

Nuevas tendencias en la antropología social británica

Por
PETER G. RIVIERE

I am honoured to have been invited to give the Joaquín Costa Memorial Lecture in this year. His name will be forever associated with two words, *regeneracionismo y regionalismo*. It would not, I think, have worried him that a lecture in his memory might be aptly subtitled «the death of -isms», and, at the same time he might have been delighted to see the renewed emphasis on cultural variation that he was so keen to promote.

I

Al tratar el tema de las tendencias actuales de la antropología social británica, no creo que sea lo más adecuado hablar sólo de las ideas del presente (*). Considero esencial situarlas en un contexto más amplio: histórico, demográfico, político y económico, puesto que estos aspectos están relacionados con los desarrollos de hoy día. En consecuencia, mi conferencia constará de dos partes: en la primera describiré algunos de los antecedentes de lo que ahora se hace y, en la segunda parte, trataré sobre los desarrollos teóricos que se están dando en la actualidad.

Hace cuarenta años, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, la antropología social británica tenía un ámbito muy reducido. Se concentraba en cuatro únicos departamentos, Cambridge, L.S.E., U.C.L. y Oxford. El número inicial de miembros de la Association of Social Anthropologists of Great Britain and the Commonwealth era de apenas dos docenas. Creció rápidamente durante las décadas de los cincuenta y de los sesenta, no sólo como resultado de la fundación de un gran número de nuevas universidades durante este período, sino también por la creación de departamentos en las universidades con más solera, como las de Edimburgo y Manchester, donde no se había enseñado antropolo-

(*) Los traductores han procurado seguir fielmente la versión original en inglés, aun a costa de alguna licencia de léxico y sintaxis.

gía con anterioridad. En un principio, estos nuevos departamentos se dedicaron primordialmente a la enseñanza del primer ciclo, para proseguir paulatinamente con programas para postgraduados y formar antropólogos sociales bien entrenados. En la fase de expansión, que duró hasta mediados de los setenta, la disciplina hizo poco más que reproducirse dentro de los confines del mundo académico. En cuanto al número de lugares en los que se enseñaba la antropología social y al número de profesores y de estudiantes, la disciplina probablemente alcanzó su cénit en esta época.

A finales de los setenta ciertos sucesos pusieron fin a la anterior expansión. Por entonces ya no quedaban muchos lugares donde se pudieran crear nuevos departamentos; el Gobierno impuso un elevado incremento de las matrículas para estudiantes extranjeros, lo que tuvo el efecto de reducir drásticamente las solicitudes (para agravar las cosas, esto coincidió con una baja cotización del dólar); el número de becas para postgraduados británicos, especialmente en el campo de las ciencias sociales, así como los fondos para la investigación, fueron ampliamente reducidos; los presupuestos de las universidades sufrieron recortes y continúan sufriendolos. Como resultado de todo ello, la antropología ha perdido terreno frente a cómo estaba hace diez años y su regresión continúa; cualquier crecimiento aparente se ha visto contrarrestado por el hecho de que muchas vacantes no se renuevan. Mientras que la población estudiantil de primer ciclo mantiene sus cifras, el número de postgraduados ha decaído sustancialmente. No obstante, la brusquedad de este retraimiento sorprendió a un amplio grupo de postgraduados a mitad de camino en su preparación profesional. Los miembros de este grupo, cuando comenzaron como postgraduados, podían tener razonables esperanzas de haber obtenido, sin demasiados problemas, un puesto permanente en la enseñanza superior. En la actualidad, el número disponible de estos puestos ha llegado a ser casi inexistente y hay un gran contingente de antropólogos sociales ya formados que nunca tendrán trabajo en el mundo académico. Muchos de ellos se han orientado con éxito hacia trabajos ajenos al mundo de la enseñanza superior en los que todavía pueden hacer uso de sus conocimientos profesionales. Aquellos empeñados en seguir adelante se enfrentan a una frustrante situación, con escasas esperanzas de obtener algo más que nombramientos temporales, y a una disminución de sus posibilidades a medida que les pasan los años y adquieren más experiencia (en las universidades británicas

los salarios dependen de la edad y en la actual situación económica hay una tendencia a contratar preferentemente a gente joven a fin de reducir costes).

Para resumir esta situación, mientras que la A.S.A. cuenta hoy con casi 500 miembros, el número real de antropólogos sociales con dedicación exclusiva en las universidades está decreciendo. Además, el grupo de profesores universitarios titulares sufre un proceso de envejecimiento. En 1983 sólo el 17 % tenía menos de 35 años, mientras que el 72 % tenía entre 35 y 55 años y el 11 % más de 55. La amplia proporción del grupo de edad de 35 a 55 años es el resultado de la rápida expansión de las décadas 1950/60. Este colectivo alcanzará la edad de jubilación, mayoritariamente, en la primera década del siglo venidero. Al mismo tiempo, por las razones ya mencionadas, son pocos los jóvenes que se incorporan a la disciplina.

