

LA ANTROPOLOGIA CONTEMPORANEA

La antropología, entre otras ciencias y humanidades, se ha ocupado de estudiar un tema concreto de la vida social: la cultura en cuanto totalidad de la obra humana en tiempo y espacio, y las relaciones entre los hombres manifestadas en sus formas asociativas y en su organización.

La diferencia que establece la antropología con otras ciencias y humanidades —la psicología, la sociología y la historia— se encuentra en dos aspectos principalísimos. El primero de ellos se refiere a que, tradicionalmente, se ha venido ocupando en el estudio de la sociedad primitiva; y el segundo, que sus investigaciones se han distinguido por su carácter netamente cualitativo y comparativo.

Como veremos más adelante, el estudio de la sociedad primitiva no es el fin último de la antropología, sino que, en definitiva, lo es la investigación integral de la conducta humana, independientemente del progreso o atraso que muestren sus formas de vida, particularmente su tecnología.

A lo largo de una evaluación de sus contenidos, puede verse como es en torno a los conceptos de sociedad y cultura donde la antropología ha cobrado unidad conceptual, y es este el lugar en que suelen reunirse sus intereses fundamentales, lo mismo que el punto en que se han constituido sus métodos y técnicas de investigación.

Empero, antes de que propongamos algunos problemas y señalemos para ellos nuestra posición, es indispensable que consideremos en una perspectiva de continuidad la significación y desenvolvimiento de sus planteos hasta desembocar en su situación presente (1).

(1) Para una confrontación histórica, véase LOWIE, 1946.

BOSQUEJO HISTÓRICO

Si es evidente, por una parte, cuáles son los objetos de interés en la antropología moderna, no está siempre claro cómo se ha llegado a las conclusiones que en relación con el método y la teoría se manifiestan en el presente.

Especialmente, se nos hace clara una tendencia: en el pasado, la antropología dependió, para sus materiales teóricos, de los progresos de la biología y la paleontología humanas; pero a medida que ha ido acumulando conocimiento ha dependido más de sí misma, de sus propios métodos y de la recopilación de datos específicamente suyos.

Sin embargo, también no es menos cierto que, a medida que crece la conciencia en torno a la unidad de la ciencia, estos métodos antropológicos son cada vez más los métodos de las demás ciencias. Lo único que viene cambiando son los objetos que se estudian y el criterio con que se escogen y tratan unos para distinguirlos de otros.

Tal actitud no pone en cuestión la unidad de la ciencia misma, sino que se refiere a los intereses respectivos que desarrolla cada disciplina, cuya función consiste en elegir sus objetos de investigación, su terminología y sus conceptos de valor.

Así, pues, un bosquejo rápido que nos muestre el desarrollo científico seguido por la antropología, nos llevará a visualizar el campo general de su desenvolvimiento, campo en el cual se hace presente su reiterada tendencia a entrar en crisis, a considerarse con frecuencia subsidiaria de otras ciencias y humanidades, precisamente en el momento en que éstas vienen a subrayar la extraordinaria significación explicativa de la antropología, e igualmente, a usar sus materiales.

Si hablamos de su propensión a meterse en transiciones, también es cierto que, junto a tales crisis, aparece insistiendo con una enorme vitalidad sobre áreas nuevas de conocimiento social, tendencia que le justifica a moverse en direcciones más totales de conocimiento. Ha pasado, en consecuencia, del estudio especializado de la sociedad primitiva, al de la vida humana considerada como un sistema socio-cultural. Y estudia esta vida humana en todas sus dimensiones históricas, constituyéndose así en una ciencia que opera sobre la investigación de la cultura y la sociedad.

Viendo, pues, a sus escasos cien años de existencia científica, se hacen evidentes diversos acentos temáticos. En la primera fase, éstos dependieron grandemente de las pesquisas y preocupaciones biologists del grupo naturalista que se ocupaba en trazar los orígenes primeros del hombre desde una concepción evolucionista.

En la segunda, la antropología conoció un tipo de historicismo que, si bien estaba interesado en orígenes, no ponía su énfasis en especular sobre una continuidad universalmente necesaria, sino que dirigía sus escauceos hacia la investigación de las relaciones entre culturas, y por lo mismo se situaba en una base más rigurosamente científica.

Y en la tercera etapa, llegando a sus propias conclusiones, tomaba rumbo a una nueva situación: se orientaba hacia un desarrollo más utilitario, puesto que se constituía en ciencia social de la cultura.

O sea, hoy la antropología se encuentra lista para dominar la investigación integral de los sistemas socio-culturales considerados como procesos y constituídos en conducta. A diferencia de los métodos sociológico psicológico, con cuyos problemas la antropología se encuentra profundamente comprometida, ésta, como ciencia de lo social, se dirige hacia una concepción empíricamente más completa y, como dijimos, más utilitaria en sus aplicaciones.

En la primera fase, que comprende los últimos treinta años del siglo pasado, señalamos el dominio de los problemas y concepciones evolucionistas, entre los cuales cabe señalar los estudios relativos a los orígenes de las instituciones y las costumbres humanas.

Con el fin de apoyar sus especulaciones, se combinaron investigaciones de campo, etnográficas, muy débiles en cuanto al control científico de los datos, cuya única finalidad consistía en hallar los elementos y rasgos de cultura que podían ser utilizados como soportes a sus hipotéticas reconstrucciones históricas. Esta problemática se distinguió por la violencia con que esgrimían sus argumentos filosóficos los sostenedores del evolucionismo y sus contradictores.

Los polemistas más en curso para este evolucionismo, que se adentra con sus nombres hasta nuestro siglo, han sido Lewis H. Morgan, J. J. Bachofen, H. J. Sumner Maine, James G. Frazer, H. Spencer, y en cierta manera Edward B. Tylor.

Aunque las generaciones de antropólogos que sucedieron a és-

tas no podían escapar completamente a la herencia evolucionista, mostraban, sin embargo, una fuerte inclinación a ser más exigentes con los datos culturales, y tendieron a clasificarlos dentro del contexto de un desarrollo no universal, sino particular de cultura y sociedad.

En lugar de una genética y un desarrollo común a todos los pueblos, se ocuparon de una genética y un desarrollo válidos en cada pueblo. Franz Boas fué quien, en los EE. UU. de Norteamérica, señaló con su poderosa personalidad esta nueva fase.

F. Boas constituyó en los EE. UU. una escuela de antropólogos interesados en el trabajo de campo, cuyos resultados establecieron las bases de la presente prosperidad que tiene la antropología en Norteamérica. Los reflejos y extensiones de su obra científica, especialmente de sus métodos, alcanzaron a influir sobre algunos países hispanoamericanos, Méjico en particular (2), cuyas consecuencias están a la vista en forma de robustas instituciones dedicadas a la antropología de campo y de laboratorio.

En Boas el enfoque consistió en estudiar las culturas primitivas de los indios norteamericanos en forma integral y detallada, persiguiendo con tales investigaciones reconstruir la historia de sus instituciones, concretamente en términos de cada tribu específica.

Como ha dicho Eggan (3), este método, esencialmente histórico pero concentrado en el estudio y explicación de las leyes culturales que gobernaban a cada sociedad en términos de su propio desenvolvimiento, predispuso, aunque explícitamente, a sus seguidores contra la investigación comparada de la cultura, en cuanto Boas planteó, desde el principio, su aversión a toda clase de generalizaciones que no estuvieran sostenidas por una regularidad de proceso.

Boas, al particularizar en el concepto territorial de tribu el conocimiento de los procesos culturales, impidió tácitamente extender la investigación a problemas tales como las relaciones de difusión y préstamo de una sociedad a otra, lo que indudablemente produjo un doble efecto: el primero negativo, en cuanto no desarrolló la investigación sistemática del cambio y la comunicación de elementos culturales; el segundo positivo, porque al insistir en el estudio intensivo de cada cultura, de cada tribu, consiguió

(2) Cf. ESTEVA, 1953.

