



Reflexiones en torno a la Antropología social

La revisión de los planteamientos y metodología de la Antropología social es una constante en sus cultivadores. La razón es sencilla: se trata de una disciplina joven, un saber que se está haciendo, una ciencia en período de constitución. En este contexto es válida una reflexión desde fuera, desde campos ajenos a este modo de conocimiento, por ejemplo, desde la Filosofía. La relación entre estas dos ciencias se puede desarrollar desde muchas perspectivas. Una podría ser literal: qué se entiende por Antropología social, qué se entiende por Filosofía, y supuesto que ambos modos de saber implican una teoría del ser humano, qué tipos de afinidades, diferencias o relaciones se pueden establecer entre ellos¹. La perspectiva en la que me voy a situar es la siguiente: *Qué papel puede desempeñar la Filosofía en el campo de la Antropología social*. Y lo primero que se debe hacer es definir, al menos sintéticamente, qué se entiende por cada uno de estos saberes.

La Antropología social tiene como objetivo teórico la consecución de un saber global del hombre desde el análisis comparativo de cualquier sociedad y cultura. «La Antropología social puede ser definida como la investigación de la sociedad humana a través de la comparación sistemática de sociedades de diversos tipos, poniendo especial atención a las formas más simples de la sociedad de los pueblos primitivos, salvajes, o pre-literarios»². Esta ciencia pretende establecer

¹ Cfr. ESTEVA FABREGAT, C., *Antropología y Filosofía*, Cuadernos Beta, Bar-na., 1972; *Antropología y Filosofía*, en «Ethnica», 3 (1972).

² RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Method in Social Anthropology*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1976, p. 133. En esta misma línea C. LEVI-STRAUSS, (*Antropologie Structurale*, Plon, París, 1958, p. 388): «Antropología dice relación a un conocimiento global del hombre y lo abarca en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable a la totalidad del desarrollo humano desde, digamos, los homínidos hasta las razas modernas; y tiende a conclusiones positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran villa moderna hasta la más pequeña tribu melanesia».

un cuerpo de conocimientos organizado sistemáticamente y cuyos elementos fundamentales son leyes generales acerca del comportamiento humano. Leyes que no intentan comprender el sentido de la actividad mental de los individuos particulares, sino leyes que dimanen de la cultura de una sociedad y condicionan la conducta de los miembros de ese grupo social, y cuyo descubrimiento nos ayuda a desvelar el sentido de lo humano. El punto de partida, por tanto, para construir este sistema se encuentra en las creaciones específicas del hombre: la sociedad y la cultura. Este matiz le diferencia nítidamente de la Antropología filosófica que se centra en la estructura ontológica del ser humano. El carácter comparativo y global, por otra parte, separa la Antropología social de disciplinas afines como pueden ser la Sociología, la Psicología o la Historia. «Lo que diferencia a nuestra disciplina de las otras es su carácter global y comparativo. Otras ramas del saber abordan únicamente un segmento concreto de la experiencia humana o una época o fase concretos de nuestro desarrollo cultural y biológico», dirá M. Harris³.

La Filosofía la identifico con reflexión teórica. Se ve inmediatamente que prescindo de su carácter de ciencia acerca del ser para poder verla como una herramienta de la que se puede servir la Antropología social. Es, por otra parte, uno de los sentidos que tiene el saber filosófico en Descartes, recuperado en la hermenéutica de H.G. Gadamer⁴. Pues bien, esta reflexión teórica se puede descomponer, a mi modo de ver, en dos momentos diferenciados pero mutuamente imbricados. El primero es de carácter crítico. Está enfocado a revisar la validez de los fundamentos de una ciencia, su sistematicidad y la coherencia de los conceptos y categorías que contiene. Ahora bien, supuesto que este primer momento es insuficiente para aumentar nuestro saber, la crítica desemboca en un momento creador. Va encaminado a la apertura de nuevos cauces de investigación. Ello debe permitir aumentar, cuantitativa y cualitativamente, nuestro saber acerca de un tema. Ambos momentos están íntimamente relacionados y además tienen plena validez y actualidad en el campo de la Antropología social. A través de la reflexión teórica se debe justificar la viabilidad de su objeto de estudio, la posibilidad de los fines a que aspira, y la validez de los métodos que dispone para lograr esos objetivos. Y si la ciencia es un continuo progreso hacia mayores grados de conocimientos, la reflexión teórica debe ser el motor de este pro-

³ HARRIS, M., *Introducción a la Antropología general*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, p. 15.

