

Etnografía, comparación y teoría antropológica

Ethnography, comparison and anthropological theory

FERNANDO ALBERTO BALBI

fabalbi@yahoo.com.ar

Universidad de Buenos Aires. CONICET

RESUMEN:

En este artículo examino las relaciones entre la etnografía y la comparación a fin de explorar las características que debería presentar la teoría a que apelamos los antropólogos para ser capaz de dar lugar a investigaciones que sean productivas en términos no sólo empíricos sino también teóricos. Contra las tendencias particularistas y antiteóricas que predominan en los centros hegemónicos de la disciplina, sugeriré que necesitamos disponer de teoría que nos permita pensar de una manera acorde con la 'perspectiva etnográfica', un entramado de orientaciones teóricas que implica conceptualizar a la vida social como variable, continua y protagonizada activamente por sujetos socialmente situados.

Palabras clave: Antropología social, Teoría antropológica, Perspectiva etnográfica, Etnografía, Comparación.

ABSTRACT:

In this article I examine the relationships between ethnography and comparison in order to explore the characteristics that the theory deployed by anthropologists should have in order to give rise to empirically and theoretically productive investigations. Against the particularist and anti-theoretical tendencies that predominate currently in the hegemonic centers of the discipline, I will suggest that the sort of theory we need is one able to allow us to think in a manner consistent with the 'ethnographic perspective' —namely, a net of theoretical orientations that implies conceptualizing social life as variable, continuous and actively driven by socially situated subjects.

Keywords: Social anthropology, Anthropological theory, Ethnographic perspective, Ethnography, Comparison.

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2019

Fecha de aceptación: 10 de julio de 2019

La antropología social y/o cultural¹ no se reduce a la etnografía pero es indudable que esta se ubica en su centro. Ello ha sido así históricamente desde hace más de un siglo pero también —y, de hecho, como resultado de lo anterior— lo es en términos epistemológicos. En este sentido, la etnografía es el pivote en torno del cual gira todo el quehacer antropológico porque es la práctica de investigación que permite actualizar el entramado de orientaciones teóricas básicas de nuestro saber disciplinario: en efecto, es en allí donde podemos poner en juego conjuntamente las apuestas analíticas interrelacionadas en favor de (i) la centralidad analítica de la variabilidad de los hechos sociales (lo que suele ser llamado ‘diversidad’ o ‘diferencia’), (ii) el valor estratégico del análisis de las perspectivas nativas para dar cuenta de los hechos sociales y (iii) la productividad de la consideración de los hechos sociales en términos holísticos, es decir, evitando segmentar los fenómenos en base criterios *a priori* derivados del pensamiento burgués que son de uso común en otras disciplinas.

Esta situación hunde sus raíces en un período clave del desarrollo de la antropología. En efecto, si bien la antropología supo ser —y en cierta medida sigue siendo— una disciplina comparativa, la relevancia indiscutiblemente central de la etnografía como práctica de investigación durante el período de su consolidación como especialidad académica supuso el establecimiento de esas tres apuestas interrelacionadas en cuanto orientaciones teóricas —cambiantes en sus detalles, claro está, pero sin embargo caracterizadas por cierta continuidad— de la totalidad de la empresa intelectual disciplinaria. En este sentido, lo característico de la antropología es la adopción de una variedad de versiones de lo que bien podemos denominar una ‘*perspectiva etnográfica*’: una orientación teórica general que lleva implícita cierta concepción de la naturaleza de la vida social como variable, continua y protagonizada activamente por sujetos socialmente situados.² Esta perspectiva nació al abrigo de la antropología clásica y ha sido posteriormente

1 A fin de simplificar la exposición, en adelante escribiré simplemente ‘antropología’. Por lo demás, cabe advertir que me considero un antropólogo social y no ‘cultural’ o ‘sociocultural’, y que escribo en tanto tal. Con esto quiero decir que entiendo la antropología como dedicada a la *explicación* de las modalidades que asumen las relaciones sociales, los entrelazamientos de tales relaciones y, especialmente, los procesos sociales a través de los que unas y otros son producidos y reproducidos; asimismo, considero los hechos habitualmente atribuidos al dominio de la ‘cultura’ (desde las representaciones sociales hasta los procesos de producción simbólica) deben ser entendidos como simultáneamente dependientes y tributarios de lo anterior y no como fenómenos independientes.

2 Kirsten Hastrup ofrece una versión diferente de lo que yo llamo ‘perspectiva etnográfica’: “En la antropología, la ‘etnografía’ (...) no es simplemente un método (un sinónimo para trabajo de campo) ni una descripción particularmente densa de realidades locales. Ambas cosas son subsumidas por una sensibilidad particular para con el mundo, un modo de percepción que incluye, por un lado, una conciencia reflexiva de y un respeto por las particularidades y complejidades locales, y por el otro, la intervención teórica implicada por la representación” (Hastrup 2005: 141; las traducciones de todas las citas de originales en lenguas extranjeras me pertenecen).

reproducida (en el doble sentido de mantenida y renovada) hasta nuestros días por una serie de factores que no viene a cuento examinar aquí pero entre los cuales destacan su sostenida productividad —es decir, su valor heurístico intrínseco— y la importancia de su distintividad para el mantenimiento de los límites de la disciplina.

En síntesis, *lo característico de una investigación antropológica es la adopción de una perspectiva etnográfica que encuentra sus condiciones ideales de realización en la práctica de la etnografía* (en el sentido convencional del término, que involucra el despliegue de un trabajo de campo con observación participante) *pero también preside otros tipos de esfuerzos analíticos propiamente antropológicos*, entre los cuales se cuentan los dedicados a hechos del pasado (donde el trabajo de campo tradicional queda excluido por definición), el análisis comparativo de materiales y resultados finales de múltiples investigaciones previas (sean propias y/o ajenas), y los trabajos de elaboración teórica que, sin desarrollarse en el curso mismo de la labor etnográfica, se orientan en función de las apuestas analíticas emergidas de esta.

Partiendo de esta breve caracterización de la naturaleza de la investigación antropológica, me propongo en estas páginas volver sobre el problema de las relaciones apropiadas entre la etnografía y la comparación que ya he tratado en otros textos (Balbi 2015, 2017a, 2017b) a fin de interrogarme ahora respecto de las características que debería presentar la teoría a que apelamos para ser, a la vez, capaz de orientar investigaciones que adopten una perspectiva etnográfica y susceptible de ser revisada, reformulada o directamente producida en el marco de las mismas. Inevitablemente, el abordaje de esta cuestión será en parte analítico (un intento de dar cuenta del estado de situación en la disciplina en cuanto a uno u otro aspecto de nuestras labores) y en parte propositivo o normativo (la presentación de un ‘deber ser’, una propuesta acerca de cómo sería conveniente que se modificara ese estado de cosas). En concreto, comenzaré por caracterizar brevemente a la etnografía en tanto modalidad de investigación enfatizando su capacidad de producir tanto conocimiento empírico no precodificado en el diseño de investigación como reformulaciones y/o revisiones de sus propias orientaciones teóricas. Luego revisaré sucintamente algunos efectos perniciosos de la situación de subordinación de la comparación en relación con la etnografía que, a mi juicio, caracteriza actualmente a la antropología que se practica en los centros académicos hegemónicos de los países centrales y en sus satélites del resto del mundo. A continuación, me referiré a la naturaleza esencialmente teórica de la totalidad de la labor antropológica para pasar rápidamente a examinar las for-

mas en que es posible combinar la etnografía y la comparación tratándolas como recursos analíticos independientes y atendiendo a la finalidad de potenciar su productividad teórica. Por último, me referiré brevemente a las condiciones que debe satisfacer la teoría para ser útil a los fines del desarrollo de investigaciones propiamente antropológicas.

La etnografía como proceso de investigación dinámico

A pesar de que suele ser definida de manera equívoca como un intento de dar cuenta de los fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores,³ la etnografía puede ser entendida de una manera más acabada como una práctica de investigación que trata de aprehender una porción del mundo social a través de un análisis que se centra estratégicamente en las perspectivas nativas y que apunta a integrarlas coherentemente en sus productos (Balbi 2012). Las ‘perspectivas nativas’ son universos de referencia compartidos por ciertos sujetos socialmente situados, articulaciones cambiantes de prácticas y sentidos sólo parcialmente verbalizables que organizan su actividad y resultan en parte de esta y en parte de la de otros sujetos. Se trata, desde luego, de construcciones heurísticas desarrolladas por los etnógrafos, y no de la mera transcripción del entendimiento que los sujetos tienen efectivamente respecto de su mundo social (Balbi 2012): en este sentido, Rosana Guber afirma que lo que ella denomina “perspectiva del actor (...) tiene existencia empírica aunque su formulación, construcción e implicancias estén definidas desde la teoría” (Guber 1991: 75).⁴ Ese substrato empírico tiene una importancia fundamental porque se trata de la única base razonable para sostener uno de los supuestos básicos de la etnografía de cuño clásico (Balbi 2012): el de que las perspectivas nativas constituyen un camino privilegiado para acceder al conocimiento de lo social no sólo porque son parte de ello sino, particularmente, porque los actores deben necesariamente tener algún tipo de visión

3 Véase un análisis crítico de esta forma de definir a la etnografía en Balbi (2012).

4 En lo personal, prefiero hablar de ‘perspectivas nativas’ y no de la ‘perspectiva del actor’, expresión que está demasiado relacionada a una tradición metodológica predominante en la sociología cualitativa donde tiende a ser identificada con las declaraciones expresas de los sujetos, muchas veces pronunciadas en situación de entrevista. En cambio, siguiendo una tradición más o menos difusa consagrada por Bronislaw Malinowski, la construcción de la perspectiva nativa por muchos antropólogos tiende a fundarse en la totalidad del comportamiento observado (incluyendo las declaraciones de los actores, pero también desbordándolas) y, más ampliamente, en el análisis de la materialidad del mundo social (esto es, de la organización del espacio, la vestimenta, la tecnología, etc.) en tanto se encuentra cargada de sentido por la actividad humana. Por otro lado, hago uso del plural para remarcar que las situaciones en que los sujetos relevantes para un análisis social comparten un único universo de referencia son realmente excepcionales y que los etnógrafos deberían estar siempre preparados para dar cuenta de una variedad de visiones respecto de los asuntos que examina.

de su propio mundo social tal que les permita operar en él, lo que no significa que sea ‘objetivamente’ válida o adecuada en términos empíricos pero sí, necesariamente, que ha de guardar alguna correspondencia —*a priori* indeterminada en su tipo y en su grado— con ese mundo tal que permita habitarlo.

