano, 86).

2. Desde el posicionamiento: Etnógrafo-Otros

En el proceso etnográfico, quizá el problema más difícil consiste en saber como situarse frente a los «otros», tanto física como teóricamente. La mayor parte de los antropólogos considerados postmodernos han incidido críticamente sobre este tema (ver: Geertz, Marcus, Tyler, 91)

El yo del etnógrafo puede ir desde un yo testimonial clásico en la historia de la Antropología, cuyos ejemplos más claros pueden ser: Margaret Mead, Malinowski o Evans-Pritchard, a posiciones intermedias, no tan autoafirmativas, hasta llegar a constituirse en un yo casi invisible, en el trabajo sobre el terreno, y en la producción de la monografía.

S. Tyler nos habla de una posibilidad intermedia, que consiste en la construc-

ción de un yo dialogal, no de enfrentamiento, donde no haya observadores ni observados, (ver S.Tyler, 86).

Mi opinión es, por el contrario, que aunque pueda atenuarse el enfrentamiento etnógrafo-otros. El primero siempre ejerce no sólo uno, sino varios controles de poder frente a los «otros» estudiados, entre ellos están: la observación, las encuestas directas o indirectas, la interpretación final y por si todo esto fuera poco, la cristalización de sus opiniones y teorías en un trabajo escrito, que puede tener además una incidencia social. Es obvio que el antropólogo siempre ejerce control y poder frente a «los otros» y que quizá la mejor manera de preservarse frente a esto, sea tenerlo muy claro, y presente a la hora de enfrentar el trabajo, declarándolo como condicionador del mismo, con el fin de poder neutralizar sus posibles efectos.

No obstante, por lo que respecta al proceso etnográfico, es decir, **durante el trabajo sobre el terreno, es ineludible el enfrentamiento cognitivo yo-otros.** Esto constituye la diferencia específica sobre la que se apoya cada comparación que hace posible el trabajo sobre el todo social, o sobre las partes de ese todo.

3. El proceso etnográfico

Una de las tareas útiles a realizar, puede ser la de explicitar sucesivamente los **criterios sobre los que se elaboran las diferencias culturales** que separan al antropólogo de la sociedad estudiada en cada caso, empezando por los primeros umbrales del conocimiento, como es la **percepción.** De este modo, podrá realizar comparaciones, a través de la progresiva construcción de su trabajo.

Alguna pregunta que puede ayudar, tanto a la metodología como a la epistemología, será por ejemplo: ¿En base a qué se demarcan las sucesivas diferencias comparativas que dan lugar a la oposición etnógrafo-otros?

Por ejemplo, consideremos el caso de que las oposiciones culturales pueden ser débiles en la sociedad globalizada en que vivimos.

Al realizar mi trabajo sobre el terreno en poblaciones de la comunidad de Madrid, tuve el problema inmediato de la denominación de sus moradores, y también el de su clasificación. No eran ni rurales, ni urbanos. Al principio comencé por denominarlos 'semiurbanos', después lo cambié por 'periurbanos', por considerar que era mas generalizador (ver Gómez Mendoza, 77). La clasificación de los mismos resultaba aún más difícil. Su lugar de origen era en muchos casos variado, y por lo que respecta a comportamientos tampoco existía mucha homogeneidad, pues iba desde la elite en el poder, de comportamientos urbanos, a grupos de inmigrantes, ya asimilados a las poblaciones respectivas, imposibles de clasificar como «urbanos» o «rurales». Era evidente que la dicotomía rural-urbano se había quedado fuera de juego, obsoleta para poder estudiar los nuevos espacios: periurbanos, interurbanos, de «interland», o como quiera denominarseles.

Este problema epistemológico agudizaba aún más la cuestión de sobre qué bases elaborar las diferencias constitutivas de la otredad, que permiten todo trabajo.

La solución apareció al fin alejando el punto de mira. El todo local elaboraba, por aquel entonces, sus señas de **identidad**, y esto mismo sucedía en otras mu-

chas localidades cercanas, así como en comunidades de mayor escala, «nacionalidades», y «autonomías», en nuestro país.

La oposición relevante estaba constituida por el complejo fenómeno de la identidad.

Los casos en que se producen manifestaciones de identidad social, poseen la característica de ser asaltantes para el investigador, es como si solicitaran ser estudiados por sí mismos.

Consideremos además, que **los fenómenos sociales que están en relación con el todo social, son sin duda fenómenos políticos**, cuya dinámica va más allá de los investigadores sociales, pero sin duda éstos son con frecuencia utilizados, interfiriendo en su interacción con el todo político, al cual van destinados en un primer momento dichos fenómenos.

En efecto, cuando el antropólogo muestra interés por estas manifestaciones de identidad y comunica a los informantes estar estudiándolas, se produce un efecto doble, activo por ambas partes. Por un lado, el investigador comienza a estudiar el proceso poco a poco relacionándose con unos pocos informantes, que piensa le serán de mayor utilidad. Por su parte los informantes acaban construyendo dos procesos respecto al investigador, uno positivo de cohesión de un grupo hacia él o ella. Otro negativo, de demarcación, indiferencia, o incluso negación de información.

Dentro de este proceso negativo, es donde se pueden situar, a posteriori, todos los problemas que conlleva el trabajo práctico. Tanto los que se producen por falta de entendimiento por ambas partes, como los que puedan producirse

por mala voluntad o intereses encontrados entre el investigador y los grupos sociales sometidos a estudio.

Por lo que respecta al proceso positivo, es interesante señalar dos peculiaridades que no es seguro que se produzcan siempre, pero que para mi experiencia fueron llamativas:

1ª Estos informantes, considerados positivos competían entre sí por ser entrevistados.

2ª Por lo menos algunos de ellos, se habían puesto de acuerdo entre sí para ofrecer una versión similar de la historia oral, sobre la que eran preguntados.

Otro aspecto a tener en cuenta desde los informantes es el estatus social del antropólogo, su género y su posicionamiento político. Esas tres variables afectan al trabajo de forma determinante. Por ejemplo, cuando la antropóloga es de género femenino, y sus informantes son varones, el trabajo se vuelve más lento a causa de los numerosos prejuicios de los mismos respecto a los lugares, personas y situaciones, que ellos juzgan adecuados para ofrecer la información requerida.

El antropólogo hoy, ya no es el único que controla a los informantes, como sucedía a los antropólogos pioneros.

También es controlado por ellos de múltiples maneras. La relación se convierte en una forma de intercambio continuado. Es como si se estuvieran evaluando las mutuas prestaciones entre la comunidad estudiada y el antropólogo. Aunque, se debe reconocer que la posición que ofrece el conocimiento, da poder, y proporciona un status superior. Quizá por esto, la relación que se establece con la comunidad es como de pa-

trocenio o padrinazgo. Una especie de prestación indefinida que el antropólogo tendrá que cubrir con sus diversas actuaciones en beneficio público, en la medida que esté en su mano.

Un elemento importante a la hora de comenzar el trabajo de campo, es el posicionamiento político del investigador, como acabamos de apuntar. Pues tanto la selección de los elementos, como la observación del todo social, dependerá de esta toma de posición respecto al todo globalizado con niveles axiológicos, donde los valores sociales juegan un papel absolutamente configurador del trabajo a realizar.

Los valores y su priorización se introducirán consciente e inconscientemente en la selección de los elementos a tratar. También el sesgo peculiar del antropólogo se dejará ver en las relaciones sociales establecidas, y la selección de personas a encuestar, aunque los marcos en los que se desarrollen estas actividades, sean los que correspondan a un modelo intelectual a seguir.

4. Del Yo Testimonial al Yo Invisible

Al comenzar el trabajo sobre el terreno, se puede caer en la tentación de intentar un yo invisible para el etnógrafo (también Geertz, C, 87), con el fin de distorsionar poco la sociedad estudiada. Esto, al principio, proporciona la ilusión de interferir lo menos posible en las interrelaciones sociales habituales, pero es tan sólo un primer momento de observación, pues en cuanto «los otros» se sienten excesivamente observados sin haber prestado previamente su consentimiento, aparece un lógico recelo, que es capaz de paralizar la investigación, si no

se pasa a otra fase en la que se pide la colaboración de los informantes. Es el momento de participar a «los otros» la información sobre el trabajo a realizar, que puede ser completa, o parcial con respecto a los objetivos del mismo.

Una vez inmersos en el llamado 'estudio de comunidad' uno de los problemas con que se enfrenta el investigador en primer lugar, es el de analizar sobre qué bases diferenciales organizativas se construye la dualidad: yo-otros, como más arriba se ha aludido.

También es posible establecer sobre ellas clasificaciones cualitativas, que se correspondan con los grupos sociales que allí habitan, donde se mezclan de hecho criterios que hacen referencia, al menos, a: la clase social, la ocupación, el ocio, el lugar físico donde se alojan, (barrio, pedanía, colonia, calle, etc.), la militancia en partidos políticos, el nivel de cultura, el lugar de origen, su peculiar percepción del espacio y del tiempo, y otros largos etcéteras, que puedan parecer relevantes para la investigación.

5. La oposición Yo-Otros en la percepción del espacio y del tiempo

Más arriba se ha apuntado que las diferencias de la dualidad yo-otros pueden aparecer o no, incluso al nivel de las percepciones de la experiencia del espacio y del tiempo.

He aquí un ejemplo del trabajo práctico que resultará clarificador: Pedí a los escolares del último curso un plano geográfico. Tenían que representar el pueblo en relación con Madrid capital. También le pedí esta prueba a algún maestro y a mis informantes habituales. Yo misma había construido un esquema inmediato.

Al examinar los gráficos, pude comprobar, que todas excepto una de las representaciones —que no era la de la antropóloga—, coincidían en dibujar el mapa geográfico por medio de un esquema invertido en relación norte-sur, con respecto al mapa tenido por bueno.

La explicación consistía en que todos nos orientábamos desde el pueblo, mirando hacia Madrid capital. La percepción inmediata del espacio de referencia, aparecía invertida respecto al mapa geográfico. **La percepción del espacio era común a la antropóloga y a los informantes.** Sólo en un proceso de reflexión posterior, nos percatamos de la peculiaridad de la representación.