⁴ Cfr. GADAMER, H.G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984, pp. 25, 642.

ceso. Esta visión panorámica nos permite abordar directamente la relación concreta que se puede establecer entre la Antropología social y la Filosofía.

La Antropología social se convierte en un saber relevante acerca del hombre en confrontación con la Antropología filosófica. Este tipo de saber intenta desvelar la esencia del hombre, el núcleo fundamental que hace que el hombre sea hombre, es decir, lo específicamente humano, la humanidad del hombre⁵. Ahora bien, este programa de investigación presenta dos dificultades de gran envergadura cuando es juzgado con criterios de carácter empírico: a) que el hombre posea una esencia fija y permanente, una estructura sustantiva, y b) que si la posee pueda ser desvelada a través de métodos especulativos. Son dos presupuestos claves de la Antropología filosófica y negarlos implica negar la viabilidad de un conocimiento filosófico del hombre. Y esto es lo que empieza a ocurrir a finales del siglo XIX⁶. Es el período histórico en el que se puede situar el nacimiento de la Antropología social. De todas formas se consolida como ciencia con las aportaciones de Malinowski y Radcliffe-Brown. La solidez y autonomía teórica se la proporcionan estos autores cuando explican la sociedad y, a través de ella, al hombre según los modelos científicos vigentes en su época. Aceptan los esquemas mecanicistas de las ciencias positivas y los trasladan al estudio de la sociedad y la cultura. Esta idea la resume E. Leach: «El funcionalismo de Malinowski nos exige pensar cada sociedad (cultura diría él) como una totalidad compuesta por un cierto número de “cosas” empíricas, discretas y de diferentes especies; por ejemplo, grupos humanos “instituciones”, costumbre, etc. Estas “cosas” están funcionalmente interrelacionadas y forman un mecanismo delicadamente equilibrado, semejante a las piezas de un reloj. El funcionalismo de Radcliffe-Brown era igualmente mecánico, si bien su centro de interés era distinto⁷. Esta manera de constituirse en ciencia es un momento clave en la historia de la Antropología social. Ello no implica que el modelo implantado por

⁵ «Welches Formalobjekt hat die philosophische Anthropologie? Die Antwort lautet: sie betrachtet den Menschen unter des Gesichtpunkt des Menschsein selbst. Ihr Formalobjekt ist also das Menschsein des Menschen; und was am Menschen biologisch, psychologisch, medizinisch, soziologisch, sprachwissenschaftlich usw., aussagbar ist, wird inbegriffen und integriert durch das Formalobjekt der philosophischen Anthropologie» (HENGSTENBERG, H.E., *Philosophische Anthropologie und Einzelwissenschaften unter interdisziplinären Gesichtpunkt*, en «Wissenschaft als interdisziplinären Problem», Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1974, p. 286.

⁶ Cfr. TYLOR, E.B., *The Origins of Culture*, (Parte I de «Primitive Culture»), Harper Torchbook, New York/Evanston, 1958, p. 3.