Es difícil predecir cuál será el efecto que todo esto tendrá sobre la antropología, pero resulta evidente que, al quedar privada de mentes nuevas y jóvenes, está potencialmente en peligro. Ahora me gustaría volver atrás y tratar brevemente algunos otros cambios ocurridos en la disciplina.

En la década entre 1973 y 1983 se podían identificar algunas tendencias que quizás reflejan el contexto político y económico más amplio en el que tiene que operar la antropología. Disminuyó notablemente la cantidad de trabajo que se llevaba a cabo en Africa, campo tradicional de la antropología social británica, y se incrementó la proporción de trabajo realizado en Europa. Seguramente hay más de una explicación para este cambio. Por ejemplo, quizás es debido a la dificultad para acceder a muchos de los países africanos por lo que los investigadores vuelven su vista hacia Europa; o quizás, puesto que es notorio que muchos de los que en el pasado trabajaron fuera de Europa trabajan ahora en este continente, el cambio sea sintomático del proceso de envejecimiento. No obstante, no debe ponerse demasiado énfasis en este cambio de intereses, puesto que la mayoría de las investigaciones se llevan a cabo todavía fuera de Europa. Este hecho es crucial en tanto que una de las características más importantes de la antropología social británica es su postura comparativa. Volveré, a su debido tiempo, a tratar el tema de la naturaleza de la comparación en la antropología social británica, pero me gustaría apuntar aquí que la esencia vital de una antropología comparativa consiste en importar perspectivas de

otros lugares para enfrentarlas con nuestras propias asunciones. De poder imponer mi criterio, haría que todos los antropólogos que trabajan en Europa leyeran cada año una monografía etnográfica sobre Nueva Guinea.

Creo, también, que debería decir unas palabras sobre el desarrollo teórico de la antropología social británica. Existe una interpretación simplista y casi del todo errónea de su historia que establece que el evolucionismo decimonónico fue reemplazado por el difusionismo, que éste, a su vez, sucumbió ante un funcionalismo que luego se convirtió en estructural-funcionalismo, para dar paso luego al estructuralismo. Aunque esto está simplificado hasta el punto de inducir a confusión, sí es cierto que ha habido demasiados *-ismos* en torno a la antropología. ¿Qué pasó con todos ellos? No estoy muy seguro de que necesariamente hayan tenido que desaparecer; mas bien creo que han sido absorbidos y aceptados y que, en el proceso, han perdido el predominio que les permitía ser un *-ismo*. Esto, quizás, viene inmejorablemente ilustrado por el destino del funcionalismo y del estructural-funcionalismo. La variedad más débil de funcionalismo (como oposición a la teoría de las necesidades de Malinowski) surgió como modelo para ordenar los datos etnográficos. Así es como ha permanecido y es muy difícil hacer una descripción etnográfica de una sociedad, o incluso de algún aspecto de la misma, sin recurrir a la fórmula funcionalista. Por ejemplo, la obra de Evans-Pritchard *Brujería, magia y oráculos entre los azande* fue considerada, durante casi dos décadas, una contribución al funcionalismo por el simple hecho de que, para explicar la filosofía azande sobre el infortunio, tuvo que describir el funcionamiento del sistema. Ahí está también el caso paradójico de Edmund Leach, quizás el más conocido de los estructuralistas británicos, que afirma seguir siendo un funcionalista que sólo emplea el análisis estructural para serlo más propiamente.

Recientemente, Jackson (1986) ha distinguido tres ciclos en el desarrollo del pensamiento antropológico desde la segunda guerra mundial, cada uno de ellos con una duración aproximada de unos 15 años. El primero (1945-60) se caracterizó por estar dominado por el estructural-funcionalismo; el segundo (1960-75) por una *búsqueda de nuevas aportaciones teóricas desde otras disciplinas*; y el tercero (1975-90?) es un período de introspección en el que los antropólogos están reflexionando sobre lo que hacen, el por qué y el cómo lo hacen. Ardener (1985) ofrece una perspectiva diferente

y considera el período 1920-1975 como la etapa, delimitable con precisión, en la que el *modernismo* dominó la antropología social y cuyo pasar marcó el declive de todos los *-ismos* en la disciplina. Contemplándolo desde una vertiente ligeramente diferente e incorporando los factores demográficos, políticos y económicos ya mencionados, yo defendería la existencia de dos períodos sin una separación precisa y que se solaparon durante cierto tiempo entre finales de los sesenta y principios de los setenta. Se trataría de un período caracterizado por la *descomposición* de conceptos tales como familia, matrimonio, filiación, etc., cuya existencia sustantiva y valor analítico habían permanecido incuestionados. Además, los principales *-ismos* iban asociados a personalidades de gran relieve dentro de la antropología que, o bien fueron muriendo, o retirándose de la enseñanza en el período que he señalado como de cambio intelectual. A finales de los setenta la disciplina ya no estaba dominada por figuras carismáticas, sino que se estaba convirtiendo, en términos weberianos, en rutinaria. O en términos de Ardener, los dinosaurios habían dado paso a pequeños y peludos mamíferos. El relevo de los últimos gigantes míticos, Gluckman, Evans-Pritchard, Fortes, Firth y Leach coincidió con la crisis política y económica ya descrita y con el cuestionamiento de las nociones más apreciadas.