El rasgo característico de este tipo de investigación es, pues, lo que en otro lugar he denominado “la ‘integración dinámica’ o ‘analítica’ de las perspectivas nativas en la descripción etnográfica” (Balbi 2012: 493), su incorporación paulatina, siempre incompleta, orientada a tornarlas en partes integrales de la descripción analítica de una porción del mundo social. Se trata de una reiterada confrontación (producida a lo largo de todo el período de trabajo de campo y prolongada hasta el momento mismo de la redacción de los resultados finales) entre las perspectivas nativas y la perspectiva teóricamente informada del investigador que está orientada a sacar partido de la correspondencia relativa que existe entre aquellas y el mundo social que habitan los actores (Balbi 2012; Guber 1991). El procedimiento consiste en

(...) colocar reiteradamente en tensión esos diferentes puntos de vista, asumiendo siempre que el nuestro no será adecuado hasta tanto no llegue a ser capaz de aprehender plenamente a las perspectivas nativas tornándolas, así, en partes integrales del análisis etnográfico, en piezas necesarias de la descripción analítica que, a la vez, resulten inteligibles por virtud de su integración en dicho contexto. (Balbi 2012: 492)

Así, las perspectivas nativas son integradas en la descripción etnográfica en un doble sentido: primero, los intentos sistemáticos de producir esa integración son el motor fundamental del desarrollo de la etnografía, la pulsión que la mantiene en movimiento; y segundo, el análisis final (el texto etnográfico u otros tipos de escritos que incorporen descripciones etnográficas) debe dar cuenta de sus lógicas, fundamentos y vinculaciones con los procesos sociales examinados.⁵

Pero no es este el único factor que dinamiza a la etnografía. Para empezar, los efectos de tres procedimientos analíticos interrelacionados que encuentran sus raíces en el trabajo de los fundadores de la antropología moderna se suman a la intención de integrar coherentemente a las perspectivas nativas en la etnografía

5 La exitosa integración de las perspectivas nativas es simultáneamente un requisito y —al menos hasta cierto punto— una prueba interna de la validez de la descripción etnográfica. Importa, sin embargo, tener en cuenta que, en la práctica, las investigaciones etnográficas no se cierran necesariamente cuando sus autores creen que han alcanzado este punto sino, generalmente, cuando así lo imponen los plazos institucionales, las restricciones presupuestarias, etc.

para poner en tela de juicio la mirada del etnógrafo y forzarlo a revisar sus análisis parciales y las preferencias teóricas en que se basan. Primero, la aspiración holística, entendida —de una manera contemporánea— como la predisposición a tomar en consideración un amplio espectro de hechos, tratando de manera conjunta cuestiones que el saber académico burgués tiende a separar *a priori*, como lo son la política, la economía, el parentesco y otras modalidades de relaciones personales, la ciencia, la religión, etc. (Shah 2017; Hastrup 2005; Guber 1991).⁶ Segundo, la preferencia por evitar, en la medida de lo posible, la preselección de la información a relevar, que se refleja en la a veces abrumadora extensión de las notas de campo de los antropólogos y en el registro, especialmente en las primeras etapas de una investigación, de gran cantidad de ‘detalles’ que parecen insignificantes pero que se hacen constar porque se asume que la cuestión de si son o no relevantes sólo podrá ser resuelta más adelante, en función de los avances del análisis detallado de la (siempre creciente) totalidad de los materiales (Sanjek 2002; Guber 1991). Y tercero, el imperativo de relevar la información, determinar su relevancia relativa y analizarla —en un primer y fundamental nivel de aproximación— en su contexto de origen, tratándola siempre como la expresión de un entramado de relaciones socialmente situado⁷ (Hastrup 2005; Guber 1991; Pitt-Rivers 1973): el dato etnográfico, se sabe, sólo es tal en tanto y en cuanto se trata de este modo a cada pieza de información, resistiendo la tentación de arrancarla de su contexto originario como, al contrario, exigen hacerlo otros procedimientos de uso común en disciplinas limítrofes. Estos tres procedimientos analíticos se suponen mutuamente: un análisis holístico exige limitar al mínimo posible la preselección de los materiales y examinar la información en su contexto ‘natural’ para poder determinar las líneas de relación que requieren ser examinadas; la reconstrucción analítica del contexto de cualquier asunto demanda acceder a toda la información potencialmente útil y, por ende, no segmentar los hechos por adelantado; el relevamiento de información extenso y poco dirigido sólo es prácticamente factible si se evita segmentar la realidad antes de emprenderlo y, a la vez, cada pieza de información sólo es inteligible en la medida en que se la refiere a otras relevadas en el mismo contexto. Así, sus efectos combinados fuerzan al

6 Hastrup ha señalado la importancia para la antropología de la herencia durkheimniana en cuanto a la conciencia de que los seres humanos son fundamentalmente sociales, la cual es acompañada por una “visión totalizadora que hace posible un análisis abarcador de las formas sociales, las acciones individuales, las creencias colectivas, las restricciones materiales y las expresiones creativas” (Hastrup 2005: 133).

7 A mi juicio, un correlato de esta dedicación al análisis de la información en contexto es el “modo de percepción particular, etnográfico, que consiste en y se asienta sobre las relaciones sociales” a que se refiere Hastrup (2005: 141).

etnógrafo a revisar sus esquemas analíticos y orientaciones teóricas a la luz de un material siempre en expansión, relativamente impredecible y capaz de plantear relaciones que no ha contemplado *a priori* pero que debe ser capaz de integrar coherentemente a su descripción analítica.⁸

Por otra parte, el recurso a la comparación es fundamental para hacer de la etnografía una forma de investigación dinámica. Puesto que parte del reconocimiento de la diversidad, un análisis etnográfico nunca está realmente completo si no es comparativo: empleada en el curso de la etnografía, la comparación hace de esta una instancia analítica, no meramente descriptiva (Barth 2000). En este sentido, la comparación es un recurso cardinal de la etnografía pues, necesariamente, el etnógrafo procede examinando comparativamente tanto el comportamiento en distintas circunstancias de los mismos sujetos y/o de quienes ocupan posiciones sociales similares como las declaraciones que distintos sujetos hacen sobre los mismos temas en entrevistas o en conversaciones ocasionales. Así, el movimiento general de la etnografía depende de la realización de innumerables comparaciones que transcurren de una manera casi rutinaria. Por otro lado, como bien observa Roger Sanjek (2002), en cada paso de su labor, los etnógrafos refieren los asuntos que analizan a un amplio espectro de condiciones sociales y culturales con las que están familiarizados a través de la literatura etnográfica, examinando las similitudes y diferencias entre sus materiales y los casos sobre los que han leído. De esta forma, evitan (o, por lo menos, lo intentan) caer por la siempre cercana pendiente del etnocentrismo, asumiendo simplemente que lo que sea que están analizando debe ser evaluado en función de los parámetros del pensamiento burgués. Así, tanto las comparaciones que competen a los distintos materiales referidos a un mismo medio social (que arrojan luz sobre regularidades, variaciones, conexiones y correlaciones no siempre esperadas) como las que los ponen en relación analítica con fenómenos sociales de otros lugares (que, al introducir nuevos parámetros analíticos, abren nuevos interrogantes y sugieren nuevos puntos de vista) son fuentes decisivas de las preguntas e hipótesis de los etnógrafos, así como de las pequeñas y, a veces, grandes correcciones que introducen en la orientación de sus análisis.

Considerados en su conjunto, la aspiración de integrar las perspectivas nativas en el análisis, el trío holismo/contextualización/reducción de la preselección de la información al mínimo posible y la comparación hacen de la etnografía una modalidad de investigación potencialmente muy dinámica, en el sentido de que

8 Respecto de este punto, véase particularmente el análisis de Guber (1991: cap. III).

tiende a la revisión de sus orientaciones teóricas y resultados parciales más que a la reafirmación de resultados ya implícitos en aquellas. En este sentido, la etnografía de cuño clásico —y, más ampliamente, cualquier investigación propiamente antropológica, es decir, que sea presidida por una perspectiva etnográfica— es particularmente capaz de alcanzar resultados empíricos y teóricos no previstos por los etnógrafos ni precodificados en sus orientaciones teóricas (Shah 2017; Willis 1980.)

Ahora bien, como he observado en trabajos anteriores (Balbi 2015, 2017a, 2017b), los aportes de la comparación en este sentido dependen de su reconocimiento como un recurso analítico en sí mismo, mientras que en la antropología actual tiende a tratársela como un recuso auxiliar de la etnografía. Me interesa retomar aquí este punto porque, según creo, el análisis de las relaciones entre etnografía y comparación es el *locus* ideal para indagar el papel y la naturaleza de la teoría en las investigaciones antropológicas. En los últimos años se ha desarrollado en las academias centrales una serie de debates respecto de las relaciones entre antropología y etnografía (Bloch 2005; Ingold 2008; Da Col y Graeber 2011; Da Col 2017; Howell 2017; Miller 2017) que, en rigor, ponen en juego como uno de sus puntos centrales al problema del estatus de la teoría en nuestra disciplina, atendiendo a sus fines, fuentes y características (volveré sobre este particular en la última sección). Sin embargo, estos debates suelen decir más sobre las condiciones sociales desde las que escriben sus autores (que generalmente tienen en común el ser profesionales de la elite de las academias centrales) y sus preocupaciones subyacentes al respecto (se aprecian una inquietud muy extendida por la escasa influencia de la antropología actual en el concierto de las disciplinas sociales y en lo que se refiere a la formulación de políticas públicas, así como un rechazo generalizado respecto de la apropiación de la etnografía en cuanto ‘método’ por parte de los colegas de otras disciplinas) que sobre la naturaleza del quehacer etnográfico en particular y antropológico en general. Por mi parte, creo que, si se parte de la caracterización que he hecho de la perspectiva etnográfica en tanto definitoria del carácter propiamente antropológico de una investigación dada y de la etnografía como el tipo de práctica de investigación donde dicha perspectiva puede ser más plenamente realizada, desplazar la mirada hacia el problema del estatus de la comparación en relación con la etnografía puede aportar un punto de vista más ventajoso para establecer los fines, las fuentes y las características que debería presentar la teoría si se quiere que sea adecuada a nuestras necesidades. Pasemos, pues, a considerar el tema del estatus de la comparación.

La etnografía como traducción cultural y el lugar secundario de la comparación

Puede decirse que la tendencia predominante en las academias centrales de nuestra disciplina desde hace casi cuatro décadas es considerar a la comparación como un recurso auxiliar de la etnografía.⁹ Esto sucede en un contexto en el que la antropología se ha visto crecientemente reducida a la etnografía (Bloch, 2005; Ingold, 2008; Visacovsky 2017), al tiempo que esta ha tendido a ser entendida como una labor de traducción cultural¹⁰ orientada, como escribiera Ladislav Holy, a “la producción de informes sobre culturas específicas que no alteren la realidad cultural estudiada a través de la imposición de criterios que le sean externos” (Holy 1987: 7-8). En este sentido, resulta bastante claro que, cuando se la asimila a una labor de traducción cultural, la etnografía tiende a ser concebida como un fin en sí mismo: pues, en efecto, resulta difícil divisar horizonte alguno más allá de su concreción (que, por lo demás, no pasa de ser imaginaria), excepto en términos de fórmulas tan imprecisas como la de que “la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano” (Geertz 1987:27). Puede decirse, entonces, que la concepción de la empresa etnográfica que predomina hoy entre los colegas de las academias hegemónicas es ‘interpretativista’, entendiendo este término en un sentido amplio, esto es, no como referido a una corriente analítica unificada y claramente definida —que, de hecho, jamás existió— sino como una denominación conveniente para agrupar a múltiples aproximaciones a la labor etnográfica que tienen en común el rechazo de cualquier idea de ‘explicación’ y el centrarse de manera excluyente en la elucidación del sentido de los fenómenos sociales. Si bien el momento de los interpretativismos ‘históricos’ cuyas máximas figuras fueron Clifford Geertz y David Schneider ha quedado largamente atrás, las sucesivas oleadas de críticas posmodernas y constructivistas parecen haber sido integradas exitosamente dentro del marco del programa interpretativo que ellos y otros autores de su tiempo establecieron (Balbi 2015, 2017a).¹¹

9 En esta sección recapitulo brevemente una parte de las reflexiones desarrolladas en trabajos anteriores. Véanse: Balbi (2015, 2017a).