⁷ LEACH, E., *Replanteamiento de la Antropología*, Seix Barral, Barna., 1971, p. 18.

estos autores haya fijado de una vez para siempre el paradigma de pensamiento al que se debe ajustar esta disciplina. De hecho no ha sido así. Desde aquel período hasta nuestros días se ha producido un desarrollo teórico del cual no se puede prescindir. En el campo de la teoría pura se ha ido perfilando el sentido de la Antropología social a través de la culturología, el estructuralismo, la Antropología simbólica, la Etnociencia, etc. Son diversas maneras de enfocar el conocimiento del hombre que avalan el progreso teórico de esta ciencia. Y si nos situamos en el terreno de la Metodología deberemos resaltar el avance producido en las técnicas de trabajo de campo, la perfección que el método comparativo ha adquirido al integrar las orientaciones empírica y formal de la Antropología, el surgimiento de la hermenéutica como arte que desvela el significado y la intención del hecho cultural, etc. Pero prescindiendo de estos aspectos es necesario volver al momento histórico en el que la Antropología social se convierte en ciencia. En él se produce un hecho que mantendrá a esta ciencia en una constante crisis de identidad: al no reflexionar sobre sus propios fundamentos como ciencia jamás se constituye en una verdadera ciencia, es decir, en un saber autónomo e independiente por derecho propio. Veámoslo más detenidamente.

En sus orígenes, como he señalado anteriormente, Malinowski y Radcliffe-Brown calcan los esquemas teóricos y metodológicos de las ciencias naturales y los trasladan al campo de la Antropología social. No se produce una verdadera reflexión crítica para ver si este tipo de racionalidad es capaz de captar plenamente la especificidad cultural y lo específicamente humano. El mismo Evans-Pritchard, que toma una postura crítica frente a la concepción de la sociedad y la cultura como un sistema natural, solamente introduce la historia como correctivo⁸. Y si nos acercamos a una teoría plenamente constituida y más cercana en el tiempo como lo es la de Levi-Strauss, podremos apreciar que no solamente traslada los esquemas teóricos y metodológicos de las ciencias positivas, sino que introduce los conceptos fundamentales de las disciplinas en boga de su época. Se produce el hecho paradójico de que mientras N. Wiener prevenía de las consecuencias negativas que supone el aplicar los conceptos claves de la cibernética al campo de las ciencias del hombre, Levi-Strauss los convierte en la base de su pensamiento antropológico. Es más, en su obra final los conceptos de la termodinámica son el fundamento último en el que apoya su noción de hombre como podemos apreciar en su obra

⁸ Cfr. EVANS-PRITCHARD, E.E., *Social Anthropology*, The free Press, Glencoe/ Illinois, 1954, p. 97.

«L'homme nu»⁹. Partiendo de esta situación en la que se halla la Antropología social en lo que respecta a su objetivo fundamental —conocimiento de la naturaleza humana— no es arriesgado afirmar que se comienza a vislumbrar el ocaso de esta ciencia como saber autónomo e independiente. El ocaso está comenzando porque el papel de la Antropología social está siendo asumido por las ciencias positivas. No creo que se pueda hablar todavía de una Antropología científica plenamente desarrollada y constituida, pero sí de una situación cultural en la que se interpreta al individuo, la sociedad y la cultura desde el sistema cognitivo más relevante de nuestra sociedad que es la ciencia. Trataré de demostrarlo desde tres puntos de vista diferentes.

1.—La Antropología es el estudio de la naturaleza humana. No es un estudio directo ni de carácter ontológico. Se trata de establecer leyes universales del comportamiento humano que nos desvelan su estructura, como afirmaba E.B. Tylor. Ahora bien, en la cultura occidental, en la sociedad moderna —industrial o postindustrial— son las ciencias positivas las que están proporcionando el marco de referencia desde el cual se comprende e interpreta la naturaleza y el sentido de lo humano. Ello en una doble dimensión: teórica y práctica. La Cibernética, la Etología, la Siciobiología, etc., aúnan sus conocimientos para ofrecer un marco teórico que permita comprender tanto la evolución biológica como cultural. Parten de una teoría acerca de la estructura del ser humano desde la que se interpreta su conducta individual y social. Pero no solamente explican su modo de comportamiento, sino que también pretenden determinar cuál debe ser su modo de conducta. Desde el saber positivo se trata de elaborar un proyecto de futuro para el individuo y la sociedad. Se quieren convertir, por tanto, en ciencias normativas. «Hasta donde llega nuestro conocimiento, la mente y la personalidad humanas son únicas y constituyen el más elevado producto obtenido por el cosmos. No traslademos nuestras responsabilidades a los hombros de dioses míticos o de absolutos filosóficos y, por el contrario, enfrentémoslas en una esperanzada actitud de equilibrado orgullo. En la perspectiva biológica, puede afirmarse que nuestra misión en el mundo es la imposición sobre nosotros mismos y sobre nuestro planeta de las mejores y más permanentes normas humanas»¹⁰. En este contexto cultural el estudio del comportamiento individual y social se retrotrae a la Zoología

