

Antropología y sociedad contemporánea

Por

ITALO SIGNORINI

«... de esta comunión en que han vivido nuestras almas unas cuantas horas ¿no va a quedar nada? ¿No nos hemos juntado más que para una función?... ¿Vamos a dejar así las cosas?»

(Discurso de J. C. en 1901.)

Es ésta una Cátedra de Antropología dedicada a un hombre, un sabio de la categoría de Joaquín Costa, Cátedra de la que el calificativo *social* que le es atribuido indica el objetivo primario: el estudio del entramado de relaciones y de fuerzas que obran para el funcionamiento de la sociedad, el de su estructuración para el mantenimiento y la perpetuación del orden establecido, y el de las fuerzas que por el contrario actúan para su subversión, o, en todo caso, para sus transformaciones y adaptaciones, indispensables para la conservación de un conjunto dinámico.

Pero, sobre todo, una cátedra que en la intención de sus fundadores quiere afirmar la necesidad de que se analicen detenidamente, con el fin de entenderlos mejor, y mediante la ayuda de los instrumentos de introspección proporcionados por la antropología, también los nuevos problemas que aquejan a la sociedad moderna, *in primis* en su versión que se suele definir *occidental*; afirmando asimismo, naturalmente, que dicho análisis está al alcance de los instrumentos metodológicos y conceptuales de la antropología tal y como se viene confirmando hoy día, tras un proceso ya secular de refinamiento.

PECULIARIDAD DE LA MATERIA

Sin embargo, uno se puede preguntar qué necesidad hay de analizar los problemas sociales, políticos e ideológicos propios de nuestra

sociedad, tiempo y cultura a través de la lente de la antropología, cuando este fin ya está siendo perseguido institucionalmente por varias otras disciplinas de carácter general o específico (sociología, politología, economía, etc...). ¿Qué cualidades diferenciales hace intervenir la antropología, y qué otro tipo de introspección puede facilitar? La primera pregunta adquiere especial riqueza y complejidad en lo que se refiere a la sociología, que parecería poder abarcar de manera plenamente satisfactoria el sector de las sociedades modernas.

Sin querer aburrir aquí con una historia de la antropología social británica (aquella escuela antropológica que ha sentido la necesidad de distinguirse de las demás calificándose a sí misma de *social* a causa del enfoque particular de sus intereses), quisiera, sin embargo, recordar que ni siquiera sus representantes han asumido posiciones persépticas concordantes en lo que atañe a su propia distinción de la sociología. Me limitaré aquí a citar a tres de los más representativos de entre ellos: Radcliffe Brown, Beattie y Nadel.

DISTINTAS INTERPRETACIONES

Con *Antropología Social* Radcliffe Brown se refiere al estudio de aquellos pueblos que se hallan fuera de la senda cultural que han escogido las sociedades modernas, y subdivide dicho estudio en dos campos que son también dos etapas independientes de la investigación: La que tiene como objeto la descripción analítica de la cultura de un pueblo, y que él llama *etnografía*; y la que se propone, en cambio, el examen teórico de lo que ha sido descrito de manera analítica. Para Radcliffe Brown la unidad de investigación es la vida social, o, mejor dicho, el proceso de la vida social de un pueblo en un momento determinado, de donde se puedan sacar sus componentes generales. En lo que se refiere a estas finalidades últimas, son reveladoras sus palabras: «Mi concepción de la Antropología social coincide con el estudio teórico comparado de formas de vida social entre los pueblos primitivos.»

En conclusión, la Antropología social se diferencia, según él, de la sociología, cuyas finalidades teóricas son del mismo tipo, por el objeto de su estudio, los primitivos, y por su método comparativo, dos elementos suficientes para darle un espacio y una dignidad de disciplina sociológica independiente.

