

LA COMPARACIÓN ENTRE LAS CULTURAS

Fabio Dei*

Professore Associato di Antropologia culturale
Università di Pisa

INTRODUCCIÓN

La antropología es una forma de saber intrínsecamente comparativo. Se basa en el principio de que para conocernos a nosotros mismos (o más en general, según su misma etimología, nosotros los «seres humanos») no es suficiente mirarse dentro, a través de un método introspectivo de tipo cartesiano. Hay, sin embargo, que volver la mirada fuera y lejos de nosotros hacia personas y grupos sociales diferentes y comparar su racionalidad, su moral y sus relaciones políticas e institucionales con las nuestras. Mayor es la diversidad, mayor podrá ser el espectro de nuestra comprensión. Es el método que ha sido llamado de «largo recorrido» o de la «vía externa» —en contraposición al «recorrido breve» o a la «vía interna» que caracterizan en cambio, desde Platón a Kant y otros pensadores, la aproximación especulativa dominante en la filosofía occidental.

Es cierto, en una acepción tan general, que el largo recorrido y el estilo comparativo no son en absoluto intervenciones que se deben a la antropología: están sin embargo arraigadas en una tradición de pensamiento que se remonta al menos hasta Heródoto. La antropología intenta en cambio desprenderse del uso genérico e impresionista de la comparación y hacer de ello un método científico. Junto al concepto de cultura, el método comparativo representa el decisivo punto de partida de la antropología en el momento en el que se constituye como disciplina científica en la segunda mitad del siglo IX; y, en toda su historia, permanecerá como uno de los principales temas de discusión y

* Traducción de Marina Della Giustina.

a menudo de enfrentamiento metodológico. ¿Cuáles son las condiciones y los límites (espaciales, históricos y socioculturales) de la comparación? ¿Qué se puede comparar, es decir, cuáles son las «unidades» apropiadas del proceso comparativo? ¿Se puede atribuir a los resultados de la comparación el valor de generalización, de explicación y hasta de ley científica? En torno a estos problemas las diferentes escuelas antropológicas se han dividido profundamente, teorizando y sobre todo practicando versiones muy diferentes del método comparativo. En la primera parte de este capítulo haremos hincapié en algunos de los momentos más decisivos del debate sobre la comparación en la historia de las investigaciones antropológicas. En la segunda parte se hará referencia en cambio al estado actual de la discusión y a los usos de la comparación en la producción etnográfica y antropológica contemporánea.

PRIMERA PARTE

Las bases del método comparativo

Como hemos dicho, el método comparativo representa el instrumento principal de la primera gran escuela antropológica, nos referimos a la nacida en las postrimerías del siglo XIX, de inspiración evolucionista. Es a través de la comparación que los antropólogos de la época piensan que pueden transformar su disciplina en una verdadera ciencia, capaz de ir más allá de la pura descripción de los fenómenos culturales y de descubrir las leyes que regulan su funcionamiento y su desarrollo. ¿En qué consiste entonces el método comparativo? Antes de su utilización antropológica se había desarrollado, entre los siglos XVIII y XIX, al menos en dos grandes ámbitos disciplinarios: por un lado en las ciencias naturales y por el otro en los estudios de lingüística histórica y de historia de las religiones. Empecemos con las primeras. Ciencias como la biología, la geología y la paleontología se habían completamente reorganizado entre los siglos XVIII y XIX en base a un proyecto de reconstrucción de la «historia natural» del planeta y de las especies vivientes; se buscaban entonces los orígenes de todas ellas haciendo un recorrido entre los procesos evolutivos que habían conducido a las formas actuales. Para un proyecto de esta envergadura el gran problema era por supuesto la falta, o por lo menos la escasez de documentación disponible perteneciente a periodos pasados. Como decía el geólogo Charles Lyell, la historia del mundo se registra de manera imperfecta. Afirmación sobre la que Darwin ha construido el fundamento epistemológico de la teoría evolucionista, hablando de los documentos geológicos como de un libro sobre la his-

toria del mundo en el que se han quedado legibles sólo pocas líneas aquí y allá, la mayoría escritas en un idioma en continua evolución. En este largo y continuativo proceso de desarrollo encontramos entonces únicamente las huellas de ciertos momentos, dispersos en el tiempo y en el espacio, que dan la impresión de discontinuidad e impiden «leer el texto». ¿Cómo rellenar los espacios en blanco? Como en un gigantesco criptograma, podemos empezar desde el análisis de los datos más completos para lograr deducir un código que se pueda luego aplicar a las partes menos documentadas. Se pueden así volver inteligibles datos en sí dispersos y fragmentarios. Esto implica sin embargo algunos supuestos fundamentales: en primer lugar, el supuesto llamado «uniformador», según el cual el curso de la evolución sigue algunas grandes leyes que permanecen inmutables en el tiempo, y según el cual hay que actuar de manera gradual y continuativa. En segundo lugar, encontramos el principio que afirma que la evolución no se articula en cadenas de acontecimientos individuales e irrepetibles, sino en fases, o estadios, que son en cualquier lugar los mismos. Éste es el fundamento del método comparativo: datos provenientes de cualquier punto en el tiempo y en el espacio pueden ser acercados, definirse recíprocamente y complementarse en cuanto parte de un único y gran diseño.

Es importante tener en cuenta dos aspectos de este uso de la comparación que influenciarán enormemente a la antropología. El primero es la estructura tabular del tiempo evolutivo, el segundo la aspiración evolucionista a descubrir relaciones causales. El tiempo no es la caprichosa senda de una historia siempre incierta e irrepetible, sino el uniforme desarrollo de una sucesión lógicamente organizada según ciertas fases. La diferencia estriba en que entre el paso cronológico del tiempo y el desarrollo lógico-evolutivo no existe una coincidencia perfecta y puede acaecer que en el mismo momento histórico convivan diferentes fases de la evolución. Éste es un punto decisivo de la biología darwiniana, capaz de arrojar luz sobre los más antiguos capítulos de la historia natural a partir de la observación de especies actuales que aparecen sin embargo evolutivamente atrasadas o también a partir de tan sólo unos rasgos morfológicos de organismos vivientes que parecen no tener ninguna funcionalidad actual y justificarse solamente en relación a fases evolutivas precedentes. Un papel análogo jugará, en la antropología del siglo XIX, la investigación sobre los «primitivos actuales», considerados como testimonios vivientes de las más antiguas etapas de la evolución cultural, y también la investigación sobre las supervivencias (*survivals*), es decir, rasgos presentes en las culturas actuales pero explicables solamente haciendo referencia al pasado (la costumbre de cubrirse la boca cuando bostezamos es un sencillo y eficaz ejemplo del concepto de supervivencia del siglo XIX).

No hay explicación aparente para esta costumbre en el comportamiento de la cultura moderna: se explicaría sin embargo en referencia a la antigua creencia mágico-religiosa según la que se temía que el alma pudiese salir del cuerpo a través de los orificios. Desaparecida la creencia con el avance de la evolución cultural, ha permanecido de todas formas el uso protectivo privado de su valor funcional, como un verdadero fósil). Entonces, el presente está plagado de signos del pasado, que se esconden bajo la más inmediata superficie de las cosas o en las lejanías geográficas. Al tiempo tabular corresponde, como ha observado J. Fabian, una tendencia a comprender ciertas diferencias naturales o culturales en el mundo actual en términos de relaciones temporales (antes/después, retraso/progreso). Es esta correspondencia de las relaciones espaciales y temporales que consiente la óptica comparativa de grandísima (prácticamente infinita) envergadura que la evolución emplea.

El segundo aspecto importante de un método comparativo entendido en estos términos es su aspiración a descubrir relaciones causales en los fenómenos. El acercamiento de hechos provenientes de lugares y tiempos diferentes produce generalizaciones, a partir de ellas se puede remontarse inductivamente a relaciones causales y finalmente a las grandes leyes que guían el desarrollo evolutivo. La comparación funda de esta manera un saber de carácter nomotético que parte de hechos particulares para alcanzar el descubrimiento de leyes universales. En realidad, en el campo de los fenómenos culturales, el establecer relaciones causales es mucho más complejo que en el campo naturalista, dada la dificultad de tener bajo control las variables. En cualquier caso, el comparativismo antropológico será fuertemente impregnado de instancias causales y, como veremos, los comentarios que recibirá son esencialmente críticos a su lenguaje causal y determinista. También en los grandes debates del siglo xx, la comparación estará sistemáticamente asociada a una idea de ciencia nomotética; al contrario, las metodologías idiográficas (que conciben la antropología como un saber de contextos local e históricamente situados, no generalizables y no atribuibles a leyes universales) tenderán a eliminar la comparación. Pero, como veremos en la segunda parte del capítulo, no es necesariamente así: el uso de la comparación en antropología no implica automáticamente una aproximación causalista.

Como hemos visto, además de las ciencias naturales el método comparativo se irá desarrollando, entre los siglos xviii y xix, también en ámbitos de estudio como son los lingüísticos, los filológicos y los histórico-religiosos. Incluso en estos casos, la comparación es el instrumento que debería permitir resolver las lagunas documentales del pasado. En particular, el gran desarrollo de la lingüística comparativa está ligado al asentamiento de la hipótesis indoeuropea, es decir, a la

idea de una lengua originaria de la que se habrían históricamente desprendido el griego y el latín, el celta, el gótico y el sánscrito. A falta de cualquier tipo de documentación de una lengua similar, ésta puede ser reconstruida por ilación únicamente a través de la sistemática comparación de las lenguas existentes o en cualquier caso documentadas, en busca de similitudes que no podrían ser explicadas más que por una común derivación. Sugerida por primera vez en 1786 por W. Jones, la hipótesis indoeuropea se reafirma y se extiende en el siglo XIX; y la operación llevada a cabo en la lingüística será contestada por otros campos de la cultura. Sobre todo serán los investigadores encargados del estudio de la mitología y de materias histórico-religiosas, como Max Müller, los que crearán una importante división entre filología histórico-comparativa y antropología.

La matriz filológica del método comparativo es contigua a la naturalista, pero se diferencia de ella en algunos aspectos. En ambos casos, la comparación está enfocada a descubrir un origen lejano y oculto de los fenómenos. Sin embargo, en las ciencias naturales la investigación del origen representa la base de la formulación de relaciones causales y de leyes universales de desarrollo, mientras, en los estudios filológicos, el objetivo es la interpretación de los textos y la aclaración del significado de formas de expresión simbólica. En este segundo caso, las aproximaciones comparativas son puestas al servicio de una hermenéutica textual más que de una lógica del descubrimiento o de la demostración de una teoría científica. Se trata de objetivos que tienen implicaciones epistemológicas muy diferentes (incluso si en el contexto positivista de finales del siglo XIX la instancia interpretativa se disfraza bajo un lenguaje científico). La antropología es heredera de ambas, lo que es responsable de una tensión interna en la disciplina que aún hoy está lejos de ser resuelta.