(3) Pág. 749.

formar una escuela de antropólogos sumamente sistemáticos en la colección de sus datos de campo, cuyos frutos consistieron en la elaboración de monografías etnográficas de alto nivel descriptivo.

Aunque uno de los propósitos de Boas, fué el de elaborar leyes que explicaran el crecimiento cultural (4), esta idea no cristalizó, en vista de que, en realidad, su preparación sociológica y psicológica patentizan una gran debilidad teórica.

Eggan (5) llama la atención sobre este período en Norteamérica, al que califica de fase formativa. En general, puede indicarse que la fuerza de irradiación de la escuela de Boas alcanza hasta el segundo cuarto del presente siglo.

Paralelamente con la actividad de este grupo norteamericano, se desarrolló la llamada escuela de difusionistas alemanes (6), con sede en Viena, la cabeza visible de la cual ha sido, hasta su muerte reciente, el Padre Schmidt, cuya estimación de los problemas de la vida primitiva fué notable por su inteligente humanismo y por la profunda valoración que hizo de la conducta ética del hombre primitivo.

Lowie (7) ha señalado que el punto de vista del Padre Schmidt se distingue por su insistencia en destacar la personalidad variable del carácter primitivo, en contraposición con la tesis mantenida por Levy-Bruhl quien subrayó siempre la idea contraria, o sea, la uniformidad de su psicología.

Por su tendencia historicista, la escuela vienesa se centró en problemas genéticos. Gran parte de sus investigaciones tendieron a demostrar que la idea de un ser supremo en la vida humana no es atributo exclusivo de los pueblos civilizados, sino también de los primitivos; vale decir, la idea de Dios tiene vigencia universal y se encuentra en los más remotos orígenes de la sociedad (8).

Para que el Padre Schmidt pudiera establecer las relaciones genéticas relativas a la presencia de un Ser Supremo universal estuvo obligado a hacer uso intenso y extenso de materiales comparados en una escala muy amplia. Mientras, en EE. UU., pero en otra dirección de propósitos que incluía la organización de com-

(4) EGGAN, pág. 748.

(5) Pág. 749.

(6) Cf. LOWIE, 1946, págs. 217 y ss.

(7) 1946, págs. 231.

(8) Cf. 1947, págs. 280 y ss.

plejos de cultura material y espiritual mucho más vastos, Clark Wissler formaba sus conocidas asociaciones geográficas sobre los indios americanos, asociaciones que distinguió con el nombre de áreas culturales.

El difusionismo tuvo a uno de sus más extremistas representantes en el inglés Elliot Smith, quien sustentaba la teoría de que, siendo el hombre poco inventivo (9), las fuentes de la cultura universal debían encontrarse radicadas solamente en un grupo geográfico que decía ser necesariamente Egipto, desde el cual y a través de la navegación, se difundió por todas las áreas del mundo. Elementos tales como la pirámide, para mostrar un ejemplo, no habrían sido inventados en varios lugares a la vez, sino que su existencia debe ser considerada en términos de una difusión originalmente procedente de Egipto.

Con el difusionismo alemán, más que con el egiptologismo de Elliot Smith, se constituyeron las bases de una nueva dialéctica del hecho cultural. Así, la dinámica del progreso y el cambio culturales dependen grandemente de la difusión de los rasgos materiales e ideológicos que diferentes formas de contacto entre pueblos suele producir en tiempo y espacio.

De este modo, se asienta otro principio: ciertos pueblos, por diversas causas y estímulos, pasan a otros sus conocimientos y éstos, a su vez, se encargan de traducirlos a las formas y necesidades de su propia cultura. Así, por medio de un derrame continuo de unos pueblos hacia otros, la cultura se va haciendo universal y esto explica la extraordinaria difusión geográfica que tienen conseguida ciertos elementos materiales e ideas de cultura.

Podemos considerar que hasta alrededor del año 1930, las escuelas que hemos mencionado prevalecen de modo abrumador sobre el pensamiento antropológico, o que, por lo menos, son las que dan el matiz a la investigación de campo. Durante este tiempo habrá conseguido una vida efímera la teoría del paralelismo cultural, esto es, del desarrollo similar, pero independiente de las formas de vida.

Luego de este período, encontramos a la antropología contemporánea planteada frente a una crisis de transición. Los viejos problemas genéticos de difusión, evolución, paralelismo, leyes y círculos culturales que presidieron durante más de cincuenta años

(9) Cf. LOWIE, 1946, págs. 197 y ss.

sus problemas, han perdido fuerza y en su lugar han aparecido nuevas cuestiones.

Los conceptos de cultura y sociedad, que son la base teórica del enfoque antropológico, se han convertido en instrumentos de discusión a lo largo de esta nueva fase de la antropología. Su primacía como objetos de estudio y especulación les ha colocado en la dimensión del empirismo científico; ahora la problemática se refiere a las posibilidades explicativas que puedan tener en cada caso los términos de cultura y sociedad. Para su enfoque explicativo, los antropólogos norteamericanos han elegido el primero, y los ingleses el segundo.

Mientras éstos están insistiendo acerca de la eficacia explicativa que tiene el concepto de sociedad, aquéllos reiteran, con respecto del mismo fin, su fidelidad al de cultura. En este sentido, se discuten métodos y se prodigan exclusiones en torno a materiales que poseen una evidente significación dialéctica, por lo menos instrumentalmente; por lo tanto, no se excluyen, sino que más bien se incluyen.

Para el objeto de nuestra perspectiva temática conviene discernir acerca de las implicaciones que desarrolla el concepto de cultura.

LA ANTROPOLOGÍA Y EL CONCEPTO DE CULTURA

La mayoría de los antropólogos, según hemos establecido, tienen constituido el concepto de cultura en categoría explicativa. La comprensión de lo social debe partir del análisis de la posición y relaciones entre las formas culturales.

Se trata de un concepto que la antropología relaciona con el sistema de conducta observable en una sociedad específica. Generalmente, y de acuerdo con la metodología tradicional en esta ciencia, todo estudio antropológico es, en principio, una descripción de cultura, o sea, de todo aquello, material y espiritual, que el investigador ha observado.

En cuanto que es visible en formas y objetos sensibles, la cultura adquiere, para el antropólogo, una connotación fundamentalmente objetiva, puesto que, para ser descrita, requiere ser expresada en el comportamiento. Y, por lo mismo, es una realidad empírica, manifestada externamente y organizada internamente en ideas comunicables y transmitidas de generación a generación.

La explicación del concepto se refiere, por lo tanto, a realidades que los individuos de una sociedad expresan por medio de los objetos materiales que manufacturan, de las ideas que mantienen, de las instituciones que gobiernan sus actos dirigidos teleológicamente, y del sistema y estructura sociales que les asocian.

Como resultado, una cultura es un *totum* mental y material que se obtiene a lo largo de relaciones sociales, que se manifiesta en procesos de forma y contenido, y que se comunica y transforma en una constante continuidad histórica.

La cultura viene, pues, a ser uniformidad regularizada de conducta conforme a estatus. Esto implica que las formas de comportamiento individual y colectivo están organizadas, dentro de una sociedad, en términos de una unidad que es significativa en sus efectos internos, en la persona, y externos en cuanto al medio en que *formulan su relación*.

Correlativamente, toda cultura es una totalidad vista en la acción (10). De acuerdo con nuestra posición, sus elementos comprenden sistemas, procesos, contenidos, formas, comunicación y capacidad de cambio.

En contra del criterio de Nadel (11), quien separa conceptualmente a la cultura como acción de lo social, que entiende como siendo sólo relaciones, nosotros decimos que toda acción implica relaciones que, por serlo, son dinámicas, e igualmente, que la cultura es una acción total puesta en formas resultantes de las ideas y acciones de los hombres. Puesto que toda acción es relación y ésta proceso, la cultura es un concepto que abarca todo lo que los miembros de una sociedad hayan hecho con su naturaleza como potencia y a través de su cultura como experiencia. En muchos aspectos, este enfoque guarda relación con el principio metodológico cartesiano, según el cual es objetivo todo aquello que posee movimiento y magnitud.