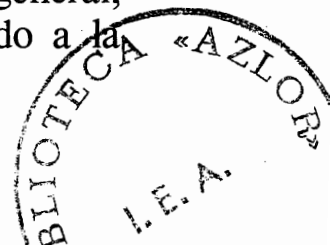
Beattie considera la Antropología social distinta tanto de la antropología cultural, como de la etnología y de la sociología. De la antro-

pología cultural por cuanto ésta manifiesta, en su opinión, un interés mayor por «ciertos aspectos de la cultura, o por alguno de sus elementos; por los que han sido definidos como los elementos culturales más que por el análisis de culturas o sociedades, consideradas en cierto sentido como conjuntos sistemáticos»; dicho análisis pertenecería en cambio a las metas específicas de la Antropología social, por lo cual la distinción no estribaría tanto en una diferencia en lo que atañe a los problemas tratados, como de énfasis en relación con los aspectos que los mismos problemas pueden plantear.

Por otra parte, la diferenciación con respecto a la etnología dependería de la calidad de ciencia histórica que le atribuye a la misma, cuyo intento sería comprender, sobre la base de una reconstrucción del pasado, las razones de los comportamientos presentes, y no ya interpretarlos en relación con su uso y funcionamiento actuales. Se trata de una posición que no considera en absoluto las incumbencias que se le dan en otros contextos europeos a dicha disciplina. Por fin, y es lo que más nos interesa aquí, las diferencias con respecto a la sociología son, según él, de dos tipos: por una parte, la sociología examinaría tan sólo los datos directamente conectados con la trama de relaciones sociales objeto de la investigación, mientras que la antropología social rebasaría el nivel de la conexión directa, y se ocuparía además de manifestaciones culturales sin ninguna conexión con lo social, o con alguna conexión sumamente difícil de captar; por otra parte, a la sociología le competiría el estudio de las sociedades complejas, y a la antropología social el de las primitivas.

Muy débil parece en su conjunto la sistematización de Beattie, ya que ignora totalmente las diferencias metodológicas entre ambas disciplinas, elemento discriminatorio fundamental al que volveré más adelante.

Nadel no establece distinciones entre Antropología social, cultural y etnología, porque considera que la primera encierra en sí las especialidades que algunos han querido ver en las demás. Pero también atribuye a la sociología y a la antropología dominios de investigación distintos: «sociedades iletradas, sin historia» a la primera; a la segunda, las sociedades complejas. Sin embargo, considera idénticos los objetivos perseguidos por cada una de estas dos disciplinas. Su novedad consiste en el reconocimiento de que difieren por las técnicas empleadas y por su método. En el caso de la Antropología social, la observación minuciosa, constante, participante y el análisis intensivo que, por lo general, excluye los instrumentos de la investigación estadística, debido a la



naturaleza misma de los datos proporcionados por tal método de observación; en el caso de la sociología, por el contrario, la inducción y el análisis extensivo para captar el peso de los fenómenos y el impacto de los vientos que los mueven, más que las implicaciones individuales subyacentes. Nadel sintetiza todo esto brillantemente al decir que si por una parte el intento de la Antropología social es, sin lugar a dudas, llevar a cabo un análisis distante, científicamente *objetivo*, por otra su adquisición de conocimientos básicos por la investigación de campo tiene la «misma naturaleza que el arte», es «comprensión partícipe, intuitiva».

EXTENSIÓN A CULTURAS COMPLEJAS

Nuestra segunda pregunta formulada al principio planteaba el problema de saber si, careciendo de instrumentos de medición en gran escala característicos de la sociología, la Antropología era realmente útil y capaz de explicar, tanto en un enfoque de tipo idiográfico como en uno de tipo nomotético, aquellos aspectos de lo que, para emplear la expresión que tanto le gustaba a Radcliffe Brown, llamamos *vida social*, que caracterizan las culturas complejas. Se trata, por lo tanto, de averiguar si es realizable un estudio antropológico fuera de los límites que la Antropología social clásica consideraba deber imponerse, a saber, las culturas primitivas. La pregunta puede hoy parecer retórica, si se toma en cuenta el número cada día mayor de antropólogos que trabajan en investigaciones de campo, en Europa, por ejemplo, no sólo sobre áreas sub-culturales que conservan en sí algún carácter arcaico, sino también sobre grupos, instituciones, o movimientos ideológicos típicamente modernos. Pero, como todos sabemos, las preguntas retóricas cuentan entre sus funciones la de recordar, y eventualmente volver a enfocar, cuestiones que podrían de otra manera dejar de ser consideradas en su justa luz.