En junio de 1985 Clifford Geertz, en *The Times Literary Supplement*, argumentó que la antropología sufre una crisis permanente de identidad que es especialmente aguda en la actualidad, sobre todo en el caso de la antropología social, a cuyos tratadistas describe como *acobardados* (unnerved). Parte de lo que dice es, en verdad, aplicable a la antropología social británica, pero no todo. Descubre una división, que se da en el caso de Estados Unidos, entre aquellos que consideran la disciplina una ciencia cumulativa, comprobable y predictiva y los que la aceptan como *ciencia humana*. Esta batalla se libró en Gran Bretaña en la década de los cincuenta y el cientifismo fue tan rotundamente aplastado que sus defensores apenas se atreven a levantar cabeza.

A mi juicio, la antropología social británica actual no tiene ningún parecido con ese estado crítico generalizado en el que Geertz presenta la disciplina. Esto no significa que no tenga que enfrentarse a serias amenazas a su existencia institucional, pero eso es algo común a un cierto número de disciplinas y la antropología se halla en mejor posición que otras para defenderse, como es el caso de la

sociología. En cuestión de prejuicios, esta última sufre muy duros ataques. Mientras, la antropología social se contempla generalmente bajo un prisma más benevolente y sus profesionales son considerados inocuos especialistas de lo esotérico, de modo que cualquier país que se considere culto debe mantener unos pocos. Ciertamente, estoy parafraseando a un columnista de *The Times* de hace un año. Yo diría, en suma, que los antropólogos sociales británicos no están especialmente acobardados (unnerved), lo que no significa que haya un sentimiento de complacencia.

Probablemente se pueda afirmar que a la mayoría de los extranjeros que acudieron a la 3rd A.S.A. Decennial Conference celebrada en Cambridge en 1983, el diagnóstico de Geertz les pareciera correcto. La conferencia estuvo marcada por un aire de desilusión y cierto grado de desmoralización, pero esto tenía que ver con un problema suscitado hacía ya tres o cuatro años y que emergió con particular violencia en aquella ocasión. El problema puede ser resumido en la pregunta *¿Qué va a suceder con todos esos postgraduados que hemos preparado y estamos preparando y para los que no hay empleos dentro de la antropología social?* La respuesta ha sido que los postgraduados tienen que ser preparados en dos sentidos: para poder usar sus conocimientos de la materia fuera de las brillantes paredes de la Academia y para aplicarlos al mundo real. Siempre ha habido un cierto número de personas que lo han hecho, pero por su propia iniciativa. En esta ocasión la preocupación colectiva culminó con la creación de un grupo de trabajo que estudiara las oportunidades que existían fuera del mundo académico, así como la mejor manera de preparar a los estudiantes para aprovecharlas. Se acordó la formación de dos secciones, el Grupo de la antropología de la planificación y la práctica y el Grupo de antropología social y trabajo social, a fin de desarrollar campos adecuados de especialización.

Todo esto ha reactivado el debate de si es posible la antropología aplicada y, si lo es, ¿se trata del primo pobre y sin reputación de la verdadera antropología? La respuesta ha sido difusa: por un lado están aquellos departamentos que han mostrado un interés activo por el tema y han diseñado cursos apropiados, designando incluso a personal cualificado y con experiencia para impartirlos. No obstante, creo que sería difícil pretender que se ha obtenido una respuesta entusiasta. Por otro lado están los que ven esta maniobra como una traición a la disciplina y murmuran que está siendo con-

vertida en una especie de trabajo social comparativo. Pero la mayoría, mientras aceptaban la importancia del problema, han continuado enseñando e investigando tal como, en gran medida, lo venían haciendo antes. El argumento esgrimido es que no se puede enseñar antropología aplicada; sólo se puede enseñar antropología y luego aplicarla. Esto ha llegado a ser evidente donde el conocimiento antropológico tradicional, tal como simbolismo de los alimentos y nociones de causación, es directamente aplicable a problemas relacionados con la salud y la nutrición. En tales asuntos, la distinción entre los aspectos teórico y práctico de la antropología, desaparece. El segundo pasa a ser, cuando es necesario y del modo que es necesario, el producto acabado del primero. Sin embargo, es a las corrientes teóricas a lo que deseo dedicar el resto de la conferencia.

II

La Decennial Conference de 1983 fue, si no un desastre, sí un desierto intelectual. Cualquiera que viniera de fuera podría muy bien haberse marchado con la impresión de que la antropología social británica ya no sabía hacia dónde iba. Nada podía estar más lejos de la verdad, tal como confirman otras conferencias anuales recientes y, de modo notable, las que tuvieron lugar un año antes y un año después de la de Cambridge. El que la disciplina apareciera tan sin rumbo en 1983 puede explicarse por dos factores. En primer lugar, como ya he mencionado, la celebración del Decennial apuntaba a la década venidera, cuando las perspectivas de futuro dentro de la disciplina para muchos jóvenes antropólogos presentes en la conferencia eran tan sombrías que generaron un omnipresente pesimismo. Segundo, el programa de la reunión dejaba poco campo a las corrientes teóricas existentes y éstas no pudieron aflorar, dando la impresión de una disciplina que había perdido su norte.