Lo que se pretende demostrar con este ejemplo, es que **a menudo, no se produce dualidad de ningún tipo antropólogo-otros respecto a algunos aspectos, como puede ser el de la percepción del espacio.**

Si la percepción del espacio era un lugar común en la relación antropólogo-otros, **no sucedía lo mismo con la percepción del tiempo**, pues por lo que respecta al tiempo de la narración, o bien al tiempo ritual, la referencia era a un tiempo especial y propio, sólo compartido por los miembros de la localidad.

Me atrevería a decir, que no sólo era una referencia al pasado, a un tiempo de leyenda u orígenes, sino más bien parecía que se tratase de un intento de rescatar el pasado y traerlo a un presente absoluto, considerado como intemporal.

Las historias orales y los nuevos rituales estaban intentando **crear ese tiempo único y propio, que constituía una parte importante de su propia identidad social.** La otra parte la constituía la nueva realidad política con la que iba a ser definida desde el Estado.

La otredad estaba especialmente constituida por su forma de referencia al pasado, y su manejo cultural del tiempo.

La garantía de que este «tiempo pasado» fuera tenido por cierto, parecía depender de su continuidad hasta el presente.

6. Algunos útiles: observación, encuestas y conversación no dirigida

De todos los medios por los que puede abordarse el trabajo práctico, los que me reportaron mayor rendimiento, fueron los arriba reseñados. De modo muy distinto, pues mientras que la observación me acercaba a un presente de ritmo rápido en constante cambio. Las **encuestas** en profundidad me parecía que nos situaban a mí y a mis informantes, en un pasado no operativo, de difícil conexión con el presente, en aquel momento del proceso de estudio. Tenía la sensación de forzar situaciones, y a la larga tuve la impresión de que se manifestaba por medio de ellas un enfrentamiento de motivaciones. Además, todas ellas acababan situándonos en un pasado, de difícil conexión con el presente. Al menos, así me parecía en aquellos momentos.

Por el contrario, la **conversación no dirigida**, me acercaba a lo que ellos querían comunicar. Desde ella la comunicación se volvía fluida, y a veces hasta jocosa. Pensé que era un buen lugar común de encuentro. Aunque he de reconocer, que al convertirse en mi fuente de información preferente; la conversación dejó de ser no dirigida, para convertirse en **dirigida.**

Ya pasado el tiempo, interpreto que la razón del éxito de la conversación no di-

rigida, estaba probablemente en la utilización que con frecuencia se hace en estos casos, del investigador como medio de ayuda para la construcción de la identidad. Esta era la situación, por entonces de muchas localidades con motivo de la aparición de las «Autonomías».

Se trata de mostrar con estos ejemplos, como puede tener lugar la **doble interacción antropólogo-otros**, e insistir en lo cuestionable que puede resultar el papel directivo del antropólogo con frecuencia, como muy bien señalan los antropólogos postmodernos.

Como contrapunto a todo esto, conviene resaltar que es desde el aspecto de la **observación**, desde el que mantiene el antropólogo tanto la **dirección de su trabajo**, como su **capacidad crítica**. Sometiéndolo a contrastación gran parte de la información oral. Al menos la que tiene que ver con datos y fechas, aunque no pueda hacerlo con la referente a historia oral.

La observación es a la vez **herramienta y método**, y continúa constituyendo una parte básica del trabajo de campo.

Pero una de las críticas que puede tener la observación, a su vez, es que puede ser errónea. Una forma de evitar el problema, consiste en plantearla desde un equipo antropológico. Otra, repetir las observaciones más de una vez, y en situaciones sociales similares y también diferentes.

Otro aspecto importante en referencia con la observación, consiste en la diferencia, antes aludida, entre el útil del que se vale el etnógrafo en la realización de su trabajo, y la 'observación' como medio de análisis sistemático, en el sentido de método.

Este segundo uso del término 'observación' lleva consigo la delimitación teó-

rica de las cuestiones a observar y comparar.

Por medio de la observación y la comparación, es posible la puesta a punto de cualquier método que intente someter a prueba la realidad social. La observación será el medio del que se valga el etnógrafo para la descripción. Después vendrán comparación, modelos (descriptivos o estadísticos), hipótesis, explicación, predicción, etc., y su posterior puesta a prueba, si se intenta seguir un paradigma positivista clásico.

7. Algunos problemas en la colección de Historia Oral

Durante la recogida de la historia oral se pueden plantear diversos problemas, que están en relación con tres aspectos de la misma:

A. técnico, B. semántico, C. intencional.

A. Dentro del aspecto técnico (que en mi experiencia también incluye el semántico) está el modo de recogida de las historias o versiones diferentes y su posterior utilización: ¿cómo reducir las versiones a un número limitado de ellas?, ¿cómo saber cuál de ellas es la mejor?, ¿qué garantiza que las más polarizadas sean las más adecuadas para reproducir en el trabajo de campo, o para construir un modelo, como afirma el estructuralismo?, ¿qué sucedería si todas fueran falsas?, ¿cómo salir de dudas?, ¿serían todas igualmente válidas?

Pude comprobar que los modelos estructuralistas no se ajustaban a los relatos, en los que se encontraba siempre una estructuración tripartita, que alejaba

de toda tentación de clasificación dualista. Las estructuraciones y también la semántica implicaban procesos dinámicos de estructuras triples que se repetían en las narraciones.

El problema fundamental a este nivel, consistía en no existir un modelo metodológico válido completo, que fuera aplicable.

B. El **aspecto semántico** de la historia oral se repartía en tres planos: un relato de orígenes referido a personajes, otro que hacía referencia a la fundación de la ciudad, con especial atención a los lugares, y un tercero que contaba la segregación político-administrativa del pueblo vecino, del que dependió hasta 1886.

El relato ofrecía un sistema simbólico, en el que se condensaban los tres acontecimientos «historicos», y estaba representado por los personajes fundadores.

El problema a este nivel consistió en la necesidad de la recogida de muchas versiones diversas, su análisis posterior, y la necesidad de reinterpretación por parte de los informantes, con el fin de **evitar la simbolización por el antropólogo**. Sólo de este modo se pudo llegar a descubrir la superposición simbólica, por medio de un proceso taxonómico.

C. Desde el **aspecto de la intencionalidad**, a través de las historias narradas, durante algún tiempo se intentó encontrar una explicación a la puesta en circulación de estas historias.

Lo fundamental a este nivel es que la intencionalidad de los hechos sociales, es probablemente lo último que se descubre. Curiosamente, el móvil de los intereses sociales, aparece en la investigación de campo, como si fuera la consecuencia de tales hechos. En este caso, **la identidad**.

Una última cuestión, que afecta a to-

do el proceso, es que **entre el comienzo del análisis del aspecto técnico y el descubrimiento del intencional se enmarca el trabajo práctico**, pues son los verdaderos límites temporales entre los que se desarrolla el paradigma del trabajo de campo.

En estos momentos del análisis es preciso reconocer mi deuda con respecto a algunos planteamientos teóricos puntuales. Por un lado el de Geertz, al preguntarse: ¿cómo describir sin interpretar?; y por otro lado el de Sperber, que se hace una pregunta paralela con referencia a los símbolos: ¿cómo hablar de símbolos sin simbolizar?

Ambos autores por medio de su análisis, plantean cuestiones radicales al quehacer del etnógrafo, ayudando a reformular formas de hacer más complejas y concretas.

8. Modelos provisionales, hipótesis y teorías se introducen en la observación

Llamo **modelo provisional** a un modelo heurístico (ver Lévi-Strauss, 77), que se construye como pretendido reflejo de la realidad, y que sirve o puede servir a la hora del trabajo práctico, para ir adentrándose más profundamente en el estudio de la sociedad de que se trate. De hecho, puede estar compuesto por los diferentes elementos de la estructura social. **Puede ser una descripción breve de la sociedad estudiada.**

Las hipótesis sobre los comportamientos, que a veces formulamos de manera implícita, conviene explicitarlas como previsión del comportamiento referido a unos determinados sectores o grupos sociales, que se someterán a

prueba por medio de estas hipótesis, susceptibles de ser sustituidas por otras en cualquier momento.

Las hipótesis que se formulan al principio del trabajo, son aventuradas y suelen ser falaces; sirven, sin embargo, como acicates del trabajo de campo. Es más útil imaginar las hipótesis cuando ya no quedan dudas sobre el conocimiento de la realidad política-económica y su peculiar organización.

Es muy importante el papel que pueden jugar las teorías sociales, antropológicas, sociológicas, o de cualquier otra ciencia social, a la hora de analizar cualquier sociedad dada, ya que también pueden formar parte a su vez de otra hipótesis de trabajo.

En mi experiencia con el análisis de los sistemas simbólicos de las poblaciones referidas. En la primera de ellas, su identidad era ofrecida como historia oral. Al final del trabajo pensé que algunos aspectos del estructuralismo, podían ser un cauce a la hora de separar los mitemas ofrecidos. También la fenomenología de V. Turner ofrecía una celdilla útil para el análisis de las transiciones.

Sin embargo, en el segundo trabajo que abordé: análisis de varios rituales seculares, tuve muchas dificultades para poder utilizar teoría alguna, porque la nueva teorización sobre estos temas, apareció cuantitativamente después.

Observé cómo la interacción era un elemento vertebral en el análisis de estos rituales, e intenté documentarme sobre interaccionismo, pero al haber pocas aplicaciones a la Antropología, tuve que construir modelos e hipótesis «ad hoc».

Después comprendí que ésta era la suerte de todo trabajo, que no esté viciado por el intento de demostrar teorías

con rapidez. Aunque con esto no quiera decir, que no puedan y deban ponerse a prueba las teorías sociales, sino que muchas veces, los trabajos necesitan nuevas formulaciones prácticas y consecuentemente teóricas.

Sin embargo, aunque en este segundo trabajo no se utilizó casi ningún modelo teórico, a pesar de que Lévi-Strauss y Turner pudieran ser recordados en los contenidos; he de reconocer que la crítica de D. Sperber a los problemas que plantea la simbolización, me impidió caer en una simbolización interpretativa, de tipo clásico en Antropología. Fue un elemento de lucidez grande para el trabajo, a pesar de no compartir del todo su teoría sobre lo pre-racional.

