

La investigación antropológica con las poblaciones urbanas: problemas y perspectivas

EUNICE R. DURHAM*

En Brasil estamos atravesando por un periodo particularmente fértil y productivo en la investigación antropológica, que se traduce en forma inmediata en la cantidad y en la calidad de los trabajos publicados. Y no sólo se trata de una producción consumida por el público especializado —el hecho de haber conservado un estilo descriptivo, poco cargado de términos técnicos, algo que la antropología actual heredó de la tradición etnográfica, favorece una amplia recepción de parte del público creado por la expansión de la enseñanza superior. Esta reciente popularidad de la antropología se debe también al hecho de que las investigaciones se concentran en gran medida en temas de interés general inmediato —y ya no sólo en las costumbres exóticas de las tribus indígenas (aun cuando éstas constituyen también una lectura fascinante)—, sino mucho más concentradas en lo que es cotidiano y familiar en nuestra sociedad urbana, o en lo que constituye también una reminiscencia de un pasado reciente: las costumbres y los valores de los moradores de Copacabana, así como el modo de vida de los habitantes de los barrios de la periferia, de las favelas y de las poblaciones campesinas; la *umbada*¹ y el pentecostalismo frente al catolicismo tradicional y frente a las comunidades de base de la Iglesia renovada; la familia obrera y las capas sociales medias; los movimientos sociales urbanos y las formas de empleo del tiempo libre popular; el feminismo y la sexualidad. En suma, estamos produciendo una nueva e intrigante etnografía acerca de nosotros mismos.

Este éxito de la antropología, un poco sorprendente para los que están acostumbrados a cultivar una ciencia considerada en general como una ciencia menor o marginal, se refleja igualmente en el aumen-

to decidido de su prestigio dentro del conjunto de las ciencias sociales. En consecuencia, la antropología que antaño era vista con cierta condescendencia por los demás científicos sociales, actualmente parece ser tratada con más respeto y a veces, incluso, con cierta admiración.

Sin embargo, sería un poco ingenuo considerar que ese nuevo prestigio se debe exclusivamente a la calidad de nuestra producción intelectual, y por ello conviene tratar más de cerca los fundamentos de esa popularidad.

El carácter tradicionalmente "marginal" de la antropología en Brasil (como en el resto del mundo) se debe ciertamente al hecho de que tanto las poblaciones estudiadas, como los temas tratados, se colocaban al margen de las grandes corrientes políticas y de las fuerzas sociales más dinámicas que estaban moldeando a la sociedad en transformación. La antropología siempre demostró un interés especial por todo tipo de minorías desposeídas y dominadas (los indios, los negros, los campesinos, los pobladores de las favelas, los minusválidos y los "pobres" en general), en detrimento del estudio de los grupos sociales políticamente dominantes y actuantes. En cuanto a los temas, la antropología siempre reveló una particular afinidad por lo que era claramente periférico a la gran arena de las luchas políticas; se dedicó mucho más al estudio de la familia, de la religión, del folklore, de la medicina popular y de las fiestas que al análisis del Estado, de los partidos políticos, de los movimientos sindicales, de las relaciones de clase o del desarrollo económico.

El éxito reciente de la antropología está ciertamente vinculado al hecho de que, hoy en día, esas

minorías "desprivilegiadas" están emergiendo como actores políticos, organizan movimientos y exigen una participación en la vida nacional, de la cual estuvieron excluidos durante siglos. Pero más aún, los temas como la religión o la sexualidad, el papel de la mujer en la familia y la medicina popular, parecen haberse politizado de un momento a otro, adquiriendo una nueva importancia en la comprensión de la dinámica de la transformación de la sociedad brasileña. De esta forma, el conocimiento acumulado por la antropología en el tratamiento de esos temas, así como su competencia específica en el trabajo de campo con esas poblaciones, se volvieron súbitamente relevantes en el ámbito político.

Por otro lado, en virtud de que parece ser una nueva dinámica de la sociedad brasileña, los esquemas globalizadores con los cuales la sociología y la ciencia política producían en el pasado una interpretación coherente con la sociedad nacional, se han revelado como particularmente inadecuados.

Ahora se observa claramente en estas disciplinas una crisis explicativa, que está provocando una revisión crítica muy profunda tanto de sus bases teóricas y metodológicas como de la propia concepción de sociedad brasileña que se construyó en el pasado. Bajo estas circunstancias, el trabajo altamente descriptivo de la antropología, su capacidad para detectar perspectivas divergentes o interpretaciones alternativas, presenta un material provocativo y estimulante para repensar la realidad social.

Pero si ciertamente estamos enfrentando de manera original y creativa temas que nos parecen, como a los demás, importantes y fascinantes, también es cierto que existen inconsistencias en los resultados (una multiplicación de investigaciones y de acercamientos que ni se suman ni se integran). Asimismo, se observa una cierta perplejidad sobre qué hacer con las conclusiones parciales y divergentes que estamos acumulando. Y en la medida en que las poblaciones y los temas tradicionalmente estudiados por la antropología se politizan, la reflexión antropológica parece singularmente desarmada para entender esa nueva posición de su objetivo en la sociedad en transformación. Como la sociología y la ciencia política se encuentran también en una situación de revisión de sus esquemas explicativos sobre la realidad brasileña, no podemos buscar en ellas una línea interpretativa coherente, que proporcione un marco general dentro del cual pudiéramos ubicar a las investigaciones concretas y limitadas que continuamos produciendo.