El concepto de cultura nos lleva a la idea de fluidez, a un proceso cuádruple: a) de procesos de condicionamiento; b) de adquisición del sentido de los fines a través de personas; c) a la formación de complejos supraindividuales de valores y sentidos, y d) a la transformación de lo conocido por nuevos objetos que se llegarán a conocer y también a transmitir de ser aceptados.

(10) Cf. NADEL, págs. 94.

(11) Págs. 94 y ss.

Para los evolucionistas, toda cultura es un estado progresivo de formas e ideas en transformación mediante la cual los procesos no deben interpretarse conforme a una continuidad circular, reiterativa, sino como una continuidad en desarrollo infinito que no puede volver a su principio histórico de partida. La ley cultural evolucionista por excelencia, es el cambio social.

Sin embargo, para muchos antropólogos, y también entre los funcionalistas, la cultura es un hecho que, por estar histórica y territorialmente integrada, tiene repetitividad para los miembros de una sociedad.

Siendo, en este caso, la cultura lo que los miembros de una sociedad «han adquirido por instrucción o imitación» (12), y por tener persistencia más allá del individuo, éste queda, con respecto de ella, en una relación de condicionamiento y pasividad (13).

Benedict (14) también plantea que, para el individuo de una sociedad, la cultura está más allá de su querer y su creación. Específicamente, la invención no será otra cosa que la respuesta culturalmente condicionada de un inventor que inventa en el momento en que la cultura necesita este invento (15). En este sentido, estudiar la cultura es estudiar un continuo fundamentalmente cíclico y mínimamente cambiante, en cuanto la voluntad humana y su expresión en conducta quedan sometidas a las leyes de lo super-orgánico.

Este determinismo cultural, del que Kroeber (16) y White (17) han sido sus más sólidos y explícitos mantenedores, señala al individuo como incapaz de modificar a la cultura en cuanto, y para ello usan de una falacia ésta le modifica a él. Ambos autores establecen, tácitamente entonces, que la unidad legítima en el estudio cultural correspondería más a la investigación de lo dado, esto es, la cultura, que en sí posee sus propias leyes, que al análisis del individuo en su plena acción, en su comportamiento (18).

Como se desprende y es obvio en esta concepción, la cultura

(12) LINTON, 1944, pág. 328.

(13) Cf. HERSKOVITS, 1952, pág. 53.

(14) 1939, pág. 295.

(15) Cf. a ERASMUS 46, en su mención del culturalismo.

(16) 1917.

(17) 1949.

(18) ERASMUS da una clara explicación de estos autores.

se destaca del individuo hasta adquirir movimiento por sí misma en sus relaciones con éste.

La reflexión que nos llega a la mente es que gran parte de este culturalismo procede de una deformación intelectual que tiene por base, en lo que afecta al antropólogo, el hecho de haberse especializado en el estudio de la sociedad primitiva, lugar donde su experiencia científica le ha llevado a estar cierto en lo que se refiere a un atascamiento de los estímulos que llevan al cambio cultural.

Por lo mismo, ha encontrado que en estas sociedades la cultura, sus formas, se transmite casi repetitivamente, por lo que sus miembros vienen a actuar, con respecto de la creatividad, casi pasiva y miméticamente. En la medida, pues, en que la cultura histórica se repite en estas sociedades, y con la certidumbre de ser escasas las relaciones internacionales de estos grupos, relaciones que generalmente se distinguen por su emoción etnocentrista, el culturalismo ha tendido a sobrestimar el papel de la cultura, y en oposición a derogar el del individuo, quien, así, aparece como no haciendo nada por modificar lo que le ha sido transmitido. La conclusión correspondiente es dar capacidad activa a la cultura y restársela al hombre.

Una creciente especialización en la concepción superorgánica de la cultura como objeto de la antropología, ha venido a desfigurar el conocimiento de la interacción entre experiencia y naturaleza, que es, en sí, el fenómeno fundamental de la existencia humana.

En cuanto determinista, el culturalismo incondicional sufre de una extraordinaria incapacidad empática. Especializándose en lo superorgánico, el culturalismo sustrae del hombre aquello, la cultura, que sólo a través de él cobra sentido. Esta superorganicidad de la cultura invierte la lógica de lo humano y lo social que es vivir y dar vida tomando de la vida: esto es, tomando de lo orgánico, de la naturaleza, para con ésta hacer cultura. Se toman árboles, se usa tierra, se utilizan animales, las manos de uno mismo y sus órganos dinámicos, para producir cultura. Sólo a través del hombre y de su sociedad adquiere dinamicidad el acto social.

El método del determinismo cultural se parece mucho al del arqueólogo, quien por la situación de sus objetos no tiene otra alternativa que construir sus interpretaciones directamente sobre la

cultura material para a través de la misma dar forma y significado al conjunto.

En cuanto a los arqueólogos, es evidente que no hay otra posibilidad que actuar sobre objetos pasivos cuyas relaciones sistemáticas llegan a establecerse mediante la estratigrafía y el método comparado. Pero en lo que se refiere al antropólogo, estas relaciones sólo pueden adquirir sentido en su situación viva —por lo menos en cuanto no se trate de historia o reconstrucción cultural—, en la observación del comportamiento entre miembros pertenecientes a una misma sociedad, cuyas respuestas y estímulos correspondientes se caracterizan por su intención y valor psicológicos.

La preocupación culturalista, que ha llevado el análisis objetivista hasta su extremo incondicional, está en desacuerdo con las tendencias que reflejan el estado actual de las ciencias sociales, cuyos progresos teóricos y metodológicos se encuentran comprometidos en dirección, por una parte, a reconocer un finalismo en la acción social, y por lo mismo determinar la situación del hombre dentro de esta acción. El punto de partida debe ser la inteligencia de la capacidad humana para modificar su destino; investigar esta modificación en términos del análisis comparativo, llegando a los cambios histórico-culturales, y en lo físico obtener la constante de sus adaptaciones somáticas, tanto como estudiar la transformación de sus ambientes, a la vez que la acción nueva de éstos sobre el hombre.

En la sociología, Max Weber, con su búsqueda de sentido, y Gurvitch (19) interesándose por la necesidad de plantearla en los planos de la profundidad; y en la antropología contemporánea los estudios de carácter social y nacional, respectivamente, a los que se llama cultura y personalidad, vienen a ser la expresión de esta tendencia que relaciona dinámicamente al hombre y a la cultura, tendencia que, en el fondo, es una proyección del proceso por el cual se está llegando a la revalorización del humanismo a través de la ciencia y mediante una aproximación a los problemas de la ética (20).

El aporte de la psicología, que es la investigación por excelencia de la profundidad, independientemente de si ésta es objetiva o

(19) 1953.

(20) FROMM, 1953 y 1955, y BIDNEY, 1953, han llamado la atención acerca de la necesidad de llevar la ética al estudio aplicado de lo social y lo cultural, tanto por lo que se refiere a la psicología como a la antropología.

subjetiva, debe constituir, y así viene siendo, una adición dinámica cuyos resultados empiezan a estar a la vista con las aportaciones de R. Benedict, M. Mead, Gorer, Kardiner, Fromm y otros más.

Esta medida de humanización creciente que están produciendo las ciencias sociales, implica que su integración y confluencia se va logrando no sólo en términos del estudio del proceso cultural puro, sino en términos de conocimiento de naturaleza, en cuanto ésta es el punto de partida del hombre, y en cuanto para él la naturaleza tiene el significado concreto de ser su propia existencia.

Naturaleza y cultura son dos expresiones de lo social, puesto que es a través de ambas como el hombre se realiza y desenvuelve. El hombre usa su naturaleza, tanto la externa como la interna, y la cultura que ha heredado le sirve para ser, por una parte, como los demás miembros de su sociedad en términos de estatus, pero usa también su cultura para desarrollarse a sí mismo y producir más de ésta.

En la medida en que la antropología renuncia a la naturaleza como objeto de estudio, produce también una limitación en su estructura científica. Con esto queremos decir que, por añadidura fundamental, es objeto de análisis cultural la naturaleza que el hombre usa, esto es, su propio cuerpo y la naturaleza entornante de la que depende para su subsistencia, aunque por los medios culturales la haga más favorable a sus fines.