⁹ LEVI-STRAUSS, C., *L'homme nu*, en «Mythologiques IV», Plon, Paris, 1971, p. 610.

¹⁰ HUXLEY, J., *La originalidad del hombre*, Siglo veinte, Buenos Aires, 1967, p. 35.

comparada en la cual se anulan los límites disciplinarios entre la Antropología social y las ciencias positivas.

Ahora bien, todo antropólogo que siga manteniendo la especificidad de la investigación antropológica en la medida que parte del supuesto de que el hecho cultural es diferente de cualquier otro hecho y solamente puede ser explicado por otros hechos culturales, no puede menos de hacerse la siguiente pregunta: ¿puede aportar algún tipo de conocimiento acerca del individuo y la sociedad y que además sea relevante en el actual contexto cultural? No se trata de una pregunta retórica. Si nada tiene que decir, la Antropología social desaparecerá definitivamente engullida por las ciencias positivas. La razón es obvia: la síntesis teoría-praxis constituye la esencia de la cultura moderna. Una teoría que empieza a perder su función práxica por el impacto de las ciencias positivas está condenada a desaparecer aun cuando constituya un sistema organizado de conocimientos que se ajusta a cánones científicos. Esta referencia nos introduce en la dimensión científica de este saber.

2.—El no reflexionar sobre sus propios fundamentos —como he señalado anteriormente— es un hecho que mantiene en constante crisis de identidad a la Antropología social. Trata de asemejarse a las ciencias positivas pero jamás renunció a su carácter de ciencia humana. Levi-Strauss pretendió superar este dilema: «La Antropología nos parece, por el contrario, tiene como carácter instintivo el no dejarse reducir a una u otra dimensión. Es evidente que la historia, por una parte, las ciencias naturales por otra, aprehenden la misma realidad aunque la capten a diversos niveles»¹¹. Vana pretensión si no se justifica teóricamente, y además de acuerdo con los cánones gnoseológicos vigentes en nuestra cultura.

En el modelo científico de nuestra cultura, después del impacto de la Cibernética y la teoría de sistemas, tras la influencia del pensar operativo, se admite una cuádruple división de las ciencias: Formal-operativas, empíricas, antropológicas y humanas¹². La Antropología social es incluida dentro de las «antropológicas». Ahora bien, al someterse a estos criterios se acepta el ideal positivista de la ciencia unificada. En esta corriente de pensamiento se considera transitoria la anterior clasificación ya que el progreso metodológico las reducirá finalmente a dos: formales y empíricas.

Después de esta apretada reflexión la pregunta es obvia: ¿qué

¹¹ LEVI-STRAUSS, C., *Palabra dada*, Espasa calpe, Madrid, 1984, p. 31.