Por lo tanto parece oportuna, en este momento, una reflexión crítica sobre el conjunto de la producción antropológica reciente en Brasil. Si estas consideraciones parecen pertinentes para la antropología en su totalidad, son también relevantes para las

investigaciones que están siendo realizadas con poblaciones urbanas. Es este un campo que pretendo abordar aquí, en detrimento de la vasta producción sobre poblaciones indígenas y sobre población rural, que está exigiendo un examen por parte de los antropólogos más familiarizados que yo con estas ramas específicas de la antropología.

Un poco de historia de este tipo de investigaciones, y de la forma en que se dieron en Brasil, puede ser útil para entender los problemas actuales.

Este tipo de investigaciones tiene una larga tradición en la antropología brasileña, y desde un principio se trató más de una antropología en la ciudad que de una antropología de ciudad. Esto es, en Brasil no se desarrolló una antropología urbana propia, según los modelos con que fue iniciada por la Escuela de Chicago, una tentativa por entender el fenómeno urbano en sí mismo. Por el contrario, se trata de investigaciones que operan con temas, conceptos y métodos de la antropología, pero más dirigidos hacia el estudio de las poblaciones que viven en las ciudades. La ciudad es, por tanto, más el lugar de la investigación que el objeto de su investigación.

La tradición se inicia ya con Nina Rodrigues y su interés por lo negro y lo mestizo, por la marginalidad y la criminalidad que inciden sobre una población urbana pobre y descalificada. Es el concepto de raza el elemento clave de esta interpretación, proporcionando una explicación global del conjunto de la sociedad brasileña.² Al lado de esta antropología médica se desarrollan estudios sobre el folklore y, tanto en un caso como en el otro, las diferencias entre lo rural y lo urbano resultan irrelevantes. Las poblaciones urbanas son tomadas como legítimo objeto de estudio no en cuanto tales, sino como manifestaciones de fenómenos relevantes para una interpretación o para una simple descripción de la sociedad brasileña. Con Arthur Ramos, los mismos problemas siguen siendo el meollo de las preocupaciones, pero con una gradual sustitución de las interpretaciones raciales por interpretaciones culturales.

Los trabajos de Gilberto Freyre operan en ese mismo sentido (rural-urbano, de límites poco relevantes). *Casa grande & Senzala* se yuxtapone a *Sobrados y mocambos*, dentro de una tentativa análoga, pero en otra dirección, la de ofrecer una interpretación coherente dentro de una perspectiva culturalista. En la actualidad los componentes raciales están mucho más firmemente subordinados a la elaboración cultural y a un doble filtro de una óptica regional y de clase, pues se trata de caracterizar a la cultura brasileña en su conjunto.

Pese a la popularidad y el prestigio de Gilberto Freyre, la antropología brasileña siguió, en gran parte, por otro camino.³

Bajo el amparo del funcionalismo que combinó, en grados y en formas diferentes, el culturalismo americano y la sociología británica, se introdujo en Brasil una nueva tradición de trabajo de campo que revolucionó profundamente a la antropología brasileña. Los viejos temas fueron retomados bajo una nueva perspectiva. El estudio tradicional del negro se transformó en una investigación sobre las relaciones raciales. Las investigaciones sobre las religiones africanas ganaron nuevo impulso y nueva dignidad. La gran oposición entre casa grande y senzala (casas de esclavos), como revelación de la cultura brasileña en general, dio lugar a las investigaciones detalladas sobre el sistema de plantaciones. Se introducen también nuevos problemas, como el de inmigración extranjera al sur del país. Pero el centro de todo este movimiento fue constituido sin duda, por los estudios de comunidad, que integraban lo rural y lo urbano en una totalidad que podía ser concebida como una proyección de la sociedad en su conjunto. Los estudios de comunidad permiten un desarrollo particularmente fértil de la antropología, que encontró correspondencia muy próxima a la investigación de las sociedades primitivas. Al investigar esos "pedazos de sociedad" (las comunidades), como si fueran aldeas indígenas, era posible emplear los métodos de observación participante, de documentación mediante censos, de historias de vida, de entrevistas dirigidas, etc..., formulando un retrato multidimensional de la vida social, e integrando el estudio de las manifestaciones culturales al análisis de su esencia social y económica.

El éxito de ese método fascinó tanto a los sociólogos como a los antropólogos, en una época en que el mismo acercamiento funcionalista facilitaba el acercamiento entre las dos disciplinas, explorando las afinidades entre la sociología de Durkheim y la antropología social británica. En ese momento la teoría, los métodos y las técnicas de investigación estaban completamente integrados y eran coherentes internamente.

Dada la importancia de ese momento en el desarrollo posterior de la antropología, conviene examinar un poco mejor los fundamentos de esa coherencia.

Tomemos como referencia al funcionalismo tal y como se fue desarrollando en el estudio de las sociedades tribales. El análisis antropológico consiste en construir sistemas a partir de una realidad que aparece desde el principio como una realidad fragmentada. Esta apariencia fragmentada carece de significado; deriva de la exterioridad del observador, y la construcción de sistemas coherentes por la antropología debe corresponder a una integración real, constantemente realizada por los miembros de la sociedad portadores de la cultura, a través de

procesos que la mayoría de las veces son inconscientes. Este tipo de investigaciones presupone la noción de totalidad integrada cuya reconstrucción es el objetivo último del investigador.