Chapple (21) ha insistido precisamente en la necesidad de que el antropólogo no olvide en su concepción la base biológica de la humanidad, y aunque, en este sentido, haya indicado que el sujeto de la antropología descansa en cuestiones biológicas y sobre uniformidades fisiológicas y ecológicas, su enunciado viene a ser una reacción precisa contra el extremo culturalismo que se ha introducido desde Kroeber en el análisis de la sociedad humana.

El que muchos antropólogos se resistan a usar materiales de tipo naturalista u orgánico, no debe significar que soslayan el problema concluyendo, falazmente, en el determinismo culturalista, cuando lo que, en este caso, debe plantearse es una reducción de problemas refiriéndolos, como objetos, a lo cultural, pero integrándolos dentro de una amplia conciencia de unidad con las demás ciencias que, como la bioquímica, la fisiología, la medicina, la psicología y otras más, constituyen campos especializados del cono-

(21) 1952, pág. 341.

cimiento humano cuya amplitud temática obliga a divisionar su investigación.

Cuanto se adquiere esta conciencia, el determinismo cultural viene a ser una aberración que debilita la seriedad de una ciencia, y por lo mismo ridiculiza su capacidad explicativa. Decir que la cultura determina toda la situación humana, es tanto como decir que el hombre no tiene naturaleza.

Si vemos a la cultura en los mismos términos que Spranger (22), como un conjunto orgánico de acciones teleológicas destinadas a conservar la vida por medio de funciones que se traducen en motivos objetivos, comprenderemos mucho más acerca de lo social, y por lo mismo de la cultura, que con el culturalismo de Kroeber y White.

En este caso, la posición funcionalista de Malinowski es mucho más satisfactoria, aun dentro de su escasa flexibilidad para situarse en los problemas del cambio socio-cultural, problemas que, además, requieren metodología doble: histórica y psicológica.

Decir, con Malinowski (23), que las necesidades se satisfacen culturalmente y que, a su vez, esta manera de satisfacerse puede determinar la formación de condicionamientos secundarios, es más acertado que decir, como vimos, lo inverso.

* * *

Si bien el concepto de cultura de que nos hemos ocupado representa un término instrumental básico en las tradiciones antropológicas, a últimas fechas el grupo inglés ha introducido, con el concepto de «sociedad», una diferenciación operativa con la cual intenta separar a la antropología en dos ramas de intereses. Una, la representada por una posición sociologista, que incluso se consideraría como una disciplina sociológica, y otra que descansaría en el estudio de la cultura. Se quiere legitimar a la primera con el calificativo de Antropología Social, mientras que a la segunda quiere dársele el de Antropología Cultural, aplicativo que, por lo demás, muchos antropólogos norteamericanos han usado desde hace tiempo, comenzando por Boas.

Radcliffe-Brown, antropólogo inglés funcionalista al modo como

(22) 1947, págs. 42 y 130.

(23) 1948, pág. 51.

los fisiólogos lo entienden: asociando una estructura con un proceso; ha planteado la necesidad de producir un tipo de antropología que se interese particularmente por la vida social que se refiere a los complejos asociativos entre personas.

Operando sobre una idea de proceso, Radcliffe-Brown hace de éste un *símil orgánico* al que da el carácter de una vitalidad; la estructura es su supuesto que, una vez dado, depende del proceso. Ambos, estructura y proceso, son interdependientes (24). Este proceso es, pues, la vida misma en su interpretación social, siendo la estructura la encargada de poner en relación a las personas que constituyen una sociedad (25).

De acuerdo con este enfoque, R. Brown estima que el estudio de la estructura social nos llevará a lo que puede considerarse conocimiento básico de los grupos humanos y sus leyes, por cuanto los fenómenos sociales de una sociedad no son el resultado inmediato de la naturaleza humana, sino la consecuencia de la estructura social que los une y soporta (26).

Por estructura social R. Brown entiende relaciones sociales entre personas, así como la diferenciación de sus roles por medio del estatus. Por extensión, considera que a través del conocimiento del estatus se logrará también conocer la personalidad social.

Como quiera que viendo a la estructura social adquiriremos una visión de los intereses y valores que reconocen y representan los individuos de una sociedad, R. Brown establece, así, el punto de arranque para el estudio de todas las interconexiones significativas que ocurren dentro de una sociedad, y por lo mismo la continuidad que lleva a la comprensión del entero social.

A diferencia del culturalismo, esta posición explica los fenómenos sociales a través de las formas asociativas vistas en relaciones entre individuos, y es determinista la idea de que la estructura ejerce condicionamiento sobre todos los hechos de la sociedad, y por lo tanto de la cultura. Haciendo partir de la estructura la producción de los fenómenos sociales, R. Brown pone en situación pasiva al hombre dentro de su sociedad, en tanto las relaciones son expresión y no origen, igual que hace el culturalismo, sólo que éste incluye datos más amplios aunque más difusos de determinación.

(24) Cf. R. BROWN, 1949, 322 (1).

(25) Ibidem.

(26) 1952, págs. 190 y ss. (1).

R. Brown considera que problemas tales como el estudio de formas e integración sociales son cuestiones que interesan específicamente a la sociología, y que excluye a la psicología y a la culturología (27), pero asimismo señala que la estructura tiene realidad como acuerdo de partes o componentes, esto es, se define a lo largo de una relación entre personas que, como tales, no son organismos, sino individuos que ocupan posiciones dentro de la estructura social (28). De este modo, cada relación está gobernada por normas, reglas y patrones de conducta que operan a través de instituciones (29).

Puede verse como, a despecho de su anti-psicologismo, por la relación entre personas, condición necesaria a toda estructura social, R. Brown opera implícitamente con un elemento psicológico de primer orden cuyo factor se resiste explícitamente a reconocer en su metodología de campo. R. Brown parece ignorar que, puesto que toda relación implica movimiento y supone experiencia de valores, esto es, de sentido, todo intento de abstraer de significado psicológico una relación entre personas carece de consistencia explicativa, y por lo tanto no puede aspirar a ser sistemática, a ser consecuente en sus propósitos comprensivos.

Sobre el particular de la posición metodológica de R. Brown, se ha producido una escisión conceptual que los antropólogos ingleses han querido acentuar poniéndola como un hecho diferencial que debía llevar a la constitución de una antropología social frente a otra de antropología cultural, como se venía llamando con frecuencia en Norteamérica.

Y en torno de los objetos de análisis que debían distinguir a una antropología de otra, se han considerado un conjunto de justificaciones insostenible en cuanto no establecen de manera clara la legitimidad de excluir para ser, paradójicamente, más completos y comprensivos los análisis de lo social.

Veamos, pues, cuáles son los argumentos con que se quiere soportar esta separación en campos de la antropología, separación que ha llevado hasta a tratar de definirla por medio de una casi completa independencia de la psicología, y por contra a una adhesión a la sociología.

(27) 1949, pág. 508 (II).

(28) 1952, págs. 9 y ss. (I).

(29) *Ibidem*.

R. Brown (30) nos dice que la antropología social tiene por objeto de estudio a la sociedad primitiva, que de ésta se interesa por analizar sus formas asociativas cuya comprensión se espera lograr mediante el conocimiento de su estabilidad o de sus variaciones, y que, asimismo, es una rama de la sociología comparada (31).

Evan Pritchard (32) amplía el objeto de investigación a cualquier sociedad, primitiva o no, y además entiende que el estudio antropológico social se conecta con el análisis de formas institucionales, generalmente expresadas a través de la conducta.

Ampliando su contenido, Nadel (33) le atribuye capacidades más completas, especificando que el antropólogo social se distingue por usar su material de campo y el de otros, y con ellos estructura una teoría de la sociedad específica, y que en la medida en que hace esto y generaliza, está haciendo antropología social.