Cuando el antropólogo se enfrenta con el estudio de las sociedades complejas debe, claro está, tener en cuenta la ayuda que le pueden proporcionar las investigaciones sociológica extensiva e histórica. Todo lo cual no significa, sin embargo, que haya que renunciar a ninguno de los puntos firmes de la investigación antropológica: trabajo de campo y observación partícipe en los estudios idiográficos, constante búsqueda comparativa en los nomotéticos (mejor sería hablar de fase idiográfica y de fase nomotética). En efecto, lo que el antropólogo quiere

es precisamente construir modelos con los elementos que su actividad de investigación de campo le proporciona: modelos significativos desde un punto de vista estructural, de los que se puede apreciar no sólo la articulación morfológica, sino también, y sobre todo, la de las relaciones existentes entre las distintas partes. Pero también modelos cuya construcción descansa en una base epistemológica que defienda lo más posible su «objetividad» ante los elementos contaminantes conscientes e inconscientes, que mete fatalmente el estudioso, debido a su personalidad, en la formulación de cualquier construcción intelectual: idiosincrasia, gustos, trastornos.

MODELOS

Los modelos que formula el antropólogo pueden ser, como observan Peacock y Hirsch (1970), funcionales o lógicos. En los funcionales los elementos surgidos de la observación mantienen una relación de tipo funcional entre sí, es decir, que la relación se considera con respecto a las condiciones y a las consecuencias; en los modelos lógicos los elementos se disponen, por el contrario, según las conexiones simbólicas que haya entre ellos y su significación estriba en la relación entre reglas y derivaciones.

La formulación de modelos, de un tipo o del otro, es posible gracias a la abertura comparativa que es elemento característico propio de la Antropología social, ese *regard éloigné* de Lévi-Strauss (1983) que permite «interpretar una cultura mediante categorías y perspectivas a cuya elaboración contribuyen los análisis de otras culturas...» y elimina todo etnocentrismo técnico y metodológico (Remotti, 1985: 298, 274). Un comparativismo adecuado no se propone, por tanto, averiguar si las manifestaciones culturales estudiadas son o no comparables con otras (esto es, si existen elementos comunes o no), sino intentar comprender, mediante el análisis comparado, el sistema al que pertenecen dichas manifestaciones, sistema que, de todas formas, no deberá ser considerado y tratado como *central* respecto de los demás sistemas posibles. (Para decirlo otra vez con Remotti, «los universos conceptuales, o familias, que se construyen en antropología deberían ser potencial o tendencialmente a-céntricos.)

Para llegar a reflexiones de este tipo la antropología ha necesitado tiempo, experiencia, y, sobre todo, «intimidad» con lo distinto. Durante un largo tiempo los estudios antropológicos se han concentrado en so-

ciudades exóticas, entre otras razones para lograr, mediante la práctica de la convivencia, la liberadora y aclaradora comprensión de la complejidad, validez y con frecuencia, también, belleza de universos conceptuales y comportamientos distintos. Las sociedades exóticas —generalmente más exiguas desde un punto de vista demográfico, iletradas, y globalmente más sencillas— ofrecían tanto la posibilidad de llevar a cabo más fácilmente estudios de tipo sectorial, como la de formar, con respecto a lo que puede hacerse con las sociedades más complejas, una visión del conjunto que permitiera descripciones de tipo monográfico general.