10 Como bien observa Gustavo Sorá, “la traducción es tomada por los antropólogos *apenas* como una metáfora eficaz para comprender toda forma de contacto cultural” (Sorá 2017: 100; el énfasis es del original).

11 Como he argumentado anteriormente (Balbi 2015, 2017a), entiendo que las críticas posmodernas y postestructuralistas desarrolladas entre la segunda mitad de la década de 1970 y la primera de la de 1990 condujeron a la instalación de ciertos tropos y la canonización de un conjunto de fuentes de orientaciones conceptuales sumamente dispares pero no a un desplazamiento de la orientación interpretativista hacia el análisis de lógicas culturales trascendentes, que ha perdurado bajo nuevas formas.

Uno de los elementos definitorios del variado pero consistente programa interpretativista ha sido la producción de un desplazamiento de los intereses predominantes en antropología desde el extremo de la formulación de generalizaciones hacia el de la producción de descripciones (Holy, 1987). Marit Melhuus describe ese desplazamiento como “un movimiento (...) desde un énfasis en la semejanza (orientado hacia las generalizaciones) hacia otro en la diferencia (enfaticando lo único y lo particular)” (Melhuus 2002: 80). Aunque esta fórmula no es desacertada, acaso sea más adecuado modificarla para decir que ese movimiento ha supuesto un énfasis creciente en la ‘diversidad’, entendida en un sentido amplio que comprende tanto a las diferencias entre culturas como a la variación discernible en el marco de cualquier ‘lógica cultural’ dada. Esto ha propiciado que la comparación tienda a ser reducida a la condición de un recurso auxiliar para la detección y el análisis de la diversidad, tarea que es concebida como la esencia misma de la etnografía y —más o menos explícitamente— de la antropología en cuanto disciplina: se configura, así, una situación que anteriormente he caracterizado como de *servidumbre de la comparación* para con la etnografía (Balbi 2015). Esta situación tiene múltiples consecuencias negativas (Balbi 2015, 2017a) pero aquí me interesa detenerme apenas en la medida en que la subordinación de la comparación respecto de la etnografía implica limitaciones para la productividad teórica de esta y, más ampliamente, de nuestra disciplina.¹²

Dichas limitaciones surgen, en primer lugar, de que el hecho de simplemente asumir que la comparación debe ser empleada apenas para identificar y elucidar a la diversidad es profundamente problemático. Es claro que los hechos sociales varían tanto ‘al interior’ de un determinado medio cultural como si se los considera ‘entre’ culturas,¹³ y lo mismo sucede si se los aborda sincrónicamente o a lo

Varios hechos lo atestiguan: la generalización de la metáfora de la traducción cultural; la reformulación y rehabilitación de la imagen del etnógrafo en tanto autor de los informes etnográficos en base a su experiencia de campo (Hastrup y Hervik 1994); y, especialmente, el hecho de que en muchos trabajos etnográficos contemporáneos de tono postestructuralista el análisis de los modos en que los agentes construyen activamente ciertos aspectos de su mundo remite —de manera más o menos inconsistente— al trasfondo representado por una cierta lógica supuestamente persistente que sería propia de la cultura local cuya construcción activa por los sujetos se da por sentada pero raramente se investiga. Cabe agregar que, a pesar de sus ínfulas revolucionarias, el llamado ‘giro ontológico’ tampoco rompe, en lo esencial, con el programa interpretativista.

12 Otras consecuencias negativas de la servidumbre de la comparación para con la etnografía que no puedo examinar aquí son: el desinterés por explicitar los procedimientos comparativos y, por ende, la incapacidad de controlarlos; y una fuerte restricción de la productividad acumulativa del continuo entrelazamiento que se produce entre las etnografías que leemos y las que hacemos. Véanse: Balbi (2017a esp.; 2015).

13 Fredrik Barth ha observado que si “reconocemos la naturaleza continua de la variación en la cultura (...) y el carácter arbitrario de nuestras distinciones entre sociedades (...), las propias ideas de *dentro* y *entre* parecen perder su fuerza y utilidad” (Barth, 2000: 195; los énfasis son del original).

largo del tiempo. Pero no es menos cierto —aunque en la antropología actual se le preste poca atención y hasta se lo niegue— que los hechos sociales presentan ‘continuidades’ e ‘invariancias’. Puede hablarse de *continuidad* cuando ciertas variables y entrelazamientos de variables no exhiben variaciones relevantes en el marco de determinados procesos sociales interrelacionados donde otros entrelazamientos y/o variables sí lo hacen. Por otro lado, es dable atribuir provisionalmente una condición de *invariancia* a aquellas variables y entrelazamientos de variables que, cuando se analiza un conjunto de casos que no están empíricamente relacionados entre sí, no presentan diferencias significativas siendo que otras variables o conjuntos de variables sí lo hacen.¹⁴ La continuidad y la invariancia, desde luego, no son ‘cualidades’ propias de las variables o los entrelazamientos de variables sino que son problemáticas y deben ser explicadas mediante el análisis de los procesos sociales de que forman parte los hechos considerados —exactamente del mismo modo que la diversidad, en todas sus formas, debe ser explicada y no simplemente presupuesta—: es más, evidentemente, no se trata de condiciones ‘empíricas’ sino de *construcciones analíticas* que resultan del hecho de interrogar a la empiria desde un cierto punto de vista teórico —tal como sucede, nuevamente, con la propia diversidad—.

Si la diversidad, las continuidades y las invariancias coexisten en la vida social y son todas igualmente problemáticas, restringir los usos de la comparación a la detección y el análisis de aquella comporta un sesgo en desmedro del tratamiento de estas. Así ocurre, por ejemplo, cuando Barth (2000) afirma que la diferencia y la diversidad aprehendidas y analizadas en el curso de la etnografía a través de procedimientos comparativos pueden ser transformadas conceptualmente en un ‘campo de variabilidad’ a fin de proceder a la construcción analítica de ‘dimensiones de variación’ en cuyos términos posteriormente sería posible producir descripciones etnográficas más refinadas, susceptibles de iluminar más claramente la ‘co-variación’ de variables interdependientes. Esta es, probablemente, la mejor explicación que yo haya leído acerca de la utilidad de la comparación en este sentido, pero no por ello deja de ser una visión claramente parcial. En efecto, el mismo Barth ha observado en otro contexto que “[para] hablar del cambio, uno necesita ser capaz de especificar la naturaleza de la continuidad entre las situa-

14 Hablo de invariancias por analogía con las matemáticas, donde se entiende como “invariante” a una magnitud o expresión “que no cambia de valor al sufrir determinadas transformaciones” (*Diccionario de Lengua Española* – Real Academia Española; en: <http://lema.rae.es/drae/?val=invariante>; consultado el 6/11/2014); la clave es, aquí, la palabra ‘determinadas’, que implica que no se supone que la invariancia se mantenga bajo cualesquiera transformaciones: en este sentido, *las invariancias son relativas* y podrían llamarse también *regularidades condicionales*.

ciones discutidas bajo el rótulo de cambio” (Barth 1967: 664), lo que significa que el análisis de la co-variación debe ir de la mano con el de la continuidad. En este sentido, vincular el uso de la comparación exclusivamente al análisis de la diversidad limita los alcances de la etnografía al introducir un sesgo que dificulta el análisis de las continuidades que ocurren en la vida social: y esto no sólo supone una incitación a ignorarlas o a darlas por sentado sino que perjudica al propio análisis de la diversidad porque, de hecho, este es lógicamente inseparable del de la continuidad. Otro tanto puede decirse respecto del privilegio que suele acordarse al análisis de la diversidad cultural o la diferencia por sobre el de las invariencias cuando se contemplan casos correspondientes a medios sociales separados en el tiempo y en el espacio, entre los cuales no parecen darse conexiones relevantes. Por ejemplo, los trabajos dedicados por Jack Goody (1976, 1986, 1990, 1999) a una gran variedad de temas que antropólogos, historiadores y sociólogos han tratado generalmente dando por sentada la centralidad analítica de los contrastes existentes entre Occidente y Oriente, capitalismo y feudalismo, etc., muestran convincentemente que ciertos agrupamientos de variables tienden a interactuar de maneras regulares en contextos extremadamente ‘diversos’. Estos trabajos evidencian, por contraste, que al limitar la etnografía a las funciones de detectar, describir y ‘traducir’ la diversidad cultural se dificulta y desestimula el análisis de las invariencias que se presentan en la vida social, hecho que, nuevamente, reduce nuestra habilidad para dar cuenta de la propia diversidad ya que ambos fenómenos deben ser entendidos como analíticamente interrelacionados.

En segundo término, las limitaciones para la productividad teórica de la etnografía y de la antropología devienen de la forma en que el sesgo en favor del análisis de la diversidad debilita la utilidad de la comparación en cuanto recurso para el establecimiento de los contextos a los que deben ser referidos los problemas abordados en los análisis etnográficos. Si en su forma típica la etnografía es una descripción analítica, es importante advertir que ello significa que se trata de una modalidad de análisis (antes que de ‘descripción’ en un sentido estrecho) y que, por ende, es siempre función de ciertos problemas de investigación. Esto significa que su desarrollo requiere de la determinación de los contextos adecuados para el abordaje de los problemas planteados (más allá, esto es, del contexto de origen en que la información ha sido relevada que, como ya vimos, es significativo por definición). A fines operacionales, cabe definir a los *contextos* como series de conexiones entre variables que son construidas por el investigador en tanto relevantes en función de un determinado problema y que operan como ámbitos que contienen y dan forma al análisis etnográfico en cuyo curso ha de

determinarse cuáles son, específicamente, las relaciones entre variables que dan cuenta del fenómeno bajo consideración (Balbi 2015).¹⁵ Explicar, en este sentido, siempre es contextualizar, generalmente de una forma múltiple.

Ahora bien, como señala Melhuus (2002: 83), el “sentido es producido a través de los contextos” y ocurre que la comparación es, precisamente, un recurso clave —sino *el* recurso clave— para determinar los contextos en que es preciso abordar cada problema. Así, según Adam Kuper, una “manera alternativa de pensar acerca de la comparación es como una tarea de contextualización de la información orientada a abordar un interrogante” (Kuper 2002: 161). De manera similar, Sanjek (2002: 295) señala la existencia de un “triángulo antropológico formado por la etnografía, la comparación y la contextualización” que sería, “en esencia, la manera en que la antropología socio-cultural trabaja en tanto disciplina para explicar e interpretar las culturas humanas y la vida social”.