¹² Cfr. STACHOWIAK, H., *Denken und erkennen im kybernetischen Modell*, Springer, Wien, 1975, p. 127 ss.

tipo de ciencia es la Antropología social? ¿Está capacitada como investigación teórica para reclamar el estatuto de ciencia o por el contrario seguirá el camino marcado por la racionalidad científica? ¿Podrá mantenerse como disciplina autónoma o será eliminada por el saber científico? Nadie puede negar que en la actualidad la situación es proclive a que la Antropología social sea incluida y, por tanto, anulada dentro del saber positivo. En esta tesitura se coloca A.A. Moles: «Al lado de estas ciencias experimentales debe desarrollarse una ciencia humana teórica cuyo objetivo, partiendo de un modelo normalizado del organismo humano o del átomo social provisto por la experiencia resumida en forma estadística, sea deslindar mecanismos generales del comportamiento humano que puedan ser expresados en forma matemática. La diferenciación de ese individuo, normalizado por multiplicación de los parámetros numéricos que lo definen y la fluxión de estos últimos según la Psicología diferencial, debe encarnar la última etapa de las ciencias humanas y la inserción completa del hombre en el universo físico-químico»¹³.

3.-¿Posee la Antropología social un método adecuado y pertinente que desde el análisis de la sociedad y la cultura le permita remontarse hasta el conocimiento de la naturaleza humana? La respuesta debe ser afirmativa. A pesar de las críticas que ha recibido de parte de muchos antropólogos lo que distingue esta ciencia de otros saberes acerca del hombre es el uso del método comparativo. Cuestión diferente es el objetivo que se pretende alcanzar con este método. En la actualidad se reduce a mero análisis microsociológico a través del cual se pretende captar la especificidad y diversidad culturales, tanto de sociedades «simples» como «complejas» y cuyos resultados deben ser tenidos en cuenta por la Sociología, la Economía, la Politología, etc. De una manera clara sintetiza L. Mair esta idea: «Nosotros aportamos la “matriz social” de aquellas investigaciones que llevan adelante las disciplinas especiales»¹⁴. Y la pregunta surge inmediatamente: ¿podrá mantener la Antropología social su estatuto de ciencia autónoma e independiente o por el contrario se convertirá

¹³ MOLES, A.A., *Sociodinámica de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 1978, p. 14.

¹⁴ MAIR, L., *Introducción a la Antropología social*, Alianza Universidad, Madrid, 1980, p. 15. Este mismo planteamiento se puede encontrar en R. FIRTH (*Tipos humanos*, Eudeba, Buenos Aires, 1961, p. 223): «En tal sentido, la Antropología social podría denominarse «microsociología», como complemento de la «macrosociología». Sabemos ya bastante de la macroestructura de las instituciones de la sociedad occidental. El antropólogo social debe contribuir al conocimiento sistemático de la microestructura y organización de las mismas, es decir, de la forma precisa de las relaciones sociales entre la gente de una fábrica, un hospital o una iglesia, y al de la manera en que esas relaciones influyen realmente en la vida de los hombres y mujeres».

en una «sierva» de esas disciplinas especiales? ¿Posee un objeto específico cuya investigación le diferencie nítidamente de saberes afines y dé unidad y consistencia a esta ciencia? No es arriesgado afirmar que si el uso del método compartivo se centra únicamente en este objetivo tan reducido desaparecerá como ciencia. La razón es obvia. Lo que constituye el núcleo fundamental de una ciencia es su pretensión de alcanzar leyes universales acerca de su objeto de estudio. En la situación actual se está perdiendo la tensión hacia lo universal, que caracterizó el proceder de los pioneros de la Antropología social, en aras de un particularismo de corte mercantil. Si su papel es reducido a ser una ayuda de otras ciencias, será finalmente anulada dentro de ellas.

Hasta ahora me he centrado en el momento crítico. Esta revisión de nada serviría si no fuera una base para abrir nuevos cauces de investigación. En esta vertiente solamente quiero hacer unas someras indicaciones pues considero que es un trabajo en el que deben participar todos los antropólogos y, en última instancia, el futuro de esta ciencia se configurará según el modelo que ellos vayan generando en su investigación. De cualquier manera me arriesgaré a formular dos exigencias que debería cumplir la Antropología social en la actualidad, pues como dice L. DUMONT, «somos una ciencia en devenir». El aparato conceptual del que disponemos dista mucho de responder a las exigencias de una auténtica Antropología social. El progreso consiste en reemplazar poco a poco, a poder ser uno por uno, nuestros conceptos por otros más adecuados, es decir, más liberados de sus orígenes modernos y más capaces de abarcar los datos que hemos comenzado desfigurando¹⁵.