R. Brown extiende el problema a la consideración de que la realidad social es un proceso y no una entidad, por lo que la cultura y la tradición no constituyen el proceso entero, sino aspectos del mismo (34). En tanto proceso es, pues, evidente que él considera el estudio de la estructura y las relaciones sociales como un todo que puede ser analizado aparte. En este caso, quita categoría de entidad a la *cultura* y la deja planteada como un parte específicamente secundaria del todo, y coloca el concepto de *sociedad* como otra parte, pero ahora explícitamente fundamental.

De este modo, hace de la antropología social una ciencia de lo significativo, y de la antropología cultural un estudio de lo secundario.

Colocado en una postura funcionalista, R. Brown es teóricamente más explícito en lo que se refiere al entendimiento de las relaciones humanas dentro de una sociedad, y prácticamente más débil en lo que atañe a la comprensión de la cultura, esto es, de los objetos materiales producidos por una sociedad, como implícitamente se deduce de su separación conceptual entre sociedad y cultura.

El problema es, en nuestro entender, reducible, si se piensa

(30) 1949, pág. 503 (II).

(31) 1952, pág. 3 (I).

(32) Pág. 5.

(33) Págs. 38.

(34) 1952, págs. 4 y ss. (I).

en lo siguiente: los inicios de la antropología se han efectuado partiendo del análisis de sociedades arqueológicas, y por lo mismo éstas han tenido que ser estudiadas en términos de sus objetos materiales. Esta producción cultural ha sido asimilada, a lo largo de una repetición de los objetos de estudio, al concepto de cultura. Sin embargo, a medida que la antropología ha hecho su expansión hacia el conocimiento de sociedades vivas, sus objetos de estudio han comenzado a adquirir otra problemática.

El antropólogo ha observado y frecuentemente participado en estas sociedades, y por lo mismo ha empezado a reconocer el profundo significado funcional de las relaciones sociales, algo que antes sólo podía inferir de modo indirecto, por los procedimientos arqueológicos.

El resultado de este cambio de situación metodológica ha consistido en obligar al investigador a encontrar apoyos teóricos que explicaran estas relaciones, explicación que la antropología no podía darle, porque todo su acervo teórico era, o bien especulativo o bien constituido como una teoría de la historia de la cultura.

En estas condiciones, la parte de la antropología que estudiaba sociedades vivas, y que se interesaba por estructurar una teoría de éstas, encontró sus sustentos conceptuales en la sociología, especialmente en Durkheim y su escuela, que son quienes más preocupación tuvieron en interpretar materiales relacionados con la sociedad primitiva contemporánea.

La consecuencia ha sido en el sentido de hacer que la teoría etnológica en Francia, y la antropología social en Inglaterra, se nutrieran, conceptual y metodológicamente, en el grupo sociológico durkheimiano, mientras en América, especialmente en los EE. UU., los conceptos y la metodología se han asociado estrechamente con los intereses de la historia y la arqueología, en el caso del grupo de investigación más antiguo, pero también el menos sólido teóricamente; y con la psicología y muchos de sus postulados —psicoanálisis, conductismo, configuracionismo—, el grupo más reciente, en este aspecto defendido por una tradición, la psicológica, más ricamente constituida.

Esta diferente nutrición teórica ha determinado una separación de los objetos y de su clasificación en los últimos tiempos. Especialmente, aquella antropología que en los EE. UU. no ha sabido encarrilarse por el camino psicológico se ha encontrado desamparada de teoría y de conceptos, y a medida que la sociedad

primitiva se le ha ido acumulando como conocimiento ha venido necesitando, también, una teoría de esta sociedad, lo cual sólo podía organizar con el auxilio de la psicología y la sociología en sus aspectos metodológicos, y con la filosofía y la historia en su complejión especulativa. En su serie discursiva, los dos aspectos entrañablemente vinculados por medio de los hallazgos de la biología humana. La escuela histórico-arqueológica se ha quedado, prácticamente, con una filosofía conceptualmente inaplicable que ha determinado unos resultados teoréticos pobres.

Pero para una antropología joven y expansionista, este desenlace ha sido estimulante, porque ha dirigido las investigaciones hacia nuevas direcciones cuya complejión se manifiesta en la actual orientación psicologista de la antropología contemporánea estadounidense, fuertemente enfocada sobre el estudio del carácter nacional y del cambio socio-cultural, o aculturación.

En vista de tal tendencia en los EE. UU., la reacción de R. Brown atañe fundamentalmente a las antropologías respectivas de Boas, Kroeber y los etnografistas que les han sucedido, pero no a la generación de los Linton, Gillin, Herskovits, M. Mead, Kluckhohn, Redfield y quienes les siguen más o menos estrechamente.

Hablando en términos de querella, el pleito está dirigido contra las escuelas que están desapareciendo sobrepasadas por los acontecimientos científicos que llaman a la integración del campo de las ciencias sociales. El campo de la antropología se está abriendo a nuevos conceptos y a nuevos métodos, porque toda ciencia para ser operante necesita problemas y desarrollar constantemente sus posibilidades bajo la presión de éstos.

Desde luego, el problema creado por una calificación de antropología social o cultural es relativamente ficticio, en lo que se refiere al futuro, porque es de todo punto evidente que la antropología actúa, por su concepción integral del estudio de la sociedad, sobre los contenidos de sociedad y cultura, en cuanto ambos constituyen el fenómeno de aquella parte de la experiencia humana verificable por la antropología, esto es, de la conducta del hombre que, como hemos visto, se manifiesta en relaciones y en creaciones, en procesos y en formas. Para decirlo en unas palabras, el hombre es un ser social portador y creador de cultura cuya vida de relación le lleva a vivir en grupo.

Que la separación es superficial nos lo dice el entendimiento

tácito que tienen de la antropología los más distinguidos antropólogos ingleses y norteamericanos de nuestro tiempo.

Ambos grupos nacionales coinciden en considerar como su objeto de estudio a la sociedad humana, cualquiera que sea su clasificación histórica. Dentro de este criterio está prevaleciendo una concepción integral de los problemas socio-culturales, sólo que éstos suelen considerarse como interrelaciones a través del estudio intensivo de algunos aspectos. llamados focales, de la conducta humana.

En el caso de la moderna antropología norteamericana, suelen ligarse a la interpretación psicológica de la conducta, y en el de la inglesa en la evaluación de los mismos procesos de conducta en términos sociológicos. La primera se interesa intensivamente en el ciclo de vida, en la transmisión cultural y en los simbolismos; y la segunda en la estructura, los procesos y las instituciones. Desde ambos puntos de partida, la metodología respectiva no ha podido soslayar las concomitancias de conexiones mucho más extensas de fenómenos que aparecen, lo que nos indica que el fondo general de sus problemas lleva al mismo punto, sólo que explicado en diferentes términos.

De cualquier modo, la antropología norteamericana se viene distinguiendo por su interés, bien histórico bien psicológico, entremezclado con ciertas comparaciones culturales relacionadas con cuestiones de difusión, o distribución y préstamo de elementos culturales en términos geográficos (35).

Por el contrario, la antropología inglesa, al rechazar el método histórico comparado y el psicológico, se ha concentrado, como dice Firth (36), en el análisis intensivo de unos cuantos elementos de la cultura —instituciones, estructura, complejos económicos, políticos, religiosos, etc—, estudiando varias sociedades para, a través de sistematizaciones, llegar a la formulación de leyes sociales concebidas en términos de estructura e institución. Sus intereses, como explícitamente declara Firth (37), se encuentran en el campo de la integración de grupos y en la diferenciación social.

Como el mismo Firth (38) ha especificado, aunque su base teó-

(35) Cf. MURDOCK, 1951, 473.

(36) 1953, pág. 476.

(37) Págs. 476.

(38) Págs. 477.

rica es potencialmente sociológica, su método concuerda con el de la antropología de campo: observación directa e intensiva de la conducta social, investiga sociedades territorialmente pequeñas, y éstas sólo las estudian específicamente uno o dos investigadores. La preocupación fundamental viene a ser, pues, el estudio de sistemas y sus correlaciones más que la forma misma como se expresan.