En suma, la etnografía requiere del establecimiento de los contextos adecuados para el abordaje de los problemas planteados y la comparación es, como mínimo, un medio clave para hacerlo. Así, si la comparación es una herramienta fundamental para la detección y el análisis de la diversidad, no es menos cierto que se trata de un medio imprescindible para el desarrollo de razonamientos por analogía, que son, precisamente, los que permiten romper con la natural tendencia de cualquier etnógrafo a sucumbir al particularismo limitándose a considerar el entorno inmediato de los hechos sociales que analiza. En efecto:

Para liberarse de la consideración ideográfica de casos que no contienen en sí mismos su causa, el sociólogo debe multiplicar las hipótesis de analogías posibles hasta construir la especie de los casos que explican el caso considerado. (Bourdieu *et al.* 1986: 75 y 76)

La historia de nuestra disciplina exhibe innumerables ejemplos de usos de la comparación que fueron productivos precisamente porque posibilitaron formular y articular analogías y contrastes, facilitando así una construcción de los contextos analíticamente relevantes más compleja y productiva. Por ejemplo, los primeros análisis antropológicos de sistemas políticos (Fortes 1945; Fortes y Evans-Pritchard 1979; Evans-Pritchard 1977) involucraron la combinación de una hipótesis de analogía —la de que todo orden político requiere de la adhesión a símbolos comunes— con otra de contraste —entre sistemas políticos donde el

15 Lo que se entienda por ‘contexto’ varía ampliamente en función de la concepción que se tenga de la antropología (Dilley 1999: xii).

uso de la fuerza tiende a ser monopolizado y otros en los que tiende a distribuirse equilibradamente en cada uno de los niveles de agregación social donde existen intereses contrapuestos—.¹⁶ Este es, precisamente, el tipo de operación de contextualización por la vía comparativa que la reducción de la comparación a un instrumento de la etnografía entendida como orientada de una manera excluyente a la detección y el análisis de la diversidad impide desarrollar.

Todo esto plantea problemas en relación con la relevancia de la propia antropología, que recientemente ha sido cuestionada precisamente por su reducción a la etnografía (Bloch 2005; Ingold 2008; Visacovsky 2017). Esto es así porque la reducción interpretativista de la antropología a la etnografía conduce inevitablemente a su deslizamiento en dirección del particularismo, esto es, de la producción de estudios de casos *per se*, con poco o ningún interés por la elaboración de teoría, entendiendo este término como referido a cuerpos de conocimiento coherentes capaces de facilitar orientaciones *sistemáticas* para el análisis de nuevos casos y la formulación de nuevos problemas. Si la etnografía es concebida como un fin en sí mismo y la comparación lo es apenas como uno de sus instrumentos auxiliares, resulta difícil discernir aporte alguno que la disciplina pudiera hacer al conocimiento sobre la vida social en general, más allá de la producción de descripciones etnográficas condenadas a ser crecientemente redundantes porque, como observara tempranamente Melford Spiro (1986: 278), “el particularismo etnográfico es intelectualmente trivial”. Como afirma Melhuus (2002: 82), para “abordar problemas más amplios y contribuir a un entendimiento más general de la sociabilidad [...] es necesaria alguna perspectiva comparativa”.

Sin embargo, semejante tarea exige de una orientación de las prácticas de investigación *por y hacia la teoría*, mientras que buena parte de la antropología actual exhibe una actitud de rechazo hacia esta en tanto fuente de orientaciones analíticas y/o fin de la labor etnográfica en la medida en que esta es entendida, en términos interpretativistas, como orientada de manera excluyente a la traducción de fenómenos culturales concebidos como particulares. Por ejemplo, Aram Yengoyan afirma que las teorías son “grandes meta-narrativas” o “meta-lenguajes” (Yengoyan 2006a: 19) que en todos los casos operan para “etiquetar” a “eventos” y “cosas” cuya “existencia” simplemente se asume (Yengoyan 2006b: 152), y se lamenta por la necesidad de recurrir a la teoría para poder desarrollar comparaciones, calificándola como una fuente de “peligro” y como un precio a pagar del cual es imposible “escapar” (Yengoyan 2006b: 154). Ideas similares con-

16 Menciono como hipótesis lo que los autores consideraban, más bien, como generalizaciones empíricas producidas por inducción.

ducen a numerosos autores de inclinaciones interpretativistas y particularistas a pretender terciar en los ‘grandes’ debates de la filosofía apelando a la etnografía o, incluso, a celebrar que, aparentemente, cada antropólogo tienda a fascinarse con un filósofo en particular y a abordarlo de una forma idiosincrática sin preocuparse en lo más mínimo por los efectos que ello tiene sobre la capacidad de la disciplina para producir conocimiento teórico de una manera sistemática. Así, en la introducción de un libro reciente que compila una serie de textos donde varios antropólogos reflexionan sobre sus propias relaciones con la filosofía, los autores concluyen candorosamente que:

Para nosotros, la condición humana de multiplicidad, diversidad y pluralismo de nuestra época es lo que configura nuestras propias afirmaciones distintivas de una relación entre antropología y filosofía —las cuales difieren para cada uno de nosotros— e invita a nuestros lectores a experimentar con su propio compromiso con filósofos y temas filosóficos particulares. (Das *et al.* 2014: 24 y 25).

Ahora bien, como ya se dijo, lo característico de la etnografía en la senda de las grandes tradiciones ‘clásicas’ es el establecimiento de una suerte de reiterada puesta en tensión (y, por ende, en movimiento) del punto de vista teóricamente informado del etnógrafo mediante su confrontación con las perspectivas nativas y la complejidad de los detalles del caso en cuestión. Esto (y no el ‘campo’ mismo ni, mucho menos, factores tan inasibles como la creatividad, la imaginación o la inspiración, que son evocados frecuentemente en la literatura antropológica contemporánea) es lo que brinda a la etnografía su productividad teórica, porque impide a los etnógrafos limitarse a usar la teoría para actuar sobre sus materiales y los fuerza a pensar en la relación entre una y otros y, en definitiva, a *pensar la teoría* —es decir, a repensarla, a explicitarla y explorarla deliberadamente—.

Sin embargo, resulta claro que poco de esto puede suceder cuando la concepción de la etnografía como un fin en sí mismo se combina con una actitud anti-teórica. En efecto, semejante combinación induce a un fácil maridaje entre los presupuestos del investigador y la orientación particularista de la etnografía, lo que redundaría en la aniquilación de cualquier posibilidad de confrontar de manera sistemática la teoría con los materiales. La etnografía queda, así, inutilizada en cuanto instancia de producción teórica. Y, como no puede ser de otra manera, al ser reducida a la servidumbre para con aquella, la comparación queda inhabilitada en cuanto recurso para la producción de orientaciones analíticas claras

y sistemáticas que, asentadas en la etnografía pero excediéndola, contribuyan al desarrollo de conocimientos sobre la sociabilidad humana en general. Nada revela más claramente el estatus problemático de la teoría en la antropología que se hace hoy en los centros académicos hegemónicos como esta imagen de una comparación despojada de su productividad teórica en función de su reducción a la condición de un recurso auxiliar de una forma de hacer etnografía que, a su vez, no sólo se ve restringida a la dudosa tarea de la traducción cultural sino que reemplaza la apelación cuidadosa a la teoría por los usos idiosincráticos de doctrinas filosóficas (importa recordar aquí que ‘doctrina’ no es lo mismo que ‘teoría’) y clama desesperadamente por golpes de inspiración asociados a la imaginación y la creatividad individuales de cada etnógrafo. Así las cosas, no resulta tan extraño que la antropología tenga hoy relativamente poca presencia en el diálogo con otras disciplinas y que su voz pública tienda ser poco escuchada.

La naturaleza teórica de la investigación antropológica

El que la teoría tenga hoy semejante estatus problemático resulta naturalmente de la concepción interpretativista y particularista de la antropología, que comporta lógicamente una tendencia a abandonar los procedimientos generalizados asociados a lo que se entiende despectivamente como un cuño ‘científico.’ Resulta sorprendente hasta qué punto se halla extendida entre los antropólogos la creencia de que todo intento de generalizar supone abrazar el positivismo, que se trasunta en la visión de la teoría como un peligro, la renuncia a la búsqueda de ‘explicaciones’ y la idea de que la ‘interpretación’ entendida como traducción cultural es el único objetivo posible para nuestro trabajo. Sin embargo, la idea de que generalizar en ciencias sociales —esto es, con una intención científica, no filosófica— equivale a ser positivista es una evidente falacia: baste con mencionar a autores como Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel, Claude Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu, entre muchos otros. El problema es, pues, epistemológico. Se trata, en efecto, de establecer claramente cuáles deberían ser las relaciones entre la teoría, nuestros procedimientos de investigación (más específicamente, la etnografía y la comparación), nuestros materiales y las afirmaciones que pronunciamos respecto de cada uno de esos elementos.

Un primer paso en este sentido es despejar la confusión entre el par teoría/generalización y el positivismo. Se trata, básicamente, de hacernos cargo de la naturaleza inevitablemente teórica de la totalidad de la empresa antropológica

y de reivindicar el carácter a la vez realista y provisional de la teoría.¹⁷ En este sentido, encuentro particularmente útil recuperar la tradición epistemológica del ‘racionalismo aplicado’, que deriva de los trabajos de Gaston Bachelard (1979) y se prolonga en los de Georges Canguilhem (2002) y Pierre Bourdieu (Bourdieu *et al.* 1986),¹⁸ y que personalmente prefiero caracterizar como un ‘*racionalismo científico aplicado*’ para expresar claramente que la ciencia pone en juego una racionalidad que, al ser socialmente situada, histórica, no puede ser considerada como absoluta sino que debe ser entendida como inherente a ciertas prácticas que responden a finalidades particulares.

Acorde con esta perspectiva (*a*), la ciencia sólo es posible si se plantea la existencia de un mundo real. Empero, no es posible conocerlo directamente sino, apenas, aproximarse hacia él desde una organización intelectual cuyo factor dominante es la teoría. La ciencia se plantea una problemática teórica en función de la cual construye objetos de investigación que comprenden ciertos aspectos de la realidad que son puestos en relaciones mutuas por aquella y, en consecuencia, pueden ser examinados sistemáticamente desde un determinado punto de vista entre otros posibles. Así, la ‘realidad’ que la ciencia pretende elucidar es producida por su propio despliegue. Por ende, las versiones del mundo social que resultan de nuestro trabajo se caracterizan por su ‘*realismo condicional*’ en el sentido de que son intentos de dar cuenta de ciertos fenómenos desde un punto de vista teórico que, siendo realista, es también socialmente situado y necesariamente provisional.

Puesto que necesariamente se hace ciencia desde cierto punto de vista, es menester reconocer que (*b*) las afirmaciones sobre la realidad, ya sean particulares —los llamados hechos— o generalizaciones —como las hipótesis, clasificaciones, tipos, principios, etc.—, no son sino juicios de valor más o menos estabilizados pero siempre provisionales, necesitados de continua rectificación. Como tales juicios resultan del despliegue de la teoría, todos tienen un carácter abstracto, incluyendo a los considerados provisionalmente como hechos, que son constructos teóricos dependientes de las hipótesis y demás generalizaciones de origen y carácter teórico; y, a su vez, la utilidad de tales generalizaciones reside en que permiten construir hechos nuevos y rectificar los ya construidos.

17 He desarrollado esta cuestión más ampliamente en Balbi (2017a, esp.; 2015). Hastrup (1997) ofrece una vigorosa afirmación del carácter teórico de la antropología desde un punto de vista diferente del aquí planteado. Susana de Matos Viegas (2009) ofrece una discusión sobre la necesidad de producir generalizaciones en antropología desde un punto de vista diferente del mío pero que también pone énfasis en la dimensión epistemológica.

18 El filósofo Hillary Putnam (1981) presenta, a su manera, una tesis similar a la de Bachelard.

Se sigue que (c), lejos de ser instrumentos neutros, los ‘métodos’ y ‘técnicas’ mediante las cuales los hechos y sus relaciones son construidos y rectificadas, son también productos teóricos, teorías en acto. Así (d), no puede decirse, a la manera del positivismo, que las teorías proceden de los hechos sino que, más bien, es el despliegue de la propia teoría lo que da lugar a la producción teórica *a través del camino representado por los hechos*, es decir, mediante un trabajo orientado hacia lo real y regido por la voluntad de serle fiel, por más utópico o metafísico que pueda ser el objetivo de llegar a conocerlo.