Debe, en primer lugar, construir sus propios fundamentos como ciencia autónoma e independiente para constituirse en un campo de investigación sobre el hombre con entidad propia. Tal exigencia viene planteada por la situación en que se encuentra y que refleja perfectamente S.A. Tyler: «Los antropólogos se empeñan en creer que son científicos. Se empeñan en creerlo a pesar del carácter refractario de sus datos, de lo caótico de sus métodos y de la exigüidad de sus resultados. Se debe a este supuesto, más que a ningún otro, la formulación de los diversos enfoques del hombre»¹⁶. Es claro que la cientificidad exigida por este autor no se puede lograr al margen de la ra-

¹⁵ DUMONT, L., *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1987, p. 20.

¹⁶ TYLER, S.A., *Una ciencia formal*, en «La Antropología como ciencia», Anagrama, Barna., 1975, p. 317.

cionalidad vigente en nuestra cultura. Ello implica que el antropólogo actual debe conocer, como hicieron los fundadores de esta disciplina, los avances epistemológicos que se producen en el campo de las teorías científicas sobre su constitución y estructura. Este tipo de racionalidad es una ganancia del pensamiento moderno del cual no se puede prescindir. Ahora bien, frente a todas aquellas investigaciones antropológicas que se mantienen dentro de los estrechos límites del pensamiento analítico de corte positivista, es necesario subrayar que se trata de una dimensión limitada del intelecto que puede ser enfocado desde otras perspectivas, y sobre todo, que no es el estado final del conocimiento como pretendía Comte en su teoría del estado positivo. De ahí la necesidad de trascender hacia una dimensión más artística y creadora, como ha señalado C. Lisón Tolosana: «Como antropólogos aportamos aspectos fundamentales a las estructuras fácticas que nos rodean; constituimos conceptualmente los objetos, acciones y acontecimientos; privilegiamos a unos caricaturizamos a otros, prescindimos de su entidad física bondadosa, amenazante o sugerida y los tomamos por su orla o solapa, por su adjetivación y cualidad. Afrontamos los hechos, comportamientos y sucesos no tanto por lo que son, sino por lo que quieren decir. Transformamos ontológicamente “nuestro” mundo, esto es, lo constituimos ontológicamente al otorgarle significado»¹⁷. Esta dimensión comienza en el trabajo de campo, en la investigación participante, minuciosa y rigurosa de los sistemas socioculturales en los que desarrolla su vida el ser humano. Ahora bien, la Antropología no puede quedarse en la mera descripción. Es un momento de inmadurez que toda disciplina supera en el transcurso de su historia. Es necesario crear categorías adecuadas que conecten los hechos culturales y al mismo tiempo proporcionen sistematicidad a la investigación. Se trata de un riesgo ya que las categorías son creaciones artificiales del entendimiento humano, tienen carácter abstracto y además pueden ser modificadas e incluso desechadas. De cualquier manera este riesgo, esta elevación a un nivel superior de reflexión en el que se puede perder el contacto con la realidad cultural, queda aminorada si esas categorías ya no se resuelven en un mero juego de palabras y sus resultados en una mera especulación, puesto que la generalización se sienta en una base firme. Se trata de categorías abiertas que son perfeccionadas en el trabajo de campo.

Estas categorías no se pueden centrar solamente en las sociedades

¹⁷ LISÓN TOLOSANA, C., *Antropología social: reflexiones incidentales*, Siglo veintiuno, Madrid, 1986, p. 135.