El método comparativo en antropología: evolucionismo y difusionismo

La antropología cultural adopta por tanto el método comparativo de un amplio espectro de disciplinas, ya sean científicas o humanísticas y explora sus posibilidades hasta los límites extremos. De hecho, lo aplica a cada tipo de fenómeno cultural, no conformándose con simples confrontaciones directas y circunscritas sino llevando, además, el nivel de generalización más allá de cada límite espacial y temporal. La comparación que interesa a los antropólogos del siglo XIX es de escala universal. Al principio uniformista los antropólogos añaden el de la unidad intelectual del género humano (contra los prejuicios racistas que caracterizan sin embargo buena parte de la cultura de la época). Pero si admi-

timos que los seres humanos están dotados de la misma estructura cognitiva, en cada tiempo y en cada lugar, y si la evolución sigue siempre la misma línea de desarrollo, ¿cómo se explican entonces las diferencias culturales? ¿Cómo se explica, por ejemplo, la espectacular diferencia entre las más avanzadas culturas occidentales y las de los pueblos llamados «primitivos»? La respuesta es sencilla: se trata de diferentes velocidades evolutivas. Los «primitivos de hoy» se sitúan en una situación más atrasada de la evolución cultural: viven en el mismo tiempo histórico de la civilización victoriana pero en un diferente tiempo evolutivo. Esto es precisamente lo que asegura la evolución. Es más, en virtud de esta concepción tabular del tiempo, los primitivos de hoy corresponden a la humanidad arcaica y nos proporcionan aquellas informaciones sobre el pasado que los documentos históricos y arqueológicos no nos pueden ofrecer.

Por estos motivos, la comparación evolucionista no necesita aplicarse dentro de contextos homogéneos y bien definidos: al contrario, acercar rasgos culturales provenientes de los más distantes y heterogéneos contextos garantiza resultados más significativos y de más amplio perfil teórico. El evolucionismo se distingue en esto de los estudios de orientación difusionista. También estos últimos usan la comparación con la finalidad de descubrir los orígenes de un cierto hecho cultural; siguen de cualquier forma la tesis de la monogénesis, según la cual los hechos culturales que guardan similitud tienen siempre un solo origen, del que descienden por medio de procesos de transmisión en el tiempo y en el espacio. La comparación tiene aquí la finalidad de perfilar procesos históricos de difusión, en el intento de remontar hasta el hipotético punto de origen. El parecido morfológico entre dos hechos culturales señala la posibilidad de una relación histórica que debe ser demostrada reconstruyendo una cadena de transmisión con el mayor número posible de eslabones intermedios. El evolucionismo, al contrario, cree en la posibilidad de la poligénesis, es decir, el nacimiento independiente de hechos culturales similares, sencillamente en virtud del principio de uniformidad. La comparación no tiene entonces ninguna necesidad de atenerse a criterios de contigüidad espacio-temporal. Si se descubren analogías sin que exista la posibilidad de contacto y de transmisión cultural, nos encontraremos pues muy cercanos a un fenómeno de gran profundidad y universalidad.

Usemos como ejemplo las creencias religiosas, uno de los temas que más fascina y preocupa a la antropología del siglo XIX. ¿Cómo nace la religión? El problema se cuestiona ya en toda su amplitud en el primer y gran libro que en 1871 anuncia el nacimiento de la antropología cultural, *Primitive Culture* de E. B. Tylor. Para contestar, Tylor procede más o menos de esta manera: escoge un gran número de creencias religiosas de entre los más variados contextos históricos-sociales

(desde las culturas «primitivas», pasando por las civilizaciones antiguas y clásicas hasta la contemporaneidad) y se pregunta si hay algún elemento que todas estas diferentes creencias tengan en común, una especie de máximo común denominador de la actitud religiosa. Cree reconocer este elemento común en la idea del alma, y concluye que el «animismo» es el estadio original desde el cual todas las demás formas religiosas han evolucionado. Sobre este supuesto, puede estructurar el universo de las creencias religiosas según un orden morfológico, desde las más «sencillas» hasta las más «complejas»: y puesto que la evolución procede de lo sencillo hasta lo complejo, el orden lógico o morfológico *debe* corresponderse con lo cronológico e histórico. Gran parte del trabajo de Tylor está entonces dedicado a la reconstrucción conjetural de los procesos de desarrollo que van desde un sencillo y primitivo animismo, pasando por una complicada serie de estadios intermedios, hasta las más «evolucionadas» formas de monoteísmo de las culturas occidentales.

El mismo modelo seguirá el trabajo que los demás investigadores de la época realizan a propósito del matrimonio (J. F. McLennan), de las formas de la parentela y de la familia (L. H. Morgan), de las formas jurídicas (H. S. Maine), etcétera. Pero el verdadero *tour de force* de este comparativismo universalista es probablemente *The Golden Bough* de James G. Frazer, una obra publicada en diferentes y siempre aumentadas ediciones entre 1890 y 1913, hasta adoptar dimensiones enciclopédicas (pero conocida hoy día sobre todo en la edición abreviada de 1922)¹. Aquí el punto de partida no es (al menos en apariencia) un problema teórico, sino la interpretación de una enigmática usanza documentada por autores clásicos en la Roma tardo-imperial: el cargo de «rey del bosque», sacerdote de un templo de Diana, podía obtenerse desafiando en duelo al sacerdote anterior. Para comprender el sentido de esta práctica ritual y de una serie de elementos que sería largo detallar, Frazer emprende un recorrido comparativo de increíble extensión, alineando cientos y cientos de «hábitos» o «creencias» similares documentadas en civilizaciones antiguas, en culturas primitivas y en el folklore europeo de la edad moderna y contemporánea. El resultado es el retrato de una concepción mágica del mundo, en cuyo centro está el conjunto mítico-ritual de la matanza y resurrección de un dios (o de un rey divino) que representa la fuerza vital y la fecundidad de la natura, cuya reproducción cíclica debe ser ayudada por la magia.

Las tesis de Frazer sobre los orígenes mágicos de la cultura humana poseen el mismo nivel de generalidad especulativa de las de Tylor.

¹ Referencia a la edición española.

Pero su manera de proceder es en cierta manera diferente. Sus comparaciones son auténticas prácticas interpretativas. Acercando casos similares traídos de los contextos más diferenciados, el autor genera configuraciones de sentido que muestran los fenómenos bajo una nueva luz. Por ejemplo, en lo que concierne a su análisis de las fiestas del fuego, ampliamente difundidas en la cultura popular europea, las coloca al lado de las prácticas de sacrificio del mundo antiguo, a los rituales primitivos de fertilidad, al tema del chivo expiatorio, etcétera, construyendo grandes cadenas de similitudes y diferencias que redefinen el significado del objeto inicial y facilitándonos de esta manera una visión del fenómeno bajo una óptica diferente. Estas combinaciones comparativas, es preciso insistir, tienen lugar sobre una base analógica y no histórico-filológica. No tienen como finalidad la documentación de procesos reales de circulación cultural, sino el hallazgo de las profundas configuraciones de sentido que se esconden bajo la superficie de prácticas y objetos culturales aparentemente banales e insignificantes. A través del método comparativo, podemos pues llegar a percibir la sombra del sacrificio humano detrás de las jubilosas fiestas del fuego, las temáticas de la muerte y de la resurrección detrás de los más inocentes hábitos navideños y carnavalescos. Es este aspecto de la comparación antropológica el que fascinará al psicoanálisis y a las vanguardias artísticas y literarias del siglo XX (por ejemplo autores como T. S. Eliot y J. Joyce) que lo situarán en el centro de su obra poética.

La comparación modelante de Marcel Mauss

Encontramos un uso de la comparación a escala universal en otra gran escuela: nos referimos a la escuela francesa comúnmente definida como «sociológica», cuyos líderes están representados por Émile Durkheim y Marcel Mauss. Sobre todo Mauss, en muchos de sus ensayos más célebres, utiliza y contrasta materiales extraídos de las relaciones de etnólogos, de las culturas clásicas y de muchas culturas antiguas, tanto europeas como orientales, con una amplitud que parece acercarle al método de los evolucionistas. A diferencia de estos últimos, sin embargo, la extraordinaria erudición y la vasta gama de referencias no está puesta al servicio de la búsqueda de los orígenes, ni de la demostración de grandes leyes de desarrollo. El método de Taylor y Frazer consistía en alinear el mayor número posible de ejemplos (o «pruebas») como apoyo de tesis sencillas o recurridos argumentativos. Por ejemplo, se quiere mostrar cómo, en un determinado estadio de desarrollo cultural, está difundida la creencia en el alma vista como un animal que vive en el cuerpo y que en determinadas situa-

ciones críticas podría escaparse a través de los orificios. Se enuncia pues la tesis y se procede a la «demostración», alineando decenas o centenares de ejemplos extraídos de cada rincón del mundo, de cada época y de cada tipo de fuentes o testimonios. Lo que cuenta es el número de ejemplos: lo que explicaría el formato típico de los libros de los evolucionistas, que suele ser un tratado de dimensiones normalmente enciclopédicas. Mauss escribe en cambio ensayos relativamente breves, en los que las combinaciones comparativas no contestan nunca a una lógica puramente acumulativa; dirigido más bien a posibilitar el análisis de una institución cultural como sistema.

Podemos comprender mejor este punto haciendo referencia a lo que se considera la obra maestra de Mauss, un texto de 1924 titulado *Essai sur le don*². En él se analiza una tipología de prácticas sociales o «prestaciones totales», como el autor las define, basada en el «don» de los objetos de prestigio y en la obligación de recibir y corresponder lo que se ofrece. Mauss procede analizando ejemplos específicos de instituciones de este tipo, extraídos en particular del fenómeno del *kula ring*, descrito por Malinowski en las islas Trobriand; continúa después con las culturas indias del noroeste americano, dedicando amplio espacio a la institución del *potlach*, descrita por Boas entre los Kwakiutls. Además, sigue analizando el tema del don (intercambio en el que «se funden personas y cosas») en el derecho romano antiguo, en el derecho indio clásico, en el germánico, en el céltico y el chino, concluyendo con observaciones sobre el destino del don en las sociedades occidentales contemporáneas. Incluso Mauss entonces, como Tylor y Frazer, «da la vuelta al mundo»; y él también quiere mostrar la universalidad del tema del don en las culturas humanas y, es más, afirmar una tesis general sobre la «evolución social». Según ésta, las «prestaciones totales» dominan las culturas y el derecho arcaico, dejando unas huellas en la civilización romana y en muchas culturas indoeuropeas y quedando finalmente abandonadas en la modernidad, con la absoluta distinción entre derechos reales y derechos personales y aquella entre obligación y don. Sin embargo, como se ha dicho, las combinaciones comparativas no están en absoluto pensadas como si fuesen un cúmulo de «pruebas». Su función es la de evidenciar esos rasgos del fenómeno cultural del don que no emergerían enteramente a partir de un único caso empírico. Por ejemplo, el *kula* melanesiano hace resaltar el tema del prestigio social conectado a la temporánea posesión de ciertos bienes que no están sujetos al trueque o al comercio; el *potlach* de los indios norteamericanos muestra el prestigio otorgado al «desperdicio», es decir, a la destrucción ritual y social-

² *Ibidem*.

mente ostentada de bienes de gran valor económico; la creencia maorí en el *hau* (el espíritu del objeto donado) evidencia la obligación de devolver los dones recibidos y las sanciones que la infracción de esta obligación puede conllevar. Ningún caso etnográfico evidenciaría por sí solo todos los elementos que sin embargo contribuyen a definir el don como sistema cultural: la combinación comparativa consiente en cambio percatarse del sistema en su totalidad.

Se puede objetar que de esta manera el «don» que Mauss describe no es un fenómeno real sino una pura construcción teórica. De hecho es precisamente así: Mauss procede abstrayendo desde los casos etnográficos unas características que van a constituir un modelo. En la perspectiva sociológica abierta por Durkheim o por Max Weber, la construcción de modelos similares (o idealtipos, como los definía Weber) es el instrumento principal de las ciencias sociales y el fin de los procedimientos comparativos. Naturalmente los modelos no substituyen a la realidad empírica, sino que se proyectan nuevamente sobre ella consintiendo (si el modelo funciona) ver y comprender esas características que quedarían de lo contrario ocultas o en un segundo plano. El éxito de la categoría maussiana de don en las ciencias sociales del siglo xx demuestra por lo menos la gran fertilidad heurística del modelo. A partir del esto, es decir de un concepto abstracto elaborado sobre una base comparativa, algunos autores contemporáneos han podido por ejemplo demostrar la difusión de las prácticas de don en las sociedades occidentales de hoy, yendo más allá de las ideologías oficiales que interpretan todas las relaciones económicas en términos de un doble sistema del mercado y del Estado.