En el artículo al que me he referido, Geertz define el *aparadigmatismo* como *el estado de máxima confusión*. De hecho, los antropólogos sociales británicos parecían hallarse entonces en tal situación. Permítaseme citar dos referencias. La primera es de Andrew Strathern comentando la conferencia de 1982 sobre antropología semántica:

Lo que necesitamos ahora no es un nuevo paradigma (“fétiche académico”), sino nuevos enfoques para trabajar con la plétora de paradigmas que tenemos sobre los problemas que no parecen haber sido ahuyentados por los paradigmas del pasado. Sugiero que deberíamos llamar a esta nueva fase antropología «anímica» (sin -ismos).

La segunda procede de la introducción de Joanna Overing a *Razón y Moralidad*, las actas de la reunión de 1984 del Malinowski Centennial:

Es este un momento en el que no hay a la vista nuevos «-ismos», un período agitado y de cambio, pero no poco saludable, en el que los objetivos deben ser reconsiderados, re-evaluados, y algunos redescubiertos. Ninguno de los participantes sugiere la posibilidad de un nuevo «-ismo»: más bien insisten en la complejidad de la experiencia social, postura contraria a aquella de fiel seguidor de un determinado «-ismo» en la que cualquier experiencia significativa queda inevitablemente reducida a un aspecto específico al que se privilegia respecto de los restantes.

Si esto es cierto, y creo que lo es, mi labor de hoy se hace mucho más difícil. Quiero decir que no puedo dar una descripción coherente y fácilmente comprensible de una antropología social británica unificada. Quizá debería añadir aquí que la disciplina casi le parece más unificada al que la observa desde el exterior que al que se halla inmerso en ella; pero como la misma antropología ha venido a demostrar, esta es una característica normal de las diferencias de perspectiva entre los que están dentro y los que están fuera. El camino que voy a seguir en mi explicación consiste en seleccionar algunos temas que tienen una importancia perenne en antropología social, que resultan fundamentales a la naturaleza de la disciplina, examinando los enfoques modernos de los mismos. Estos temas serían: la perspectiva actual de la disciplina; el método comparativo hoy; y la situación presente del debate de la racionalidad. Como veremos, estas tres cuestiones están estrechamente conectadas y no pueden ser analizadas por separado.

Comencemos con la perspectiva actual, es decir, con el tipo de cuestiones abordadas. ¿Pretenden los antropólogos británicos llegar a grandes generalizaciones o se hallan en general satisfechos trabajando en temas menores? Percibo aquí cierta tensión que, quizás, podría ser explicada con una referencia al contexto histórico. Durante años, la tendencia de la disciplina ha sido el aislamiento; no intelectualmente, pues se ha visto implicada en estrechos

intercambios con otras disciplinas como la historia, la filosofía y la lingüística, sino institucionalmente. Ha habido una tendencia a identificar la antropología social como muy diferente de otras materias que tradicionalmente se incluían bajo la misma denominación y que todavía se incluyen en América. Me refieren a la arqueología y a la antropología física o biológica. Con las excepciones del University College London que ha mantenido tenazmente su denominación de Antropología y continúa agrupando los tres componentes de la disciplina en su primer ciclo, y Durham, cuyo departamento es mixto, de antropología social y biológica, los restantes departamentos lo son exclusivamente de antropología social. La otra institución que todavía mantiene la antigua alianza en su forma más explícita es el Royal Anthropological Institute, cuya revista *Man* se organiza de modo que sirve a las tres materias. La creciente especialización departamental, se dice, ha reducido los horizontes de la disciplina.

Se han escuchado quejas de que gran parte de lo que hacen los antropólogos sociales ya no es antropología, sino una especie de sociología antropológica. El resultado ha sido la gradual disminución de la habilidad de la disciplina para plantearse los grandes problemas. Así lo ha puesto de manifiesto enérgica y persuasivamente Tim Ingold (1985) de la universidad de Manchester. Básicamente, su argumento sería que *los antropólogos han abandonado el estudio del género humano* y en su lugar se han limitado cada vez más al estudio de aspectos aislados de la humanidad. Por tanto, los antropólogos sociales han redefinido su disciplina como *el estudio, no del hombre, sino de la cultura o de la sociedad*, y al hacerlo han empujado a las humanidades a excluir la constitución biológica y psicológica del hombre. Como resultado de ello la antropología ha renunciado a su lugar, por derecho propio, como *disciplina principal de las ciencias humanas*, y se ve enfrentada al peligro de convertirse en un atrasado esoterismo.