Para el antropólogo es esencial la construcción de una "teoría nativa" de la sociedad en cuestión, a través del descubrimiento y del análisis de las categorías culturales fundamentales, mediante las cuales los nativos operan y reproducen su sociedad. En la antropología social inglesa (a pesar de la posición diferente de Malinowski), el apoyo básico del armazón de los sistemas reside en el concepto de estructura (social). La importancia relativa de las diferentes categorías, así como su articulación interna, son establecidas a través de la investigación de su relevancia (su función) para el mantenimiento (reproducción) de una forma societal, de un sistema de relaciones sociales. En este acercamiento, los fundamentos estructurantes no son buscados en las manifestaciones propiamente culturales, sino en un sistema de relaciones sociales que produce la cultura. Sociedad y cultura aparecen como conceptos gemelos y corresponden a la forma y al contenido de una misma realidad. La investigación es integrativa y multidimensional. El privilegio de la dimensión societal permite, además, un nuevo desarrollo del acercamiento comparativo. Consecuentemente, los principios estructurantes detectados en los sistemas de relaciones sociales son recurrentes en varias sociedades, geográficamente distantes y con tradiciones históricas diferentes. De ese modo, el acercamiento implica un movimiento constante entre lo particular y específico por un lado, y lo general y lo universal por otro, por medio de una comparación entre diferentes sociedades que carecen de cualquier fundamento histórico.

El culturalismo americano siguió otro camino. El concepto de sociedad no es empleado como una armazón estructurante al estar subsumido en el concepto de cultura. Pero también aquí, como en el funcionalismo británico, el concepto de cultura no posee ninguna referencia estructural intrínseca. Los fenómenos culturales se presentan muy dispersos en un mismo plano, sin criterios de relevancia diferencial. El modo de integrar esa realidad dispersa constituye un problema crucial. La fuerte influencia alemana en la antropología americana provocó soluciones diversas. Por un lado, se procuró aumentar la jerarquía de los trazos complejos y de las áreas culturales, inspirada en estudios de difusión cultural, que condujo a un pantanal de clasificaciones empíricas, sin valor generalizante. Por otro lado, el historicismo sugirió la tentativa de una integración a nivel de los significados, buscándose patrones o temas generales que incluyeran a aquellos que po-

dían ser detectados a nivel de conducta. Tanto en el primer caso como en el segundo, la integración buscada internamente acaba por enfatizar la especificidad y la unidad de cada cultura. Paralelamente, una omisión del concepto de sociedad fue compensada por un interés creciente por el individuo, como apoyo y demostración de la integración cultural, provocando una aproximación con la psicología y reforzando de esa manera la particularidad del acercamiento culturalista.

En sus diferentes versiones, el funcionalismo presupone una integración de las partes a la totalidad y presupone también, inversamente, la presencia de la totalidad en las partes. De ese modo, su aplicación a los estudios de comunidad implica ver a la unidad estudiada como parte de la totalidad (la sociedad o cultura), cuyos elementos estructurantes o integrativos son cualitativamente idénticos a los del todo. La comunidad mantiene con la sociedad una relación metonímica y es, por eso, inmediatamente relevante para el entendimiento de la sociedad o de la cultura, aunque el conocimiento así producido sea, obviamente, considerado incompleto.

En Brasil, la crítica a los estudios de comunidad y al funcionalismo positivista fue elaborada primordialmente por los sociólogos, y fue incorporada más tarde por los antropólogos. Los argumentos más directamente políticos de la crítica (y, muchas veces, los simplificados) fueron los que encontraron una receptividad más amplia. De ese modo, se criticó ampliamente el presupuesto de la integración (cultural y social) y su efecto inhibitorio en el tratamiento del conflicto social, su incapacidad por aprehender el cambio y, consecuentemente, la formulación de una visión inmovilista y conservadora de la realidad social. Pero las cuestiones metodológicas más fundamentales no fueron objeto de una reflexión generalizada. Esas se refieren a la relación sujeto-objeto y a la naturaleza del conocimiento. Esta crítica cuestiona básicamente un conocimiento que está ligado a las regularidades directamente observables, a la relación directa y simple entre observación y generalización, y no implica ninguna ruptura analítica en el sentido de revelar estructuras o procesos inmanentes, que no se reduzcan a la manifestación visible de los fenóme-

nos sociales. Ligada a los métodos de investigación etnográficos, ese tipo de investigación tiende a confundir el modo mediante el cual ella se constituye y reproduce. Además de todo, la relación sujeto-objeto u observador-objeto no se cuestiona, y la construcción del investigador es tomada como integralmente correspondiente a las representaciones y al comportamiento de las colectividades estudiadas.

En la sociología, el abandono del funcionalismo fue resultado de una adhesión cada vez mayor al marxismo. En la antropología, entre tanto, la incorporación de la crítica al funcionalismo fue resultado de una adhesión cada vez mayor al marxismo. En la antropología,

entre tanto, la incorporación de la crítica al funcionalismo no resultó en una delimitación de un nuevo campo metodológico común.