La crítica al método comparativo en la antropología del siglo xx

El *Ensayo sobre el don* nos lleva hasta la década de 1920. Damos un paso atrás, para constatar cómo, aparte de Mauss, las mayores escuelas antropológicas de principios del siglo xx se caracterizan por una decidida acción crítica en contra del método comparativo en su acepción universalista. Me refiero en particular a la escuela norteamericana del «particularismo histórico», con Franz Boas como máximo exponente, y a las investigaciones británicas de orientación funcionalista impulsadas por personalidades como Bronislaw Malinowski y Alfred R. Radcliffe-Brown. Son las prácticas de investigación por un lado, junto a las orientaciones teóricas por otro, las que alejarán estos estudios de la comparación de tipo universalista. En lo referente a la investigación, la nueva antropología está ligada indisolublemente a la práctica del trabajo de campo. La mayoría de los evolucionistas del siglo XIX eran investigadores «de mesa»: diferenciaban categóricamente

su papel de teóricos y comparativistas del de los investigadores de campo, considerando que estos últimos no necesitaban una particular formación científica y que tenían que limitarse a observar y describir las formas culturales de manera neutral y objetiva. En el curso del siglo XX, sin embargo, las dos figuras se unirán estrechamente. Para comprender otra cultura no es suficiente tener de ella un conocimiento externo, filtrado por testimonios ajenos: es preciso en cambio vivirla desde una óptica interna, hablar directamente su lenguaje, comunicarse con sus miembros y conocer sus instituciones. Por otra parte, este conocimiento directo requiere una rigurosa formación científica: para hacer etnografía hay que saber hacia dónde mirar y de qué manera, estar a la altura de transformar puras experiencias personales en fuentes y documentaciones. El trabajo de campo, en la versión que Malinowski llamaba «observación participante», se vuelve el canon metodológico de la nueva antropología. Se trata de una investigación que privilegia la especialización en área y que produce una escritura de tipo monográfico. Los libros de antropología abandonan la forma del tratado comparativo en pos de la monografía etnográfica, es decir, ya no se procede a la descripción y al análisis de un específico rasgo cultural (como la religión o, aún más en detalle, cierto tipo de creencia o ritual) en las más variadas culturas, sino que se razona sobre un único contexto sociocultural, considerado en todos sus aspectos, desde la economía hasta las relaciones sociales y los sistemas simbólicos.

Contexto es también la palabra clave en el ámbito de las orientaciones técnicas. Es cierto que la escuela americana y la británica arrancan a partir de argumentos y metodologías muy diferentes. La primera desarrolla una aproximación idiográfica a las culturas, apoyando la necesidad de estudiarlas en su unicidad y peculiaridad histórica; la segunda se interesa por el análisis sociológico de los sistemas culturales, vistos como entidades sincrónicas que se sustraen, en cierta forma, al tiempo histórico. Ambas revelan en cualquier caso una crítica análoga al comparativismo universalista. En primer lugar, no aceptan las mismas finalidades del modelo del siglo XIX, es decir, la investigación de orígenes hipotéticos y la formulación de leyes generales del desarrollo cultural. Pero sobre todo sostienen que no es posible comparar rasgos culturales ajenos a su contexto de pertenencia. De hecho, el significado de un rasgo (un objeto, una institución, una práctica o una forma simbólica) no puede ser establecido más que en referencia al más completo sistema cultural del que forma parte. La similitud morfológica, que para los evolucionistas daba origen a las cadenas comparativas, por sí sola no tiene ningún valor: objetos similares pueden revestir significados completamente diferentes en diferentes contextos: únicamente una etnografía específica y detallada lo puede establecer.

Boas era consciente ya de este punto en un célebre artículo en 1896, «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology», donde hacía hincapié a modo de ejemplo en cómo las máscaras, en algunas culturas, sirven como forma de travestismo protectorio para defenderse de los espíritus; en otras culturas se utilizan para atemorizar a las personas o a los mismos espíritus; en otras para conmemorar a los muertos y así un largo etcétera. La similitud de los objetos no garantiza por sí misma la posibilidad de la generalización; así que comparar las máscaras no es posible sin comparar en su conjunto las culturas de referencia. Del mismo modo, Malinowski rechazará el concepto de supervivencia: sólo la incomprensión del significado o de la función de un objeto o de una práctica (si se toma de nuevo el ejemplo del bostezo) en su contexto actual puede convertirlo en un fósil inerte. La similitud con los objetos del pasado esconde en realidad profundos cambios de significado.

Estas posiciones se sitúan en el cuadro de una total reacción de las ciencias sociales al evolucionismo, a los excesos especulativos o a las generalizaciones faltas de las bases sólidas y empíricas que lo habían caracterizado. Se pone ahora el acento sobre el rigor de la documentación etnográfica, contra las demasiado extensas y demasiado fáciles teorizaciones. El método comparativo, hasta entonces el eje principal de la antropología cultural, se convierte en una cuestión embarazosa, presentándose a la mayoría como una caricatura de una aproximación a la ciencia. En este sentido, es significativo el juicio expresado por Ruth Benedict, una de las más importantes discípulas de Boas sobre *Golden Bough* de Frazer: «Obras como *Il ramo d'oro* y los normales volúmenes de etnología comparada son exámenes analíticos de elementos separados, e ignoran todos los aspectos de la integración cultural [...] El resultado final de la exposición es una especie de monstruo de Frankenstein, que tiene el ojo derecho cogido por las islas Fidjis, el ojo izquierdo por Europa, una pierna por la Tierra del Fuego y la otra por Tahití, y, por último, los dedos de manos y pies cogidos por regiones aún más diferentes³». En resumidas cuentas, el principal fracaso del método comparativo está en el comparar «hechos» que según los modernos estándares están absolutamente carentes de valor documental. De cualquier forma, no es la comparación en sí lo que se rechaza *a priori*. Por lo demás, el juicio que acabamos de citar se encuentra en un libro, *Patterns of Culture*, que señala la decisiva vuelta de la misma tradición particularista boasiana a la antropología de las grandes ambiciones comparativas. ¿De qué tipo de comparación se trata, entonces?

³ R. Benedict, *Patterns of Culture*, Nueva York, Mentor, 1934, pp. 54-55 [ed. cast: *El hombre y la cultura*, Barcelona, Edhasa, 1989].

La comparación de conjuntos culturales

Si «contexto» es la palabra clave de la nueva antropología, la comparación no podrá prescindir de asumir los «contextos» como unidades de análisis. Si no tiene sentido comparar rasgos cuando éstos estén alejados del sistema cultural al que pertenecen, es sin embargo útil y productivo analizar de manera comparativa y focalizada dos o como mucho tres o cuatro sistemas, siempre cuando se disponga de una documentación etnográfica adecuada. En particular, semejante comparación sobre una base holística consiente utilizar el método de las variaciones concomitantes, codificado en el siglo XIX por Stuart Mill y aplicado por Durkheim y Weber a los estudios sociales. Entre las décadas de 1920 y 1950, estos métodos han sido largamente empleados, de manera más o menos formalizada, en muchos ámbitos de la antropología. Los ejemplos más conocidos vienen probablemente de las investigaciones llamadas de «cultura y personalidad», que trabajan sobre la relación entre rasgos culturales y características psicológicas. Veamos algún aspecto.

Antes de todo es preciso considerar que a lo largo de las primeras décadas del siglo XX la antropología lucha por afirmar las cuestiones del relativismo y del determinismo cultural en un clima que en cambio está fuertemente impregnado por ideas racistas y por una tendencia a atribuir a causas «naturales» (biológicas o psicológicas) los comportamientos humanos. Semejante programa relativista encuentra pues en la comparación un formidable instrumento. Mostrar con ejemplos obtenidos gracias al análisis de otras culturas que ciertos rasgos del comportamiento (como por ejemplo la expresión de los sentimientos, el uso de la violencia, las diferencias de rol ligadas al género y a la edad, etcétera) no sólo no son universales sino que varían histórica y culturalmente, es ya de por sí una impugnación del determinismo biológico o psicológico; lo es más aún la demostración de que tales variaciones se unen a diferencias precisas en los sistemas socioculturales. Aquí la comparación puede asumir dos formas. Puede tratarse de una sencilla comparación que el antropólogo instituye entre la cultura estudiada por él/ella y la suya (es decir, la de sus lectores), o bien de una combinación formalizada entre más unidades culturales. Un célebre y eficaz ejemplo del primer tipo es el de Malinowski que, a partir de observaciones sobre la vida familiar de los trobriandeses, llega a poner en tela de juicio la teoría freudiana del complejo edípico. Como es sabido, para Freud la relación ambigua con el padre, caracterizada por el amor y el temor, la emulación y la rivalidad, es la base de la constitución psicológica de los individuos (al menos de sexo masculino), y representa la base de las neurosis por un lado y por otro de formaciones culturales como la religión. Malinowski niega la universalidad de esta teoría, considerándola válida únicamente en relación al contexto histórico-social

en el que Freud trabajaba (la Viena, o si se prefiere la Europa de *fin de siècle*). Para los trobriands, caracterizados por un sistema de descendencia matrilineal, simplemente no existen las condiciones socioculturales para las manifestaciones del complejo de Edipo. La ambivalente figura freudiana del padre se escinde aquí en dos figuras distintas: por un lado el padre natural, de cuyo grupo de parentesco el hijo no forma parte, y que tiene con él una relación de afecto no autoritario ni represivo y por otro lado, el tío materno, a cuyo grupo el niño pertenece y que ejerce sobre él la autoridad, la imposición de reglas y el control social. La comparación pone de relieve cómo Freud había captado de manera genial un aspecto de su propia cultura sin caer sin embargo en la cuenta de cuánto su teoría estaba arraigada en una específica configuración sociocultural (la familia moderna y la descendencia patrilineal).

Dirigido en contra de este universalismo psicológico, encontramos también *Coming of Age in Samoa* de Margaret Mead (1928), uno de los libros más famosos del periodo de preguerras. Se trata de una monografía etnográfica de la isla de Samoa donde encontramos desde el inicio y de forma transparente el intento del método comparativo. También discípula de Boas, Mead viaja a Samoa con el intento de demostrar una tesis bien definida: el carácter socialmente y culturalmente determinado de las crisis adolescentes, es decir, de las dificultades de integración y de los comportamientos a menudo violentos y desviadores que caracterizaban a la adolescencia americana de la época, y que los psicólogos interpretaban en relación a problemas psicofísicos de alcance universal. Todo el libro tiende a poner de relieve el contraste de la experiencia existencial samoana (y específicamente del grupo de chicas jóvenes con las que Mead trabajaba) con la estadounidense. La primera está dominada por una ética de la tranquilidad, de la ausencia de comportamientos autoritarios y represivos hacia los jóvenes, y sobre todo de roles sociales fuertemente determinados desde su nacimiento, que no crean ansia y rivalidad respecto a la consecución de un estatus; la segunda, al contrario, está dominada por una obsesión por alcanzar unos estatus sociales más elevados que sitúa a los jóvenes en constantes situaciones competitivas y de conflicto, de estrés y de expectativas difícilmente realizables. Las consecuencias son ansiedad, turbaciones psicológicas, reacciones violentas y en contra de las normas, en la sociedad americana; todos ellos elementos que, según Mead, están ausentes en la sociedad samoana. En consecuencia, los mismos datos etnográficos de Mead serán sucesivamente puestos en tela de juicio y otros investigadores sostendrán que Samoa no es una sociedad tan inmune a la ansiedad, a las frustraciones y a la violencia como Mead sostiene. Pero aquí interesa simplemente hacer hincapié en el uso de la comparación para demostrar la dependencia de las variables psicocomportamentales respecto a las socioculturales.