Sin embargo, podemos darnos cuenta que esta preocupación por establecer las correlaciones del sistema son, también, comunes en el método norteamericano, sólo que se manifiestan a través de lo que se ha llamado el patrón cultural, que es en sí una unidad sistemática de conducta cuya dinamicidad consiste en dar significado a los medios que usan los miembros de una sociedad para relacionarse y subsistir.

Desde el punto de vista de los resultados, con el uso del concepto de patrón cultural, los norteamericanos han podido destacar el significado de una conducta concebida usualmente en términos de estatus, así como una proyección psicológica total de la sociedad; mientras que con el concepto de estructura y sistema, los ingleses han conseguido producir un análisis igualmente significativo en lo que se refiere a comprender una conducta de relación entre partes.

Para el caso, cada metodología obtiene resultados valiosos. Los norteamericanos consiguen saber mucho acerca de la orientación del carácter de un grupo; los ingleses, acerca de la estructura social y su función sobre la vida de una sociedad.

Sin embargo, no debe olvidarse que ambos conocimientos han sido y son partes de lo que la antropología ha considerado desde siempre campos legítimos y necesarios a su enfoque, que siendo integral, no puede renunciar a ninguno de estos conocimientos. Lo que ocurre es que la intensidad con que se han estudiado ciertos componentes de la cultura humana, ha hecho perder de vista la significación también importante de las variables que en los márgenes de un complejo metodológico ejercen su influencia y su relación extensiva.

Tan antropológica es una investigación que estudie sistemas, como otra que se interese en patrones, siempre y cuando ambas concluyan con una interpretación integral de la sociedad, porque los dos análisis están constituidos sobre formas regulares de la conducta. Estudiar ambas supone más tiempo de observación pero

también implica una comprensión más profunda del hecho social.

La antropología, como ciencia integral de la cultura humana, jamás se ha propuesto renunciar a una parte significativa de ésta. Por lo mismo, sistema y estructura, como patrón y otros múltiples aspectos de la vida social, son formas de integración que la antropología debe asociar y poner con su sentido dentro de su organización de materiales. Excluirlos no supone, necesariamente, falta de consideración para ellos, sino, con frecuencia, falta de dominio metodológico sobre su contenido y significado. En este caso, lo que importa es adiestrar al antropólogo en el conocimiento de la importancia de ambos grupos de datos, no en oponerlos, como infantilmente, con más frecuencia los ingleses, suelen hacer.

La diferenciación entre antropología social y cultural viene, pues, a resultar falsa, o por lo menos superficial. Ni una denominación ni otra convienen con la definición que es específica al objeto de estudio. Así como la tendencia ha sido proceder prácticamente a referirse a *antropología* a secas, y frecuentemente a renunciar al término *etnología*, en cuanto éste indica una asociación historicista e intereses relacionados con la sociedad primitiva como objeto de investigación, también, para una mayor simplificación del objeto de las ciencias antropológicas, que es la investigación de la sociedad humana con métodos particulares y definidos en su trabajo de campo, la denominación que viene más a lugar, por ser genérica, es la de *antropología*, que en nuestra posición se identifica con el estudio de cualquier sociedad en tiempo y espacio.

No cabe aludir a la precisión que le añade el ponerle, además, *física*, *social*, o *cultural*, porque esta incorporación no nos lleva a deslindar mejor los objetos. Por otra parte, el término *antropología física*, con un mejor sentido de sus posibilidades de campo, ha tendido a ser sustituido por el de *biología humana* (39).

Y en cuanto a los términos de antropología social o cultural, no cabe duda que la dicotomía es capciosa, en la medida que ambas actúan sobre problemas implicados cuyo sentido no es doble, sino, por el contrario, homogéneamente incluido en su objeto como en su contenido. No es muy científico mantener separado algo que está unido por el principio esencial de sus fines: estudiar la so-

(39) En Méjico, por ejemplo, el departamento antes de *antropología física*, del Museo Nacional de Antropología e Historia, ha reemplazado esta denominación por la de *biología humana*.

ciudad humana. El que se subraye este o aquel punto de la experiencia social es sólo cuestión que tiene que ver con lo que es inmediatamente utilitario para el investigador. Sin embargo, lo fundamental continuará siendo la aprehensión cualitativa de las formas de vida en términos de sociedad y cultura.

INTERESES DE CAMPO

Como hemos visto, la naturaleza de su presente material comprende un triple grupo de intereses, cuyos principales objetivos se centran, respectivamente, en la investigación: a) de la estructura social, en cuanto estudio del sistema asociativo de la comunidad; b) en el cambio socio-cultural, cuyas manifestaciones quedan caracterizadas en el análisis de los procesos históricos de adaptación e integración, y c) en establecer la génesis cultural del carácter nacional o social en términos de lo que se ha llamado el estudio de cultura y personalidad.

Es evidente que el desarrollo de nuevas técnicas de análisis, por una parte, la concomitancia creciente de los problemas que ocupan a la sociología, la psicología y la antropología, por otra, y la necesidad de producir una teoría sistemática de la cultura y la sociedad, han constituido una fuerza de presión suficientemente poderosa para hacer posible el desplazamiento de los énfasis de estudio. Y junto a todo esto, un hecho importantísimo: la antropología ha crecido en conocimientos, sus técnicas de trabajo se han refinado y sus intereses de campo se han ampliado.

Hoy ningún antropólogo se conforma con estudiar a la sociedad primitiva. Ello es evidente cuando se repasa la literatura de campo en boga, en cuyos problemas se presentan materiales relativos a las comunidades rurales, que incluso alcanzan hasta la sociedad urbana con sus complejos problemas industriales.

En el primer caso, los estudios de la antropología mejicana efectuados entre su población rural no primitiva, y las investigaciones aplicadas hechas por el grupo de antropólogos que en los EE. UU. trabajan bajo la advocación de los intereses representados por «Human Organization», un gran sector de sus temas siendo de antropología industrial aplicada, atestiguan que la actual tendencia de la antropología es la de considerarse ciencia integral de

la sociedad y la cultura, cualesquiera que sean los desarrollos históricos que hayan alcanzado los grupos sociales que estudia.

Las generaciones profesionales recientes de antropólogos empiezan a considerar a la sociedad primitiva como coto de la etnografía tradicional. En cierto modo, estiman su estudio como una experiencia de contraste necesaria para establecer un patrón de objetividad en el enfoque cultural.

Con los jóvenes antropólogos ocurre algo parecido a lo que con los psicoanalistas quienes, para adquirir un conocimiento objetivo de la conducta de sus pacientes, están obligados a someterse a un análisis de sí mismos, después del cual se supone estarán en condiciones de comprender los problemas de su ciencia en términos que, por lo menos, les hagan más advertidos en lo que se refiere al empleo de juicios de valor.

Las promociones profesionales de la antropología contemporánea se interesan inicialmente por la sociedad primitiva, sólo en vista de que ella proporciona contrarios de vida cuyos enteros permiten establecer, con mayor objetividad, la problemática particular y general de la cultura. Es a través de la investigación cultural comparada como la ciencia antropológica ha hecho su formidable expansión, y si esta comparación ha sido necesaria para conseguir sus materiales teóricos específicos, también lo ha sido en cuanto a entrenar a los investigadores en términos de una concepción universal de los problemas de su campo; concepción que, además, estuviera lo más alejada posible del influjo de una experiencia etnocentrista, o sea, de la visión condicionante de su propia cultura.

De este modo, la antropología contemporánea se encuentra, conscientemente, fuera de toda localización que pueda clasificarle como estudio específico de la sociedad primitiva. El hecho de que los materiales cotidianos que han usado los antropólogos, hasta época muy reciente, procedan de comunidades gobernadas por principios tribales y clánicos, no es indicación última y suficiente acerca de cuáles son sus intereses fundamentales definitivos.

Como dice Nadel (40), la antropología, al actuar sobre sociedades primitivas, no ha hecho otra cosa que descubrir constantemente materiales hasta entonces incógnitos para el conocimiento de lo humano. En este sentido, ha desbrozado caminos que sirven.