En consecuencia, el marxismo tuvo una penetración lenta y difícil en la antropología. Desprovisto de una teoría del simbolismo y orientado hacia problemas macroestructurales de las sociedades capitalistas, que sólo captados de manera adecuada en la dimensión histórica, el marxismo no pudo ser traspuesto de modo inmediato hacia una interpretación de los resultados de la investigación empírica limitada, cualitativa y multidimensional, que caracterizaba el trabajo de campo antropológico. De este modo, para los antropólogos que se encaminaron por la línea marxista, el problema que se planteaba y que todavía se plantea es el de integrar un método de investigación de campo desarrollado por el funcionalismo, con una teoría explicativa que parte de otras premisas y que camina en otra dirección. De modo general, se sigue investigando como lo hacían los funcionalistas, pero intentando encontrar "ganchos" que permitan interpretar los resultados con conceptos como "modo de producción", "relaciones de trabajo" y "lucha de clases". Actualmente estos conceptos son anteriores y exteriores

a las investigaciones en sí, lo que acaba produciendo frecuentemente un "hibridismo" desconcertante: trabajos estrictamente funcionalistas en la descripción empírica, precedidos y seguidos por introducciones y por conclusiones, respectivamente, formuladas en lenguaje marxista. Muchas veces, se acaba por mostrar la funcionalidad de ciertas insti-



tuciones (como la familia) para la acumulación capitalista. O se investigan las representaciones de los obreros, para después discutir el grado de alienación que tal vez ellas contienen, usando como patrón de medida formulaciones teóricas que no son cuestionadas, ni verificadas, por la investigación empírica. En honor a la verdad, es importante reconocer que a menudo también los sociólogos incurren en ese extraño "hibridismo".

Los historiadores, quienes tienen un problema semejante al integrar investigaciones detalladas y particulares a los grandes esquemas explicativos del marxismo, lo resuelven más fácilmente que los antropólogos, pues remiten constantemente las investigaciones parciales a series históricas que proveen la parámetros explicativos. Los antropólogos no poseen parámetros equivalentes y se ven forzados a emplear los que les proporcionan otras disciplinas (que dominan mal, y que no son completamente adecuadas para las perspectivas de su trabajo de campo). Producen así un conocimiento fragmentado que las otras ciencias sociales pueden, eventualmente, incorporar validando (o refutando) su relevancia.

Dado este tipo de dificultades, sólo algunas investigaciones que inciden sobre los temas y sobre los problemas claramente delineados en la teoría marxista (como las relaciones de trabajo, el movimiento sindical o las luchas campesinas) lograron una integración más satisfactoria entre teoría e investigación.

La otra perspectiva que se abrió para los antropólogos fue la del estructuralismo, que contribuyó inmensamente para reubicar la importancia de la dimensión simbólica en la vida social. Se trata por primera vez, de un concepto de estructura que se coloca en el centro mismo de los fenómenos culturales, pues implica el reconocimiento de una lógica propia en la producción simbólica. Pero también el estructuralismo se orienta en dirección opuesta a la que organiza el tradicional trabajo de campo. El rigor formal exigido por el estructuralismo sacrifica la particularidad y la multidimensionalidad manifestadas por la investigación empírica dirigida hacia los grupos actuantes.

Tanto en un caso como en el otro, las indecisiones y las discrepancias de las investigaciones actuales parecen derivarse de esas dificultades para preservar la riqueza de la investigación antropológica empírica tradicional, elaborada por el funcionalismo (del cual ya no estamos dispuestos a separarnos) integrándola dentro de nuevos esquemas interpretativos neopositivistas. Como la tarea es extraordinariamente difícil, los antropólogos han procurado no enfrentar los problemas metodológicos más espinosos, a través de un procedimiento que denominaré de "desliz semántico".

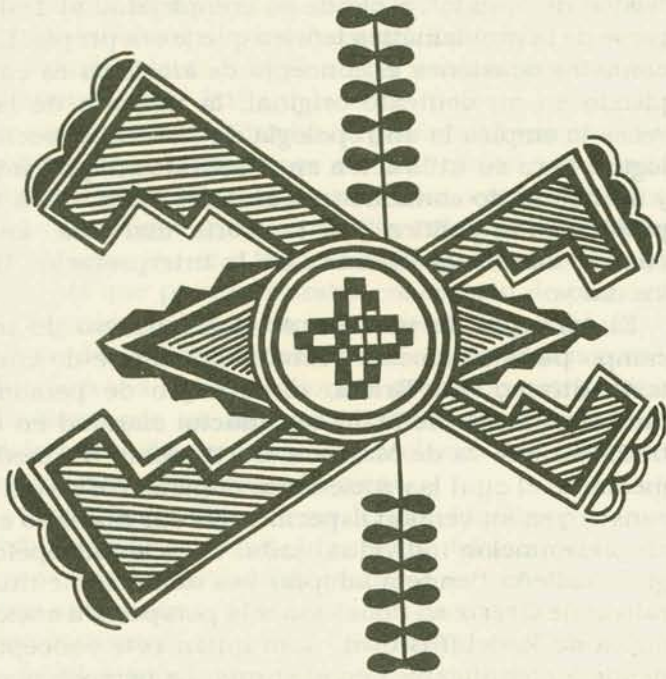
Al examinar la producción antropológica reciente de los investigadores que trabajan en las ciudades, la reflexión anterior parece muy pertinente. En ella aparecen tendencias con mucha nitidez. Por una parte, la revalorización de los métodos cualitativos tradicionales de la investigación empírica, con énfasis en la observación participante. Y por otro, la preocupación por un análisis de la dimensión simbólica, dentro de un acercamiento básicamente culturalista: el concepto de cultura (después del ostracismo al que fue relegado por la antropología social) vuelve a ser ampliamente utilizado y existe, incluso, una recuperación de ciertos aspectos del culturalismo americano. Incluso las tentativas de acercamiento al marxismo han sido hechas preferencialmente a través del concepto de ideología, que remite directamente a la dimensión simbólica del comportamiento social.