Desde este punto de vista, pues, *la investigación antropológica es inevitablemente teórica* de cabo a rabo: lo es, de hecho, ya sea convencionalmente etnográfica o se base en fuentes secundarias o en la relectura de investigaciones previas; lo es, también, tanto si reduce a la comparación a un rol auxiliar como si la reconoce como un recurso analítico por derecho propio; y lo es, por fin, independientemente de si apenas se propone ‘traducir’ fenómenos culturales o si aspira a explicarlos. Pues la investigación antropológica —como cualquier investigación científica— construye un objeto de investigación en función de una problemática teórica y, a lo largo de todo su desarrollo, despliega recursos heurísticos que ponen a la teoría en acción para producir afirmaciones sobre hechos particulares y generalizaciones que son apenas juicios de valor de carácter teórico y estrictamente provisionales.¹⁹ Algunos años atrás, Laura Nader afirmaba:

La etnografía, sea lo que sea, nunca ha sido *mera* descripción. Es también teórica en su modo de descripción. En verdad, *la etnografía es una teoría de la descripción*. (Nader 2011: 211; los énfasis son del original)

Lo dicho por Nader al sostener que la etnografía siempre es teórica en su manera de describir es decididamente correcto. Sin embargo, su conclusión de que la etnografía es una teoría de la descripción se queda algo corta pues, como surge de lo dicho hasta aquí, *el núcleo del carácter teórico de la empresa antropológica es la*

19 Esto es así tanto si quienes investigan son conscientes de ello como si no lo son. Desde luego, cuanto más explícitamente teórica es una investigación antropológica, mayores son las posibilidades de que quienes la desarrollan desplieguen la necesaria ‘vigilancia epistemológica’ (Bachelard 1979; Bourdieu *et al.* 1986) sin la cual en las ciencias sociales resulta imposible establecer alguna medida de consistencia teórico-metodológica. La inconsistencia analítica, la arbitrariedad y la preferencia por los saltos al vacío supuestamente basados en la ‘creatividad’ o la ‘imaginación’ que se encuentran en buena parte de la producción contemporánea de las academias centrales se relacionan frecuentemente con una incapacidad para controlar adecuadamente los procedimientos analíticos que deriva del desconocimiento de su naturaleza eminentemente teórica. De allí, también, la autocomplacencia que muestran muchos autores en este sentido, como queda ejemplificado por el pasaje ya citado sobre los ‘experimentos’ antropológicos con la filosofía.

perspectiva etnográfica. En este sentido, resulta más adecuado decir que la perspectiva etnográfica es una teoría de la descripción de lo social: en efecto, como sostuve en las primeras líneas de este texto, esa orientación teórica general que lleva implícita una cierta concepción de la vida social como variable, continua (en el sentido de no segmentada empíricamente) y protagonizada activamente por sujetos socialmente situados, es lo que guía tanto las investigaciones etnográficas convencionales como las etnografías centradas en hechos del pasado, los análisis comparativos de materiales y resultados finales de múltiples investigaciones previas y los trabajos de elaboración teórica que no se desarrollan en el curso mismo de la labor etnográfica tradicional.

Hacia una etnografía y una comparación con intenciones teóricas

Ya he dicho que centrar la mirada en el problema de las relaciones entre la etnografía y la comparación ofrece un punto de vista ideal para examinar los fines, las fuentes y las características que debería presentar la teoría si se quiere que sea adecuada a nuestras necesidades. Hasta el momento, he explorado la tendencia predominante al respecto y he tratado de mostrar que implica un grave debilitamiento de la productividad teórica de la etnografía, la comparación y la antropología en su conjunto. Quisiera ahora retomar ese ventajoso punto de vista para pensar cuáles serían las relaciones ideales entre los dos grandes recursos analíticos históricos de la antropología desde el punto de vista que acabo de proponer: esto es, partiendo de la plena conciencia de la naturaleza teórica de la investigación antropológica y aspirando a la producción de conocimiento empírico y generalizaciones caracterizados por su realismo condicional.

Me baso, como el lector sin duda podrá imaginar, en la concepción de la etnografía que expuse en la primera sección de este artículo. Esto es, en su consideración como una modalidad de investigación que (i) tiende a ser 'dinámica', a inclinarse a la reiterada revisión de sus orientaciones teóricas y resultados parciales más que a la reafirmación de resultados ya precodificados en aquellas porque (ii) está presidida por una perspectiva etnográfica que se traduce en (iii) la aspiración de integrar las perspectivas nativas en el análisis, una peculiar combinación del holismo, la contextualización estricta de la información y la reducción de su preselección al mínimo posible, y la apelación a la comparación. Si se entiende a la etnografía en estos términos, existen al menos dos caminos diferentes pero interrelacionados para articularla con la comparación que tienen la virtud de no privar a esta de su carácter de recurso analítico independiente: el despliegue

de procedimientos comparativos etnográficamente sensibles para trabajar con materiales de diversas procedencias y/o con resultados de análisis etnográficos ya finalizados; y el empleo de la comparación en el seno de etnografías orientadas hacia la producción de teoría.²⁰

Para comenzar (*a*), el uso a fines comparativos de los resultados de análisis etnográficos ya concluidos y/o de materiales etnográficos puede asumir diversas modalidades en función de los objetivos —teóricamente informados— de los investigadores. Examinando las limitaciones del método comparativo, S. F. Nadel observaba que la “singularidad y universalidad” de los hechos “dependen del plano de abstracción en que se los considere” (Nadel 1978: 256), es decir, de la amplitud de la “estructura de referencia” (Nadel 1978: 257) contra la cual se los examine, la cual, a su vez, obedece a los intereses y criterios que guíen la investigación. Así, según el punto de vista teórico que se asuma, las comparaciones pueden apuntar a la producción de generalizaciones de mayor o menor nivel de abstracción que exigirán, respectivamente, que se preste menos o más atención a los detalles de sus fuentes etnográficas.

Ahora bien, puesto que, como ya he afirmado, la etnografía es el poste en torno del cual pivotea toda la antropología en el sentido de que ella es a la vez la fuente de la perspectiva etnográfica y el *locus* de su plena realización, entiendo que nuestro interés primario es contar con orientaciones teóricas apropiadas para la producción de nuevos análisis etnográficos. Así, pues, las comparaciones ubicadas en planos de abstracción que permitan atender en medidas apreciables a los detalles de las fuentes y los materiales etnográficos parecen revestir una mayor relevancia antropológica que aquellas que, por su elevada abstracción, sólo pueden proceder ignorando a unas y otras. Resulta deseable, pues, priorizar el despliegue de *procedimientos comparativos etnográficamente sensibles*, esto es, fundados en descripciones etnográficas y capaces de hacer honor a su complejidad y diversidad (es decir, que permitan integrar en el análisis a las perspectivas nativas, la complejidad de los detalles etnográficos, las relaciones entre variables imprevistas, etc.). No se trata, desde luego, de postular una ilusoria capacidad de atender a la ‘realidad’ *lato sensu* pues lo que comparamos son siempre descripciones analíticas (Barth 2000; Hobart 1987; Holy 1987) producidas en función de ciertos criterios y supuestos. Me refiero, en cambio, a maneras de comparar que son *etnográficamente sensibles desde cierto punto de vista teóricamente informado* que define para qué se va a comparar, qué aspectos de los análisis y materiales et-

20 En este pasaje recapitulo mis análisis previos al respecto. Véanse: Balbi (2017a, esp.; 2015).

nográficos han de ser abordados y cuáles serán los procedimientos comparativos a desplegar. La sensibilidad etnográfica es un instrumento analítico y, por ende, es un producto teórico, teoría en acto: de hecho, *la sensibilidad etnográfica es la perspectiva etnográfica en acto*.

Surge naturalmente la pregunta sobre cómo pueden las comparaciones ser sensibles a sus fuentes etnográficas. Este interrogante no puede tener una respuesta única debido, precisamente, al carácter teórico de la sensibilidad etnográfica que acabo de señalar: si no hay una sino muchas sensibilidades etnográficas teóricamente informadas, entonces cada una de ellas ha de ser alcanzada en función de las exigencias del abordaje teórico que presida cada investigación. Es posible, sin embargo, señalar un punto clave que concierte a cualquier variante de la sensibilidad etnográfica. He dicho que las generalizaciones teóricas deben ser entendidas como juicios de valor más o menos duraderamente estabilizados y estrictamente operacionales, provisionales. En este sentido, según Nadel,

(...) únicamente podemos hablar de acontecimientos o estados de cosas que ‘tienden’ a ser de cierta clase; concebimos la esfera de los fenómenos sociales como una esfera donde se dan posibilidades más o menos probables o hasta alternativas u opuestas, y donde la singularidad de los acontecimientos, el azar, el accidente y por lo tanto la indeterminación tienen por lo menos algún papel (Nadel 1978: 275).

Este carácter tendencial de las generalizaciones —idea que remite a los escritos metodológicos de Max Weber— es la condición de posibilidad de su uso como orientaciones teóricas para el desarrollo de nuevos estudios de caso. Así, la sensibilidad etnográfica de las comparaciones radica en que su desarrollo permita que las generalizaciones resultantes mantengan la ‘apertura’ que implica ese carácter tendencial, negándose a enunciar conexiones mecánicas, supuestamente ‘necesarias’, entre aspectos del mundo social. Esto implica que las comparaciones más susceptibles de ser etnográficamente sensibles serán aquellas que atiendan a pequeños agrupamientos de variables en interacción —construidos según los criterios de relevancia resultantes del punto de vista teórico adoptado— y tiendan a establecer generalizaciones respecto de las características de esta: pues la restricción del número de variables y relaciones entre variables facilitará la atención a los detalles de cada caso; y esto, a su vez, exigirá formular generalizaciones condicionales, menos abstractas y, consecuentemente, más capaces de ofrecer

orientaciones teóricas para nuevas etnografías donde se contemplen los mismos agrupamientos de variables u otros similares.

En suma, una comparación etnográficamente sensible debería centrarse en lo que Jack Goody denominaba una *grilla*: una pequeña “serie de rasgos y relaciones en interacción continua y múltiple” (Goody 2006:6; ver también Goody 1976: 115 y ss.). Centrarse en pequeños agrupamientos de variables en interacción no significa limitarse a producir micro-comparaciones pues no se trata de abarcar fenómenos de mayor o menor amplitud sino de abordarlos en base al recorte analítico de una cantidad modesta de relaciones entre variables involucradas en los mismos. Así, un análisis comparativo concentrado en una ‘grilla’ pequeña puede dar lugar a resultados de grandes alcances, acorde a su centralidad relativa respecto de una serie de fenómenos más amplia. Por ejemplo, el análisis dedicado por Goody (1986) al desarrollo de la familia y el matrimonio en Europa —que en su momento ejerció una influencia decisiva en el curso del pensamiento socio-histórico al respecto— se basa enteramente en una comparación con el parentesco en el África subsahariana centrada en las relaciones entre unas pocas variables.²¹

El segundo camino para articular adecuadamente a la comparación con la etnografía (*b*) supone su despliegue en el curso de los análisis etnográficos. Ya he dicho que toda etnografía involucra necesariamente a la comparación y que, lamentablemente, la mayor parte de las veces se trata de comparaciones carentes de control y aún de explicitación: en efecto, todos los antropólogos emplean la comparación en sus dimensiones “básica” o “cognitiva” —esto es, en la medida en que es un procedimiento constitutivo de nuestro pensamiento— e “implícita” o “débil” —porque toda “traducción” exige algún grado de comparación— pero pocos lo hacen en su dimensión “fuerte” o “epistemológica” —es decir, aquella que supone el despliegue de procedimientos de investigación específicamente diseñados— (Fox y Gingrich 2002: 20). La pregunta es, pues, ¿cómo ir más allá de ese punto? o, si se quiere, ¿cómo revertir esta situación?