Me había beneficiado de la crítica de Sperber justo a tiempo; eran los años: 78-82-84, fechas de la publicación de las principales obras de Sperber.

En estos años aparecían también los curiosos rituales seculares, que tenían lugar como un intento expreso de construir un tiempo especial y propio, constitutivo esencial de estas identidades recién nacidas.

Al trabajar el espacio a nivel de estructura social, los modelos causales parecían los más adecuados. Para analizar los procesos temporales, por el contrario, los modelos funcionales no eran suficientes, y había que estudiar el sistema simbólico, que hiciera comprender el sistema social en las mentes de los informantes, y también someter los nuevos rituales a interpretación por sus propios actores. Con esto aparecían nuevos problemas: ¿Eran los nuevos rituales una reproducción estructural de los anteriores, como afirmarían el estructuralismo?.

Habían aparecido como una construcción simbólica nueva, que intenta sim-

bolizar elementos de la nueva sociedad secular, utilizando otros espacios, ritualizando otros comportamientos, y sobre todo utilizando las historias reales o ficticias con fines políticos de futuro. Tenían otra intencionalidad, mientras que los rituales tradicionales habían mirado hacia la conservación.

9. La reflexión y la teorización posteriores al trabajo de campo

A. Hipercoherencia

La etapa reflexiva después de haber finalizado el trabajo de campo, siempre parece la mejor, al menos se espera de ella conclusiones, que afectan tanto a Etnografía como a Antropología.

Una experiencia curiosa, que se repite en la mayor parte de los autores que hacen trabajo práctico, es la de explicitar los métodos que usan a posteriori. Es cuando se empieza a ver con más claridad lo que se hizo, mientras duró el trabajo práctico. Es la posibilidad más fuerte de verlo ordenado, pues durante su realización existen interferencias y procesos de «feedback», que impiden el análisis desde fuera.

A veces se encuentran explicaciones totales de implicación, si no lógica, al menos se establecen modelos totales de hipercoherencia de argumentación. Es probable, que la mejor forma de manejar este peligro final, sea el hacer siempre referencia a los distintos niveles de desarrollo del trabajo. Con el fin de no confundir las distintas etapas, y no pretender una coherencia donde todavía no existe.

Por el contrario, es más fructífero plantear problemas en la reflexión etno-

gráfica desde cualquier ángulo del estudio. Sobre todo es necesario evitar que se produzca hipercoherencia al nivel de la observación de lo social en un primer momento, porque es conceder a ese todo social una racionalidad prestada que está muy lejos de tener, y es también una forma de justificar en sí mismas las situaciones y la propia estructura y dinámica social.

En suma, el introducir hipercoherencia en la observación implica no sólo reificar la realidad, sino justificarla valorativamente como necesaria, haciendo imposible de este modo cualquier tipo de crítica de la sociedad estudiada.

B. Evaluación y valoraciones diversas

Es, sin duda, la **problematicidad del trabajo práctico, la que puede y debe hacer avanzar la teoría**. La Etnografía debe tener como cometido, entre otros el de la operacionalización de los conceptos de todo nivel, que formen parte de las teorías. También la deconstrucción de algunas de estas teorías y métodos que no puedan tener una aplicación generalizada.

Además, entra dentro de su campo la **utilización valorativa del trabajo** desde la selección del mismo, a su aporte a la sociedad que previamente ha estudiado.

Un aspecto importante, dentro de este apartado, es el de la **valoración de la intencionalidad de los comportamientos**, que en el caso de los procesos de identidad, tienen que ver con una intencionalidad política con referencia al todo social del que parten y sobre el que inciden.

Al analizar las conductas de los distintos grupos sociales respecto a la in-

tencionalidad política, en los primeros momentos de la realización del trabajo de campo, dicha intencionalidad era muy difícil de encontrar. A veces, se buscaban explicaciones individuales o psicológicas que parecían satisfactorias al menos provisionalmente.

Sin embargo, **sólo el distanciamiento proporciona la observación y la reflexión adecuadas** para llevar a cabo la reflexión necesaria.

También era preciso observar la comparación entre la dinámica propia de las poblaciones y sus interrelaciones con el centro político-institucional. El enfoque de estas relaciones, proporcionará respuestas mejores para analizar los fenómenos relativos al estudio de la identidad, aunque pueda desencadenar una serie de preguntas como: ¿Hasta dónde llega el alcance de dichos fenómenos de identidad?, ¿cuál es la dinámica del centro político, y en qué forma afectaba la vida de las poblaciones estudiadas con medidas normativas e infraestructurales?, ¿cómo poder estudiar uno de los polos sin estudiar el otro?

Lo que en un principio aparecía como fenómenos folk, se resolvía ampliando la distancia de observación, en una cuestión de elaboración identitaria de la nueva nación política.

¿Cómo poder evitar al reflexionar la conexión con el trabajo práctico?, ¿cómo no teorizar, al menos hipotéticamente, cuando se observan algunos fenómenos sociales sobre el terreno?, ¿cómo no hacer previsiones sobre el comportamiento en determinados momentos? En suma, ¿cómo poder desligar la Etnografía de la Antropología, incluso en el momento de las observaciones?

La Etnografía tiene planteadas hoy muchas más preguntas como pueden

ser: ¿Cuál es el orden del proceso del descubrimiento en el trabajo práctico?, ¿no está mediatizada toda observación por los conocimientos previos?, ¿cómo no ir y venir constantemente del trabajo de campo a la teoría y viceversa, como afirman los etnometodólogos?, ¿Cómo analizar los procesos de interacción en los estudios cualitativos, y en qué medida afectan éstos al trabajo a realizar?

C. Vuelta a la teoría

Uno de los principales problemas, que probablemente tiene planteados hoy la Antropología, está en los borrosos límites que existen entre los dos planteamientos más opuestos: el de la deconstrucción, que permitió una crítica radical no sólo de la Etnografía, sino de la Antropología; y el de los que todavía aspiran a un modelo a imagen del hipotético-deductivo. Entré uno y otro existen precursores, que pueden resultar de utilidad para estudios etnográficos globales. Muchas de las principales cuestiones han sido ya planteadas por autores como A. Strauss, B. Glaser o H. Becker. Y quizá el desarrollo de esta panorámica u otras similares, que puedan cientificar los estudios holísticos y aplicarlos a la Antropología, podrían ser un medio eficaz de volver a situar en el lugar que le corresponde los nuevos estudios etnográficos con nuevas perspectivas.

Por otra parte, hay que señalar que existe una fuerte diferencia de planteamiento entre algunos teóricos cualitativos, y los planteamientos antropológicos; por abordar el estudio de los métodos desde los individuos concretos, mientras que en los estudios holísticos en Antropología se trabaja con grupos, o sociedades consideradas como un todo,

con caracteres culturales específicos. Hay que considerar que ésta es una dificultad de entrada por superar.

Con estas reflexiones tan sólo he intentado hacer partícipe al lector de algunos de los **problemas** que realmente se me presentaron durante la realización del trabajo de campo. También he pretendido mostrar por medio de ejemplos la **racionalidad de la utilización de las teorías**, o su **inadecuación** para ser introducidas en el trabajo práctico. Y señalar lo **inevitable de que, de hecho, las teorías, como el resto de la experiencia, estén ya incluidas en el nivel de la observación.**

Sólo me falta recordar, como afirman

los antropólogos postmodernos, que durante el proceso de construcción del trabajo práctico, el antropólogo se debate entre tres frentes: los «otros», su conciencia del trabajo a realizar, y la comunidad científica a la que rendirá cuentas tarde o temprano.

Todos los elementos intermedios, estarán en función de los procesos que, establecidos socialmente con claridad, impelen al antropólogo a situarse en estas tres perspectivas que confluyen al final en la redacción y posterior publicación de la monografía, intentando dar coherencia de este modo al todo de su actuación antropológica.

Madrid, 15 de diciembre de 1995

Bibliografía

- BERG, B. L. 1989. *Qualitative research methods*, Massachusetts, Allyn and Bacon.
- BERREMAN, G. D. 1973. *Academic Colonialism: Not so innocent abroad*, en *To see ourselves: Anthropology and modern social issues*, ed. T. WEAVER, GLENVIEW, IL: SCOTT, FORESMAN.
- CLIFFORD, J. 1991. *Verdades parciales, en Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar.
- CRAPANZANO, V. 1991. *El dilema de Hermes: La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas*, Madrid, Júcar.
- FRAKE, C. 1962. *The ethnographic study of cognitive systems*, GLADWIN Y STURTEWANT com. *Anthropology and human behavior*, Washington; Anthropol. Soc. of Washington.
- GEERTZ, C. 1989. *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- GLASER and STRAUSS. 1967. *The Discovery of Grounded Theory*, Chicago, Aldine.
- GÓMEZ MENDOZA, J. 1977. *Agricultura y expansión urbana*, Madrid, Alianza Universidad.
- GOODENOUGH, W. H. 1964. «Introduction», en *Explorations*, en *Cultural Anthropology*, W. GOODENOUGH ed., N.York, McGraw-Hill.
- GUMPERZ, J. J. 1982. *Language and social identity*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.
- JACOB and SWARTZ. 1984. *Qualitative Sociology. A method to the madness*, trad. México, Trillas.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1977. *Antropología Estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- MALINOWSKI, B. 1989. *Diario de campo en Melanesia*, Madrid, Júcar.
- MARCUS, G.E. 1991. *La escritura etnográfica y la carrera antropológica*, Madrid, Júcar.
- NARROLL, R. 1971. *Remarks on the analysis of kinship and marriage*, en R, NEEDHAM ed., *Rethinking kinship and marriage*: 34, Londres, Tavistock.

RABINOW, P. 1991. *Las representaciones son hechos sociales. Modernidad y Postmodernidad en Antropología*, Madrid, Júcar.

RUDNER, R. S. 1980. *Filosofía de la ciencia social*, Madrid, Alianza.

SHAFFIR and STEBBINS. 1991. *Experiencing fieldwork*, California, Sage.