Ingold no está solo al declarar que los antropólogos persisten en su política aislacionista sólo bajo su propia responsabilidad, y yo simpatizo con lo que dice, pero creo que el problema es muy anterior. Ciertamente, sería difícil mantener la afirmación de que la antropología, de algún modo, ha sido el centro de atención de la vida intelectual británica desde el declinar del debate sobre el evolucionismo y el cambio hacia el trabajo de campo intensivo en lugares remotos. Tal parece ser el mensaje de un reciente artículo de

Ernest Gellner que afirma que no sería bueno para la antropología social el convertirse en una microsociología, concentrándose peligrosamente en la cultura y excluyendo todo lo demás. Continúa diciendo que:

... la disciplina debería retener aquella aguda sensibilidad hacia las estructuras sociales pequeñas e intrincadas, esa consciencia de la insuficiencia de las fuentes documentales por sí solas, ese sentido de algo socialmente mucho más interfusionado, que ha sido su sello; pero al mismo tiempo, en su selección de temas debería retornar a aquellos inspirados históricamente y que sólo fueron suprimidos, pero nunca realmente exorcizados, durante el período por el que ahora atraviesa.

En otras palabras, la antropología social debería volver a las grandes cuestiones referidas a la naturaleza de la condición humana. Sin embargo, no todos aquellos que mantienen este punto de vista son demasiado explícitos sobre el rumbo que piensan debería tomar la disciplina. Tomemos como ejemplo una recensión de David Pocock sobre el trabajo de Rodney Needham *Exemplars* (1985):

... en un período en el que el comprensible pánico (también motivos menos perdonables) tienta a los antropólogos a caer en alianzas destructivas, supone un gran respiro saber que, al menos un académico, profesa y persigue la verdadera vocación de la antropología; si pudiera estar seguro de llegar a cobrarla, haría una sustancial apuesta por que si la antropología sobrevive en algún lugar de este país como disciplina diferenciada para el año 2010, deberá su vida a la tradición mantenida y desarrollada por Needham.

No soy tan partidario de los puntos de vista de Pocock como para desvelar todas las alusiones de esta cita, aunque debería notarse que el departamento al que pertenece es el que se ha dedicado, de modo más activo, a la aplicación de la antropología. No obstante, si atendemos al libro de Needham, podemos, al menos descubrir lo que Pocock considera que es la «auténtica vocación de la antropología». Sin entrar en una descripción detallada de este trabajo, la respuesta cubre temas amplios y universales, no menos que las *proclividades de la mente humana*. Needham ha estado trabajando esta veta durante años y, por el momento, sería muy difícil mantener la afirmación de que su labor ha encontrado gran eco en la disciplina. No hay indicios de que otros antropólogos estén emulando su enfoque e incorporándolo a su propio trabajo. Por ejemplo, en las dos recientes colecciones que versan sobre racionalidad, apenas se hace referencia a los libros en los que él ha expuesto tales ideas. Esto, si

Pocock está en lo cierto, iría en total detrimento de la disciplina, pero creo que, para la mayoría de los antropólogos, una explicación en términos de una proclividad de la mente humana explica muy poco o demasiado. O bien no deja nada que tenga que ser explicado, lo que obviamente no es el caso, o las explicaciones han de comenzar por las proclividades. Si está o no está aquí el futuro de la antropología es algo que el tiempo dirá.

El otro enfoque de la antropología social, la descripción detallada del material etnográfico, está bien ilustrado por el debate actual sobre la racionalidad, un tema que ha emergido de nuevo como central en la antropología social británica. Es un buen tema para ser usado como vehículo de observación del desarrollo de la disciplina debido a que, bien explícita, bien implícitamente, ha sido una preocupación que data casi de su nacimiento. Voy a comenzar con el trabajo de Evans-Pritchard sobre la brujería azande, una obra que sirve como línea divisoria en muchos aspectos. Para David Pocock, el trabajo de Evans-Pritchard supone el paso vital de *función a significado*. Volveré sobre ello inmediatamente. Este trabajo proporcionó a los filósofos, en los años sesenta, el punto de partida para un continuado debate sobre racionalidad y relativismo. Inicialmente, este debate incorporó los puntos de vista de los antropólogos sociales, pero gradualmente los filósofos han ido prescindiendo de nuestra presencia en las mesas de sus seminarios, al tiempo que nosotros nos resistíamos a aceptar sus definiciones sobre qué es lo racional. Joanna Overing, en su introducción al libro *Reason and Morality*, lanza un poderoso contraataque contra los filósofos. Los acusa de estar únicamente interesados en *defender una noción particular de racionalidad, de humanidad y de ciencia occidental* (1985), y concluye diciendo que la antropología social no los necesita.

Veamos ahora las nuevas tendencias de la antropología social británica tal como aparecen en las actas de las conferencias de la A.S.A. de 1982 y 1984. Estos trabajos pueden tomarse como un conjunto puesto que el editor del segundo volumen lo plantea como una *continuación de la discusión iniciada en aquella ocasión*. La conferencia anterior había tratado sobre *antropología semántica* y en caso de duda sobre lo que esto pueda ser, el editor, David Parkin, aclara que *antropología semántica... es antropología social*. No obstante, hay muchas cosas que se incluyen bajo tal etiqueta y Parkin comenta posteriormente que el libro podría haber sido igual-

mente titulado *antropología crítica o reflexiva*. Veamos qué quiere decir esto, puesto que no está desconectado del ya mencionado contexto más amplio de la disciplina, aunque hay varios caminos a seguir.