Tomemos la primera tendencia. Se nota, en primer lugar, el predominio de los estudios detallados de grupos, de categorías o de situaciones sociales limitados, que incluyen un número restringido de personas que son vistas "desde dentro", con una amplia utilización de la observación participante. Consecuentemente, algunas de las características más visibles de esa producción reciente son justamente la valoración de la observación participante y la preocupación por la naturaleza de la relación entre investigador y población estudiada.

El número de artículos escritos sobre esta cuestión, precedidos por largas introducciones en las que los autores relatan su experiencia de campo, ha crecido tanto como el número de monografías.

Ya aquí se nota con claridad uno de esos "deslizamientos" de concepción y de la práctica a los que me referí anteriormente. Tal y como fue inicialmente formulada, la técnica implicaba un énfasis en la *observación*, que se quería lo más objetiva posible, y la participación se presentaba como una condición necesaria de esa observación. En la *alteración* reciente en el uso de esa técnica se nota una valoración creciente de la subjetividad del observador —la experiencia, los sentimientos y los conflictos internos del investigador son ampliamente descritos y analizados—. Al mismo tiempo, se nota el esfuerzo consciente de identificación del antropólogo con la población que estudia, privilegiando la *participación*.

En la situación de campo tradicional, en el trabajo que se desarrolla con las sociedades "primitivas", la participación es más objetiva que subjetiva —el investigador convive constantemente con la población estudiada, pero sigue siendo un extranjero, no obstante haber sido aceptado—. A la necesidad de aprender la lengua nativa se suma la necesidad de superar una exterioridad excesiva. Como el dominio



de la lengua se adquiere gradualmente y éste raramente llega a ser completo, la comunicación verbal queda frecuentemente subordinada a la observación de los comportamientos manifiestos.

En la investigación que se realiza en las ciudades, dentro de un universo cultural común al investigador y al objeto de estudio, la participación es más subjetiva que objetiva. Raramente el investigador vive con la población que estudia (y, de hacerlo, lo hace por periodos breves) y no comparte sus condiciones de vida —ni su pobreza, ni sus carencias, ni sus dificultades concretas para garantizar la sobrevivencia cotidiana—. Sin embargo, el investigador busca en la interacción simbólica la identificación con los valores y con las aspiraciones de la población que estudia. La lengua no constituye ninguna barrera y la comunicación puramente verbal predomina, ofuscando la observación del comportamiento manifiesto. La investigación se concentra en el análisis de los testimonios, siendo entonces la entrevista el material empírico privilegiado. Se privilegia de esta forma los aspectos más normativos de la cultura, la técnica de análisis del discurso adquiere una mayor importancia.

Una variante de este tipo de trabajos consiste en el análisis de movimientos o de situaciones en los cuales el investigador se ve integrado como sujeto. Tal es el caso de los movimientos feministas, negro y homosexual. Aquí, las dificultades para realizar

una acción transformadora en la sociedad y un análisis de esa práctica son particularmente agudas.

La cuestión de identificación subjetiva merece comentarios adicionales porque posee otras raíces, que emergen en el terreno político. En consecuencia, asistimos actualmente a una politización creciente de nuestro universo social, que incide por partida doble a la situación de la investigación. Por un lado, el mismo clima intelectual se ha desarrollado en el sentido de criticar el aislamiento académico, proclamando la necesidad de un compromiso político de los científicos y enfatizando su responsabilidad social. Por el otro, son los propios "objetos de investigación" los que reciben de los investigadores ese tipo de actuación y de identificación política. Se plantea entonces, de modo muy agudo, el problema de la retroalimentación de los resultados; los antropólogos se empeñan en descubrir la aplicación inmediata y directa de los resultados de sus investigaciones, y cuando no lo consiguen tienden a sustituirla por una acción que beneficie a la población estudiada, conjuntamente.

En una formulación sintética y un poco caricaturesca, se puede decir que estamos pasando de la *observación participante* a la *participación observante* y que estamos cayendo en la militancia. Si bien esta transformación en la naturaleza del trabajo de campo presenta aspectos muy positivos, también es cierto que una reflexión teórica y metodológica se ha revelado un tanto ausente respecto a los problemas epistemológicos involucrados.

Los deslizamientos que se dan en el campo conceptual son de otro tipo y establecen con los "desvíos" de la práctica de la investigación una relación algo contradictoria.