SPERBER, D. 1978. *El simbolismo en general*, Barcelona, Anthropos.

STEBBINS, R. 1991. *Do we ever leave the field?*, California, Sage.

TALAL, ASAD. 1991. *El concepto de la traducción cultural en la Antropología social británica*, Madrid, Júcar.

TURNER, V. 1980. *La selva de los símbolos*, Madrid, s.XXI.

TYLER, S. 1991. *Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto a lo oculto del documento*, Madrid, Júcar.

WALLACE, W. L. 1980. *La lógica de la ciencia de la sociología*, Madrid, Alianza.

—1975. *Rethinking symbolism*, Cambridge, Cambridge Univ. Press.

—1980. *La geste d'Asdiwal*, *Antropologie Structurale deux*, Paris, Plon.

—1988. *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.

—1991. *Sobre la alegoría etnográfica*, Madrid, Júcar.

DE LA INTUICIÓN A LA CONTRASTACIÓN: EL TRABAJO DE CAMPO EN ANTROPOLOGÍA Y EN LA FORMACIÓN DE LOS NUEVOS ANTROPÓLOGOS

TERESA SAN ROMÁN ESPINOSA
UAB

1. Algunos problemas generales de método en Antropología Social y Cultural

Si tuviera que expresar de un modo breve qué posición adopto respecto al tratamiento que conviene dar a una hipótesis teórica, cómo intento construir las explicaciones en Antropología, diría que tal posición se asienta sobre el reconocimiento de que es imposible la aprehensión, sin mediación, de la realidad empírica, la convicción en la posibilidad de aproximaciones a ella por medio de teorías, la necesidad de ser obsesivamente rigurosos en la operacionalidad de nuestros conceptos y entidades teóricas en toda la medida de lo posible, en el sentido de la precisión en su definición operacional y sus posibilidades de utilización no individual; la exigencia de falsabilidad como inconsistencia entre «base empírica» (esto es, enunciados singulares) y los enunciados universales de nuestras hipótesis, por una parte, y la exigencia de considerar si abarcan contenido empírico exedente con respecto a teorías alternativas vigentes, por otra,

para la consideración de una teoría como alternativa científica; una posición que enfatiza la necesidad y las posibilidades de contrastación empírica (tanto la llamada espontánea, como la programada en el seguimiento de la intervención de los agentes de cambio, como en el proceso de aplicación de la antropología) de las hipótesis antropológicas y de las ciencias sociales en general; la exigencia del análisis lógico de las propuestas hipotéticas y de las razones para la confianza en sus hipótesis auxiliares; el rechazo de las hipótesis ad hoc como requisito metodológico; el análisis de la utilidad de las hipótesis en función de su más amplio poder predictivo de datos empíricos respecto a la serie teórica a la que pertenecen y, en definitiva, la afirmación de la posibilidad científica de la Antropología en el contexto y con las limitaciones de la posibilidad de existencia de la ciencia.

Cómo poner a prueba las hipótesis va a depender también de su alcance, esto es, del dominio para el cual son propuestas. Y así nos encontramos con que en unos casos la contrastación requiere

el recurso a la comparación intercultural, en otros será preciso realizar trabajos de campo, bien sea en un área determinada con el propósito de poner a prueba tal hipótesis y con un diseño específico para ello, o puede que sea necesario realizar varias etapas de trabajo de campo en un mismo grupo de personas o en distintos segmentos del mismo grupo.

Cuando recurrimos al trabajo de campo nos tenemos que plantear, bajo varios aspectos y perspectivas, dos temas polémicos fundamentales para el desarrollo teórico de la disciplina. Por una parte, la contradicción inherente a dos deseos igualmente legítimos y cuya consecución es igualmente deseable: la profundidad en la comprensión etnográfica, que es necesariamente única y específica, y la inexcusable comparación intercultural para la formulación de la teoría antropológica, que es necesariamente «comparable», es decir, con ciertas bases en común. Esto significa la contradicción entre categorías acuñadas ad hoc para la descripción específica y categorías acuñadas para la comparación y aplicadas a la descripción etnográfica¹. Es en este sentido en el que hay dos etnografías necesarias, deseables e incompatibles en muchos aspectos. Mi intención es que existan las dos. El otro problema metodológico es el de, consecuentemente, otra disyuntiva: una etnografía sin diseño, nacida del trabajo de campo, o una etnografía previamente diseñada, que guía conscientemente qué buscar en el campo y que, por tanto, tiende a dejar de lado aspectos impensados e importantes de la cultura sobre la que trabajamos. Me ocuparé de este segundo y pondría, siempre en el contexto de legitimidad y de conveniencia de propuestas alternativas, distinguir y reali-

zar dos etapas bien diferenciadas de trabajo de campo.

2. Dos trabajos de campo para dos tipos de tareas

La primera etapa del trabajo de campo corresponde al período más dilatado y, en principio, sólo sería inexcusable cuando la distancia cultural entre el investigador y el grupo humano objeto de investigación le impidiera formular hipótesis pertinentes; es decir, cuando no está familiarizado con su cultura o con ese aspecto concreto de la cultura que intenta investigar, o con ese medio social concreto del entorno en el que va a centrar su investigación.

LeVine² habla de la necesidad de familiarización con la cultura sobre la que se pretende hacer un diseño de investigación como una «exploración en lo desconocido» que sirve como plataforma de lanzamiento de un diseño. Yo creo que podríamos decir que las conclusiones de la observación participante de un trabajo de campo tradicional, pueden reformularse convenientemente como hipótesis contrastables para una segunda fase de trabajo de campo.

Esta *primera etapa* de trabajo de campo debe de proporcionar:

- generalizaciones empíricas;
- datos estadísticos básicos de nuestra unidad de estudio o al menos de nuestra unidad o unidades concretas de observación;
- hipótesis teóricas;
- operacionalización inicial de conceptos y categorías;
- conocimiento de técnicas e instrumentos y procedimientos de aproxima-

ción que sean especialmente adecuados para tal medio, tal población y tal tipo de problemas, que en el transcurso del trabajo de campo hemos tenido la oportunidad de ensayar en la práctica;

—en la medida en que gran parte de todo lo anterior puede ajustarse «en exceso» a la especificidad cultural para los propósitos comparativos, es importante proporcionar *también* una reflexión suficiente sobre categorías y conceptos pertinentes que se toman de la teoría antropológica en uso y cómo se emplean en el contexto etnográfico concreto en el que estamos trabajando.

Por tanto, nos podríamos ver pertrechados tanto de un conocimiento intuitivo y experiencial de la cultura, como de una serie de materiales y recursos que hemos ido adaptando y construyendo durante esta primera fase de campo. Las conclusiones a las que hayamos podido llegar, las relaciones entre los fenómenos, las explicaciones en términos causales o funcionales, podrían entonces someterse a un tratamiento para su puesta a prueba. Sería ésta la *segunda etapa* de trabajo o trabajo de campo para la contrastación.

A partir de esa primera comprensión y familiarización con la cultura, a partir por tanto de las conclusiones etnográficas de campo que proceden de esa primera etapa, se está ya en condiciones de construir un diseño teórico que recoja las hipótesis generadas en el trabajo de campo y las ponga en relación explícita con otras hipótesis existentes sobre los mismos contenidos y con el contexto teórico subyacente a unas y otras. De esta manera podemos valorar su contribución, la contribución que cada una de nuestras hipótesis plantea en ese conjun-

to y, por tanto, nos permite decidir si merece la pena su contrastación, con cuáles de entre ellas merece la pena seguir trabajando. Un diseño metodológico que analice la corrección lógica de nuestros enunciados, explicita supuestos, elimine incoherencias, que establezca principios puente que puedan vincular las hipótesis con los datos, que exija la precisión de las definiciones de conceptos y categorías y que establezca reglas de correspondencia, niveles de operacionalización que acerquen a éstos progresivamente a la determinación de cuáles son los datos necesarios para poner a prueba de forma dura las hipótesis de las que disponemos. Un diseño técnico, por fin, que seleccione las técnicas más adecuadas para contrastar empíricamente estas hipótesis, sobre la base de exigencias de adecuación de esas técnicas a los objetos de investigación, el contenido teórico de las hipótesis, el tipo de datos necesarios para la puesta a prueba y las características generales de la población. Es entonces, y sólo entonces, cuando tiene sentido especificar categorías, tramos, muestras, procedimientos de aproximación y otras exigencias técnicas que incluye el diseño, pero que lejos de ser el núcleo de las ideas con contenido teórico, de la investigación, son los instrumentos y procedimientos específicamente seleccionados y contruidos para cumplir la misión científica de su contrastación.

El cambio de etapa, mediado por el diseño teórico, metodológico y técnico, en la medida en que pretende someter a prueba con el mayor rigor posible a las hipótesis, en la medida en que debe delimitar en toda la medida de lo posible, en cada prueba, el alcance de las generalizaciones que contiene, tiene, de nuevo, que

huir de la búsqueda preferente de la corroboración, favoreciendo la selección de condiciones falsadoras que puedan apuntar a su inadecuación o a sus limitaciones. Por esta razón hay que provocar en nuestro planteamiento, creo yo, cambios profundos entre el primer trabajo de campo que nos familiariza con la cultura y nos proporciona hipótesis y el segundo, que nos permite contrastarlas. Al enfrentarnos a la nueva etapa de campo diseñada para esa contrastación, creo que es fructífero el hacer una variación drástica en el tipo de técnicas, al igual que también considero fundamental la variación y ampliación de la(s) unidad(es) de observación desde la que abordamos nuestra unidad de estudio, siempre en función de las hipótesis que ahora tenemos ya planteadas. Así pues, esas hipótesis anticipadas se nutrirían para su invención bien de un conocimiento preciso y espontáneo (por ejemplo, cuando el trabajo se realiza en nuestra propia comunidad de origen), o bien en la existencia de este trabajo de campo anterior que nos ha permitido imaginar hipótesis a partir de la familiarización con una cultura antes desconocida. En uno u otro caso, es este conocimiento previo el que permite después un conocimiento contrastado, ya se trate de hipótesis generadas en el primer trabajo de campo, de teorías que nos sirven de apoyo y son usuales en la antropología actual, o bien pueda tratarse de hipótesis tan generales que es difícil que no correspondan a algún problema del campo cultural en el que estamos trabajando (como problemas de aculturación, difusión, enculturación, organización familiar, bases para el ejercicio del poder, bases para las desigualdades, etc.) y ante el que, por tanto, puede cumplir su papel contrastador.