(40) Pág. 12.

desde hace tiempo, para ejercer un tratamiento más sistemático y universal de la cultura.

La extraordinaria acumulación de datos etnográficos realizada por la antropología, ha proporcionado a las ciencias sociales y a las humanidades una visión más rica de la sociedad y la cultura. Especialmente, ha advertido a los teóricos acerca de la necesidad de ser más cautelosos respecto de aquellas generalizaciones sobre la naturaleza humana, que sólo tenían en cuenta testimonios de la cultura occidental, y en el mejor de los casos usaban datos que alcanzaban a cubrir sólo a las sociedades con historia escrita.

La enorme profusión de descripciones científicas realizadas por la antropología sobre la sociedad primitiva, han servido, concretamente, para controlar el tratamiento comparado de la sociedad y la cultura y, asimismo, han dado consistencia sistemática a la necesidad de hacer investigaciones en términos integrales y homogéneos; es decir, de estudiar comunidades como enteros, reduciendo al mínimo la atomización y las omisiones, conscientes o inconscientes, en el estudio de la vida social.

La concepción de área, tan cara a la antropología mediante la cual se han estudiado enteros culturalmente integrados y territorialmente bien delimitados, ha sido una de las más sólidas contribuciones hechas a la ciencia social, porque a través del análisis de complejos culturales coherentes se ha comprendido la significación funcional de elementos que mientras en una sociedad son importantes, en otras, por el contrario, mantienen un carácter secundario.

RELATIVISMO Y LEYES SOCIO-CULTURALES

Esta experiencia acumulada en materiales de campo, ha determinado la posición relativista que domina en la mayor parte del enfoque antropológico, relativismo que debe entenderse como una forma de respeto básico para la vida social de otros pueblos.

La posición relativista lo es, en antropología, en cuanto a que los materiales de campo relacionados con las formas de vida de miles de grupos humanos que se han estudiado, demuestran que las costumbres son válidas exclusivamente en términos de la sociedad que las usa.

Estas conclusiones han sido trazadas después del empleo comparado del material etnográfico, y los antropólogos han correspon-

dido a esta situación obteniendo un cuadro asimismo relativista de la sociedad humana y de su cultura, que no es igual a ser filosóficamente relativista.

Herskovits (41) ha destacado la importancia científica de la postura relativista, en el sentido de que por su medio la comprensión de la naturaleza humana es más objetiva. El conocimiento de esta relatividad diremos funcional, por parte del científico social, de los valores de vida ha sido un magnífico antídoto que protege contra las aberraciones tan usuales en la misma ciencia, y ha sido especialmente valiosa para combatir algunas posturas deterministas, especialmente aquellas que trazaban desarrollos y leyes universales partiendo de especulaciones hipotéticas a través de las cuales se quería llegar a los absolutos culturales en tiempo y espacio, cualesquiera que fueran las condiciones específicamente diversas en que pudieran darse los fenómenos durante la producción del proceso cultural.

En su fase reactiva, este relativismo tendió a debilitar el enfoque apriorístico y el etnocentrismo cualitativo en la investigación cultural. En contraste, obligó a los antropólogos, específicamente, a ser más prudentes en sus juicios, y en cierto modo a abandonar el determinismo incondicional a que se entregaban.

El método antropológico, basado en la observación, clasificación y descripción de los fenómenos que luego serán evaluados en formas explicativas, ha tendido a considerarse relativista, particularmente cuando se ha propuesto comprender las finalidades y cualidades del proceso social.

Visto como una conclusión derivada de los materiales de campo, el relativismo conserva una gran utilidad en cuanto hace posible que estos materiales adquieran su validez sólo en el medio social donde han sido producidos, aunque a los efectos de una regularidad inducida de la comparación pueda hablarse de universales. En este sentido, el relativismo es consecuente con las mejores tradiciones de cualquier ciencia social inductiva, en cuyo caso se encuentra la antropología.

Empero, como dice Bidney (42), este relativismo, al aceptar los valores tal y como están dados, no los explica en la forma en que, incluso con sus errores, lo harían los evolucionistas y los funcio-

(41) Págs. 90 y ss.

(42) Págs. 425 y ss.

nalistas, por ejemplo, y por lo mismo tiende a caer, paradójicamente, en una falta de capacidad para compararlos en cuanto a comprender cuáles son objetivamente más valiosos desde el punto de vista de satisfacer la necesidad humana universal de sentirse productivo (43) el hombre con respecto de sí y de sus semejantes.

La clase de relativismo representada por Herskovits y un amplio sector de las ciencias sociales, ha sido discutida por Bidney (44) y por mí (45) en términos que ponen en claro que no debe significar abstención ética de parte del investigador, una vez se han descrito las condiciones objetivas del proceso socio-cultural. En este caso, el relativismo sirve esencialmente como actitud que tiende a señalar la especificidad del caso cultural; es un punto de partida para la observación científica de los fenómenos de grupo en su lugar concreto de tiempo y espacio.

Lo que aquí se quiere dar a entender es que la formulación de juicio debe ser posterior a la adquisición de los datos y a la descripción del fenómeno.

El error de Herskovits, al establecer un relativismo absoluto frente a valores que pueden ser también absolutos, consiste en defender el supuesto de que toda vida social, cualesquiera que sean sus procedimientos de organización y actividad, es legítima, y para el antropólogo no debe ser motivo de juicio su manifestación.

Como es obvio, esta posición inhibe de toda posibilidad de acometer una antropología aplicada, puesto que los fundamentos de ésta deben quedar constituidos para proposiciones que en su estructura y planteo implican juicios de valor, de organización y clasificación de principios, de sistemas objetivamente válidos para el crecimiento sano de la personalidad, por ejemplo.

Herskovits se coloca en una posición ingenua, al postular el condicionamiento de la capacidad objetiva en toda investigación antropológica a la exclusión de juicios de valor por parte del científico, cuando en realidad el problema de esta objetividad descansa, no en los juicios de valor en sí —aunque la misma consideración científica de cualquier problema los implica—, sino en el control de la observación y en la capacidad que para registrar acon-

(43) Cf. FROMM, págs. 90 y ss. para una descripción del carácter productivo.

(44) Págs. 423 y ss.

(45) 1954, págs. 212 y ss.

tecimientos demuestre el método. En este caso, la conclusión puesta por los materiales comparados puede llevarnos a la distintividad de los valores, que por lo mismo tendrán relatividad de una sociedad a otra, pero tal situación no afectará necesariamente la filosofía misma del investigador, que puede no ser relativista y, sin embargo, describir sus materiales de campo en una forma comparativamente objetiva.

Desde el punto de vista aplicado, la ciencia no puede ser relativista, sino profundamente normativa y actuar con arreglo a valores; lo que no impide que la comparación cultural nos proporcione un cuadro relativista de los valores sustentados por las sociedades en tiempo y espacio.

El problema aquí planteado para la ciencia cultural no es, pues, el de postular la ejecución de un método relativista, ni tan siquiera anti-relativista, sino que, mientras los propósitos de la investigación se mantengan en la fase científica del conocimiento, el método tendrá que ser necesariamente el mismo, esto es, deberá observar, clasificar y describir para luego interpretar y comprender por medio de explicaciones.

Si, por otra parte, la antropología se propone establecer generalizaciones acerca de los procesos culturales, diremos con Bidney (46) que es necesario abandonar la posición relativista y sustituirla por un ideal metacultural que, como hemos ya dicho, sólo es posible en términos de una proposición dirigista del conocimiento científico de la vida de la cultura.

El postulado de la generalización es, por otra parte, más propio de las ciencias naturales que de las culturales, ya que tradicionalmente éstas han tendido, por necesidades constitutivas a su campo, a individualizar. Mientras la antropología mantenga su actual metodología empírica y coloque sus problemas sobre la línea triple que indicábamos —estructura social, cambio socio-cultural, y cultura y personalidad—, la proposición generalizante de tipo causal, deberá ser sustituida por el concepto de regularidades en las relaciones humanas y sus correspondientes efectos sobre las formas psicológicas en la producción del proceso de personalidad social.