A pesar del marxismo, cuando se examina la producción antropológica reciente se observa una ausencia muy reveladora: la del concepto de clases. Y no es que la estructura de clases sea ignorada o incluso que el concepto de lucha de clases no sea mencionado. Sino que el concepto no es empleado ni como instrumento para la delimitación de los objetos empíricos de la investigación, ni como recurso interior para el análisis del material. Los recortes empíricos que los antropólogos tienden a privilegiar aíslan a los grupos o a las categorías sociales cuya posición de clase no es ni clara ni nítida, y a veces ni siquiera relevante: los pobladores de Copacabana o los habitantes de los suburbios cariocas, los habitantes de las favelas o los habitantes de la periferia paulistana, las Comunidades Eclesiásticas de Base, los *frecuentadores* de los terrenos de *umbanda*, los participantes de los movimientos populares, las escuelas de samba, el público del circo-teatro, las mujeres, los negros, los homosexuales. Sólo en algunos casos,

como en las investigaciones que se ocupan exclusivamente de los obreros, es que parece haber cierta compatibilidad entre el recorte empírico y la problemática de las clases (algunas veces más aparente que real). En los demás casos, la relevancia de los resultados para la problemática de las clases no es directa, sino que depende de una reflexión teórica que se da a otro nivel y a partir de otros datos. Bajo estas circunstancias, lo más relevante es la estratificación de los segmentos sociales y la percepción que tiene la población acerca de esta estratificación. Por eso mismo, los términos clásicos de la concepción marxista, como burguesía y proletariado, son sustituidos por términos más descriptivos como "clases populares" "clases trabajadoras", o "clases medias". Se conserva de ese modo una referencia a la problemática de clases, sin enfrentar el problema de la relevancia específica de los resultados de la investigación para esa temática.⁴

A esta ausencia se suman otras presencias igualmente significativas. Consecuentemente, en el conjunto de la producción antropológica es fácil de constatar el predominio de algunos conceptos que parecen constituirse como instrumentos privilegiados: ideología, identidad, persona, individuo, individualismo, jerarquía, holismo y más raramente, *ethos*. Se observa claramente en este listado la tendencia culturalista, con la valoración de la dimensión simbólica. Sólo el concepto de jerarquía parece contradecir esta tendencia pues, tradicionalmente ligado al concepto de *status*, remite directamente a la problemática sociológica de estratificación social. La excepción es, sin embargo, sólo aparente, pues lo que acostumbra ser focalizado a través del concepto es menos la organización jerárquica de la sociedad, que la presencia misma de la jerarquía como valor en las representaciones colectivas, en un claro deslizamiento de la concepción sociológica hacia una connotación culturalista.

Deslizamientos semejantes, o por lo menos análogos, parecen ocurrir en algunos otros casos.

Tomemos el concepto de ideología, que posee una clara inspiración marxista, y en cuya tradición aparece como concepto particularmente tenso y cargado. Está ligado, por un lado, a la clásica oposición infraestructura-superestructura y a la cuestión de la determinación en última instancia por lo económico. Por otro lado, remite directamente a la problemática política, a la cuestión de la hegemonía y de la eficacia de las ideas y de las representaciones en la lucha de clases y remite también a los efectos y a los procesos de ocultamiento de los mecanismos de dominación que promueve la ideología.

En la antropología, el concepto se despolitiza. Es frecuentemente empleado como sinónimo de sistema

de ideas y de valores, y sustituyen a veces la de "visión de mundo", y pierde su complejidad al desligarse de la problemática teórica que le era propia. En contadas ocasiones el concepto de *ideología* es empleado en su contexto original, la mayoría de las veces lo emplea la antropología de formación sociológica. Pero su utilización en el sentido simplificado y despolitizado contiene una alusión constante a la problemática política y a la teoría marxista, aun cuando ella no es utilizada en la interpretación de los datos.

El concepto de persona se ubica dentro de un campo particularmente resbaloso, aunque de contexto diverso. En Brasil, el concepto de persona también ha sido definido con mucha claridad en la tradición que va de Mauss a Gertz, como un modo mediante el cual las sociedades conciben, definen y construyen su versión específica del ser humano en su presentación individualizada. Toda la antropología brasileña tiende a adoptar esa definición culturalista de Geertz en oposición a la perspectiva sociológica de Radcliff-Brown, para quien este concepto tiende a identificarse con el *status*. La persona aparece así como categoría universal y compete a la antropología investigar el procedimiento por el cual ella es construida de diversas maneras en cada sociedad.⁵ Pero concebido de esta forma, el concepto puede ser leído al revés: menos como el modo mediante el cual el mundo construye su versión del ser humano, y más como concepciones sobre el ser humano reveladoras de la naturaleza de la cultura de aquella sociedad. En este caso, la persona es vista como metáfora de la sociedad "se debe tener mucho cuidado para evitar otro deslizamiento de sentido (éste más peligroso) que encierra un reduccionismo psicologizante que, al observar a la persona, cree ver a toda la sociedad.

Pero la noción de persona involucra otras relaciones. La visión culturalista apunta claramente hacia el hecho de que la concepción de individuo que permea al pensamiento occidental moderno no es una categoría universal, sino una forma específica de construcción de la persona. A partir de ahí es posible hacer una crítica metodológica general al acercamiento antropológico, preguntándose en qué medida nuestra visión del individuo (esa forma específica de concebir al ser humano) no introduce distorsiones importantes en el estudio de otras sociedades, viendo individuos (en nuestro sentido) donde no los hay. Esa sería una distorsión equivalente, aunque invertida, de las posiciones evolucionistas, que negaban al primitivo cualquier forma de percepción como sujetos individuales, dado que no encontraron en ellos el estricto correspondiente del individualismo occidental. El peligro de la crítica reside en "leer"

en el sentido restringido (individualista) cualquier referencia al individuo, introduciendo distorsiones donde tal vez ni siquiera existían. Esto ocurre porque el término de individuo carga necesariamente dos connotaciones. Por un lado se refiere a los seres humanos individualizados, organismos biológicos que son los apoyos empíricos de la sociedad y que son, obviamente, reconocidos como tales, aunque elaborados culturalmente de forma diferente en las diferentes sociedades. Por otro lado, se refiere a la noción individualista que permea nuestra concepción de persona. Amalgamando las dos connotaciones, se establece un nuevo deslizamiento conceptual. La oposición individuo-persona significa ahora la oposición entre individualismo por un lado, y todas las otras formas de elaboración del ser humano por el otro, especialmente en sus concepciones jerárquicas.