En resumen, las bases para el diseño deberían apoyarse, por una parte, en la concepción de un primer trabajo de corte tradicional y prolongado para la generación de hipótesis y categorías etnográficas pertinentes, y en un segundo tipo de trabajo de campo, a veces a continuación del anterior, concebido para cumplir el papel de contrastar hipótesis teóricas descriptivas o explicativas. Esta contrastación se apoyaría, a su vez, en un diseño que contempla condiciones básicas, como que un sólo trabajo de campo local es útil para poner a prueba múltiples hipótesis pero no, por sí solo, para contrastar con suficiencia ninguna de ellas si se trata de hipótesis universales, o condiciones como la determinación de reglas de correspondencia falsadoras, la búsqueda de multiplicidad, de variabilidad para la comparación o como la necesidad de trabajar con indicadores suficientes para cada variable implicada en la hipótesis y, en especial, la necesidad de trabajar con hipótesis rivales, a no ser que sea convincente la superioridad de contenido empírico excelente en alguna de ellas.

El trabajo de campo, se trate del primero o se trate del segundo, presenta ciertas dificultades y problemas, algunos de los cuales quisiera indicar aunque sea de forma somera. En primer lugar, quiero hacer patente que entiendo la primera etapa de trabajo de campo a la manera más tradicional de la observación participante en Antropología aunque, lógicamente, con toda la ayuda de otras técnicas que podamos utilizar. Pero sigue siendo, en conjunto, una propuesta de trabajo de campo a la antigua usanza, apoyado en la experiencia de prolongarse todo el tiempo necesario que el desconocimiento de la situación en cuestión

requiera. Evidentemente no estoy insinuando que los trabajos de campo tengan que durar diez años. Pero no oculto mi escepticismo ante trabajos de campo de seis meses o de fines de semana, porque es, sencillamente, imposible, si nos estamos refiriendo a una cultura o un segmento social con los que no estamos familiarizados. En esta primera etapa es especialmente útil y adecuada la técnica de observación participante, que ofrece contextualización al resto de las técnicas y produce fundamentalmente inferencias inductivas, generalizaciones a partir de enunciados singulares. Ya no me estoy refiriendo aquí simplemente a la necesidad de diseñar una contrastación de esas generalizaciones sobre otros datos (lo que obliga en la segunda etapa a reiniciar otro trabajo de campo específico con otras personas diferentes de la misma población y en otras circunstancias), sino a darnos el tiempo suficiente para que esa familiarización se produzca, para otorgarnos posibilidades a nosotros mismos de que «se nos ocurran cosas». Tanto la observación y experiencia, como el proceso imaginativo sobre esa experiencia, como la tarea científica de contrastación posterior, requieren tiempo. Estamos demasiado acostumbrados (yo también) a imaginar y escribir. Cualquier generalización mínimamente valiosa en el campo de las Ciencias «duras» lleva años de trabajo a equipos completos. En Ciencias Sociales, inexplicablemente, tenemos la costumbre de saltar de la idea plausible al volumen editado, sin demasiadas mediaciones, mientras que, contradictoriamente, nos escudamos en una pretendida complejidad superior o lamentamos las dificultades de la puesta a prueba. Todo ello nos debería llevar a tomarnos las cosas con

calma, pero muchas veces nos lleva a hacer literatura pura y dura. Bella, respetable, pero literatura. Tan respetable como la etnografía.

3. El trabajo de campo en Antropología: contexto, significado y confiabilidad

El trabajo de campo dilatado, con el apoyo de las técnicas que la Antropología y otras Ciencias Sociales ponen a nuestro alcance, es una de las grandes aportaciones de la disciplina, siempre que no tomemos por generalizaciones las inferencias inductivas y siempre que pongamos a prueba adecuadamente las ideas. Pero es la aportación metodológica, a mi manera de ver, más importante, precisamente porque su esencia está en lograr comprensión, en cuidar la calidad de los datos, en priorizar su fiabilidad y exactitud. Otras Ciencias Sociales nos han aventajado en las técnicas de los tratamientos de los datos. Sin duda lo han hecho la Sociología y la Psicología. Pero la forma de *obtener* esos datos a tratar que tradicionalmente tiene la Antropología es inigualable. Y lo es hasta el punto de que otras disciplinas están, cada vez más, adoptando esos procedimientos de obtención de información, y oímos a los historiadores hablar de «historia oral» o a los sociólogos de «observación participante», o a los psicólogos de «contextualización cultural», y están señalando las viejas maneras de hacer de la Antropología más clásica. Y son buenas maneras de hacer, si no damos el salto en el vacío que supone pasar de la calidad de los datos al establecimiento de una teoría científica. El salto a un positivismo que tan uniformemente parecería negado entre antropólogos.

La contrastación posterior que propongo realizar en una segunda etapa de campo diseñada, no es exacto que carezca de control experimental. Evidentemente no estamos hablando de control de laboratorio. Sin embargo, la contrastación que se apoya en la variabilidad espontánea permite una experimentación con valor indudable, ya se trate de buscar los diferentes modos de las variables que consideramos causales en distintos períodos históricos o en distintas condiciones socioculturales. En uno u otro caso estamos hablando de comparación, que es la base de la posibilidad de cualquier tipo de construcción teórica de cualquier disciplina. Y ese ha sido durante mucho tiempo el problema de cierta Sociología, como el de cierta Antropología: al no hacer *ni* análisis histórico *ni* transcultural siempre están abocadas a generalizar la situación concreta que viven o que observan. Se les ha reprochado la falta de historicidad, pero sólo raras veces, en los últimos tiempos, se les recrimina el otro sesgo, el que produce el «culture-bond». Ese hecho es el resultado, a su vez, de una situación compartida de etnocentrismo en la construcción teórica de las Ciencias Sociales en general y también de la Historia: la forma de comparar es temporal respecto a nuestras propias raíces. Es como si sólo nos permitiéramos compararnos a nosotros mismos con nuestros propios antepasados. Ambas formas de hacerlo son posibles y son deseables.

Por último, las técnicas estadísticas no son patrimonio de ninguna disciplina en particular, por mucho que su uso se haya experimentado más profusamente en unas que en otras. Para la Antropología suponen una herramienta de gran utilidad, aunque con limitaciones importan-

tes, en ambas etapas de campo, pero muy especialmente en la segunda. Su empleo en la construcción etnográfica y en la comparación en general, sea para estudios transculturales, históricos o sincrónicos, en distintos segmentos de una misma población o entre varias, siempre aporta un valor necesario de delimitación del ámbito de generalización de una hipótesis; pero ese valor está en todo caso supeditado a aquella calidad y confiabilidad de la información que procesan. Como instrumento para la construcción de hipótesis generadas en el primer trabajo de campo, y apoyándose en la observación, participante cuando es posible, como soporte de contextualización, y aplicándose a gran variedad de instrumentos (que rebasan con mucho la encuesta) las técnicas estadísticas de tratamiento de datos y el análisis estadístico no permite la corroboración de enunciados universales, pero sí la de tendencias probabilísticas. En cuanto a la primera etapa de campo, al primer contacto con una cultura o segmento desconocido, el uso de la estadística queda siempre relegado a afirmaciones particulares de carácter cuantitativo que abarcan sólo el ámbito concreto y específico de la unidad de observación, de manera que, como cualquier otro instrumento técnico, carece de capacidad contrastadora pero puede aportar intuiciones valiosísimas, ideas insospechadas que, evidentemente tienen después que someterse a prueba. Su valor para la contrastación radica en el proceso metodológico que gobierna su uso en la segunda etapa de campo.

No existe incompatibilidad, a mi manera de ver, entre profundización y generalización, entre calidad y contrastabilidad, por una parte, y estadística, por

otra, entre técnicas intensivas y técnicas extensivas, entre análisis cuantitativo y análisis cualitativo. En lo que al estudio de la cultura se refiere, el planteamiento etnográfico en dos etapas de campo permite reubicar esas aparentes disyuntivas y otorgarles el lugar adecuado si se parte de un planteamiento integrado del descubrimiento y la contrastación, de manera que una primera etapa de trabajo de campo se orienta a la familiarización con la cultura por parte del investigador, permite una aproximación empática a sus interlocutores y su cultura y prioriza la profundización, la comprensión, las técnicas intensivas y la calidad y confiabilidad de los datos de observación e información, pero tiene como objetivo central la formulación de enunciados, ideas que explican y que describen fenómenos culturales de una población que jamás se alcanza a ver ni oír más que en una ínfima proporción, ideas, a veces, aún más abarcadoras que lo que correspondería al ámbito etnográfico. De manera que una segunda etapa de campo tiene como cometido central la contrastación de tales ideas, de tales enunciados, pero previamente elaborados para ser considerados metodológica y técnicamente como adecuados o como rechazables o como parcialmente aprovechables. Y por lo tanto debe buscar otros campos que observar y otros informantes nuevos de la misma población en estudio (o de las mismas), y tendrá que orientarse a calibrar el nivel de adecuación o la inadecuación de cada generalización, de cada afirmación, y el ámbito de la circunscripción al que es aplicable. Por tanto prioriza las técnicas extensivas sobre las intensivas, la suficiencia numérica sobre la profundización. Pero así como lo más intensivo y

cualitativo jamás es generalizable a ningún nivel sin la contrastación extensiva de su referencia al dominio que se atribuye, así lo más extensivo y cuantitativo carece por completo de valor, si abandona el contexto, que le otorga significación, si descuida la confiabilidad de las informaciones y observaciones que tan dispuesto está a procesar sofisticadamente. Por esa razón creo que mientras las técnicas extensivas y los procedimientos estadísticos son complementarios, deseables y a veces inexcusables en una primera etapa de campo, el cuidado de la calidad de los datos, la precisión de las categorías y conceptos, la atención y el interés por el contexto y el significado, son siempre estrictamente necesarios como soporte de las técnicas extensivas que permiten contrastar los niveles de generalización de las hipótesis enunciadas. Y todo esto no es cierto que prolongue el trabajo de investigación. Era ya prolongado si pretendía ser fiable. Simplemente hace que responda a un planteamiento metodológico que lo ordena y le otorga posibilidad de contrastación manteniendo la calidad de las informaciones.