La distanciaci3n cultural necesaria para que sean posibles an3lisis y teorizaciones libres de entorpecedores condicionamientos etnoc3ntricos no requiere hoy en d3a ser vivida de manera tan concreta e intensa como en el pasado. Lo que antes se obten3a mediante un purificador desprendimiento f3sico de la propia realidad cultural, puede lograrse con una ense1anza acad3mica bien dirigida que cobra sustancia a partir de dicho desprendimiento. Esto posibilita asimismo el trabajo sobre lo *cercano*, sobre lo *propio*, con esa mirada distante a que se refiere L3vi-Strauss.

En efecto, son numerosos los trabajos sobre lo cercano, no ya como mera experimentaci3n sobre los n3cleos o capas sociales que presenten alg3n car3cter arcaico dentro de la estructura nacional moderna (grupos marginales campesinos, comunidades marginales aisladas y conservadoras, alien3genas, etc.), sino como estudio profundizado de sus n3cleos problem3ticos provocados por las enormes dimensiones de dicha estructura, por la extraordinaria acumulaci3n de conocimientos en cada sector y las maneras en que est3n repartidos, por el ingente poder pol3tico, econ3mico, tecnol3gico y de seducci3n con respecto a cualquier otra sociedad y cultura.

APLICACIONES CONCRETAS

Pero me parece llegado el momento de referirme a algunos casos concretos. Uno de los problemas m3s delicados de estos 3ltimos quince a1os ha sido el extenderse de la violencia terrorista. El fen3meno —que parece hoy caracter3stico de las sociedades modernas, cualesquiera que sean sus connotaciones culturales (v3anse las brigadas rojas, el terrorismo isl3mico, etc...)— ha sido analizado por soci3logos, polit3logos, psic3logos sociales, y no parec3a pertenecer a la categor3a de fen3menos

analizables por la antropología. Sin embargo, uno de los ensayos más importantes sobre el problema, por su originalidad, la lucidez de su planteamiento, y sugerencias de tipo ético, nos viene de uno de los mayores representantes de la antropología, Edmund Leach. Daré aquí sus líneas generales porque pueden constituir un buen ejemplo de lo que es el procedimiento comparativo aplicado a nuestra sociedad.

En *Custom, Law and Terrorist Violence*, Leach analiza las apreciaciones del agraviado y del agraviador con respecto al acto terrorista, cómo se reflejan tales actitudes en la definición de un acto criminal, además de sus consecuencias de tipo jurídico, humano, ético. El procedimiento analítico tiene como finalidad tratar el terrorismo en una perspectiva histórica y comparativa. Parte de la consideración muy general de que: 1) las mismas normas consuetudinarias pueden abarcar tipos de comportamiento bastante distintos, y 2) que el estatus moral de cada comportamiento depende de cómo se interprete. Lo que representa un agravio para un grupo social, puede constituir un gesto heroico para otro, de modo que si dos grupos como éstos llegan a tener que coexistir dentro de un mismo ordenamiento político, surge un conflicto insalvable. Leach llama esta situación, cada día más frecuente en nuestro contexto pluralista, *situación de tipo Colón*; en ella, cualquier acción está permitida, ya que las dos partes no tienen ningún punto en común, y la incomprensión es total. Ahora bien, en la amplia comparación que establece entre sociedades arcaicas y sociedades modernas, pone de manifiesto que estos dos tipos de sociedades clasifican de maneras distintas los agravios. En las primeras, donde domina la idea de que se ha establecido un contrato social entre los hombres y sus antepasados divinos, la ruptura de dicho contrato es un gesto sacrílego y estriba esencialmente en el quebrantamiento de los tabúes sexuales, considerado, en cuanto pecado, crimen más grave, como es lo lógico donde el parentesco y el matrimonio tienen una función social dominante y omnipervasiva. Acerca del valor de la relación concebida sobre una base contractual, en la que, sin embargo, se trata de una ruptura, con posiciones invertidas, del hombre contra Dios, por incumplimiento por parte de Dios, muchos recordarán las admirables páginas de Roth, en su novela *Job*.