De ese modo, el problema del individualismo permea toda la problemática de la persona, haciendo que este concepto sea utilizado de maneras no sólo diferentes, sino antagónicas. Conviene, entonces, examinar más detalladamente la cuestión del individualismo.

La discusión sobre el individualismo se origina en la ciencia política, donde surge dentro del contexto del análisis de la formación del Estado moderno y en relación con las revoluciones burguesas. Esta discusión está íntimamente vinculada al análisis del liberalismo político y del liberalismo económico. En este contexto, el campo semántico del individualismo incluye otros dos conceptos, el de igualdad y el de libertad política, y se coloca en el marco general de desarrollo de la ciudadanía en la sociedad de clases. La discusión sobre el individualismo se da en el terreno de la historia y se refiere básicamente a una ideología política relativa al poder, al Estado, a la representación política, a los derechos civiles, etcétera.

Ahora, el concepto de individualismo penetró en la antropología brasileña más por influencia de Louis Dumont que a través de la ciencia política, y más por la lectura del *Homo Hierarchicus* que por la lectura del *Homo Aequalis*. En el *Homo Hierarchicus* el individualismo es utilizado para caracterizar a la sociedad occidental moderna como recurso de contraste que tiene por objetivo ilustrar la sociedad de castas en la India. Aunque en la introducción de este libro Dumont recupera parcialmente (en especial a través de la lectura de Tocqueville) el campo semántico del concepto, la verdad es que, para efectos de la comparación, ese campo sufre una reducción. De ese modo, de todo el conjunto que comprende individualismo, libertad política e igualitarismo, se privilegia al primer término que, por decirlo así, incluye a los demás y se omite el contexto político y social que le da su significado propio, tradicionalmente tratado a través de los conceptos de democracia y de clases

sociales. El análisis de la sociedad india, centrada en el sistema de castas, se extiende a la consideración de holismo, de la jerarquía, de las formas políticas y de la organización económica, pero el efecto de contraste es establecido únicamente a nivel propiamente cultural, mediante la construcción de la oposición individualismo-jerarquía.

Este procedimiento implica otra operación: la comparación entre las dos sociedades, siendo contrastante, se proyecta hacia afuera de la historia, en un análisis tipológico, pudiendo de esta manera utilizarse (indebidamente) como oposición universal, válida para la comparación de nuestra sociedad con cualquier otra (para las cuales otros parámetros pudieran ser más relevantes) e incluso para ser utilizada en la comparación consigo misma.

Lo que es un procedimiento legítimo para establecer los procedimientos de la sociedad de castas de la India, al ser trasladado al análisis de la sociedad brasileña, significa también optar por un procedimiento de investigación muy limitado. Actualmente se utiliza en la investigación de una sociedad occidental moderna un concepto de individualismo previamente "deshistorizado" y despolitizado, desligado de la problemática de la formación de las clases y de la naturaleza del Estado moderno que le dio origen. El concepto se "culturaliza" y se corre el riesgo, al emplearlo, de crear una visión homogénea de la sociedad brasileña, en la cual enfrentan, de modo uniforme, valores culturales opuestos pero equivalentes (individualismo-jerarquía). A través del extraño camino por recuperar el concepto de individualismo vía la sociedad de castas y no de nuestra propia historia, conseguimos eludir el espinoso problema del proceso de producción de una heterogeneidad y de una desigualdad crecientes, que son propias de la nueva sociedad de clases emergente, con sus nuevas formas de dominación política.

Vemos ahora otro concepto que goza de popularidad creciente: el concepto de *identidad*. Su popularización en la antropología brasileña surgió, inicialmente, en el contexto del análisis de las relaciones interétnicas y a través de la inspiración de F. Barth. El concepto de identidad étnica, como identidad grupal contrastante, es construido en el marco de las relaciones de los conflictos intergrupales concretos. El levantamiento de los grupos en contacto es fundamental para el análisis, así como el de todo el proceso de enfrentamiento, de oposición, de dominación, de sumisión y de resistencia, que ocurre simultáneamente en el plano simbólico y en el plano de las relaciones sociales. Al contrario de lo que ocurrió con la oposición individualismo-jerarquía, ahora se trata de un contraste que resulta de un proceso concreto de enfrentamiento y de diferenciación.

En el contexto de las relaciones interétnicas, el concepto de identidad es muy preciso y delimita un campo de investigación bien estructurado. Pero su extensión a otros grupos o categorías sociales implica frecuentemente la atenuación en ese campo, por la atenuación de su dimensión contrastante concreta. El campo de análisis deja de ser la oposición entre grupos y categorías que se enfrentan en la sociedad y la identidad pasa a ser concebida como una propiedad de grupo, proyectado hacia la persona. De ese modo, a través del desliz semántico, el estudio de la identidad se sobrepone a los análisis efectuados con el concepto de persona, enfatizando las dimensiones psicológicas y culturales, en detrimento de las dimensiones políticas.