En resumen, por eso las dos etapas de trabajo de campo. Recogería aquí con gusto unas líneas de un etnógrafo extremadamente cuidadoso con la forma y transmisión de la información, Dupire, que al hablar de método en Antropología, dice³:

«... un interrogatoire au cours d'un seul passage n'est pas une méthode adéquate: seule l'observation répétée, rarement pratiqués par les ethnologues, conviendrait. À l'intérieur d'un petit groupe avec lequel l'observateur a vécu d'assez près, les chances de distorsion diminuent, mais alors l'échantillon

est trop petit pour être représentatif de la société; inversement, les résultats d'une enquête démographique à l'échelle statistique s'avèrent douteux, en l'absence de techniques de contrôle».

Propugna, por tanto, volver al mismo lugar varias veces con intervalos de tiempo largo a tratar el mismo tema, lo que, dice:

«... nous a convaincu de l'inauthenticité volontaire ou non des réponses à ce sujet, dans une société où les divorces [su tema en este punto] de facto sont courants. Les questionnaires rétrospectifs touchent aussi trop profondément la susceptibilité tant masculine que féminine pour que l'enquêteur puisse s'attendre à des réponses objectives: les répudiations déclarées par les hommes peuvent avoir été en fait des abandons d'épouses ou vice-versa».

Creo que Dupire señala así un buen ejemplo de distorsión de los datos por falta de dedicación y de confrontación entre informaciones por parte del investigador. Al margen del substrato inductivista en el método de Dupire, para el que yo pediría la etapa posterior explícita y diseñada para la contrastación, nos hace ver cómo las técnicas estadísticas aplicadas a pequeños grupos y la observación participante a largo plazo y momentos diferentes, son de gran valor. Resumiría mi posición diciendo que, además, hay que aplicar ambas cosas a la misma y otra gente de esa población y sobre los mismos problemas, que no es suficiente con volver, digamos, a los cinco años, y que faltaría un intento de contrastación más amplio de las generalizaciones. Pero es ese cuidado hacia la calidad y fiabilidad de los datos, del que

Dupire hace gala, lo que ha hecho del trabajo de campo antropológico un instrumento valioso al que, más que restar, lo que hay que hacer es *añadir*.

Esta concepción del método y del trabajo de campo es lo que ha llevado a secuenciar *Trabajo de Campo I, Método de Investigación, Técnicas de Investigación y Trabajo de Campo II* en los estudios de Antropología de la UAB.

4. La formación técnico-metodológica en la UAB.

Las asignaturas relativas a Método y Técnicas están concebidas en el plan de estudios de la licenciatura de Antropología Social y Cultural como una secuencia que, a escala, reproduce el proceso de investigación tal como lo entendemos. De alguna forma es una maqueta de ese proceso, en cuyo desarrollo los estudiantes pensamos que deben alcanzar los conocimientos relativos a la teoría del método y de las técnicas, la experiencia de su ejecución y la reflexión entorno a todo ello. Lo más importante no es que lleguen a un dominio de la técnica de entrevistar, por ejemplo, sino que sepan ubicarla en el contexto metodológico de la contrastación o de la generación de hipótesis, que sepan sus limitaciones, sesgos y capacidades y por tanto cuándo es pertinente su selección en un diseño de investigación, y que sepan utilizarlas y reflexionar sobre las implicaciones que su uso plantea en el contexto metodológico de un proyecto concreto. Voy a sintetizar la propuesta formativa de la que se parte. La secuencia exige, por parte de los estudiantes y del profesor, una serie de actividades prácticas que vinculan las asignaturas

por un orden estricto, en el que cada una supone el punto de partida de la siguiente. Su distribución es semestral.

Primer semestre

En la medida en la que los contextos sociales en los que trabajamos, por lo general, nos son culturalmente desconocidos, en su totalidad o en aspectos concretos, las posibilidades de formular hipótesis plausibles como punto de partida son escasas y a veces casi inexistentes. Por tanto un periodo previo de familiarización con la cultura, de aprendizaje experiencial de la cultura, permite a los estudiantes formular hipótesis pertinentes. Desde luego, no permite considerarlas contrastadas porque no es compatible este planteamiento con un diseño de contrastación (que exige haber alcanzado ya la formulación de esas hipótesis). A esta primera etapa de la investigación antropológica corresponden las *Prácticas de Campo I*, a las que se dedican los 10 primeros créditos.

En *Trabajo de Campo I*, los estudiantes eligen libremente una población y un lugar de campo, partiendo generalmente de una idea vaga de temas a tratar. Las únicas limitaciones que se les pone se refieren a la dificultad de los temas y contextos elegidos, en la medida en que se trata de una asignatura que exige condiciones de aprendizaje y no las de un trabajo de investigación. A pesar de esto, a veces el interés de lo que aquí se inicia se va desarrollando a lo largo de los dos años y llega al tercer ciclo, donde termina de consolidarse como investigación real. Los estudiantes realizan sus prácticas de campo, aprendiendo a aprender experiencialmente, a utilizar instrumen-

tos técnicos sencillos, como el diario de campo y los archivos contruídos para dar lugar a censos, el análisis de ciertos documentos adecuados a este momento y a proponer las primeras categorizaciones y codificaciones relativas a las descripciones y explicaciones que paulatinamente van perfilando. Para todo ello acuden colectivamente a unas sesiones en las que se plantean y se discuten los momentos clave de inflexión (inicio del contacto, diario programado, construcción de archivos, planteamiento de conclusiones) y que se realizan muy puntualmente y escaso número de veces. Por lo demás reciben dos tipos de tutorías. Por una parte una atención continuada e individualizada que sigue y orienta cada uno de los pasos que van dando y por otra parte, cuando es necesario, una ayuda en el propio terreno. Al final del semestre presentan el diario, los documentos si los hay y los archivos que se han ido ya trabajando con el tutor, y exponen brevemente por escrito las implicaciones formativas que han tenido para ellos las prácticas, analizan su proceso y terminan con un análisis de los datos y de la experiencia que se cierra con la propuesta de enunciados descriptivos y explicativos en un capítulo de conclusiones.

Segundo semestre

Una vez que los estudiantes han llegado a ciertas conclusiones sobre el medio sociocultural en el que se han movido y a un paquete de descripciones y de explicaciones pertinentes, están en condiciones de reformular esas conclusiones como hipótesis en un diseño teórico que las ubique (conectándolas, oponiénd-

dolas o añadiéndolas) en el contexto teórico general en uso del que la disciplina cuenta para ese dominio concreto. Ese diseño de hipótesis ubicadas en el contexto teórico, debe entonces someterse al tratamiento metodológico oportuno que clarifique su coherencia lógica, su contrastabilidad, generando implicaciones contrastadoras, separando entidades teóricas implícitas y explícitas, efectuando un primer nivel de operacionalización al definir los conceptos, comparando y oponiendo las explicaciones a otras existentes, etc. Es éste un aprendizaje especialmente duro para los estudiantes, a los que se pide un cambio radical de óptica (de la inducción a la contrastación) y el uso correcto de medios intelectuales procedentes, en buena medida de la Teoría de la Ciencia, con los que no están en absoluto familiarizados. Al final del período llegan a plantear un primer diseño teórico mínimo, metodológicamente examinado y dispuesto para la puesta a prueba. A este segundo momento corresponde la asignatura de *Métodos en Antropología Social y Cultural*, al que dedicamos 5 créditos de enseñanza teórica y 5 más de prácticas.

En *Método en Antropología Social y Cultural*, las clases prácticas que incluye la asignatura, suponen para el estudiante y el profesor tomar como punto de partida el trabajo final de *Trabajo de Campo I* que he descrito y seleccionar una hipótesis central a él que sea adecuada como instrumento para poner en práctica progresivamente las cuestiones que se van planteando durante las clases teóricas y en el análisis de sus lecturas. Así, sobre su propia hipótesis, van realizando los análisis lógicos, la comparación con otras propuestas, la definición de sus conceptos propuestos y de los conceptos

en uso en la disciplina, separando los enunciados explícitos e implícitos, etc. De esta forma se realiza un pequeño diseño teórico de la hipótesis que cobra forma a lo largo del segundo semestre. Estas prácticas, como las anteriores, contemplan algunas sesiones en grupo, muy pocas, y se centran en el trabajo con cada uno de los estudiantes individualmente. Son las prácticas más duras de la licenciatura, en la medida en que se desconocen por completo los discursos, conceptos y términos (de la Teoría de la Ciencia o técnicos) y exige un verdadero cambio de perspectiva mental que poco a poco va construyendo una forma posible y nueva de pensar, de ninguna forma «verdadera» o «única», siendo esta postura metodológica antidogmática un elemento presente y afirmado a lo largo de todo el proceso formativo.

Tercer semestre

La realización de un *diseño técnico* para la contrastación empírica requiere dos condiciones. La primera es la conversión de aquel diseño teórico en el planteamiento más concreto de los datos necesarios para poner a prueba las afirmaciones, estipular las poblaciones y condiciones idóneas, las variables que están definidas como independientes y dependientes, nivel de variabilidad implicado en los enunciados, y el segundo nivel de operacionalización de todas las entidades teóricas en cuestión implicadas. Por otra parte, la segunda condición para la realización de ese diseño técnico será la selección que los estudiantes hacen de técnicas concretas adecuadas a las exigencias de todo ello y, por tanto, el conocimiento de las técnicas de las

que disponemos, de sus capacidades, limitaciones, sesgos y complementariedad, y de la reflexión sobre su uso. Ese diseño técnico va dirigido a la contrastación de las hipótesis y, cuando es posible, que la mayor parte de las veces lo es, a limitar el alcance de las generalizaciones que suponen las hipótesis, es decir, a delimitar cuantitativamente su alcance y su nivel de probabilidad. A esta tercera etapa de la investigación corresponde la asignatura de *Técnicas en Antropología*, a la que se dedican 5 créditos.