Comencemos volviendo al punto mencionado al principio y dejado para ser tratado con posterioridad; se trata de la naturaleza de la explicación en antropología social. No nos encontramos aquí muy lejos de la naturaleza del significado en esta disciplina. Parkin arguye, y creo que de modo persuasivo, que el giro de función a significado, acompañado de un movimiento desde explicación hacia descripción, es el resultado de un cambio de énfasis en el arco semántico del término *significado*. Hay cierta ambivalencia en torno al uso de esta palabra, puesto que puede implicar tanto explicación como descripción y ha habido un movimiento gradual hacia esta última. También se halla aquí la razón de mi advertencia de que nunca podremos prescindir de la función en la descripción etnográfica, sino que se trata de encontrar el equilibrio entre función y significado, y por tanto entre explicación y descripción. Ciertamente, si se hace como se debe, no puedo encontrar una distinción clara entre explicación y descripción; a mi me parecen lo mismo.

Pero ¿de dónde viene el significado? Esto plantea otro problema con el que se enfrenta ahora la antropología social británica. La postura positivista de muchos antropólogos sociales británicos de este siglo emana de la asunción de que hay algo ahí afuera que es genuinamente objetivo y que puede ser estudiado. Hay una realidad social hecha de instituciones, procedimientos, reglas, etc.; en otras palabras, los hechos sociales como cosas de Durkheim. En la práctica, según la discusión actual, todas estas cosas no tienen ninguna realidad fuera de la del contexto particular que les confiere significado. Como ha señalado Holy, hay un *corrimiento general de la teoría de los hechos sociales como cosas a la de los hechos sociales como construcciones*. Y es precisamente porque se construyen, por lo que están abiertos a negociaciones sin fin. El que una regla aparente se ignore, se obedezca, se explote o se manipule dependerá del contexto y de los participantes, y el significado dependerá de lo que suceda. El significado viene dado por el hecho y no es una parte intrínseca ni apriorística del mismo.

Sin embargo, la auténtica naturaleza del trabajo de campo antropológico con su énfasis en la observación participante que conlleva, cuando menos, la implicación directa y personal del investi-

gador con el investigado, significa que el verdadero ejercicio de recogida de datos compromete a ambas partes en una relación negociada y los datos adquieren valor por el resultado de la negociación. El reconocimiento de este hecho lleva a una mayor reflexión por parte de los antropólogos que investigan; una nueva conciencia de su papel en la creación de la realidad social que recogen. El resultado de ello, o al menos uno de sus resultados, es reinstaurar al sujeto humano como centro del interés antropológico, y esto va necesariamente de la mano del declinar de esas posiciones teóricas que, en sus análisis, no ven lugar para el actor humano.

Sin embargo, esta *antropología semántica* tiene todavía una ulterior y crucial implicación metodológica. La comparación está en el centro del empeño antropológico y siempre lo ha estado. El propio ejercicio de apreciar lo desconocido implica comparación con lo conocido. Pero también ha habido siempre una asunción subyacente de que la antropología social debería hacer, o ser capaz de hacer, generalizaciones sobre la humanidad en base a la comparación. El punto hasta el cual esto ha sido considerado una posibilidad y el modo en que debería haber sido hecho, han variado con el tiempo y el espacio. No puede decirse que los antropólogos sociales británicos no hayan sido nunca grandes enamorados de los estudios globales y a gran escala, generalmente basados en el Human Relations Area File. Uno de los pocos antropólogos sociales británicos que ha usado consistentemente este cuerpo de datos es Jack Goody, pero no deja de tener interés el notar que, en Gran Bretaña, no existe ningún conjunto completo del File. Los antropólogos sociales británicos han estado mucho más interesados en comparaciones regionales, a menudo con la intención de dilucidar transformaciones y variaciones locales. Pero siempre ha existido el problema sobre qué es exactamente comparable y a qué nivel. Esta situación se ha agudizado grandemente con el desarrollo de una antropología que tiende a negar la existencia de una realidad social objetiva en favor de un significado creado subjetivamente. Este problema se destacó en una conferencia sobre el método comparativo que tuvo lugar en 1983 en la St. Andrews University cuyas actas van a ser publicadas este año con el título de *Comparative Anthropology*, editadas por Ladislav Holy.

Como señala Holy, el alto valor conferido a la descripción analítica no comparativa refleja la definición de la antropología como una humanidad interpretativa, interesada en la especificidad y la

diversidad cultural, más que como una ciencia generalizadora. Pero la especificidad y la diversidad culturales sólo pueden ser reveladas mediante la comparación, de modo que el problema no ha desaparecido, sino que incluso podría haber empeorado.