«simples» o en aspectos microsociológicos de las «complejas». Es el momento de hacer realidad la vieja aspiración de los pioneros de la Antropología que siempre sostuvieron que esta ciencia debería estudiar todo tipo de sociedades, incluida la nuestra. Esta debe ser abordada con categoría antropológicas y desde una perspectiva antropológica. Ello no supone ninguna intromisión en el campo de la Sociología empírica, si se observa esta exigencia. Ello nos ayudará a validar o invalidar la existencia de unos universales de la cultura cuya presencia o ausencia debe ser buscada en todos los sistemas socioculturales. Esta afirmación nos indica una segunda exigencia que debería cumplir la Antropología: el estudio de la naturaleza humana.

Es necesario subrayar que lo que da unidad, consistencia y por lo tanto posibilita de una manera radical la constitución de la Antropología como una ciencia autónoma es el estudio de la naturaleza humana. Tal es el sentido último que tiene para los fundadores de la Antropología. La referencia a la «naturaleza humana» no pretende introducir nociones filosóficas, ya que la Antropología social, como se precisó al principio, camina por otros derroteros. Tampoco intenta partir del concepto ilustrado de naturaleza humana identificada con lo constante, general y universal. Y de ninguna manera reavivar la polémica sobre el relativismo cultural, tomando partido por el bando contrario a esta tesis. Cualquiera de estos axiomas supondría la introducción de presupuestos ajenos a cualquier pretensión de objetividad. La apelación a la «naturaleza humana» debe entenderse como un programa de investigación que de ninguna forma está agotado y que podríamos enunciar con unas palabras de M. Harris: «Para el antropólogo, el único modo de alcanzar un conocimiento profundo de la humanidad consiste en estudiar tanto las tierras lejanas como las próximas, tanto las épocas remotas como las actuales. Y adoptando esta visión amplia de la experiencia humana, quizá logremos arrancarnos las anteojeras que nos imponen nuestros estilos de vida locales para ver el ser humano tal como realmente es»¹⁸. Significa la recuperación del tema del hombre. Solamente se aceptan dos presupuestos de carácter metodológico, que de ninguna manera prejuzgan o determinan los cauces de la investigación antropológica y que además no suponen ningún «a priori» teórico respecto al sentido de lo humano.

Se supone, en primer lugar, en las ciencias socioculturales se pueden alcanzar leyes generales de carácter transcultural, más en concreto, universales de la cultura que nos permiten desvelar el sentido de

¹⁸ Op. cit. p. 16. El subrayado es mío.

la naturaleza humana, es decir, qué es el hombre. Tarea difícil, pero no imposible como ha señalado acertadamente Nagel¹⁹. Se supone, en segundo lugar, que se puede aspirar a una visión total y global del hombre ya que si se pierde de vista este ideal jamás se podrá constituir la Antropología en una ciencia autónoma e independiente²⁰. Bien es verdad que la mayoría de los antropólogos se han centrado en la elaboración de monografías sobre diferentes sociedades, fundamentalmente «simples» y que este objetivo ha sido relegado a un segundo plano. Ello estaba justificado por el temor a verlas desaparecer ante el impacto de la sociedad «mundial». Ello no debe desembocar en un particularismo cultural como ocurre en la Antropología simbólica. En esta corriente de pensamiento se supone que hablar de naturaleza humana, de universales de la cultura, de leyes generales del comportamiento humano es volver a nociones que solamente mantuvieron los primeros antropólogos contaminados de prejuicios evolucionistas. Hablar de la oposición naturaleza-cultura es volver a temas caducos que han sido ampliamente dilucidados por las ciencias positivas. Plantear el origen puntual o gradual de la cultura es un tema que no tiene relevancia antropológica. No voy a entrar a debatir temas tan espinosos ya que únicamente me interesa ponerlos de manifiesto para hacer ver cómo se prescinde de aspectos que inciden directamente en el tema de la naturaleza humana para centrarse única y exclusivamente, como afirma C. Geertz, en los actos cualidades o relaciones que sirven como vehículo de una concepción, es decir, en el análisis de la cultura como sistema simbólico²¹. De ahí que proponga sustituir el concepto clásico de cultura propuesto por Tylor. Es una noción demasiado vaga y general que debe dar paso a otra más concreta y de mayor valor heurístico. En consonancia con este nuevo enfoque, la labor del antropólogo consistiría en desvelar el significado profundo y oculto de los valores y símbolos compartidos por un grupo social. Es necesario subrayar que nadie puede negar la validez y relevancia de los planteamientos simbólicos, pero es conveniente hacer una serie de observaciones que de ninguna manera pretenden descalificar o minimizar el valor de tales investigaciones. La Antropología simbólica se puede convertir en una huida al vacío, si esta orientación no está sólidamente fundada en la coherencia del sistema sociocultural analizado. Ello significa que el trabajo de campo se en-