Esta estrategia abre una corriente de estudios que es comúnmente llamada de «cultura y personalidad», basados por completo en la correlación comparativa entre los rasgos psicológicos y las diferencias culturales. El ya citado libro de Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), es uno de los resultados más representativos donde se muestra durante toda la obra un método comparativo diferente del propuesto por Mead o Malinowski, más complejo y formalizado. La tesis de Benedict consiste en que cada cultura, dentro de las grandes posibilidades de comportamiento y de los rasgos de carácter de los seres humanos, elige y privilegia algunos al tiempo que descarta a otros; a través de la inculturación (desde las prácticas de lactancia y destete hasta la educación y las ceremonias de iniciación a la vida adulta, etcétera) quedan plasmadas configuraciones psicoculturales que son de alguna manera inconmensurables de cultura a cultura. Incluso sin determinar en sentido mecánico el comportamiento y el modo de ser de todos los miembros de una determinada cultura, estas configuraciones constituyen una «personalidad de base» que es una especie de territorio común y que es claramente reconocible en las instituciones, en las relaciones sociales y en las producciones simbólicas. Para demostrar esta tesis, Benedict analiza tres sociedades «primitivas» cuyas personalidades de base están contrapuestas en base a una terminología psicológica, y puestas en relación con una serie de características culturales distintivas. Particularmente sugestiva es la contraposición entre personalidad «apolínea» de los indios Zuñi de Nuevo México, dirigida al control de las emociones, a la ceremonialidad de las relaciones públicas y a la condena de los excesos, y aquella «dionisiaca» de otros grupos amerindios, como los Kwakiutls de la costa americana del noroeste, que valoriza sin embargo las experiencias violentas y estáticas y la trasgresión de los límites usuales de la cotidianidad. Los Kwakiutls están clasificados también como «megalómanos» en virtud de su obsesión por la consecución de un estatus y por los excesos de consumo y destrucción evidenciados por un rito como el ya citado *potlach*; al contrario los habitantes de la isla melanesia de Dobu son diagnosticados como «paranoides» en cuanto «tétricos y hurraños», con relaciones sociales «consumadas por los celos, por la sospecha y por el resentimiento». La autora presenta ésta como una comparación orgánica entre «culturas como coherentes organizaciones de comportamiento», contraponiéndola a la «mirada de conjunto a todo el mundo» que caracterizaba el viejo método comparativo. No se puede sin embargo pasar por alto el destacar cómo sus tipificaciones psicológicas, en cuanto sugestivas, aparecen hoy no menos ingenuas que las especulaciones evolucionistas.

Más cauto y controlado es el uso de la comparación holística en la *social anthropology* británica, donde el método de las variaciones concomitantes es aplicado a la relación entre sistemas simbólicos y

estructura social. Por ejemplo, entre las décadas de 1940 y 1950, numerosos estudios han buscado usar esta aproximación en el análisis del gran tema de la brujería, considerada, en la estela de la obra de Evans-Pritchard, como forma de expresión y resolución del conflicto social. Si es posible demostrar comparativamente que, en áreas socio-culturales homogéneas, las creencias en la brujería varían paralelamente al variar los rasgos del sistema social, será confirmado el rol funcional que la brujería desarrolla y el fenómeno resultará por tanto «explicado». Observemos, siguiendo un texto clásico de 1952 de S. F. Nadel, dos poblaciones nigerianas, los Nupes y los Gwaris: las dos tienen sistemas sociales y creencias en la brujería bastante similares, pero para los primeros las brujas son sólo las mujeres, para los segundos, indiferentemente hombres y mujeres. ¿Existe una variable social válida para explicar esta diferencia específica? Nadel la individualiza en el hecho de que entre los Nupes las mujeres, practicando autónomamente el comercio, se han enriquecido y han adquirido poderes creando una situación de conflicto entre sexos que no existe entre los Gwaris⁴. Puesto que es un axioma de la *social anthropology* el que la brujería esté conectada a la ansiedad determinada por el conflicto social y por la necesidad de regularlo, he ahí que la variable social y la cultural entren en una relación causal que la comparación evidencia respecto al «caso de control» negativo.

Vale la pena pararse en este argumento para resaltar cómo el método de las variaciones concomitantes no «descubre» el valor funcional de la brujería; al contrario, es más, lo presupone y lo convierte en posible. Nadel finge usar un procedimiento inductivo pero en realidad conoce de antemano la respuesta, y a partir de ella regresa atrás hasta individualizar las variables relevantes en los datos de partida. Si no supiésemos desde el inicio que la brujería es una expresión del conflicto y una defensa que la sociedad pone en marcha para que actúe en contra de sus posibles efectos disgregadores, el conjunto de la argumentación no tendría sentido y sobre todo, sería imposible atribuirle el valor causal. En otras palabras, el descubrimiento de las causas está ya implícita en las premisas. Ésta es una característica frecuente de la comparación antropológica, que no por esto, en cualquier caso, constituye un simple engaño. El mismo Nadel, en la construcción inductiva de su propia argumentación, reorganiza los materiales etnográficos de manera que arrojen nueva luz sobre algunas de sus características internas. Es a partir de aquí que su contribución produce un incremento del conocimiento. El procedimiento comparativo no puede descubrir nada de nuevo, pero no deja intactos los datos sobre los que

⁴ S. F. Nadel, «Witchcraft in Four African Societies», *American Anthropologist* 54 (1952), pp. 18-29.

se ejerce: los enriquece y los convierte más sensibles, obviamente siempre y cuando se trate de una buena comparación. Fingiendo trabajar en el plano de la abstracción y de la generalización causal, actúa en realidad sobre el de la misma descripción etnográfica.

La comparación cuantitativa

Estos últimos ejemplos conciernen al intento, nacido a mediados del siglo xx, de construir modelos de comparación entre conjuntos socioculturales complejos dentro de áreas relativamente homogéneas. Pero incluso en este periodo la «mirada de conjunto a todo el mundo», como lo define Benedict, no desaparece de las perspectivas antropológicas. No son pocos investigadores que se sienten insatisfechos de los resultados alcanzados por las orientaciones particularistas y relativistas que, aun remitiéndose al rigor científico, habían alejado la disciplina del modelo nomotético de las ciencias naturales acercándolo más bien a la historia y a los estudios humanistas. Ellos sostienen: a) que para llamarse ciencia (y no historiografía o pura literatura descriptiva) la antropología debe recuperar los objetivos de la generalización y de la formulación de leyes; b) que una ciencia del hombre no puede limitarse al estudio de singulares o aisladas culturas sino que debe intentar llevar a cabo una reconstrucción en su totalidad de la evolución cultural de la especie; c) que incluso en campos más sectoriales y específicos de la antropología, la tarea de la disciplina debe ser la investigación de los universales culturales; y d) que todo esto debe necesariamente pasar a través de la cuantificación de los datos y del uso de formas amplias y sistemáticas de comparación transcultural. Por un lado, estos objetivos pasan a caracterizar a las orientaciones neoevolucionistas cercanas a la biología y a la antropología física que, basándose en un programa radicalmente antihumanista, explican la cultura en términos de comportamientos de adaptabilidad, sometiéndola a los mismos criterios de análisis propios de la investigación sobre la evolución natural. La ecología cultural, el materialismo cultural, y más recientemente la ecología del comportamiento o sociobiología son las más relevantes entre estas orientaciones que hacen gran uso de técnicas de comparación recuperadas de la biología o de la arqueología; de cualquier forma no nos detendremos aquí sobre este tema, ya que pueden plantearse problemas de análisis bastante diferentes a aquéllos que hemos afrontado hasta el momento.

Por otro lado, la cuestión de la comparación universalista y su dilatada escala es recuperada también por las aproximaciones socioculturales de la antropología. El ejemplo más relevante y por así decir más espectacular es probablemente el del Cross-Cultural Survey fun-

dado en la década de 1930 por George Murdock en la Yale University y conocido después, a partir de 1949, con la denominación de Human Relations Area Files (HRAF) y aún en funcionamiento⁵. Se trata del intento de construir un colosal archivo de un gran número de culturas (si fuese posible, de *todas* las culturas del mundo) descritas de manera uniforme y estandarizada, de modo que se consienta la comparatividad y sobre todo la permeabilidad a formas de análisis estáticas. Las culturas actualmente descritas en los archivos (*files*) son casi 40. La descripción está organizada por medio de un *dossier* codificado según un sistema decimal (*Cultural Materials Codes*), compuesto por 88 voces a su vez subdivididas en subapartados que pretenden cubrir todos los aspectos de una cultura, de la demografía a la economía, de la arquitectura a la religión, etcétera. Por ejemplo, una investigación con el código 584 llevará a informaciones sobre la modalidad de organizaciones del matrimonio en todas las sociedades descritas; el código 778 contendrá informaciones sobre lugares y objetos considerados sagrados, y así sucesivamente.

El interés en el plano documental de una organización similar de los materiales es indudable. Pero ¿qué procedimientos comparativos hacen posible esta forma de organización? Como afirman Murdock y sus seguidores, están interesados principalmente en la formulación de correlaciones estadísticas, vistas por un lado como indicadores de relaciones causales y por otro como indicadores capaces de suscitar un ahondamiento en la investigación hacia una precisa dirección. Tomemos dos ejemplos del uso de los Human Relations Area Files, uno clásico y otro más reciente. El primero es un estudio de 1950 de Beatrice Whiting, donde se analiza la relación entre prácticas de magia negra (*sorcery*, distinta en la tradición anglosajona a la *witchcraft* o brujería según la voluntariedad del ataque mágico y el uso de ritos específicos) y modalidades de composición social de los conflictos en 50 sociedades no occidentales. La autora subdivide las 50 sociedades en dos partes, según la presencia o la ausencia de una autoridad superior que ejerza el poder de resolver conflictos y castigar los delitos. Entre las 25 sociedades exentes de tal autoridad político-jurídica, la magia negra es «importante» en 24 casos, por tanto, casi la totalidad; entre las 25 que están dotadas de ella, la magia negra es importante sólo en 11 casos. Por tanto, sobre una base estadística se puede establecer un nexo entre la presencia de creencias, temores y acusaciones de *sorcery* por un lado, y por otro, la ausencia de instrumentos institucionales de resolución de conflictos. Se puede entonces suponer que la *sorcery* constituye de por sí un instrumento de resolución de con-

⁵ <http://www.yale.edu/hraf>.

flictos, es decir, que el miedo a ella representa un instrumento de control social.

El ejemplo más reciente atañe al trabajo de Carol y Mervin Ember sobre guerra y violencia. Utilizando los datos del HRAF, los cónyuges americanos ponen en relación la frecuencia de las guerras en las diferentes culturas con otras variables, tales como por ejemplo la inserción en sistemas de alianza y de relaciones comerciales, la frecuencia de sequías y desastres naturales, la densidad demográfica, el tipo de sistemas políticos, etcétera. Para las sociedades preindustriales, la principal correlación resulta ser entre guerra y catástrofes naturales tales como la sequía y las inundaciones ¿Cómo explican este dato? Simplemente con el hecho que el sentido de inseguridad empujaría a las poblaciones, sobre todo en las sociedades preestatales, a protegerse por medio de la depredación de los recursos de los enemigos. En otras palabras, la falta de confianza en el futuro y el temor de inesperados desastres impelerían a la guerra para acapararse recursos que, nunca se sabe, podrían servir siempre. Un punto que está corroborado, según los Ember, por la ausencia de una correlación significativa entre frecuencia de las guerras y escasez recurrente y por tanto previsible⁶.