No podemos comenzar asumiendo que tales unidades son variables sustantivas o algo así, porque esto nos llevaría marcha atrás a la conceptualización de los hechos sociales como cosas. Si la teoría de los hechos sociales como construcciones no va a quedar anulada por la práctica comparativa, podría parecer, al principio, que lo que se comparara tendrían que ser los propios procesos de creación de significado. Pero, puesto que estos procesos se construyen sobre diferentes lógicas culturales en diferentes culturas, de ello se sigue que tampoco pueden ser unidades de comparación: tanto en el caso de construcción de significado como en el de sus productos, nos enfrentamos meramente a diferencias.

La consecución de una posición estratégica culturalmente no específica desde la que llevar a cabo la comparación, o desde la que hacer generalizaciones sobre la humanidad, puede depender de la aceptación de que las unidades de comparación son características formales o que la comparación se lleva a cabo en términos formales. En ambos casos, esto no va en contra de los principios de una antropología interpretativa o semántica, ya que las generalizaciones resultantes sólo lo serán sobre las características formales de procesos cognitivos universales. Esto sí se parece mucho a lo que Needham pretende hacer cuando propone la comparación de propiedades formales definidas en términos puramente formales. Estas características formales son proclividades universales de la mente humana. Como ya hemos podido ver, se ha mostrado hasta ahora poco interés en seguir a Needham en esta línea específica de análisis.

Aunque la antropología interpretativa puede evitar la generalización, no puede escapar a la comparación. Aquí, la comparación tiene como finalidad, más que llegar a generalizaciones, mejorar la descripción. Esto es así tanto si se trata de comparación transcultural (aunque siempre dentro de estrechos límites culturales o regionales) o intracultural. La diferencia entre estas dos formas ha sido bien resumida por Holy cuando escribe:

La comparación intracultural invierte las hipótesis que subyacen al intento de comparar los procesos de construcción de significado en diferentes culturas. En lugar de comparar formas similares, objetos o constructos en dos o

más culturas, con el objetivo de elucidar el proceso de definición mediante el que se constituyen sus significados, se comparan constructos aparentemente no similares dentro de una cultura, en un esfuerzo por establecer hasta qué punto los procesos de creación de significado que los subyacen son similares.

La noción de variación intracultural, la misma lógica cultural subyaciendo a constructos no similares, no resulta problemática, y aunque quizá hoy ha alcanzado un alto grado de refinamiento, no se trata de algo nuevo. Sin embargo, los principios de la antropología interpretativa generan dificultades en lo que concierne a la variación en la comparación transcultural. En este sentido pueden distinguirse dos posturas. La primera pretende que hay una estructura subyacente y que las variaciones observables son transformaciones de la misma. La segunda, que las variaciones son las manifestaciones de una creatividad cultural abierta y posibilista (open-ended). Las críticas de los seguidores de esta última corriente a los de la primera indican que no hay evidencias de la existencia de tal estructura subyacente y que, por lo tanto, ésta es un artificio impuesto por el analista. La crítica que hacen los que defienden la primera de las posturas mencionadas a los de la segunda es que la creatividad no es abierta y posibilista (open-ended), sino que se somete a limitaciones estructurales. Es demasiado pronto para decir cuál prevalecerá. Como ha venido sucediendo con frecuencia en antropología, el resultado será probablemente un compromiso. Por una parte se aceptará la necesidad de postular alguna limitación a la creatividad cultural, y por la otra el reconocimiento de que la relación jerárquica entre estructura e institución precisa de ciertas modificaciones.

Ahora desearía volver a otro aspecto de este movimiento hacia una antropología reflexiva y no positivista en la que el sujeto humano, como agente de la creatividad cultural, es el elemento central. Aunque sería erróneo sugerir cualquier relación causal, es una cuestión de si este giro está conectado con la creciente consciencia del papel del informante.

Antes he dicho que los antropólogos sociales británicos han estado prestando una mayor atención a Europa y al Reino Unido. Resulta difícil no relacionar este hecho con una mayor autoconciencia, por parte de los trabajadores de campo que están operando en un medio con el que tienen, al menos, cierta familiaridad y con un sentido de cómo se juega el juego cultural. Esta tendencia autorreflexiva viene resaltada por la más inmediata concien-

cia de la responsabilidad que tienen hacia sus informantes y también por el hecho de que los informantes educados y alfabetizados probablemente leerán lo que los etnógrafos escriban sobre ellos, y disenterán. Esto ya ha ocurrido y no pasará mucho tiempo antes de que algún etnógrafo se enfrente a un juicio por malinterpretación. No obstante, este es otro asunto, y en cierto modo los antropólogos españoles tienen mayor experiencia que los británicos en eso de trabajar *en casa*. Lo que quiero destacar es que, el incremento de las investigaciones en el propio medio, es algo que metodológica y teóricamente no es posible separar de todo lo demás que sucede en la disciplina. Ciertamente, la creciente sensibilidad hacia los datos de campo está abriendo los ojos de los antropólogos a las oportunidades que tienen en su medio y que antes les habían pasado desapercibidas.