Un lugar común que los antropólogos solemos repetir es la afirmación de que las mayores contribuciones teóricas de nuestra disciplina han sido producidas en el curso mismo del desarrollo de investigaciones etnográficas y encuentran sus exposiciones más fértiles en textos etnográficos. Por lo general, además,

21 Más modestamente, mi trabajo sobre la dimensión moral de los procesos sociales me condujo, a medida que fui explicitando y controlando mis procedimientos comparativos, a centrarme en una grilla conformada por la mayor o menor elaboración discursiva de los valores morales, la estabilidad relativa de los sentidos que se les asocian en un medio social, las formas en que los actores aprenden dichos sentidos, la capacidad de los valores para orientar efectivamente el comportamiento, la eficacia relativa de los usos prácticos en función de los cuales los actores los despliegan y, finalmente, la medida en que dichos usos varían en el tiempo y el espacio social considerado (Balbi 2017b).

asociamos esta afirmación a la idea de que nuestras teorizaciones se alimentan fundamentalmente del análisis etnográfico, de que la capacidad para articular sus innumerables detalles es el sello distintivo de nuestra práctica profesional y, en particular, de nuestra forma de teorizar o de pensar lo social. Todo esto es cierto pero, a la vez, no deja de ser parcial. Pensemos, por ejemplo, en la teoría de los sistemas políticos segmentarios que, considerada en el contexto de su época, fue una de las contribuciones más destacadas de la antropología al pensamiento sobre lo social. Es claro que las formas en que la teoría aparece implicada en las etnografías de E. E. Evans-Pritchard (1977) y Meyer Fortes (1945), donde se revela principalmente a través de sus usos, son mucho más sugestivas y complejas que su presentación sistemática en la introducción de *African political systems* (Fortes y Evans-Pritchard 1979), la cual parece apenas abstraer y simplificar elaboraciones teóricas que hubieran sido desarrolladas previamente en el curso de los análisis etnográficos. Pero es sabido que ambos tenían intereses teóricos estrechamente emparentados y una relación personal e intelectual significativa, que trabajaron juntos en el análisis de sus respectivos materiales de campo, y que incluso mantuvieron un intercambio epistolar regular durante el trabajo de campo de Fortes, que fue algo posterior al de Evans-Pritchard (Goody 1995). Así, todo indica que las ideas expuestas en la introducción al volumen colectivo no son realmente una elaboración retrospectiva de los desarrollos teóricos alcanzados en el curso de las investigaciones etnográficas, esto es, el producto de un trabajo comparativo desarrollado en su totalidad *ex post*. Por el contrario, las etnografías de ambos autores y la exposición sistemática de la teoría en la introducción a la compilación representan distintos resultados del desarrollo simultáneo de sendos análisis de materiales de campo que incluyeron a la comparación como uno de sus medios y estuvieron orientados no sólo a esclarecer los casos analizados sino también —e inseparablemente de lo anterior— a la producción de generalizaciones teóricas.

Este ejemplo encierra algunas enseñanzas vitales. Por un lado, exhibe claramente —acaso como ningún otro episodio de la historia de la disciplina— la importancia del uso de la comparación en el curso del trabajo etnográfico de cara a la producción de generalizaciones teóricas. Y por el otro —y este es el punto fundamental aquí— sugiere que el aporte de la comparación a la producción teórica en el marco de un análisis etnográfico depende directamente de que se lo desarrolle desde un primer momento con una *intención teórica*.²² En efecto, las etnogra-

22 Si bien he evocado un ejemplo donde las comparaciones comprendían materiales correspondientes a dos medios sociales diferentes, lo dicho se aplica por igual a las hechas por un etnógrafo en base a

fías en las que pueden surgir generalizaciones teóricas valiosas son aquellas —y sólo aquellas— cuyos autores entienden *la labor etnográfica como inseparable de la de producción teórica* y apelan, a ambos fines, al uso de comparaciones etnográficamente sensibles, esto es, orientadas preferiblemente hacia la formulación de generalizaciones respecto de las interacciones que se producen entre unas pocas variables consideradas como partes de esos pequeños agrupamientos que Goody denominara ‘grillas’.²³ Por ejemplo, en un breve pero impresionante estudio desarrollado entre los pueblos Ok de Nueva Guinea, Barth analiza el surgimiento de variaciones en su cosmología, entendida como una “tradicón de conocimiento viva” y “no como una serie de ideas abstractas consagradas en representaciones colectivas” (Barth 1995: 84). Para ello, apela a un detallado análisis comparativo de las ocasiones rituales en que ese conocimiento es producido. Examinando de esta forma un pequeño puñado de rasgos centrales de la organización social que condicionan esos rituales, Barth muestra que su combinación induce a los iniciadores que los conducen a introducir innovaciones cuyos efectos acumulativos dan lugar a las variaciones de la cosmología registradas durante su trabajo de campo. Estos resultados etnográficos ya bastarían para justificar los esfuerzos del autor. Sin embargo, Barth ofrece mucho más que esto. En efecto, su etnografía arroja resultados teóricos igualmente significativos y aprovechables como fuentes de hipótesis para etnografías ulteriores, de los cuales apenas mencionaré aquí su tesis de que la creatividad, tantas veces asociada *a priori* a facultades supuestamente inherentes a la condición humana como la razón y la imaginación, “solamente puede ser entendida como una interacción entre las partes de un sistema dinámico” (Barth 1995: 87), lo que exige, “que reconozcamos la penetración de la sociedad en lo profundo de la privacidad y la psique del individuo, y que admitamos cuánto de todo individuo está allí afuera, disperso en las relaciones actuales o previas de él o ella con otros” (Barth 1995: 86).

En suma, si se considera a la etnografía y la comparación como dos recursos diferentes aunque interrelacionados del análisis antropológico, se advierte que, para que su articulación sea teóricamente productiva, es menester que la mirada de quien investiga sea siempre etnográficamente sensible, esto es, que esté orientada por alguna de las variaciones de la perspectiva etnográfica. Asimismo, dado que la perspectiva etnográfica no es sino el entramado de orientaciones

materiales correspondientes a distintos casos construidos en el curso de su propio trabajo en un cierto medio social pues (vale la pena reiterarlo una vez más) la variación cultural es continua por naturaleza y las distinciones entre sociedades son arbitrarias.

23 Sobre la posibilidad de que las comparaciones que se despliegan en el seno de una etnografía sean etnográficamente ‘insensibles’, véase Balbi (2015).

teóricas que se encuentra en la base de la disciplina, se aprecia que el de la sensibilidad etnográfica es un problema de naturaleza teórica (y no, como lo quiere el lugar común largamente extendido, una suerte de virtud inherente a la forma convencional de la etnografía en cuanto práctica de investigación con observación participante). No extraña, pues, que la máxima productividad teórica de la combinación entre etnografía y comparación se alcance cuando aquella es desarrollada con una intención teórica, es decir, cuando es presidida por la finalidad de producir en un mismo movimiento analítico conocimientos empíricos y teóricos. Así las cosas, puede decirse que todas las miradas apuntan hacia la teoría.

¿‘Teoría etnográfica’ o teoría antropológica?

Desde hace ya bastante tiempo, reconocidos antropólogos de las academias centrales han mostrado cierta preocupación por la situación actual de la disciplina. Por ejemplo, Maurice Bloch (2005) y Tim Ingold (2008) coincidieron en considerar como problemática la reducción de la antropología a la etnografía, si bien el primero creyó encontrar la solución en el establecimiento de relaciones de colaboración con diversas ciencias, incluyendo a las naturales, mientras que el segundo ha llamado a hacer de la antropología una forma superadora de filosofía. Tiempo más tarde, Giovanni Da Col y David Graeber (2011) relacionaron la crisis disciplinaria con la tendencia de los antropólogos a remplazar la búsqueda de ideas en la etnografía por la lectura de la ‘filosofía continental’.

A su manera, cada uno de estos autores parecería tomar cuenta de la irrelevancia que —como advirtiera Spiro— comporta el particularismo que ha llegado a dominar a los principales centros de la disciplina. Sin embargo, sólo Bloch parece advertir que la contracara del particularismo interpretativista es, como ya hemos visto, el rechazo hacia la teoría propiamente dicha, esto es, hacia la producción y el empleo de cuerpos de conocimiento coherentes capaces de facilitar orientaciones *sistemáticas* para el análisis de nuevos casos y la formulación de nuevos problemas.²⁴ La filosofía y el ensayismo se expanden como fuentes de inspiración analítica ante el receso de las teorías sociológicas (en el más amplio sentido de la expresión) que es inseparable del particularismo y el tratamiento de

24 La preocupación de Bloch (2005) se centra en el desinterés de los antropólogos por las generalizaciones. Su propuesta para superar este problema consiste en recuperar el interés originario de la antropología por la ‘naturaleza humana’, aportando al esfuerzo interdisciplinario análisis en los que la cultura sea abordada como parte de los procesos ecológicos más amplios y se avance hacia la producción de generalizaciones sin dejar de atender prioritariamente a las particularidades sociales y culturales. Para una interesante lectura del problema que se emparenta con el planteo de Bloch pero atiende a las condiciones particulares de la antropología Argentina, véase: Visacovsky (2017).

la etnografía como un fin en sí mismo: pues el carácter crecientemente impresionista, asistemático, de esa forma de hacer etnografía como un fin en sí mismo se aviene bien con una forma argumentativa que se basa antes en adhesiones idiosincráticas a doctrinas o autores particulares que en la revisión sistemática de la literatura de ciencias sociales.

En cambio, los otros autores mencionados parecen creer que estamos ante una situación que nos exige, ante todo, redefinir nuestras relaciones con la filosofía. Así, Ingold se deja arrastrar inadvertidamente por las implicancias antiteóricas de la marea interpretativista para, no sin cierta excentricidad, rechazar el sello ‘etnografía’ por identificarlo con una actividad de recolección de datos que asocia —de una manera que choca a sus propios colegas—²⁵ con la ciencia concebida como estrechamente positivista. En cambio, haciendo alarde de no poca ingenuidad, Ingold brega por una ‘antropología’ que se entregue plenamente a filosofar pero se diferencie de la filosofía convencional por el hecho de hacerlo “*con la gente*” (Ingold 2008: 82; el énfasis es del original), esto es, “en el mundo, en conversación con sus diversos habitantes más que en arcanas reflexiones sobre un canon de literatura ya establecido” (Ingold 2017a: 24).