En este sentido, Bagby (47) ha indicado que, por ser más am-

(46) Pág. 428.

(47) Pág. 545.

plio y refinado que el de causa-efecto, el concepto de regularidad diacrónica, o proceso regular, es el más conveniente para reemplazar al de causalidad.

En la situación actual de la antropología, con sus tendencias experimentales y sus aspiraciones aplicadas, la proposición de Bidney consistente en convertirla en ciencia normativa es válida para la investigación aplicada y para el mantenimiento de un ideal perfeccionista como programa; pero en cuanto a sus posibilidades prácticas la ciencia no parece por ahora capaz de predecir las condiciones futuras del proceso de la cultura humana, mientras, por ejemplo, en series determinadas de tiempo el hombre sea capaz de producir cambios significativos en su destino.

En todo caso, la organización de las regularidades culturales parece ser la ambición más adecuada al actual estado de crecimiento de nuestra ciencia. Tal regularidad, en último extremo ni siquiera tiene fundamentalmente que ver con las ciencias físico-matemáticas, las cuales, como ha señalado Gurvitch (48), tienden a manifestar las relaciones de sus fenómenos conforme a leyes de probabilidad estadística.

Dadas las cualidades de incertidumbre producidas por la física de los quanta y la electrónica en las ciencias físicas, se puede considerar, con Abel Rey, que las leyes son relaciones matemáticas que sólo dan «una probabilidad de información y un principio de clasificación» (49).

A la altura de la actual inseguridad de las ciencias físico-matemáticas, la aspiración generalizante de las ciencias culturales, que por sus métodos empíricos se han considerado satélites de los progresos y oscilaciones habidas en las naturales, como ha ocurrido con la mayoría de los antropólogos, debe abandonarse y quedar limitada a la formulación de aquellas regularidades que se manifiestan dentro del plano estricto de la comparación asequible con materiales dados, que por lo mismo no habilitan para la predicción de los futuros fenómenos, en vista de que su acaecimiento sólo constituye una hipótesis de difícil recurrencia, que los mismos acontecimientos presentados en las ciencias de análisis matemático tienden a reducir a las series de probabilidades frecuentemente modificadas.

(48) Pág. 45.

(49) Declaración citada por GURVITCH, ob. cit., pág. 46.

SITUACIÓN Y PERSPECTIVA

Acuciada la antropología por una necesidad de producir materiales teóricos consecuentes, se manifiesta una espectacular tendencia a antropomorfizar la cultura. Esto se debe, por una parte, al hecho que ha señalado Koppers (50), de que la mayoría de los antropólogos modernos proceden de las humanidades, a diferencia de antes que se habían educado en las ciencias naturales.

En este sentido, se está produciendo una reinterpretación del campo antropológico en torno de las tres clases de direcciones que señalábamos (51), pero también se dirigen los antropólogos a revalidar su antigua preocupación por el cómo y el cuándo de la cultura.

El cambio más importante de los últimos tiempos ha sido el de pasar del estudio de la sociedad primitiva como objeto único, al estudio de las comunidades rurales, específicamente en Hispanoamérica, y esto se sigue haciendo, como señala Nadel (52), con el espíritu que siempre distingue a la antropología: estudiándolas como si fueran extrañas a la experiencia social del investigador, y para ello registrando incluso aquello que permanece como obvio a la luz de la vida cotidiana. Y como una perspectiva cuyo futuro está a la vista, se ha ido acercando más todos los días al conocimiento de la vida urbana, a las grandes ciudades, tanto occidentales como orientales.

Se va llegando, a medida que el conocimiento es mayor, y conforme los intereses de campo se están ampliando, a una síntesis de escuelas y, también, con la difusión cultural que lleva a cabo la expansión política del Occidente, a una unidad de los problemas de la ciencia y de los pueblos.

Este fenómeno tiene una significación nueva para la antropología, porque cada vez más parecen ser menos extraños al antropólogo los problemas de las sociedades que estudia.

Pritchard (53) ha planteado que estamos en el momento de estudiar problemas, no pueblos. Independientemente de parecernos

(50) Pág. 40.

(51) Cf. infra.

(52) Pág. 17.

(53) Pág. 87.

aventurada esta afirmación, en sí como conclusión responde al deseo de síntesis que impaciente a nuestra época, y por lo tanto responde a una tendencia a reducir en formas teóricas todo lo que constituye el fondo experimental y comparado reunido por la antropología.

Estos problemas son cada vez más concretos, cuando se piensa que una acumulación de experiencia repetida sobre cuestiones semejantes tiene que obligar a sistematizarlas.

Como dice Eggan (54), no sabemos cuánto tiempo la antropología seguirá preguntándose acerca de si es una ciencia biológica, una humanidad o una ciencia social, pero sí puede considerarse que, hoy, la antropología tiene madurez suficiente para ver a sus proposiciones de campo y a sus materiales. En cuanto proposiciones, deben serlo en términos de una dependencia estrecha con los problemas de todas las ciencias y humanidades que han hecho del hombre su objeto de estudio.

CLAUDIO ESTEVA-FABREGAT

BIBLIOGRAFIA

- BAGBY (Philip H.): *Culture and the causes of culture*. «American Anthropologist», vol. 55, 1953, págs. 535-554.
- BENEDICT (Ruth): *El hombre y la cultura*. Buenos Aires, 1939.
- BIDNEY (David): *Theoretical Anthropology*. Nueva York, 1953.
- RADCLIFFE-BROWN (A. R.): *Functionalism: A protest*. «American Anthropologist», vol. 51, 1949, págs. 320-3 (I).
- — *White's view of a science of culture*. «American Anthropologist», volumen 51, 1949, págs. 503-512 (II).
- — *Structure and Function in Primitive Society*. Illinois, 1952.
- CHAPPLE (Eliot): *The training of the professional anthropologist*. «American Anthropologist», vol. 54, 1952, págs. 340-342.
- EGGAN (Fred): *Social Anthropology and the method of controlled comparison*. «American Anthropologist», vol. 56, 1954, págs. 743-763.
- ERASMUS (Charles): *Las dimensiones de la cultura*. Bogotá, 1953.
- ESTEVA-FABREGAT (Claudio): *Panorama de la Antropología Mejicana*. «Cuadernos Hispanoamericanos». Madrid, núm. 37, 1953.
- — *Bidney y el Normatismo Cultural*. «Ciencias Sociales», vol. 5, páginas 207-215. Washington, 1954.
- EVANS-PRITCHARD (E. E.): *Social Anthropology*. Illinois, 1952.

(54) Pág. 743.

- FIRTH (Raymond): *Contemporary British Social Anthropology*. «American Anthropologist», vol. 53, 1951, págs. 474-489.
- FROMM (Erich): *Ética y Psicoanálisis*. Méjico, 1953.
- GURVITCH (Georges): *La vocación actual de la sociología*. Méjico, 1953.
- HERSKOVITS (Melville J.): *El hombre y sus obras*. Méjico, 1952.
- KOPPERS (Wilhelm): *Primitive man and his world picture*. Nueva York, 1952.
- KROEBER (Alfred L.): *The superorganic*. «American Anthropologist», vol. 19, 1917, págs. 163-213.
- LINTON (Ralph): *Estudio del hombre*. Méjico, 1944.
- LOWIE (R. H.): *Historia de la etnología*. Méjico, 1946.
- MALINOWSKI (Bronislaw): *Una teoría científica de la cultura*. Buenos Aires, 1948.
- MURDOCK (G. P.): *British Social Anthropology*. «American Anthropologist», volumen 53, 1951, págs. 465-473.
- NADEL (S. F.): *Antropología Social*. Méjico, 1955.
- SCHMIDT (P. Guillermo): *Manual de historia comparada de las religiones*. Madrid, 1947.
- SPRANGER (Eduard): *Ensayos sobre la cultura*. Buenos Aires, 1947.
- WHITE (Leslie A.): *The science of culture*. Nueva York, 1949.