¿Cómo analizar estas conclusiones? En ambos casos podrían presentarse infinitos problemas metodológicos sobre cómo los materiales etnográficos e históricos han sido convertidos en números comparándolos en una tabla, separando completamente la dimensión respecto al «significado»; así como se podría discutir largamente sobre la legitimidad de las unidades de comparación y sobre las «culturas» consideradas como entidades autónomas y cerradas en sí mismas (si estas unidades se influyen entre sí, está claro que el valor de las correlaciones se pierde). Pero incluso dando por buena la metodología, choca la pobreza de las conclusiones alcanzadas. En el caso de la magia, la correlación propuesta es bastante razonable pero es mucho más que un descubrimiento: como en el ya discutido estudio de Nadel, la conclusión demuestra simplemente la interpretación de magia y brujería que la etnografía no cuantitativa había demostrado ya ampliamente. Por otro lado, la relación entre las dos variables relacionadas, la invasión de la *sorcery* y la presencia/ausencia de instituciones para la resolución de conflictos, es explicada con el recurso a la hipótesis de tipo psicológico o de sentido común (el miedo de la magia como motivación a la conformidad al orden social) que no tiene nada de científico o de medible. Esto da la razón a la tesis de los Ember, que pa-

⁶ C. R. Ember-M. Ember, «Violence in the Ethnographic Record: Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression», en D. L. Martin y D. W. Frayer (eds.), *Troubled Times. Violence and Warfare in the Past*, Ámsterdam, Gordon and Breach, 1997, pp. 1-20.

rece acercarse al ridículo en su pretensión de hacer pasar por grandes verdades nomotéticas las banalidades absolutas. Al interpretarla de la manera más favorable, su conclusión equivale a decir que las guerras se combaten por motivos económicos y por el acceso a los recursos —una tesis ampliamente discutida y por otro lado criticada además en el campo antropológico—. También aquí, ninguna teoría conecta a los dos elementos de la correlación, sino a la idea de que «por protegerse anticipadamente de estos desastres que destruyen los recursos alimentarios, podría ser ventajoso hacerse con los bienes de los enemigos vencidos». Es decir, ¿van los hombres a la guerra por miedo a posibles inundaciones o hambrunas? La desproporción entre la gran complejidad histórica, política y generalmente humana de la guerra y la banalidad de la presunta explicación científica es desconcertante. No hay nada de malo en el análisis estadístico y en la aproximación nomotética: únicamente que aquí estamos frente a sus caricaturas. Así que no parece además injustificado el hecho de que Edmund Leach, rigurosísimo y comedido antropólogo de la tradición británica, hablara de este tipo de comparación como «tabulated nonsense».

Historicismo y estructuralismo

Para concluir esta sumaria tipología histórica de las formas de la comparación antropológica, es preciso al menos señalar el papel desempeñado por la comparación en el estructuralismo y en el historicismo. Este término es en realidad inusual en el debate antropológico. Me referiré aquí al uso que ha hecho de él el etnólogo e historiador de la religión Ernesto de Martino, que entre las décadas de 1940 y 1960 ha tratado de fundar de nuevo, en torno a bases historicistas, el estudio de las culturas, oponiéndose a la aproximación «naturalista» que prevalecía en las grandes escuelas internacionales. Por naturalismo De Martino entiende la reducción de los acontecimientos humanos a «cosas», objetos a los que aplicar los procedimientos clasificatorios y generalizadores típicos de las ciencias naturales; y entiende también ese aspecto particular del etnocentrismo que consiste en acercarse a las otras culturas dando por descontado la concepción del mundo propia de nuestra ciencia y de nuestro sentido común. En el estudio de los fenómenos mágico-religiosos, de los cuales De Martino se ocupa de manera predominante, éstos son de hecho los que se han revelado en su opinión como los grandes y prejuiciosos errores de las disciplinas sociales de tradición positivista; el historicismo que se le opone, está basado en la comprensión individual de los fenómenos culturales (incluidos aquéllos «primitivos» o folklóricos) en su unidad y dinamismo histórico.

En apariencia, la comparación está del todo excluida de una aproximación similar ya que parece implicar los procedimientos objetivantes, clasificadores y abstrayentes, propios del naturalismo. De hecho, sin embargo De Martino hace uso de ellos ampliamente. Cabe decir que como antropólogo no puede evitarlo. Por ejemplo, la comparación aparece en el epicentro de la inteligencia historicista en su primera obra más célebre, *La terra del rimorso*, un estudio sobre la práctica del *tarantismo* en la región de Puglia, un tradicional ritual de curación coreográfico-musical que implica posesión y trance estáticos. De Martino está interesado predominantemente en la reconstrucción de la historia ritual, situándola en la tensión existente entre cultura hegemónica y cultura subalterna que recorre la edad moderna y contemporánea. Sin embargo, está al mismo tiempo atraído por las analogías con rituales análogos estáticos documentados en otras épocas históricas y en otras áreas culturales: por ejemplo los cultos orgiásticos del mundo clásico y una amplia serie de cultos y ritos difundidos en ámbito mediterráneo, africano y afroamericano, como *zar*, *condomblé* o *vodu*. Existen muchos temas comunes, tantos que parecería tratarse de ejemplos de una misma práctica; y obviamente la similitud tiene que ver con contactos culturales documentados únicamente de manera parcial. Pero De Martino nos recomienda un uso prudente de estos análisis comparativos: no debemos correr el riesgo de reducir el fenómeno del *tarantismo* a un «tipo» etnológico o a un antecedente histórico, considerándolo como una simple supervivencia o bien como un ejemplo entre tantos de una clase de fenómeno cultural a explicar en su generalidad. ¿Para qué sirve entonces comparar? La respuesta de De Martino es que la comparación sirve exactamente para evidenciar «la originalidad histórica del *tarantismo*», su irreducible autonomía. En otras palabras, son las diferencias las que cuentan, mucho más que las similitudes –diversamente a lo que ocurre en las formas más clásicas de comparación⁷. Las similitudes son manifiestas pero De Martino no está interesado en formular a partir de ellas un saber universal. Al contrario, parte de la constatación de una concomitancia cultural (atribuible para él a la concomitancia de experiencias existenciales esencialmente humanas) y usa la comparación para mejor definir las particularidades históricas del fenómeno específico que está estudiando. Un punto de vista que en mi opinión es extensible incluso a otros autores y corrientes que en la segunda mitad del siglo xx han privilegiado la aproximación histórica, individualizada en contraposición a la generalizante y naturalista. Es el caso de la antropología llamada interpretativa, por la cual, como se ha escri-

⁷ E. de Martino, *La terra del rimorso*, Milán, Il Saggiatore, 1961 [ed. cast.: *La tierra del remordimiento*, Barcelona, Bellaterra, 1999].

to, «el objetivo principal de la investigación comparativa... es facilitar nuestra comprensión de los significados culturalmente específicos, es decir, identificar o focalizar la especificidad cultural». Esto significa (y volveré sobre ello más adelante) que «se invierte completamente la relación entre descripción y comparación propia de la antropología positivista, para la cual el objetivo último de cada descripción es el de la recogida de hechos para un posterior análisis intercultural»⁸.

Con las diferencias, más que con las similitudes, tiene también que ver el estructuralismo, la corriente fundada por Claude Lévi-Strauss que ha ejercido una enorme influencia en la antropología y en las ciencias sociales durante las décadas de 1950 y 1970. Los motivos son sin embargo de muy diferente índole –también porque el estructuralismo se contraponen por muchas cuestiones al historicismo y apunta para la comprobación a un conocimiento generalizador y no ligado a las contingencias históricas–. El punto crucial concierne a la identificación del objeto primario del análisis cultural. Para Lévi-Strauss tal objeto no consiste en unos rasgos singulares, ni tampoco en «culturas orgánicas» o en «estructuras sociales», sino en sistemas semióticos cuyas fronteras no coinciden necesariamente con aquéllas de las singulares culturas o sociedades. Pensemos por ejemplo en el estudio de la mitología amerindia, un tema al que Lévi-Strauss dedica alguna de sus obras más importantes. Los mitos son para él producto de una facultad ordenadora del intelecto que se expresa por medio de una lógica no abstracta, sino «concreta» y que hace uso de la experiencia cotidiana como operadores simbólicos. La miel, los jaguares, los guacamayos, los cazadores y todos los demás símbolos que son combinados de forma narrativa en una narración mitológica se deben entender por tanto en relación a un código, que para Lévi-Strauss es en definitiva un código cibernético –guiado por una lógica binaria, creadas a partir de desuniones opuestas–. Ahora, para comprender el código nunca es suficiente analizar un solo mito, ni el corpus mitológico presente en un solo grupo. En sus trabajos sobre los indios amazonas, Lévi-Strauss procede a través de progresivas extensiones comparativas, disponiendo los textos mitológicos como un juego de encaje, en el cual nadie es autosuficiente pero cada uno contiene elementos que pueden servir para entender a los demás. Es únicamente a través de los análisis comparativos que se revela la síntesis del sistema en su totalidad⁹.

En este caso el análisis permanece dentro de un área homogénea como la del Amazonas pero el método estructural no tiene necesidad

⁸ L. Holy, «Description, Generalization and Comparison: Two Paradigms», en L. Holy (ed.), *Comparative Anthropology*, Oxford, Blackwell, 1987, p. 10; C. Lévi Strauss, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

⁹ C. Lévi Strauss, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, [ed. cast.: *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

por sí mismo de permanecer dentro de áreas limitadas. En otro de sus escritos más interesantes, *Le père Noël supplicié*¹⁰, Lévi-Strauss trata de entender la figura de Papá Noel en el mundo occidental contemporáneo poniéndola en relación con alguno de sus antecedentes históricos y con algunos rituales de los indios del suroeste de Estados Unidos, para los cuales los *katchina*, espíritus antepasados, regresan a la tierra cíclicamente para realizar ceremonias y para castigar o premiar a los niños. ¿Cuál es el sentido de una similar combinación «exotizante»? Lévi-Strauss no pretende reducir a Papá Noel a los antecedentes ni tampoco a una tipología generalizadora. Comienza, sin embargo, a partir de la identificación de algunos rasgos clave de su simbología (los niños como mediadores entre generaciones y como elementos de pasaje entre la vida y la muerte, entre el mundo terrenal y el más allá) y trata de aclarar mejor la sintaxis de los ritos natalicios combinándolos con otros que parecen pertenecer al mismo ámbito semántico, que parecen dirigidos a elucidar las mismas estructuras de la experiencia entre Papá Noel y los *katchinas*: su comparación sirve para aclarar que la estructura lógica de los ritos, a pesar de su distancia, sostiene análogos procedimientos capaces de ordenar y plasmar la experiencia.