Finalmente, me gustaría volver sobre la cuestión de la racionalidad. Ya he mencionado anteriormente que Joanna Overing argumentaba que los filósofos tienen poco que ofrecer a los antropólogos y que, por tanto, mejor haremos siguiendo nuestro camino.

La razón de ello es que los filósofos se han comprometido con la existencia de una racionalidad universal que es claramente la del filósofo occidental. La ecuación filosófica de una verdad con hechos libres de valoraciones no tiene cabida en una antropología semántica que niega la existencia de hechos positivos, pero que ve la vida social y cultural como construcciones significativas más que como cosas. Puesto que los seres humanos individuales se hallan implicados en este proceso, siempre hay un resultado moral, cargado de valores. Por tanto, no es suficiente explicar *lo racional* o razón lógica fundamental que hay detrás de cada comportamiento, porque todos incluyen factores emocionales; la sensibilidad y también el juicio han de ser tenidos en cuenta. Sir Raymond Firth, quien aunque retirado de la vida institucional de la disciplina no lo está de la vida intelectual de la misma, ha señalado que nos hemos equivocado dando excesivo énfasis a *racionalidad*, y que él daría preferencia a *inteligibilidad*:

Porque mientras que racionalidad es la imputación de una cualidad a un proceso mental, inteligibilidad es la imputación de una relación entre los autores de un proceso mental, en sus manifestaciones de comportamiento.

Esto plantea, en forma nueva, dos preguntas de las que a menudo se ha dicho que eran la base de las tutorías de Oxford: *¿qué sabes*

y cómo lo sabes? Las nuevas preguntas son ¿qué es lo que entiendes y cómo lo entiendes? Ahora queda claro que, en el caso de la mayoría de los hechos sociales, la comprensión de los factores racionales implicados no es suficiente para *entender* el comportamiento de un actor. Hay que tener en cuenta muchos otros factores y no hay nada que pueda evitar que un acto sea racional (no es difícil encontrar razones para hacer algo), pero al mismo tiempo moralmente malo; las variables que intervienen en este proceso son, frecuentemente, las emociones y las intenciones.

La posición que actualmente mantiene la antropología social británica es de exploración metodológica. Nos encontramos en medio de lo que podría resultar ser un *giro paradigmático*. No me siento inclinado a ser más concreto y creo posible que, tras un período de introspección, la disciplina se volverá a asentar como antaño, aunque con una mayor consciencia y sensibilidad sobre lo que hace y cómo lo hace. Como ya expuse al principio, hay otras razones que las intelectuales por las que la disciplina debería estar atravesando actualmente tal período de autoexamen.

Es difícil resumir cuáles son exactamente las nuevas tendencias de la antropología social británica. La razón es que no se ve una dirección precisa por donde vaya la disciplina. Esto no significa que vaya sin rumbo, sino sencillamente que hay diferentes caminos que han de ser explorados. Hay que esperar al futuro para ver si se juntan otra vez y forman un nuevo paradigma. De momento, lo único que tienen en común es la reinstauración del individuo como sujeto que siente y piensa y que es el creador de su sociedad y de su cultura. Una posición extrema plantearía serias cuestiones sobre el relativismo y sobre los límites hasta dónde es posible la inteligibilidad. Son cuestiones que habrá que resolver. La rueda ha vuelto a girar, pero al hacerlo no ha desplazado los graves problemas metodológicos y epistemológicos a los que se enfrenta la antropología social.

BIBLIOGRAFIA

- Ardener, Edwin. 1985. Social anthropology and the decline of Modernism. In *Reason and morality* (ed. J. Overing). ASA Monograph 24. London & New York: Tavistock.
- Firth, Raymond. 1985. Degrees of intelligibility. In *Reason and morality* (ed. J. Overing). ASA Monograph 24. London & New York: Tavistock.
- Geertz, Clifford. 1985. Waddling in. *Times Literary Supplement* (June 7), 623-4.
- Holy, Ladislav. In press. Description, generalization and comparison: two paradigms. In *Comparative anthropology* (ed. L. Holy). Oxford: Basil Blackwell.

- Ingold, Tim. 1985. Who studies humanity? *Anthropology Today* 1: 6, 15-6.
- Jackson, Anthony. 1986. Reflections on ethnography at home and the ASA. In *Anthropology at home* (ed. Jackson). ASA Monograph 25. London: Tavistock.
- Needham, Rodney. 1985. *Exemplars*. Berkeley & London: University of California Press.
- Overing, Joanna. 1985. Introduction. In *Reason and morality* (ed. J. Overing). ASA Monograph 24. London & New York: Tavistock.
- Parkin, David. 1982. Introduction. In *Semantic anthropology* (ed. D. Parkin). ASA Monograph 22. London & New York: Academia Press.
- Pocock, David, 1985. Review of *Exemplars* by R. Needham. *Man* 20, 772-3.
- Strathern, Andrew. 1982. Meaning, meaning everywhere. *RAIN* 50, 3-4.