El trabajo final de *Método en Antropología Social y Cultural* es, pues, el punto de partida de las actividades prácticas de la asignatura de *Técnicas*. En ella se pretende dar los conocimientos técnicos adecuados a través de clases teóricas, lecturas y trabajos de los estudiantes. Pero además de todo esto se toma la hipótesis del año anterior y sobre ella se realiza el diseño técnico de contrastación y de delimitación de las generalizaciones. Para ello tienen que realizar todas las especificaciones que indicaba anteriormente sobre su hipótesis, para terminar en un diseño técnico muy concreto que señala poblaciones, condiciones, tipos de datos, cantidad y características de los datos, selección de técnicas, procedimientos de aproximación, obtención y codificación, especificaciones sobre confiabilidad y condiciones de validez en general. Esto significa para los estudiantes y el profesor el trabajo en grupo o individualizado que permita el paso del diseño teórico al técnico para cada una de las hipótesis propuestas, actuando sobre el primero desde el principio y a medida que se avanza en las clases teóricas (valor de contexto, operacionalización, características de cada técnica y decisiones de selección, etc.).

Cuarto semestre

Por último es necesario realizar la *contrastación*, utilizar las técnicas más adecuadas para recabar los datos pertinentes dado el contexto empírico y el teórico, que permitan valorar las hipótesis generadas en el primer trabajo de campo. Para ello, los estudiantes llevan a la práctica el diseño técnico formalizado en el momento anterior, con la precaución de no abandonar el *contexto* de los datos concretos que se persiguen. A esto corresponde la asignatura de *Trabajo de Campo II*, que comprende 3 créditos de prácticas de aula y 9 de prácticas sobre el terreno.

Así pues, sobre la base del diseño técnico construido en las prácticas de *Técnicas en Antropología Social y Cultural*, la asignatura de *Campo II* comienza realizando el trabajo de construir el último nivel de operacionalización, es decir, los guiones de entrevistas, cuestionarios, muestras concretas pertinentes, que exige ese diseño técnico y aplicándolo en unas prácticas que, aunque precisan algunas clases comunes de discusión y orientación colectivas, se desarrollan de la misma forma que se hacía en *Trabajo de Campo I*, es decir, a partir del trabajo de campo de cada estudiante definido por las exigencias de su diseño, tutorizado continuada y constantemente por el profesor y concluyendo en un trabajo que valora teóricamente la pertinencia de los enunciados recogidos en el diseño teórico que salió de *Trabajo de Campo I* más *Método en Antropología Social y Cultural*.

Termino diciendo que esta secuencia de contenidos y actividades que vinculan estas asignaturas está demostrando

ser un instrumento valiosísimo para la formación investigadora de los estudiantes y para su formación crítica en los aspectos metodológicos y técnicos. El fundamento de todo ello es una concep-

ción no inductiva del método, pero que recoge con extremado interés y cuidado la valiosa herencia del trabajo de campo antropológico e intenta hacer propuestas para superar sus mayores limitaciones.

Notas

1. Para este tema ver A. GONZÁLEZ ECHEVARRÍA (1991), *Etnografía y Comparación*, Bellaterra: Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

2. R. LEVINE: «Research design in anthro-

pological fieldwork» en R.Naroll&R.Cohen, eds. *Handbook of method in cultural anthropology*. Columbia Univ. Press. (1970) 1973.

3. DUPIRE, 1970, *Organisation sociale des Peul*. París, PLON. p. 69.

CONTENIDO POR VOLUMENES

VOLUMEN I

"De la construcción de la historia
a la práctica de la antropología en España"

INTRODUCCIÓN

Encarnación Aguilar Criado

De la construcción de la historia a la práctica de la antropología

LAS OTRAS TRADICIONES DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Fermín del Pino

La obra etnológica de Joaquín Costa y su pluralidad disciplinar y contextual
(Conferencia inaugural)

Eloy Gómez Pellón

El discurso jurídico en los orígenes de la Antropología Social en España.
El caso de Asturias como exponente

Fermín del Pino y Pilar Romero de Tejada

Costumbres y contratos matrimoniales en la tradición etnojurídica española.
El caso de los premios de la Academia de Ciencias Morales

José Luis González Arpide

De identidades y nacionalidades
(la construcción de la Antropología en León)

Cristóbal Gómez Benito

Conocimiento científico y conocimiento práctico local
en la teoría y la práctica de la modernización de la agricultura en Joaquín Costa

F. Xavier Medina

Telesforo de Aranzadi:
un antropólogo vasco en la Cataluña de principios de siglo

Carmen Ortiz García

La antropología española en el primer tercio del siglo XX:
líneas de continuidad y rupturas

LA PRÁCTICA DE LA ANTROPOLOGÍA EN ESPAÑA

Josep Maria Comelles

De la práctica etnográfica a la práctica clínica
en la construcción del Estado contemporáneo en España

Davydd J. Greenwood

Estudiarnos a nosotros mismos:
un problema falso y una ideología coercitiva

Llorenç Prats

La marginalidad de la antropología española
y su incidencia en la historia disciplinar y en la práctica profesional

Enma Martín

Los estudios sobre inmigración en la antropología española:
desde 1960 hasta nuestros días

Montserrat Iniesta

El museógrafo como autor o tribulaciones
del antropólogo metido a conservador del Patrimonio en los noventa

Esther Fernández de Paz

El Patrimonio Etnológico en la práctica antropológica:
de la iniciativa aislada al proteccionismo oficial

Juan Agudo Torrico

Patrimonio Etnológico e Identidades:
los nuevos contenidos ideológicos del trabajo etnográfico en Andalucía

VOLUMEN II

"Etnolingüística y análisis del discurso"

INTRODUCCIÓN

José Luis García

El análisis del discurso en la Antropología Social

LENGUAJE CULTURA Y SOCIEDAD

Jeanine Fribourg
¿Es la etnolingüística una disciplina íntegra?

LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO

M^a Luz Esteban Galarza
Análisis de diferentes discursos sobre reproducción y sexualidad

M^a do Rosario de Fátima Andrade Leitão
El obrero y la prensa católica brasileña: 1935-1945

M^a Carmen Castilla Vázquez
El discurso en los neocatecumenales: comunicación interior, silencio exterior

Álvaro Pazos,
María José Devillard, Susana Castillo, Nuria Medina
La construcción del discurso autobiográfico

M^a Isabel Gracia Arnaiz
El *decalage* entre el discurso del informante y sus prácticas:
el caso de la alimentación

Susana Castillo Rodríguez
Discurso narrativo y género epistolar

Soledad Jiménez Setó
La percepción del cambio meteorológico en las Valls d'Aneu

DISCURSO Y CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Roberto González-Quevedo
El papel de la lengua en la identidad étnica

M^a Isabel Jociles Rubio
Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva

Celeste Jiménez de Madariaga
La construcción de la identidad a través del discurso

Eva Mouriño López
El uso simbólico del Camino de Santiago en el discurso europeísta

Delia L. Gascón Navarro
**Análisis del discurso de la prensa gallega
sobre la Ley Orgánica del Derecho a la Educación**

Joaquín Rodríguez Campos
Lengua, discurso e identidad

José Miguel Apaolaza
El discurso político en la formación del "nosotros"

José Luis García García
Discursos para la transformación social

<p>VOLUMEN III "Antropología del trabajo"</p>

Pablo Palenzuela
El trabajo, objeto de estudio para la antropología

Jordi Roca i Girona
Ideología sobre el trabajo y satisfacción laboral

M^a Alexia Sanz Hernández
La memoria de los trabajadores en una comunidad minera

Javier Escalera Reyes y Esteban Ruiz Ballesteros
De ser obrero a ser empresarios.
I.A.P. para la viabilidad socio-técnica de Minas de Río Tinto S.A.L.

Rafael A. Cuesta Ávila
Japón en Jaén:
Intersección de identidades en un centro de trabajo fabril.
**Encuadre de la cuestión técnica-étnica y breves apuntes sobre las relaciones entre
producto y productor**

Javier Hernández Ramírez
Culturas del trabajo y su expresión en el espacio intralocal:
el caso de los asalariados de HYTASA, vecinos de El Cerro del Águila

Assumpta Sabuco i Cantó
**Procesos de trabajo, territorialización y relaciones de poder
en las marismas del Guadalquivir**

Cristina Cruces Roldán
Mercado laboral y culturas del trabajo en el mundo del flamenco

M^a José Lozano Vega
Conceptualización del trabajo en el mundo de los toros

Jordi Colobrans
**Participación, self-management y culturas corporativas.
Estudio de un caso**

Rosa Satué López
**Las transformaciones en la organización y el control del trabajo
en la empresa multinacional C.E.N.L.O.**

Rafael Cáceres Feria y José M^a Valcuende del Río
Hacer los portes: el trasperlo y otras formas de contrabando

Adelina García Muñoz
El trabajo y la experiencia en la constitución de grupos sociales

Margarita Rodríguez García
Grupos domésticos bajo el mar de plástico almeriense

Ángel Martínez Hernáez
**Empleo y formas de trabajo informal. Una aproximación a sus relaciones y depen-
dencias en el sector de la limpieza de Barcelona**

Paloma Gómez Crespo
**Estrategias formales y «personales»
de la organización del trabajo en el pequeño comercio**

Enrique Couceiro Domínguez
**La consolidación de la poliaktividad laboral y la crisis
del modo aldeano-vecinal de relación social en el ambiente rural gallego**

Apéndice con los resúmenes de las comunicaciones de:
M^a José Pastor Alfonso, Dolores Morillo Martín, Amparo Moreno Viudes,
Óscar Fernández Álvarez, Lourdes Moro Gutiérrez
y Myriam Palmón Díaz

VOLUMEN IV

**"Reciprocidad, cooperación y organización comunal:
desde Costa a nuestros días"**

Jesús Contreras
Introducción

Santiago Amaya Corchuelo
Zahínos: gestión y uso de una propiedad colectiva en Extremadura