SEGUNDA PARTE

La comparación en la antropología interpretativa

Este sumario e incompleto resumen histórico ha tratado de mostrar en primer lugar que la antropología cultural ha conocido una grande variedad de prácticas comparativas, sin que ningún método comparativo compartido y estandarizado haya conseguido asentarse definitivamente. Incluso, con el término comparación se han llevado a cabo procedimientos muy diferentes de análisis y tratamiento de los materiales etnográficos, difícilmente atribuibles a una unidad. También hemos visto cómo en torno al problema de la comparación ha habido posturas diferentes en la disciplina: una más cercana al modelo de las ciencias sociales, que ha creído en la comparación como recorrido principal para conseguir un conocimiento de tipo nomotético, generalizador y objetivamente verificable; y la otra de tipo humanista, escéptica respecto a la formulación de leyes generales y dirigida más bien a un saber etnográfico denso y individualizador. La primera se proyecta sobre una escala universalista e interesada en relevar los rasgos comunes de las diversas culturas; la segunda, inmersa en la irre-

¹⁰ En *Les temps modernes* (marzo 1952), pp. 1573-1590.

ductibilidad de los contextos histórico-locales y mayormente interesada en las diferencias. Estas dos perspectivas se han alternado en la historia de los estudios, o han convivido en una tensión que ha sido, en definidas cuentas, fructífera.

En las últimas décadas, con la consolidación de la antropología interpretativa y (como es llamada de manera inapropiada a veces) posmodernista, la perspectiva histórico-particularista parece haber sido de nuevo la predominante. Como consecuencia, la cuestión comparativista ha pasado, al menos en parte, a un segundo plano; ya al final de la década de 1980 se notaba un derrumbe radical del término «comparación» en los índices de las revistas científicas o de los manuales de antropología¹¹, y hoy la tendencia parece todavía más acentuada. No es que la comparación no se use de una u otra manera; sólo que, respecto a las décadas de 1960 y 1970, está algo menos en el centro de las preocupaciones metodológicas. Su lugar ha sido sustituido por el problema de constitución del saber etnográfico mismo: más que preguntarse cómo tratar comparativamente los datos, las ciencias sociales interpretativas vuelven a preguntarse cómo los datos mismos se producen. Al centro de la reflexión de las ciencias sociales están los problemas del trabajo de campo y de sus condiciones, en un sentido más amplio, «políticas», de la transformación de la experiencia de investigación en escritura y de la relación entre subjetividad de la observación participante y objetividad de la descripción etnográfica. El escepticismo ante la calidad «objetiva» de los datos no tolera ciertamente la confianza en la comparación formalizada. Si la representación etnográfica es una forma de saber tan delicada y controvertida, «políticamente» codiciada y «retóricamente» modelada, producida de modo más artístico que científico, fruto de las negociaciones siempre provisionales entre los significados de los «nativos» y aquéllos del antropólogo, no parece posible que constituya la materia prima para operaciones de generalización y abstracción. Corremos el riesgo de caer en el mismo viejo error de los evolucionistas: procedimientos comparativos elevados al máximo grado de la ambición pero aplicados a datos carentes de una mínima credibilidad etnográfica. Como máximo se pueden comparar las experiencias, no los objetos etnográficos, como hace Clifford Geertz que en uno de sus trabajos más recientes nos presenta una comparación sistemática de Marruecos, Java y Bali, usándolos como base de su investigación ya que han sido sus tres terrenos de estudio, y por tanto puede compararlos –sólo él– teniendo en cuenta la complejidad de la formación del conocimiento etnográfico¹².

¹¹ L. Holy, *op. cit.*, pp. 6-7.

¹² C. Geertz, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press [ed. cast.: *Tras los hechos: dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, Barcelona, Paidós, 1996].

Todo esto no significa de ninguna manera que la comparación no sea practicada en la antropología de hoy, incluso en aquélla interpretativa. Es más, la desconfianza hacia la formalización y la estandarización metodológica abre el camino a un uso más libre de las diferentes modalidades comparativas. Incluso en los estudios contemporáneos existe una clara oportunidad de recuperar los amplios baremos de la comparación evolucionista: es un ejemplo el caso de los estudios sobre la brujería de Carlo Ginzburg, el cual cree, «contra los límites sofocantes del funcionalismo contextualista», poder proponer de nuevo algunas de las cuestiones planteadas por Frazer¹³. En las páginas que siguen trataré de individualizar algunas de las modalidades de práctica comparativa que caracterizan la antropología contemporánea, y para ello discutiré sobre a) el uso de la comparación como recurso descriptivo; b) el uso comparativo de los *case-studies*; c) la investigación de planteamientos transculturales; d) y finalmente, los nuevos problemas que la globalización plantea a la comparación antropológica.

Comparación y descripción

Los manuales clásicos insisten en la distinción entre dos fases de la investigación social: por un lado la recogida de datos y por otro, su tratamiento. La primera fase puede incluir el trabajo de campo, clasificación de materiales de archivo y otras modalidades de revelación y producción de fuentes además de la presentación de estos datos de forma puramente documental; la segunda se refiere a las varias formas de análisis y encuentra en la comparación su momento principal. Estos dos momentos, por todo lo que puedan entrelazarse en el plano práctico, son concebidos como términos rigurosamente separados en el plano epistemológico y normativo: responden a reglas diferentes de validez y se sitúan rigurosamente en sucesión cronológica en el proceso de investigación. Primeramente se revelan y se presentan los datos, después se les analiza y en cualquier caso se les compara con otros. Los datos representan, siempre según esta concepción clásica, el aspecto más sólido del conocimiento alcanzado: las hipótesis interpretativas pueden cambiar, ser impugnadas y abandonadas, pero los «hechos» permanecen en su base permanente. El presupuesto positivista de este punto de vista, es decir la separación entre los hechos y la teoría, es una verdadera y auténtica línea roja en la historia de la antropología: si hay algo que acomuna el evolucionismo del siglo XVIII, escuela boasiana y la moderna antropología social, es propiamente esto. Frazer ya sostenía que las teorías ex-

¹³ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, Einaudi, 1989 [ed. cast.: *Historia nocturna: un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991].

puestas en sus libros representaban un tambaleante castillo de hipótesis, puede que destinadas a derrumbarse, aunque sin embargo los hechos recogidos por él fuesen a perdurar en el tiempo. Boas, como hemos visto, llamaba al rigor documental, en contraposición a los excesivamente aventurados teóricos. Y Radcliffe-Brown, en el momento de mayor gloria del funcionalismo socioantropológico, llegaba a pensar en estos dos momentos de la investigación como relacionados a disciplinas radicalmente diferentes: etnografía y etnología, dedicadas a averiguaciones de tipo histórico, y una antropología social entendida como «rama especial de la sociología comparativa». Dos tipos de investigación que, en su opinión, debían mantenerse separadas en cuanto objetivos y métodos. Esta llamada aparece como conclusión de un ensayo dedicado precisamente al método comparativo, que el maestro británico consideraba tanto indisoluble de la idea del saber antropológico como absolutamente distinto a los problemas de la representación histórico-etnográfica.

Esta subdivisión proviene de una confianza en la objetividad de los datos y es su autonomía respecto a las categorías teóricas que hoy, después de casi un siglo de epistemología posempirista, no podemos dar por sentada. Pero, lo que es importante, la dicotomía entre saber nomotético e idiográfico trazada por Radcliffe-Brown no describe ni mucho menos el modo en que se produce (y ha sido siempre producido) el saber antropológico. No es difícil hoy reconocer, a la luz de los debates interpretativos, en cuanto al nivel aparentemente fundamental e «inocente» de la descripción etnográfica, que la teoría en general y, más en particular, la comparación, desarrollan una parte importante.

En el intento de representar una cultura «ajena», el etnógrafo recurre constantemente (de manera más o menos explícita) a comparaciones y analogías con elementos de su propia cultura, o aún mejor de aquella que comparte con sus lectores. Para hacer comprender la actitud de los trobriandeses con los collares y las pulseras del intercambio ceremonial *kula*, que para ellos son objetos de gran prestigio y que son retenidos sólo temporalmente por los poseedores y después deben ser intercambiados de nuevo, Malinovski los compara a las copas y a los trofeos deportivos; y para representar el nexo entre la admiración reverencial por estos objetos y su inutilidad práctica, recuerda a sus lectores el culto británico por las joyas de la corona. Lévi-Strauss, en la descripción de los *churingas* de los aborígenes australianos, objetos sagrados representativos del pasado mítico de los grupos sociales, los compara a lo que para nosotros son los archivos históricos. Meyer Fortes, un gran exponente de la escuela funcionalista británica, titula su ensayo sobre la religión de los tallenses *Oedipus and Job in West African Religion*¹⁴. Se trata de

¹⁴ B. Malinowski, *Argonauts of Western Pacific*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1922 [ed. cast.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1973]; C.

tres ejemplos muy diferentes. La comparación de Malinovski intenta siempre hacer ver al lector cómo aquello que en apariencia parece algo extraño e incluso irracional, esto es, dedicar grandes esfuerzos e inversiones ya sean económicas o emotivas a la posesión temporal de cosas inútiles, es algo conocido de sobra también en nuestra sociedad y en nuestras prácticas de vida. ¿Por qué deberíamos encontrar extraño el *kula* melanesiano y no nuestros torneos deportivos dirigidos a la adjudicación de una copa que después será orgullosamente exhibida? Ante esta combinación de la copa y de las joyas de la corona como telón de fondo, hay además un punto teórico para el autor, es decir, una crítica a los modelos utilitaristas de agentes racionales –aquellos fundamentos sobre una idea del *homo oeconomicus* que dirige todas sus acciones en vista a un aprovechamiento o una utilidad práctica.

La comparación de Lévi-Strauss es más compleja: la combinación entre *churingas* y los archivos es totalmente desconcertante, es algo que el lector no se esperaría. No es un simple acercamiento empírico, sino que presupone un fuerte modelo interpretativo. *Churingas* y archivos históricos tendrían en común no únicamente el hecho de representar el pasado, sino también, según en el lenguaje estructuralista, la capacidad de inscribir el orden de la diacronía en el de la sincronía. Éstos serían puntos de articulación entre la experiencia del espacio y la del tiempo, dotados ambos de una particular cualidad ritual. Se trata por tanto de una comparación que nos muestra con una luz diferente los mismos archivos, desplazando nuestro sentido común, o mejor, consintiéndonos observar más en profundidad dentro de nosotros mismos. En lo que concierne a Fortes, él está interesado en discutir la religión de los tallenses como un sistema de reflexión ético sobre el lugar del hombre en el universo y sobre su relación con potencias superiores. Las figuras de Edipo y Giobbe le sirven para construir un marco de significado que parezca a los lectores algo familiar e inmediatamente comprensible, compensando de este modo el efecto de «extrañeza» de la teología nativa. Edipo es para él representativo del tema del Fato, Giobbe del tema de la justicia divina –dos elementos que cree dominantes en el pensamiento de los tallenses como en todas las religiones-filosofías de África occidental–. La comparación tiene un efecto fuertemente universalista, ya que sugiere que análogas preocupaciones morales fundan el pensamiento y la vida de los seres humanos, más allá de las enormes diferencias culturales.

Se trata de tres ejemplos diferentes entre ellos pero caracterizados por el uso de la comparación como recurso descriptivo. En los tres ca-

Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962 [*El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964]; M. Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959.

sos, la comparación no viene *después* de la identificación del objeto etnográfico, sino contemporáneamente, es más, forma parte de esta comparación. El espacio del saber etnográfico se muestra aquí como intrínsecamente comparativo. Esto es particularmente evidente en el caso de la religión, donde el mismo nivel más fundamental de traducción de los términos nativos es altamente problemático. Cuando traducimos estos términos con «Dios», «espíritus», «alma» y demás, obviamente estamos combinándolos con significados que forman parte de nuestra historia cultural; lo mismo pasa cuando, al utilizar términos como «mana», «tótem», «tabú», cogidos de culturas específicas y llevados a una validez más general, instituímos comparaciones de forma implícita. No sería posible actuar de otra manera: los conceptos «ajenos» pueden ser al menos comprendidos en parte sólo a partir de la combinación con conceptos que nos son ya familiares, que forman parte de nuestra vida.