El carácter antiteórico de la mirada de Ingold es bastante explícito. Por un lado, en un artículo muy comentado afirma que abrazar la antropología permitiría que la teoría dejara de ser tal para transformarse en “imaginación alimentada por su involucramiento observacional con el mundo” (Ingold 2017b: 158). En el mismo sentido, sostiene que existe una “ruptura entre realidad e imaginación”, asevera que la “tarea de la antropología es repararla” (Ingold 2017b: 158) y concluye: “Al hacer un llamado a un alto en la proliferación de la etnografía, yo no estoy pidiendo más teoría. Mi súplica es volver a la antropología” (Ingold 2017b: 158). Por otro lado, Ingold describe a esa antropología a la que quiere volver como “una iniciativa energizada por la tensión entre la investigación especulativa sobre cómo *podrían* ser la vida y el conocimiento arraigado en la experiencia práctica de cómo *es* la vida para las personas en lugares y momentos particulares” (Ingold 2017b: 157; los énfasis son del original). Ingold pretende, en suma, que nuestras orientaciones analíticas tengan un carácter especulativo e imaginativo y que estén referenciadas en las experiencias prácticas de los sujetos socialmente situados con que trata cada investigador. Desde luego, nada nos dice respecto de cómo la antropología que propone podría generar conocimientos coherentes y

25 Sobre la incomodidad que causa la caracterización de la etnografía hecha por Ingold entre antropólogos de los países centrales, véanse: MacDougall (2016), Cook (2016), Shryock (2016), Da Col (2017), Miller (2017), Shah (2017).

sistemáticos si cada proceso de investigación ha de estar fundado no sólo en las especulaciones y la imaginación de distintos investigadores sino también en las particularidades de las experiencias prácticas de sus necesariamente particulares interlocutores. Así, las orientaciones analíticas que le interesan a Ingold no pueden ser sino variables y, en ese sentido, enteramente aleatorias: es claro que, tal como él mismo lo expresa, no está interesado en la teoría.

Por su parte, Da Col y Graeber (2011) proponen una estrategia destinada a volver a los viejos buenos tiempos cuando, según dicen, los filósofos leían a los antropólogos en busca de inspiración más de lo que estos apelaban a aquellos: el camino, notablemente mal concebido, de la llamada ‘teoría etnográfica’, basada en la inspiración que proporcionarían los conceptos de los nativos que, por no ser nunca plenamente traducibles, exigirían un esfuerzo creativo de parte de los etnógrafos. No se trata, en este caso, de que los autores se propongan rechazar la teoría o transformarla en algo que sería distinto y mejor sino de un llamamiento a producir un tipo de teoría que sería privativo de la disciplina. Sin embargo, la propuesta de Da Col y Graeber presenta problemas en varios frentes que no dejan de ser curiosamente similares a los que marcan la mirada de Ingold.

Para empezar, no por proponer el recurso a una forma de teoría, Da Col y Graeber son menos víctimas del impulso antiteórico del interpretativismo de lo que lo es Ingold. Así, definen a la teoría etnográfica como:

(...) una conversión de conceptos-extraños que no implica simplemente tratar de establecer una correspondencia de significado entre dos entidades o la construcción de una armonía heterónima entre mundos diferentes, sino más bien la generación de una homonimidad disyuntiva, esa destrucción de cualquier firme sentido del lugar que solo puede resolverse mediante la formulación imaginativa de visiones del mundo novedosas. (Da Col y Graeber 2011: vii y viii)

De lo que se trata es, en esencia, de un intento de poner en marcha la imaginación de los etnógrafos a través del abordaje de conceptos críticos que, por su riqueza en cuanto eventos, su complejidad o su vaguedad, no son realmente traducibles y exigen un peculiar esfuerzo de conceptualización por parte de los etnógrafos. “Vemos la etnografía”, escriben, “como una investigación pragmática sobre disyunciones conceptuales” (Da Col y Graeber 2011: vii). Según los autores admiten de buena gana, su propuesta no es original sino que se ubica “dentro de un flujo particular de erudición antropológica que en las últimas tres décadas ha abordado tales disyunciones y los momentos o eventos de ‘asombro especulativo’

o ‘equivocación positiva’ a los que dan origen” (Da Col y Graeber 2011: vii).²⁶ Con su énfasis en las dificultades de la traducción cultural y los heroicos esfuerzos imaginativos o creativos que exigiría, parece claro que el enfoque de estos autores no es sino una variante más de interpretativismo y que exhibe el mismo desinterés por la coherencia y la sistematicidad analíticas que atraviesa a ese conjunto de enfoques. Lo que Da Col y Graeber llaman ‘teoría etnográfica’ es, de hecho, una suerte de especulación analítica asentada sobre las reacciones imaginativas de los etnógrafos frente a los problemas que les plantea la particularidad de los conceptos nativos. No estamos, pues, tan lejos de la postura de Ingold como probablemente uno y otros quisiera pensar: a lo sumo, puede decirse que en el caso de Da Col y Graeber no queda demasiado claro cuál sería la participación de ‘la gente’ en la producción del conocimiento antropológico.²⁷

Por otro lado, cabe recordar que, como he indicado más arriba, la teoría siempre proviene en última instancia de la teoría preexistente puesto que no existe punto de vista alguno que no sea teórico y, en consecuencia, la ‘realidad’ que la ciencia pretende elucidar es producida por su propio despliegue. El hecho de prestar atención a las perspectivas nativas no evita esto en lo más mínimo: de hecho, como ya sabemos, dichas perspectivas son construcciones analíticas de los antropólogos. Naturalmente, proponer una forma de hacer etnografía y de teorizar que se centre en el ‘asombro especulativo’ o las ‘bifurcaciones’ que generaría la imposibilidad de traducir ciertos conceptos nativos no ofrece camino alguno para escapar de esta lógica, que es inherente a la producción de conocimiento. En este sentido, Da Col y Graeber son epistemológicamente muy ingenuos cuando afirman que la “riqueza conceptual” de la antropología reside en los “conceptos críticos que traemos del campo” (Da Col y Graeber 2011: viii), afirmación que implica olvidar dos cosas. Primero, que las conceptualizaciones que los etnógrafos elaboran a partir de los conceptos nativos ya no son conceptos

26 No en vano, Da Col y Graeber se refugian expresamente en la autoridad de Marilyn Strathern, evocando su noción de ‘bifurcación’ (Strathern 2004) como una forma alternativa de referirse a lo que ellos proponen. Strathern es acaso la antropóloga más reputada de las últimas cuatro décadas a pesar de que su estilo analítico y argumentativo es tan oscuro incluso para quienes celebran su obra (Allard 2014; Gell 1999) que algunos de ellos estiman que eso limita su influencia en la disciplina (Street y Copeman 2014). Significativamente, también, sus propios discípulos describen su influencia sobre sus trabajos en los vagos términos de la noción de ‘inspiración’ (Reed 2011) y hasta el más destacado de todos ellos, Alfred Gell, ha intentado contribuir a hacer comunicables sus “estrategias interpretativas” (Gell 1999: 30) haciendo su exégesis y presentándolas mediante diagramas que denominó, con humor, ‘strathernogramas.’

27 Cabe observar que, en un texto posterior donde responde a las críticas de Ingold a la idea de la ‘teoría etnográfica’, Da Col (2017) introduce en cierto sentido el tema de la participación de los sujetos en la producción del conocimiento etnográfico. De una manera muy característica, la versión que ofrece Da Col en este texto sobre el carácter ‘etnográfico’ del tipo de teoría que propone es casi incompatible con la presentada inicialmente junto con Graeber sin que esto aparezca como evidente para el autor.

‘de los nativos’: esto es, que las llamadas ‘categorías nativas’ no son sino construcciones heurísticas fundadas en la apropiación de conceptos y expresiones de los nativos por el etnógrafo. Así, el hau del “Ensayo sobre el don” no es el *hau* de los maoríes (de hecho, ni siquiera es el hau de su etnógrafo, Elsdon Best) ni podría serlo de manera alguna. Y aún están más lejos del control de los actores aquellos conceptos teóricos que los antropólogos construyen partiendo de conceptos nativos y usando las palabras que los designan en las lenguas locales. La idea, por ejemplo, de que Marcel Mauss, al construir conceptos analíticos con pretensiones de tener un valor transcultural y transhistórico mediante el empleo de nociones nativas como las de *hau*, *potlach* o *mana* estaba haciendo teoría ‘etnográfica’ implica ignorar que él sólo pudo considerar relevantes, analizar, reinterpretar y redefinir esas nociones en base a la perspectiva teórica durkheimniana respecto de los hechos sociales en general y de las representaciones colectivas en particular, así como a la epistemología que subyace a esa mirada. En segundo término, Da Col y Graeber olvidan que ‘campo’ es apenas una noción heurística que sirve para caracterizar (de manera tanto prospectiva como retrospectiva) la forma en que operamos al introducirnos en cierto flujo social con el fin de analizarlo. A lo sumo, pues, cabe pensar al campo como un artefacto o dispositivo construido por el etnógrafo a fines analíticos y cuya existencia es apenas heurística, jamás empírica.²⁸ Así, aunque ciertamente el material etnográfico proviene del artefacto o dispositivo llamado ‘campo’, nada puede provenir del campo en el sentido material de la expresión, que es el que ingenuamente evocan Da Col y Graeber al desdibujar la distinción entre los conceptos de los nativos y nuestras conceptualizaciones sobre ellos.

El hecho es, en definitiva, que la teoría etnográfica tal como la entienden Da Col y Graeber no sólo no merece realmente ser considerada como ‘teoría’ (acaso podría hablarse de ‘teorizaciones’, si se acepta por tales a formas de pensamiento especulativas y generalmente asistemáticas) sino que, sencillamente, nunca ha existido ni puede existir. Por otro lado, incluso si fuera posible, no es lo que necesitamos. Lo que realmente nos hace falta es recuperar la capacidad para abordar nuestros materiales en base a formulaciones teóricas (no a doctrinas filosóficas o devaneos especulativos idiosincráticos) explícitas y sistemáticas teniendo como objetivo no sólo hacer análisis etnográficos sino producir generalizaciones teóri-

28 Matei Candea (2013) presenta una interesante discusión sobre el ‘sitio de campo’ como artefacto o dispositivo. Desde un punto de vista diferente aunque no estrictamente opuesto al que he adoptado, Hastrup (2005: 139) afirma que el “objeto antropológico es emergente más que prefijado” y sostiene que esto “no significa que el campo es construido por el antropólogo —en oposición a ser real— sino que el campo es contingente en relación con el objetivo analítico y con la escala”.

cas. De lo que se trata es de recuperar la teoría para romper con el particularismo como tendencia inercial de la disciplina, algo que las propuestas de Da Col y Graeber y de Ingold jamás podrían lograr.

En última instancia, lo importante no es que las fuentes de inspiración teórica provengan de la etnografía o, siquiera, de la literatura antropológica: *las orientaciones teóricas pueden provenir de dónde sea siempre y cuando sean compatibles con el despliegue de una perspectiva etnográfica*, es decir, una que se mantenga atenta a la naturaleza vida social como variable, continua y protagonizada activamente por sujetos socialmente situados. Sea cuál sea su origen, *la teoría propiamente 'antropológica' es aquella que nos permite pensar de una manera etnográficamente sensible*, es decir, reteniendo la atención hacia la centralidad analítica de la variabilidad de los hechos sociales, el valor estratégico del análisis de las perspectivas nativas para dar cuenta de los hechos sociales y la productividad de la consideración de éstos en términos holísticos, es decir, sin segmentarlos en función de criterios *a priori* derivados del pensamiento burgués. La teoría antropológica es aquella que está construida de manera tal que permita, en todo momento, abordar el mundo social sin dejar de lado estas apuestas analíticas que son definitorias de la investigación antropológica. Y si nuestras teorizaciones consiguen preservar la capacidad de ser reformuladas en diálogo con nuestros materiales en la forma que caracteriza al desarrollo de etnografías con intención teórica y de comparaciones etnográficamente sensibles, entonces serán antropológicas sin que importe cuáles sean sus 'fuentes' últimas.