¹⁹ Cfr. NAGEL, E., *La estructura de la ciencia*, Paidós, Buenos Aires, pp. 414 ss.

²⁰ Cfr. GEHLEN, A., *Der Mensch*, Athenäum, Wiesbaden, 1978, p. 10.

²¹ Cfr. GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1983, p. 91.

cuentra viciado de antemano si se parte del supuesto de que la estructura y el funcionamiento de un grupo social está determinado por el significado que le prestan sus actores; también lo está por la estructura social que condiciona el comportamiento de los individuos. Sin embargo esta orientación es unilateral e idealista cuando reduce la cultura al mundo de los símbolos que el antropólogo debe desvelar. Para comprender un sistema sociocultural se debe tener en cuenta qué papel, qué alcance tienen los signos y los símbolos, el código y el significado; ambas perspectivas son necesarias. A modo de hipótesis provisional, que puede ser confirmada o anulada, se puede conjeturar que en las sociedades «simples» tiene más relevancia la dimensión simbólica que tiene primacía sobre los signos. En las sociedades «complejas», por el contrario, tiene prioridad el código social que condiciona y determina el funcionamiento del sistema sociocultural. Usando la terminología propuesta por J.W. FERNANDEZ²² de señales sociales (social signals), signos (signs) y símbolos culturales (cultural symbols) se podría sostener que en las sociedades «simples» tiene prioridad los símbolos culturales, pero en las «complejas» pasan a un segundo plano para dar paso a las señales y los signos; es más, en estas últimas las señales sociales tiende a anular el papel de los signos y los símbolos culturales.

Desde este presupuesto se puede deducir una segunda precisión: la necesidad de mantener en la Antropología social el concepto clásico de cultura propuesto por TYLOR. A pesar de las críticas que ha sufrido por parte de los teóricos de las ciencias sociales —PARSONS, GOULDNER, etc.— y de los mismos antropólogos, posee una potencialidad teórica que no debe ser desdeñada. Bien es verdad que su carácter enciclopédico la convierte en una noción vaga y general. Sin embargo, tal amplitud se puede obviar a través del establecimiento de un conjunto de categorías que la fijen de una manera sistemática²³. Pues bien, esta concepción de la cultura permite establecer un puente sólido entre el análisis de los hechos culturales y las leyes generales del comportamiento humano que posibilitan un acercamiento a la comprensión de la naturaleza humana. Este es el objeto último de la Antropología social. “Antropología de visión trascendente y totalizadora pero por el momento inalcanzable; naturaleza,

²² Cfr. FERNANDEZ, J.W., *Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult*, en «American Anthropologist», 67,2 (1965) 917 ss.

²³ En esa línea me parece a mí que hay que situar las categorías antropológicas propuestas por C. LISON TOLOSANA en su libro *Antropología social y hermenéutica*, F.C.E., Mexico/Madrid, 1983, p. 97 ss.

biología, sociedad y cultura, cuerpo, situación y experiencia primordial, intuición y reflexión, cerebro e intencionalidad son conceptualizaciones necesarias pero en modo alguno exhaustivas y precisas en nuestras descripciones actuales. La Historia las completará»²⁴.

Luis Alvarez Munarriz
UNIVERSIDAD DE MURCIA

²⁴ LISON TOLOSANA, C., *Antropología social: reflexiones incidentales*, siglo veintiuno, Madrid, 1986, p. 143.

Notas