Los case-studies

Naturalmente, al dirigir la atención sobre estos procedimientos explícita o implícitamente comparativos, no estamos ya hablando de comparación como de un método científico, sino como de un procedimiento típico del lenguaje ordinario que se sitúa en un plano no muy diferente al de la similitud, al de la metáfora y al de otras figuras retóricas. Por tanto, estamos hablando de una estrategia discursiva que ha marcado desde el principio la producción antropológica y continúa desarrollando un papel decisivo. Pero, ¿qué más formas explícitas y sistemáticas de comparación hay? En la antropología actual la comparación sistemática adquiere sobre todo una forma que podremos definir como una combinación de *case-studies*. El *case-study* es un método de investigación típicamente individualizador, que somete a examen monográficamente una realidad específica pero, a partir de ella, intenta hacer emerger categorías interpretativas de más amplio interés. Es un método que no se dirige ni mucho menos a producir datos de forma comparable; y además, la combinación de más *case-studies* dedicados a una misma cuestión puede producir un «acorralamiento» del tema en cuestión por los efectos esclarecedores. La difusión de este estilo de trabajo en la producción antropológica internacional es visible en el *format* de los libros que son publicados. La «monografía etnográfica», es decir, la amplia relación de investigación que trata de representar a todos o al menos algunos de los más relevantes aspectos de una cultura, hoy ya no es el principal género de libro en el campo antropológico. Un rol central es sin embargo desarrollado por la recopilación de ensayos que tratan de una temática en particular, es más, una amplia variedad de *case-studies*.

Daré un ejemplo de un campo del que me he ocupado personalmente: la antropología de la violencia. En las últimas dos décadas, la antropología cultural ha comenzado a afrontar sistemáticamente el problema de la violencia en masa que ha caracterizado el siglo xx, de los exterminios coloniales, a las guerras mundiales, a los genocidios, a las llamadas guerras étnicas o al terrorismo a gran escala. Estos dramáticos acontecimientos, más allá de los motivos históricos específicos que los han producido, acarrear grandes problemas de naturaleza antropológica aunque intentemos comprender el comportamiento (en apariencia «deshumano») de las carnicerías, o aunque adoptemos el punto de vista de las víctimas. Por ejemplo, ¿las explosiones de violencia son una especie de salida de la cultura o bien responden a orientaciones culturales? ¿Cómo comprender a los *patterns* que recurren a la violencia de masa, a menudo decididamente ritualizada, que se encuentran de manera casi universal en los más diferentes contextos? ¿De qué manera las comunidades golpeadas por las masacres y violencia de masa logran elaborar el luto, y de qué manera se construye una memoria colectiva de los acontecimientos traumáticos? Y además: ¿cuáles son las cuestiones éticas y cognoscitivas que se presentan al antropólogo que se encuentra trabajando en contextos trastornados por la guerra y por la violencia o por el recuerdo de la misma? Problemas de este tipo invitan naturalmente a una aproximación de tipo comparativo: se advierte con fuerza la limitación de un análisis que se limita a estudiar y a explicar los singulares casos de manera aislada. También se advierte incluso el riesgo de generalizaciones simplistas, que parecerían aún más banales (como se ha podido observar para los *Human Relations Area Files*) frente al dramatismo y al enorme impacto moral de los acontecimientos en cuestión. Por otro lado, en un plano más práctico, la vasta cantidad de conocimientos historiográficos que cada acontecimiento de este tipo pone en juego, hace imposible que un solo investigador o incluso un pequeño equipo, puedan abarcar con suficiente competencia el cuadro entero. ¿Cómo conciliar por tanto mirada de conjunto y peculiaridad historiográfica?

La respuesta consiste, exactamente, en la comparación entre los *case-studies* unificados por marcos muy generales de motivos problemáticos y de categorías interpretativas. Desde el inicio de la década de 1990 hasta hoy, las principales contribuciones del debate internacional respecto a estos temas se han constituido a partir de recopilaciones de ensayos histórico-culturales o etnográficos que afrontan problemas análogos pero al abrigo de contextos muy diferentes. Se pueden contar decenas de publicaciones antológicas, números monográficos de revistas, actas de congresos donde se encontraban alienadas, una tras otra, contribuciones en lo que atañe a las «guerras sucias» de América Latina, al terrorismo de Irlanda y del País Vasco, al genocidio de

Ruanda y de la ex Yugoslavia, a las guerras civiles africanas, a los conflictos étnico-religiosos en el suroeste asiático, a la Shoah, a las masacres de civiles durante la Segunda Guerra Mundial —la lista podría continuar extensamente—. A menudo, son aspectos todavía más específicos los usados para construir el objeto de los *case-studies*: la memoria de la guerra civil en un pueblo griego, la política de la memoria entre las familias de los desaparecidos argentinos, los niños-soldados en Mozambique, etcétera. No se trata de una comparación formalizada, pero tampoco de contribuciones autónomas y separadas. Sin ninguna pretensión de generalización, hay sin embargo una combinación de categorías interpretativas, una yuxtaposición de las historias narradas y de sus autores, tanto es así, que se pueda leer los diferentes casos como un único texto.

Análisis cuantitativo y cualitativo en la investigación transcultural

No faltan, en el cuadro de la antropología contemporánea, investigaciones comparativas más formalizadas y basadas en metodologías de tipo cuantitativo experimental. No me refiero tanto a las perspectivas neoevolucionistas o sociobiológicas, sobre cuyos límites y sustancial extrañeza a la vertiente cultural de la antropología ya he expresado mi opinión, como, más bien, a investigaciones de corte transcultural (*cross-cultural*) que emplean instrumentos de encuesta o medición empírica susceptibles de análisis en términos estadísticos o, en cualquier caso, cuantitativos. Se trata de metodologías maduras sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales como la sociología y la psicología, en su intento de aplicar a la dimensión transcultural instrumentos de investigación inicialmente elaborados en referencia a las sociedades occidentales. Por ejemplo, ¿qué es lo que sucede si tratamos de usar con personas socializadas en culturas diferentes test psicológicos como los utilizados para la medición del coeficiente intelectual, test reactivos como el de Rorschach (la interpretación de las manchas de tinta), o bien, todavía, cuestionarios sobre la adhesión a ciertos valores, como la lealtad, el amor por los niños, la piedad filial y demás valores? Esta claro que estos instrumentos de encuesta han sido inicialmente contruidos sobre la base de indicadores y parámetros calibrados en base a una «normalidad» propia de una cultura en particular (tanto es así que a menudo resultan difícilmente generalizables incluso dentro del mismo mundo occidental) y que por tanto no funcionarán en culturas diferentes. Así, la medición del «coeficiente intelectual» arranca a través de la ejecución de *performances* intelectuales de naturaleza predominantemente lógico-formales, implicando habilidades que no son en absoluto universales ni cultivadas, supon-

gamos, en las culturas africanas tradicionales. Los investigadores sobre el amor por los hijos o por los padres se basan en indicadores socialmente determinados, que resultan inservibles en sociedades que dictan o aceptan normas de comportamiento diferentes –por lo que un mismo acto puede asumir significados diferentes.

La sociología y la psicología transcultural han elaborado complejas y bastante interesantes metodologías para eliminar semejantes fuentes de error, es decir, para calibrar los instrumentos de encuesta con las oportunas adaptaciones locales, de modo que se produzcan datos homogéneos en el plano transcultural. Desde el punto de vista de la antropología, de hecho, puede que las fuentes de error sean el aspecto más interesante en cuanto son indicadores de la diferencia. Los sectores de la disciplina más inclinados a este tipo de investigación son la antropología psicológica y cognitiva, la antropología médica y la etnopsiquiatría –es decir, los estudios que conciernen a la relación entre condiciones culturales y características individuales–. En tales campos es posible combinar instrumentos de encuesta diagnóstica e incluso *settings* experimentales bastante rigurosos con minuciosos análisis interpretativos de los problemas de traducción intercultural. Para la antropología médica, por ejemplo, la comparación transcultural no es sólo una entre las posibles metodologías a adoptar: es, sin embargo, central e indispensable para su proyecto de mostrar la acción de la cultura allí donde las ciencias biomédicas ven sólo procesos naturales de alcance universal. Las discrepancias que las categorías nosológicas de la biomedicina moderna encuentran cuando son utilizadas en otras sociedades, son señal inequívoca de que «estamos en presencia de la cultura», como lo expresan Arthur Kleiman y Byron Good, dos célebres exponentes de la escuela médico-antropológica norteamericana. Un caso en el que tales discrepancias se muestran de modo particularmente clamoroso, estudiado por estos autores, es el de la depresión. La moderna psiquiatría define esta enfermedad en base a una serie bien definida de síntomas (ya sean de comportamiento o de la percepción de sufrimiento por parte del paciente) que cesan de resultar válidos apenas estén fuera de las fronteras culturales muy definidas. Es suficiente pensar en el grado de variabilidad de los sentimientos que constituyen la «disforia», el principal indicador de la depresión (tristeza y melancolía, sentimiento de infelicidad y de vacío, ausencia de motivaciones y de placer por las actividades sociales, etcétera). Existen culturas que, por ejemplo, valorizan en términos religiosos o morales estos sentimientos, considerándolos signo de sabiduría y profundidad: es el caso de algunas sociedades budistas, para las cuales «una disforia consciente es el primer paso hacia la salvación», mientras, al contrario, sentir placer por las actividades mundanas es visto como la raíz del sufrimiento. Existen sociedades que va-

loran positivamente la expresión plena y dramática de sentimientos de tristeza y de dolor; otras que, al contrario, invitan a encerrar estos sentimientos y presentar en público un *self* calmado y sin encrespaduras. No se trata únicamente de explicar de manera diferente los mismos sentimientos. Podemos sin embargo pensar que las experiencias mismas son diferentes: faltan claros equivalentes semánticos, y es esto lo que hace tan difícil la traducción intercultural de los criterios diagnósticos. En otras palabras, «describir lo que significa estar convaleciente o melancólico en otra sociedad nos lleva a analizar inmediatamente diferentes maneras de ser personas en mundos radicalmente diferentes»¹⁵. Todo esto no excluye aún formas sistemáticas de encuestas empíricas de la sintomatología a escala transcultural: las convierte incluso en necesarias. El gran problema que los antropólogos así como los psiquiatras transculturales se plantean —el de la relatividad o universalidad de la misma categoría de turbación depresiva— no necesita de soluciones de principio, sino de respuestas empíricas circunstanciales, que sepan combinar al análisis epidemiológico y estadístico una adecuada sensibilidad etnográfica.