Necesitamos, entonces, teoría que sea etnográficamente sensible, es decir, que pueda lidiar con la complejidad y diversidad de los hechos sociales, incluyendo —y esto es crítico— el permitirnos tomar seriamente a las perspectivas nativas y hacer de ellas nuestro operador analítico privilegiado (aunque no excluyente). Se trata, como vimos al discutir las relaciones entre la etnografía y la comparación, de un problema que remite al nivel de abstracción de la teoría, la intención que la preside y la concepción de lo social que está en su base. Por otro lado, es claro que el valor de cualquier teoría desde un punto de vista antropológico nada tiene que ver con la adscripción profesional de sus autores: la teoría elaborada por los antropólogos no es necesariamente más adecuada para nuestros fines que la proveniente, por ejemplo, de la sociología o del marxismo y, de hecho, buena parte de lo que pasa por 'teoría' en la antropología contemporánea falla radicalmente en cuanto a proporcionar orientaciones sistemáticas para el desarrollo de nuevas investigaciones. Debemos aspirar, entonces, a disponer de teoría que sea 'antropológica' en el sentido de 'apta para un uso antropológico', es decir, para

el desarrollo de investigaciones fundadas en una perspectiva etnográfica que, si bien pueden revestir características muy variadas, encuentran su forma más productiva en el desarrollo de etnografías teóricamente orientadas, particularmente cuando se las complementa con la realización de diversos tipos de comparaciones etnográficamente sensibles.

Más que perder el tiempo en la empresa ilusoria de crear 'teoría etnográfica', pues, necesitamos trabajar en el desarrollo de criterios claros para apreciar el mayor o menor valor antropológico de cualquier orientación teórica que sometamos a nuestra consideración. No se trata de encerrarnos en un invernadero para esperar a que florezcan nuestros materiales y alimenten nuestra creatividad sino de saber apropiarnos en términos antropológicos de toda la riqueza teórica que nos ofrecen más de doscientos años de desarrollo del pensamiento científico-social. El estado de debilidad que tantos colegas han advertido en la antropología de las últimas tres o cuatro décadas no será solucionado aferrándonos desesperadamente a la etnografía sino prestando la debida atención a la perspectiva etnográfica, ese entramado de orientaciones teóricas básicas que se desarrolló a partir de aquella y se encuentra en la base todo el quehacer antropológico.

Bibliografía

- ALLARD, O. (2014). Introduction. Marilyn Strathern et l'anthropologie française. *Tracés. Revue des Sciences Humaines*, 14: 167-173. Recuperado de <http://journals.openedition.org/traces/6015>
- BACHELARD, G. (1979). *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós.
- BALBI, F. A. (2017a). Servidumbre y emancipación de la comparación. En Balbi, F. A. (Ed.), *La comparación en Antropología Social: problemas y perspectivas* (pp. 29-76). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- BALBI, F. A. (2017b). Comparación, etnografía y generalización. *Anuário Antropológico* (42)1: 9-35. doi: 10.4000/aa.1628
- BALBI, F. A. (2015). Retratistas de mariposas. Acerca del lugar subordinado de la comparación en la antropología social y cultural contemporánea. *Revista del Museo de Antropología*, 8(1): 171-186. doi: <http://dx.doi.org/10.31048/1852.4826.v8.n1.9516>
- BALBI, F. A. (2012). La integración dinámica de las 'perspectivas nativas' en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, 14: 485-499. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179525429013>
- BARTH, F. (2000). Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos. En *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas* (Lask, T., Org.), (pp. 187-200). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BARTH, F. (1995). *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARTH, F. (1967). On the study of social change. *American Anthropologist*, 69: 661-669. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/669670>
- BLOCH, M. (2005). Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'. En *Essays on cultural transmission* (pp. 1-19). Oxford: Berg.
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J. y PASSERON, J. (1986). *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- CANDEA, M. (2013). The fieldsite as device. *Journal of Cultural Economy*, 6:3, 241-258. doi: 10.1080/17530350.2012.754366
- Canguilhem, G. (2002). Gaston Bachelard. En *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias* (pp. 183-218). Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.
- Cook, J. (11 de mayo de 2016). *Ethnography: Translation* [Correspondences, Cultural Anthropology website]. Recuperado de <https://culanth.org/fieldsights/874-ethnography-translation>
- DA COL, G. (2017). Two or three things I know about ethnographic theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 1-8. doi: 10.14318/hau7.1.002

- DA COL, G. y GRAEBER, D. (2011). Foreword: The return of ethnographic theory. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1): vi-xxxv. doi: 10.14318/hau1.1.001
- DAS, V., JACKSON, M., KLEINMAN, A. y SINGH, B. (2014). Introduction. Experiments between Anthropology and Philosophy: Affinities and antagonisms. En Das, V., Jackson, M., Kleinman, A. y Singh, B. (Eds.), *The Ground Between. Anthropologists engage philosophy* (pp. 1-26). Durham and London: Duke University Press.
- DILLEY, R. (1999). Preface. En R. Dilley (Ed.) *The problem of context* (pp. ix-xiv). New York and Oxford: Bergham Books.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1977). *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FORTES, M. (1945). *The dynamics of clanship among the Tallensi*. London: International African Institute - Oxford University Press.
- FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E. E. (1979). Sistemas políticos africanos. En J. Llobera (comp.), *Antropología política* (pp. 85-105) Barcelona: Anagrama.
- Fox, R. G. y GINGRICH, A. (2002). Introduction. En Gingrich, A. y Fox, R. G. (Eds.), *Anthropology, by comparison* (pp. 1-24). London and New York: Routledge.
- GEERTZ, C. (1987). Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas* (pp. 19-40). México: Gedisa.
- GELL, A. (1999). Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors. En *The art of anthropology. Essays and diagrams* (Hirsh, E., Ed.) (pp. 29-75). Oxford: Berg.
- GOODY, J. (2006). *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1999). Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad. Barcelona: Paidós.
- GOODY, J. (1995). *The expansive moment. The rise of social anthropology in Britain and Africa, 1918-1970*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1990). *The oriental, the ancient and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOODY, J. (1986). *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- GOODY, J. (1976). *Production and reproduction. A comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUBER, R. (1991). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Legasa.
- HASTRUP, K. (2005). Social anthropology. Towards a pragmatic enlightenment? *Social Anthropology*, 13(2), 133-149. doi: 10.1017/S0964028205001199
- HASTRUP, K. (1997). The dynamics of anthropological theory. *Cultural Dynamics*, 9(3), 351-371. doi: 10.1177/092137409700900305
- HASTRUP, K. y HERVIK, P. (Eds.). (1994). *Social experience and anthropological knowledge*. London and New York: Routledge.

- HOBART, M. (1987). Summer's days and salad days: the coming of age of anthropology? En: Holy, L. (Ed.), *Comparative anthropology* (pp. 22-51). Oxford: Basil Blackwell.
- HOLY, L. (1987). Introduction. Description, generalization and comparison: two paradigms. En: Holy, L. (Ed.), op. cit (pp. 1-21).
- HOWELL, S. (2017). Two or three things I love about ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 15-20. doi: 10.14318/hau7.1.004
- INGOLD, T. (2017a). Anthropology contra ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 21-26. doi: <https://doi.org/10.14318/hau7.1.005>
- INGOLD, T. (2017b). ¡Suficiente con la etnografía! *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2): 143-159. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105052402007>
- INGOLD, T. (2008). Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92. doi: 10.5871/bacad/9780197264355.003.0003
- KUPER, A. (2002). Comparison and contextualization: reflections on South Africa. En Gingrich, A. y Fox, R. G. (Eds.), op. cit. (pp. 143-166).
- MACDOUGALL, S. (11 de mayo de 2016). Let's keep ethnography, and talk more about how it's done. [*Correspondences, Cultural Anthropology website*]. Recuperado de <https://culanth.org/fieldsights/877-ethnography-deviation>
- MATOS VIEGAS, S. de. (2009). Can anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the Brazilian Atlantic Forest. *Social Analysis*, 53(2): 147-162. doi: <https://doi.org/10.3167/sa.2009.530209>
- MELHUUS, M. (2002). Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison. En Gingrich, A. y Fox, R. G. (Eds.), op. cit. (pp. 70-91).
- MILLER, D. (2017). Anthropology is the discipline but the goal is ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 27-31. doi: 10.14318/hau7.1.006
- NADEL, S. F. (1978). *Fundamentos de antropología social*. México: FCE.
- NADER, L. (2011). Ethnography as theory. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1): 211-219. doi: 10.14318/hau1.1.008
- PITT-RIVERS, J. (1973). El análisis del contexto y el "locus" del modelo. En *Tres ensayos de antropología estructural* (pp. 13-48). Barcelona: Anagrama.
- PUTNAM, H. (1981). *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REED, A. (2011). Inspiring Strathern. En Edwards, J. y Petrović-Šteger, M. (Eds.), *Recasting anthropological knowledge. Inspiration and social science* (pp. 165-181). Cambridge: Cambridge University Press.
- SANJEK, R. (2002). Ethnography. En Barnard, A. y J. Spencer (Eds.): *Encyclopaedia of Social-Cultural Anthropology* (pp. 295-302). London and New York: Routledge.
- SHAH, A. (2017). Ethnography?: Participant observation, a potentially revolutionary praxis. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1): 45-59. doi: doi.org/10.14318/hau7.1.008

- SHRYOCK, A. (3 de mayo de 2016). *Ethnography: Provocation* [Correspondences, Cultural Anthropology website]. Recuperado de <https://culanth.org/fieldsights/871-ethnography-provocation>
- SORÁ, G. (2017). Traducción: potencial heurístico y desvíos teóricos de un tópico eficaz para pensar realmente la globalización. *Revista de Estudios Sociales*, 61: 99-105. doi: 10.7440/res61.2017.08
- SPIRO, M. (1986). Cultural relativism and the future of anthropology. *Cultural Anthropology*, 1(3): 259-186. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/656192>
- STRATHERN, M. (2004). *Partial connections: updated edition*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- STREET, A. y COPEMAN, J. (2014). Social theory after Strathern: an introduction. *Theory, Culture & Society*, 31(2-3): 7-37. doi: 10.1177/0263276413508153
- VISACOVSKY, S. (2017). Etnografía y antropología en Argentina: propuestas para la reconstrucción de un programa de investigación de lo universal. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 27: 65-91. doi: 10.7440/antipoda27.2017.03
- WILLIS, P. (1980). Notes on method. En Hall, S, Hobson, D., Lowe, A. y Willis, P. (Eds.), *Culture, media, language* (pp. 76-83). London: Hutchinson.
- YENGOYAN, A. (2006a). Introduction: on the issue of comparison. En Yengoyan, A. (Ed.), *Modes of comparison: theory and practice* (pp. 1-27). Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- YENGOYAN, A. (2006b). Comparison and its discontents. En Yengoyan, A. (Ed.), op. cit. (pp. 137-158).