Analizando esta breve historia del empleo de conceptos como las clases sociales, ideología, persona, individualismo e identidad en la antropología brasileña actual, se llega a una conclusión algo desconcertante. Y es que, al mismo tiempo que los antropólogos se politizan en la práctica de campo, a través de su creciente compromiso con las luchas realizadas por las poblaciones que estudian, despolitizan los conceptos con los cuales trabajan, retirándolos de la matriz histórica en la cual fueron generados y proyectándolos al campo ahistórico de la cultura. Pero los antropólogos escogen precisamente aquellos conceptos que originalmente poseían una dimensión

política muy clara. En el fondo, lo que estamos haciendo es trabajar los conceptos de manera tal que, evitando el tratamiento directo de la problemática social y política que está contenida en ellos, preservamos una *alusión* a esa problemática, que a final de cuentas es esencial para la comprensión de la realidad brasileña.

Creo que existe, en el propio método del trabajo de campo, una trampa positivista colocada por la fuerza en el proceso de identificación subjetiva con las poblaciones estudiadas, que promueve los deslizamientos semánticos.

La identificación es necesaria, porque sin ella es imposible aprehender "desde dentro" las categorías culturales con las cuales la población articula su experiencia de vida social y ordena su práctica colectiva —y esa investigación es el punto de apoyo mismo del acercamiento antropológico. Pero esa identificación trae consigo el riesgo de que nos empechemos a explicar la sociedad a través de las categorías "nativas", en vez de explicar esas categorías a través del análisis antropológico.

Si ese peligro siempre estuvo presente en la investigación etnográfica, por lo menos en ese caso las categorías recuperadas por los antropólogos toman en consideración la totalidad de la sociedad, una vez que ésta se encuentra integralmente accesible a la experiencia del grupo estudiado. Pero en el caso de nuestra sociedad compleja, con la fragmentación que la caracteriza, el conjunto de la sociedad y el movimiento que le es propio no podían ser recuperados a partir de los grupos estudiados, por estar fuera de su horizonte de información y de su experiencia directa. En ese caso, la deformación introducida por la "trampa positivista" se agrava. La sociedad, oscura para nuestros interlocutores, se torna igualmente oscura para el propio antropólogo.

En este caso, los conceptos alusivos parecen resolver el problema. Nos permiten restringir el análisis a nivel de la experiencia de nuestros informantes, insinuando la existencia de las fuerzas y de los procesos sociales que sabemos estarán en juego, pero que no conseguimos captar a partir de la óptica de nuestros interlocutores.

Salir de este atolladero significa disolver esa visión adherida a la realidad inmediata y a la experiencia vivida por las poblaciones con las que trabajamos, no conformarnos con la descripción de la forma por la que los fenómenos se presentan, sino investigar el modo mediante el cual estos fenómenos se producen.

Obviamente, no se trata de exigir que cada investigación empírica construya un cuadro completo o una teoría acabada de la sociedad brasileña. Pero resulta necesario que en algún lugar de la reflexión antropológica estos problemas empiecen a ser inves-



tigados. Aquí una comparación con la historia puede ser esclarecedora, pues gran parte del trabajo del historiador se realiza con documentos y con archivos muertos, y se parece intrínsecamente al trabajo que realiza el antropólogo con sujetos vivos. Pero la teoría de la historia, con la que los investigadores trabajan, no se confunde nunca con la visión que los hombres, en determinadas épocas y en ciertas clases sociales, poseían acerca del lugar dentro de ese proceso. Y los problemas que los historiadores investigan no son los mismos que se formularon los hombres que anónimamente hicieron la historia.

Nosotros, al contrario, presos de la observación participante, nos estamos conformando con reconstruir las sombras que esa historia proyecta en la conciencia de los hombres. Se trata de un trabajo importante. No creo necesario que debamos abdicar de hacerlo. Pero tampoco lo es que nos conformemos únicamente con eso.

Los "deslizamientos semánticos" que fueron apuntados como una característica de la producción antropológica reciente, parecen estar indicando la aceptación de nuevos caminos a partir de un cambio en el significado de los conceptos tradicionales. Entender ese proceso y explicitar esos cambios constituyen el inicio de una reflexión más sistemática

sobre los nuevos rumbos que la antropología está buscando y, significa también, el primer paso en el sentido de una construcción teórica más adecuada a los problemas que estamos estudiando.

Notas

- ¹ Ritual afroamericano mediante el cual se realizan curaciones mágico-religiosas.
- ² Sobre este inicio, es extremadamente importante el trabajo de Marisa Corrêa (1982).
- ³ Esa tradición globalizante, entretanto, no se perdió. Tanto Darcy Ribeiro como Alberto Da Matta hicieron y siguen haciendo ensayos en el sentido de proveer una interpretación más amplia acerca de esa cultura brasileña.
- ⁴ Además, este problema tan espinoso no es exclusivo de la antropología. Las dificultades de la aplicación del concepto marxista de clase, para analizar el intenso y confuso movimiento de los diferentes segmentos de la sociedad brasileña, son muy claras también en la sociología. Para un acercamiento más detallado acerca de este problema, consúltese Oliveira (1984).
- ⁵ En la antropología brasileña, el concepto de persona comenzó a ser empleado de manera más sistemática en el estudio de las sociedades indígenas, donde tuvo un aprovechamiento bastante fructífero. Ver, en este sentido, Seeger *et al.* (1979).