Un segundo ejemplo de investigación transcultural de corte empírico y experimental, que querría discutir brevemente, atañe al campo de la antropología cognitiva y lingüística. Se trata de los célebres estudios sobre la percepción y sobre la denominación de los colores, desarrollados a partir de la década de 1960 por Brent Berlin y Paul Kay. El problema que estos antropólogos se planteaban era el siguiente. Las lenguas y las culturas humanas reconocen y nombran los colores de manera radicalmente diversa: varía el número de colores primarios que son localizados (de dos a once) y varían los modos de establecer fronteras entre los sectores del campo cromático. Ahora, ¿estas variaciones son arbitrarias y puramente dependientes de los contextos locales, o por el contrario, se puede reconocer en ello un modelo cognitivo y perceptivo unitario? Berlin y Kay, trabajando comparativamente con noventa y ocho lenguas (veinte por análisis directo y sesenta y ocho a través de relaciones ya editadas, han conseguido individualizar algunas características comunes en la formación del área semántica relativa a los colores. Las diferencias son todo lo contrario a algo incoherente, y se disponen sin embargo en torno a un *pattern* preciso. Antes de todo, «cada uno de los términos que designa a los colores principales en todas las lenguas era reconducible todavía entre once colores de referencia». En otras palabras, al lenguaje se impondría una modalidad universal perceptiva que tiende a

¹⁵ A. Kleinman y B. Good, «Introduction: Culture and Depression», en A. Kleinman y B. Good (eds.), *Culture and Depression. Studies in the Anthropology and Cross-Cultural Psychiatry of Affect and Disorder*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 3.

descomponer la gama cromática según determinadas unidades perceptivas: son por tanto estas últimas las que determinan el significado de los términos de color. En segundo lugar, existiría una precisa progresión evolutiva en el desarrollo y en la diferenciación de los términos de color. Se parte, en los lenguajes menos «ricos», de una diferenciación esencial entre dos únicos colores fundamentales, que son blanco/negro (o claro/oscuro) y se procede después a ulteriores descomposiciones según un orden regular. Cuando se introduce un tercer término, casi invariablemente será el rojo; seguirán el verde y el amarillo, y seguirán en el orden, azul, marrón, violeta, rosa, naranja y gris. Berlin y Kay presentan su investigación como una impugnación del relativismo lingüístico (representado por la llamada tesis Sapir-Whorf, según la cual las visiones del mundo están determinadas por las categorías lingüísticas); un punto sobre el cual aún está abierta una discusión intensa. Permanece el hecho de que se trata de un importante ejemplo de comparación transcultural, que se ha impuesto como decisivo en el campo de los estudios sobre el color; su punto de mayor fuerza es propiamente la delimitación del campo de investigación, que permite definir de manera precisa y operativa los indicadores empíricos de las nociones estudiadas.

Comparación y globalización

Hay un último punto que me parece importante tratar. Comoquiera que se la entienda, la comparación antropológica presupone la existencia de entidades culturales distintas y relativamente autónomas, esto es, que existen independientemente la una de la otra. La diversidad es el dato inicial a partir del cual pueden operar comparaciones para descubrir eventuales elementos de contacto, universales antropológicos, orígenes comunes en el tiempo y en el espacio. Sobre todo, la comparación de tipo contextual se basa en el dogma de la existencia de un cierto número de unidades culturales discretas y absolutamente definidas: si rasgos de las cuatro culturas de Ruth Benedict, o de las 186 sobre las que los cónyuges Ember basan sus generalizaciones estadísticas sobre guerra y violencia, hace falta que las unidades de comparación permanezcan bien diferenciadas y no se confundan la una con la otra. Ahora, en el debate antropológico de las últimas décadas, este concepto de cultura como esencia exclusiva y distintiva de un pueblo o de un grupo social ha sido puesto radicalmente en discusión. Las culturas, se ha dicho, son, para ciertas corrientes, invenciones de los mismos antropólogos, que han servido para introducir ceses y discontinuidades en aquello que se puede definir como el *continuum* de las diferencias culturales. Este destacar la discontinui-

dad podía al menos parecer plausible cuando los campos de estudio de la antropología eran las remotas islas oceánicas, las reservas indias, las llamadas «tribus» africanas y los pequeños grupos humanos relativamente aislados y compactos; pero realmente no lo es en la moderna sociedad globalizada, en un mundo de dimensiones reducidas en virtud de las tecnologías de la comunicación, con una circulación sin precedentes de personas, objetos e ideas. La dimensión antropológica de la globalización y de sus consecuencias sobre concepciones clásicas de cultura e identidad o pertenencia cultural están en el centro de un amplio debate, el cual no podemos abarcar aquí. El problema que interesa es, si acaso, ¿qué hay de la comparación entre las culturas si no hay más culturas? ¿Qué aspecto puede asumir la comparación antropológica en la aldea global?

Cabe remarcar inmediatamente un punto. Contrariamente a algunas de sus simplistas lecturas, la globalización cultural no se presenta sólo como un proceso de homologación que afirma una monocultura mundial (por ejemplo la occidental o «capitalista» promocionada por los grandes medios de comunicación de masas) destruyendo al mismo tiempo las diferencias tradicionales. En parte esto ocurre; pero al mismo tiempo los procesos de circulación y las nuevas potencialidades comunicativas tienen el efecto de dar voz a la diversidad cultural, de hacer surgir voces nuevas y de provocar una multiplicidad de procesos de diferenciación. Muchas culturas «tradicionales», por ejemplo, han encontrado a través del turismo y de los *mass-media* una nueva vitalidad y nuevos motivos de valoración de reivindicaciones distintivas. La aldea global parece poder contener muchos mundos locales. Se dirá que estas diferencias son «inauténticas» o de segunda mano respecto a aquellas tradicionales: pero hoy sabemos que la pureza o la autenticidad de estas últimas había sido exagerada por los mismos antropólogos. Las diferencias que recorren la globalidad, en cualquier caso, no se dejan encuadrar fácilmente dentro de conjuntos homogéneos y orgánicos, y sobre todo no coinciden ni mucho menos con las clásicas unidades de análisis antropológicas (un territorio, un pueblo, un lenguaje o una cultura): son sin embargo, calidoscópicas, se entrelazan según recorridos inesperados siguiendo flujos migratorios, mercados y modas culturales, reivindicaciones políticas y religiosas. Los individuos y los grupos las movilizan activamente más que sufrirlas de un modo pasivo. No es extraño hoy encontrar a las culturas tradicionales conscientemente promocionadas y seguidas entre grupos de inmigrantes dispersos en los más lejanos países y no en la madre patria.

¿Cuáles son por tanto, en esta situación, las unidades de comparación? La respuesta es compleja, y probablemente variable según la temática estudiada. Se pueden indicar un par de elementos, que creo

que caracterizar en general las posibilidades de procedimientos comparativos en la antropología del siglo XXI. El primer punto, en sí banal, es que la comparación deberá poner a examen no tanto a conjuntos dados de diferencias como a los *procesos* de su constitución. Los individuos o los grupos sociales no pueden ser ya considerados como inertes «portadores» de cultura –por tanto «informadores», como se les solía definir hasta no hace mucho tiempo–; ellos son más bien los creadores. Es tarea de una etnografía y de una antropología de la contemporaneidad documentar estos procesos de creación (a menudo es posible hacerlo en tiempo real) y confrontar modalidades y resultados. El segundo punto nos sitúa frente a una especie de inversión respecto a los procedimientos de la comparación clásica. Estas últimas partían de diferencias absolutamente señaladas, tratando de emerger de la profundidad a universales antropológicos o, como se ha dicho, de orígenes comunes en el espacio o en el tiempo. Hoy partimos del dato de flujos culturales compactos que recorren el mundo entero, como los derivados de *mass-media* y de la industria cultural, y de esta unitariedad debemos descubrir las modalidades de constitución de las diferencias. Por ejemplo, se puede decir que en casi todo el mundo el juego del fútbol ha suplantado multitud de deportes o juegos tradicionales; que, igualmente, la televisión y en particular géneros como las *soap operas*, telenovelas o *cartoons* han suplantado las formas de la tradición oral, la fabulística o la narrativa popular. Por tanto, una monocultura habría desplazado a una multiplicidad de formas culturales locales produciendo una colosal homogeneización antropológica. Incluso, si nos situamos en el plano de la observación detallada etnográfica, podemos darnos cuenta de que el fútbol, las *soap operas* o las películas de Walt Disney se han difundido con modalidades bastante desiguales, adaptándose a los contextos locales y a los específicos grupos sociales que son practicantes o usuarios. La cultura de masa es verdaderamente una especie de materia prima que se impone globalmente, pero que es constantemente plasmada de maneras peculiares en nuevas configuraciones de diferencias. En su circulación global, se «indigeniza» en una multiplicidad de usos y significados locales.

He citado el deporte y la televisión porque en los últimos años han sido el centro de una notable atención en la perspectiva transcultural. ¿Qué significa ver una *soap opera*, puede que la misma, en países diferentes o entre diferentes grupos sociales? ¿Los habitantes de un pueblo egipcio que siguen *Beautiful**, verán lo mismo que las amas de casa americanas o que las filipinas inmigradas en Europa como ayudantes domésticas? ¿Y qué ve en las telenovelas sudamericanas el

* Serie de televisión americana con gran éxito de audiencia en Italia. [N. de la T.]

apasionado público de los países del este europeo? El «texto» de origen se abre camino hacia los particulares espectadores filtrado por la traducción y el doblaje, por la inserción en diferentes parrillas televisivas, pero sobre todo por el contexto de uso y del *background* sociocultural de los mismos espectadores. Queda claro cómo se abre aquí un gran terreno comparativo que, como se ha dicho, procede en sentido inverso respecto al método comparativo clásico: allí donde este último investigaba el texto de origen o arquetípico sometido a la difusión de historias diferentes, en el estudio de la cultura de masas se parte del texto de origen para descubrir etnográficamente los modos en que éste se escinde en multitud de historias diferentes.

Y, si pasamos de un género cultural predominantemente femenino a uno predominantemente masculino, ¿no cuenta una infinidad de historias también la difusión global del espectáculo futbolístico? El juego indudablemente es el mismo, con reglas codificadas por una federación internacional y una platea global de espectadores que asiste a través de la televisión a los grandes eventos como los campeonatos del mundo. Pero las articulaciones culturales locales de este deporte global son numerosísimas. Recientes publicaciones sobre el tema, por ejemplo, confrontan contextos y «casos» diferentes, tales como el culto argentino por Maradona, la naturaleza «multiracial» del fútbol en Brasil, el nexo entre fútbol, política y violencia étnica en Camerún y Sierra Leona, la relación entre fútbol y brujería en Tanzania, la relación entre fútbol y políticas identitarias en países como las islas Mauritius, Yemen, Malta, la relación entre hinchas deportivo y dinámicas autonomistas en Irlanda del Norte y en el País Vasco, etcétera. El método es también aquél de los *case-studies*: el horizonte comparativo hace emerger por un lado los aspectos de la globalización, por lo que ningún contexto está jamás cerrado herméticamente sobre sí mismo, y por otro la grandísima variedad de significados simbólicos que el fútbol puede prestarse a vehicular en situaciones locales que no son nunca fotocopias la una de la otra.

Estos ejemplos, entre tantos que se podrían citar, muestran cómo la globalización no cancela, ni mucho menos, las posibilidades de comparación antropológica, al contrario abre nuevos y estimulantes horizontes. Destaca el hecho de que, en los casos discutidos, lo que es analizado y comparado no son tanto los «textos» (el partido de fútbol o la *soap opera* como «objetos» culturales), cuanto las *prácticas* de su uso por parte de personas y grupos sociales específicos. Estas prácticas son accesibles sólo a través el espesor opaco y escasamente formalizable de la investigación caritativa, es decir, de la etnografía. Todo esto parece ulteriormente reforzar las líneas de tendencia que he tratado de mostrar a lo largo de todo el capítulo, esto es, por un lado, que la práctica comparativa es y permanece al centro del conjunto de la empresa

antropológica; por otro lado, que es siempre más improbable su reducción a un método unitario, formalizado y generalizante. Abandonadas ciertas ilusiones científicas, la comparación antropológica del siglo XXI podrá reconocer con mayor franqueza su naturaleza de «acto de invención, un procedimiento para imaginar que no dependa de un catálogo de reglas»; un acto que «viene de la práctica, se aprende en ella, es un arte... No hay un modo de procedimiento sino toda una gama de determinaciones concretas y vuelos de pensamiento que dan respuestas estratégicas a problemas concretos»¹⁶.

¹⁶ C. Lisón Tolosana, «De Anthropologica comparatione», en C. Lisón Tolosana (ed.), *Antropología: Horizontes comparativos*, Granada, Universidad de Granada, 2001, p. 22.