En las sociedades modernas, especialmente en las capitalistas, cuyos modelos ideales se inspiran en la concepción laica de la independencia individual y del éxito económico, se considera crímenes de máxima gravedad los que atentan contra la persona y contra la propiedad privada (homicidio y robo). Estos crímenes adquieren la connotación de

pecados, y es más, nos dice Leach, son pecados *hasta* en sociedades que reconocen que los pecados no necesariamente son crímenes, y que los crímenes no necesariamente son pecados. Pero en el interior de estas sociedades, corrientes ideológicas contrarias a los postulados del capitalismo que esté planteado (y añadiría además corrientes contrarias al modernismo de molde occidental, véase el caso del jomeinismo), ven el «mal» en sentido inverso y en total oposición el rechazo de sus «contrarios», esto es, sus adversarios. Se puede comprender muy bien la lógica y la articulación estructural de estos grupos sectarios a través del conocimiento que tenemos de los grupos parentales vigentes en las sociedades arcaicas, y de cualquier unidad de pequeñas dimensiones que en ellas se puede encontrar. Quedan así manifiestas las razones de su fuerte cohesión interna, reforzada por su carácter secreto; las de su estado de guerra permanente para con los demás grupos, al igual que las de las ayudas recíprocas contra el enemigo común por excelencia, el sistema insalvablemente diferente; por fin, el espíritu religioso que impregna y exalta su capacidad de luchar.

El análisis comparativo nos permite, por lo tanto, comprender las reglas, los mecanismos, las actitudes psicológicas, los comportamientos prácticos del terrorismo en nuestros países. Permite combatirlo mejor, y no me refiero tan sólo a la lucha con la fuerza, sino sobre todo al hecho de que permite, precisamente a través de la comprensión de la naturaleza recurrente y transcultural de los factores en los que se basa, no caer en la misma lógica que él en el momento de afrontarlo, y seguir considerando a sus adeptos como seres humanos. Es ésta la sugerencia moral de Leach.

Me he extendido demasiado sobre el fenómeno del terrorismo, y el tiempo que queda sólo me autoriza a mencionar rápidamente otros problemas de igual importancia, a cuyas soluciones puede contribuir la Antropología social. Primero de todos, el conjunto de relaciones interétnicas, que en Europa ya no es, como en el pasado, problema tan sólo para los países que han mantenido estrechas conexiones de tipo económico o político con sus antiguos imperios coloniales, sino que ha llegado a serlo más o menos para todos los países, debido a las exigencias del mercado del trabajo, que atrae brazos a niveles intercontinentales. Una mirada a cualquier calle de Roma o de Zurich basta para convencernos de la amplitud que ha alcanzado el fenómeno. Relaciones interétnicas cuyo estudio rebasa los aspectos macroscópicos y evidentes de la integración, de la escolarización, de los conflictos de valores, del racismo, y penetra, con sus problemáticas, en otros campos

de investigación. La psiquiatría transcultural, por ejemplo, campo en el que el fervor de estudios y de investigaciones experimentales es poderoso; el campo novísimo de la antropología del espacio, de la que títulos de obras como *Crowding in Rural Environment* (Saegert ed.), *Gaze and Mutual Gaze* (Argyle and Cook), *Human Territories: How we Behave in Space-time* (Schegler) nos revelan ya el tipo de interés y de orientación; o bien, de manera políticamente comprometida, el sector del orden económico vigente, con análisis antropológicos que intentan examinar tácticas, estrategias, conformaciones de las relaciones internas y externas de las multinacionales; o la cada día más sofisticada antropología urbana. Naturalmente el elenco podría alargarse mucho, pero no es preciso presentarlo aquí por completo. Lo que nos interesaba era evidenciar la diversidad de dominios donde puede intervenir la Antropología social, gama amplia y dinámica abierta al ritmo rapidísimo de los cambios sociales y culturales que caracterizan el mundo moderno.