José A. Batista Medina
**Conservando nuestros recursos naturales:
propiedad común, gestión colectiva y sustentabilidad ecológica**

Josep Canals Sala
La reciprocidad y las formas actuales actuales de ayuda mutua

Dolors Comas d'Argemir y Jordi Roca i Girona
**El cuidado y asistencia
como ámbito de expresión de la tensión entre biología y cultura**

Josepa Cuco i Giner
**Los jornaleros y el "Molt Honorable"
(Sobre redes informales y equipos de trabajo)**

M^a Isabel Durán Salado
**La protección de los espacios naturales
y la transformación de los usos colectivos tradicionales: el caso de Doñana**

Marta González Bueno
Formas de cooperación y solidaridad en la provincia de Burgos

Elodia Hernández León y Victoria Quintero Morón
Aprovechamiento comunal y ayuda mutua en la Sierra Morena occidental

Josetxu Martínez Montoya
**Ganado y tierra, la lógica social y la lógica cultural.
Subsistencia, cooperación vecinal y gestión comunal en el Valle de Arana (Álava)**

José M^a Nasarre Sarmiento
**Las nuevas actividades de las organizaciones en las zonas de montaña:
Hacia un derecho de las organizaciones**

Xavier Roigé, Ignasi Ros y Pere Cots
**De la comunidad local a las relaciones internacionales.
 Los tratados de facería en el Pirineo Catalán**

Maria-Àngels Roque
**Cambios jurídicos y permanencias rituales
 en los territorios comunales de la Sierra Burgalesa**

Fernando Ros Galiana
Las medidas del poder

Beatriz Ruiz
**El conflicto de la empacadora de Guixar.
 Organización comunal y manipulación política en la ciudad de Vigo**

Purificación Ruiz Sánchez
**El poder del agua: del sistema agropastoril en el campo de Dalías
 a la horticultura forzada del poniente almeriense**

Carles Salazar i Carrasco
**La reciprocidad como sentimiento: aspectos de las relaciones de trabajo en las
 explotaciones familiares de la Irlanda rural**

VOLUMEN V

"Familia, herencia y derecho consuetudinario"

Dolors Comas d'Argemir
Familia, herencia y derecho consuetudinario

LAS ESTRUCTURAS, LOS CONTEXTOS, LAS PRÁCTICAS FAMILIARES

M. Dolors Pelegrí i Aixut
**La transmisión de los bienes en el contexto socio-jurídico catalán.
 Los testamentos parroquiales en Les Garrigues**

Antonio Moreno Almárcegui y Ana Zabalza Seguí
**Fraternidad y género en un sistema de heredero único.
 La Navarra pre-pirenaica (1550-1725)**

Maria-Àngels Roque

Familia nuclear y uxoriocal: representatividad vecinal masculina y actuación femenina en la Sierra de la Demanda (Burgos)

José M. Valcuende del Río

La fábrica de una familia. Una familia en la fábrica

¿ES LA FAMILIA UNA UNIDAD? NEGOCIANDO LAS DIFERENCIAS

Cristina Cruces Roldán

La "feminización" del trabajo en la agricultura de primor.
Papeles y trayectorias femeninas en el cultivo de la flor cortada

Dolores Morillo Martín

Estrategias de reproducción entre los grupos domésticos de la Sierra Sur sevillana

Susana de la Gala González

Mujeres de ricos: tres historias de familia

Samuel Hurtado Salazar

El síndrome matrisocial de Venezuela

LOS CAMBIOS RECIENTES.
CAMINOS DIVERSOS HACIA LA MODERNIDAD

Beatriz Moral

Consecuencias de los cambios estructurales
en la familia en el status de la mujer en Chuuk (Micronesia)

Jacint Creus

Narrativa oral y preservación del modelo familiar:
el ciclo ndowe (Africa Occidental) de los cuentos de Ndjambu

Lluís Samper Rasero y Dolors Mayoral Arque

Hogares monofiliales y soltería: los concos del Pallars Jussà

Carmen Díez Mintegui

Relaciones y estrategias "dentro" y "entre" grupos domésticos

Mari Luz Esteban Galarza

Tecnologías reproductivas, parejas de hecho y cambios en la familia

VOLUMEN VI
"Antropología social de América Latina"

Carlos M. Caravantes
Presentación

DIALÉCTICA NORTE-SUR, EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Maria do Rosário de Fátima Andrade Leitão
El negro en Brasil

Lola González Guardiola
Estar allí, ¿de qué se trata al fin y al cabo?,
en el contexto de las políticas neocolonialistas de cooperación y desarrollo

María Rosa Nuño Gutiérrez
La población indígena
ante los procesos de globalización y modernización en México

Montserrat Ventura i Oller
El liderazgo indígena y la cooperación internacional

GÉNERO

Pilar Alberti Manzanares
Análisis de los factores constitutivos de la identidad de género y etnia.
Un estudio de caso en zona indígena nahua

Begoña Enguix Grau
¿ME ESTÁS OYENDO INÚTIL?
Poder masculino y respuesta femenina en México:
Los casos de Paquita la del Barrio y Astrid Hadad

Paloma Fernández Rasines
Género y Desarrollo. Matrifocalidad y "comunidades negras" en Ecuador

Liliana Suárez Navaz
Movilizaciones colectivas de mujeres pobladoras en Santiago de Chile

VIOLENCIA Y/O CONSTRUCCIÓN CULTURAL DEL MEDIO SOCIAL

Denise F. Brown

Un espacio del colonialismo contemporáneo en la zona maya de Yucatán, México

Manuel Delgado Ruiz

Violencia y ciudad. El intercambio de males en Medellín (Colombia)

Óscar Fernández Álvarez

La organización de las Comunidades Negras
de la Costa del Pacífico Chocoano, en Colombia

Francisco Ferrándiz

"Malandros", africanos y vikingos:

Violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana

NEGOCIACIÓN DE LA IDENTIDAD

Margaret Bullen

Pueblo y poder:

Resistencia popular entre inmigrantes andinos en la ciudad de Arequipa, Perú

Miguel Lisbona Guillén

Sacrificio y castigo en un sistema de cargos del norte de Chiapas, México

M^a Paz Pellín Sánchez

Religiosidad popular en Venezuela. La noción del mestizaje

Andreu Viola Recasens

CAUSACHUN COCA, WAÑUCHUN GRINGOS!

Etnicidad e invención de tradiciones en el Chapare (Bolivia)

VOLUMEN VII**"Procesos migratorios y relaciones interétnicas"**

Adriana Kaplán Marcusán

Introducción

Clara Carme Parramon

Campo migratorio: un concepto útil para el análisis de las estrategias migratorias

Liliana Suárez Navaz

Estrategias de pertenencia y marcos de exclusión: colectivos sociales y estados en un mundo transnacional

Carlos Giménez

Proyectos de construcción nacional, política migratoria y transnacionalismo en España

Ángeles Castaño Madroñal

La emigración como proceso que establece una interrelación entre el lugar de origen y destino

Dolores Juliano

Las mujeres inmigrantes, un plus de extranjería

Jordi Moreras

De lo invisible a lo concreto. El proceso de visibilización de la presencia del Islam en Cataluña

Alcinda Cabral

La ambivalencia cultural en la identidad de los jóvenes de origen portugués residentes en Francia

M^a Isabel Samitier

La interculturalidad en la escuela pública catalana. Estudio de un caso en Ciutat Vella de Barcelona

Andreu Domingo

La integración como el proceso de apropiación de espacios sociales ascendentes

Christiane Stallaert

Cristianos y musulmanes en Ceuta: los límites de la convivencia

M^a Dolores Gil Andújar

Inmigración e incorporación social. Una polémica en vigor

M^a Dolores Vargas Llovera, M^a José Escartín y M^a José Suárez

Testimonios vivos. La diferencia cultural determinante en la realidad de la inmigración

Francisco Checa y Pedro Escobar

Inmigrantes africanos en la prensa diaria almeriense (1990-1994). De invasores e invadidos

VOLUMEN VIII
"Epistemología y método"

ORIGEN Y DIVERSIDAD DE LA CULTURA (INTER E INTRACULTURAL)

Aurora González Echevarría
Introducción

Jorge Arribas Rejón
Un marco teórico para la interpretación de nuevos datos
sobre la evolución cultural en el punto de origen del hombre moderno

María Valdés Gázquez
Métodos y teorías:
incursión en el «nacimiento boasiano» del relativismo cultural

Fernando Ros Galiana
Medir la Antropología

M^a José Devillard
La construcción de la ambigüedad

POSIBILIDADES DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

José Luis Molina
El análisis cultural de las organizaciones:
balance y propuesta metodológica

Álvaro Pazos Garciandía
La noción de integración en antropología

Verónica Rodríguez Blanco
La interpretación radical: una estrategia para salir del dilema
universalismo versus relativismo en la metodología antropológica

RELATIVISMO AXIOLÓGICO, RELATIVISMO TEÓRICO
Y RELATIVISMO COGNOSCITIVO

Blanca Blasco Nogués
Antropología del cuento: fuentes folklóricas
en la obra cuentística del autor aragonés Romualdo Nogués y Milagro

María Valdés Gázquez
Los textos etnográficos como textos disciplinarios

Aurora González Echevarría
Conceptos interpretativos y conceptos teóricos

Ángel Martínez Hernáez
Antropología, biomedicina y relativismo

ETNOGRAFÍA: TRABAJO DE CAMPO, INTUICIÓN Y CONTRASTACIÓN

Teresa del Valle Murga
**Incidencia de las nuevas socializaciones
en la elaboración de la memoria individual y social**

Pilar Jimeno Salvatierra
Algunas reflexiones sobre el proceso etnográfico

Teresa San Román Espinosa
**De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la Antropología
y en la formación de los nuevos antropólogos**



INSTITUTO ARAGONÉS DE ANTROPOLOGÍA



FEDERACIÓN DE ASOCIACIONES DE ANTROPOLOGÍA
DEL ESTADO ESPAÑOL

Patrocinado por



INSTITUCIÓN «FERNANDO EL CATÓLICO»