

Unidad 1

- PROLEGÓMENOS: ¿POR QUÉ ANTROPOLOGÍA?

Al examinar los métodos y los primeros principios de la antropología social, los devotos de esta rama del saber rara vez omiten alguna referencia, de carácter más o menos apologético, a la juventud de su disciplina. En su ensayo sobre A Scientific Theory of Culture, publicado póstumamente, el profesor Malinowski intentó lo que para él era una síntesis final, un sistema que pudiera confiar en sí mismo, de conocimientos antropológicos; pero aun allí encontramos ese al parecer inevitable comienzo apologético:

PROLEGÓMENOS: ¿POR QUÉ ANTROPOLOGÍA?

A la naturaleza de su material, esto es, a la realidad más fluida y diversa: la existencia y la conducta humanas en todas sus formas y en todos los climas y regiones. Si aún necesita ser definido el campo de la antropología social, esto refleja la complejidad de los fenómenos sobre cuyos distintos aspectos dirigen sus intereses tantas ciencias. Así, pues, si hemos de hacer su defensa, permítasenos alegar la magnitud de nuestra tarea y ambición no menos que el haber sido los últimos en llegar a la esfera de las ciencias del hombre.

"La antropología, como ciencia del hombre en general, como la disciplina más comprensiva de humanismo sin carterá, fue la última en llegar, y tuvo que hacer valer sus derechos en cuanto a extensión, materia, y método, como mejor pudo. Se apoderó de lo que otros dejaron y hasta tuvo que invadir algunos viejos vedados..." 1

Parece que hay buenos motivos para esta decorosa modestia de la juventud. Como campo de interés, donde vale la pena hacer observaciones y los descubrimientos merecen ser consignados, la antropología social tiene poco más de cien años. Como esfuerzo para sistematizar la observación es aun mucho más joven, pues sólo en las últimas décadas surgió como rama de investigación -independiente de otras disciplinas igualmente interesadas en el hombre y la sociedad: biología, psicología, geografía humana, historia comparada y universal. Y quizás no está todavía ahora inequívocamente definida la personalidad de la antropología social; todavía no es tarea superflua trazar la línea divisoria entre la antropología social de una parte, y, por ejemplo, la etnología y la historia de la cultura de otra.

Todo lo cual equivale a decir que los conceptos de la antropología social tienen que ser todavía fluidos, su técnica de tanteos y sus generalizaciones discutibles. Pero no hay razón para ser demasiado apologético, y el alegato de la juventud fácilmente puede ser exagerado. Por lo menos, dicho alegato no podría explicar todo lo que hay de tanteo e incertidumbre en la actitud del antropólogo; porque si los conceptos de la antropología social son fluidos y sus técnicas de tanteo con gran frecuencia, esto se debe también

EL ESTUDIO DE LA SOCIEDAD PRIMITIVA

La finalidad de toda ciencia es obtener conocimiento y extenderlo. En la

antropología social, tal como es comúnmente entendida, tratamos de extender el conocimiento del hombre y de la sociedad a las comunidades "primitivas", a "los pueblos más sencillos" o a "las sociedades sin escritura" (ágrafas). Si alguien nos preguntara por qué deseamos hacer eso, probablemente les podríamos dar varias respuestas, y cualesquiera que fuesen no harían sino parafrasear el mismo hecho: que estamos extendiendo nuestro estudio de la sociedad en ese sentido, como estamos siempre y en todas partes extendiendo la órbita del conocimiento sobre campos nuevos. El conocimiento es sin duda su propia recompensa, aunque esto no es más que una manida racionalización de algo que es dado, simplemente. Como en todas las demás disciplinas, las consideraciones prácticas -en este caso los intereses de los misioneros, de los administradores coloniales, y otros análogos, han constituido de vez en cuando un estímulo adicional; pero la razón primordial es más compulsiva y menos utilitaria, y estriba en la naturaleza de la ciencia, que no tolera terre- incognita. Si un antropólogo preguntase ingenuamente por qué, si lo único que nos interesa es el estudio de la sociedad en general, hemos de volvernos a las culturas primitivas y no a nuestra propia civilización, "que conocemos un millón de veces de mejor ... y de la que tenemos datos abundantes y adecuados", la respuesta sería, sencillamente, que nuestra sociedad no es la única y que sus fenómenos no son los mismos que se encuentran, o pueden encontrarse, en una sociedad primitiva.

La otra pregunta, por qué estudiamos la sociedad, la dejaría yo sin responder más fácilmente, por miedo a verme envuelto en una argumentación fútil acerca de los derechos respectivos de la ciencia "pura" y la ciencia "aplicada". Todo conocimiento, una vez adquirido, está ahí para que se use o aplique: "La verdadera ciencia es por excelencia un conocimiento que tiene una tendencia a ser usado." 3 Así, pues, nuestro impulso o deseo a seguir ampliando el conocimiento no contradice a ese otro deseo, el de aplicar el conocimiento a problemas prácticos; ni tienen por qué los que buscan el conocimiento mantenerse alejados de los esfuerzos para aplicarlo: antes al contrario, más adelante defenderé precisamente esta opinión. Sin embargo, como ya he dicho, el móvil utilitario no agota el impulso que está detrás de la investigación social. Y si se dijese que "la única distinción válida entre investigación pura y aplicada ... está entre las investigaciones relativas a cosas que pueden finalmente surgir de la práctica social de la humanidad, o que ya están surgiendo", me opondría a la palabra "única" _ de esta preposición (y estaría de acuerdo con todo el resto). Porque seguramente hay un mundo de diferencia entre una investigación cuya aplicación final no interesa de momento al investigador y otra dirigida desde luego a usos prácticos. El deseo de hacer cosas, de producir un cambio deseado, así como presupone conocimiento, así también puede estimular y orientar la investigación científica. Pero, de igual manera, ese deseo nacerá con frecuencia de investigaciones y conocimientos que ejercen presión sobre él por su propio impulso. Por último, toda aplicación de conocimientos significa también que se les somete a prueba y verificación, es decir, significa otra vez la expansión del campo de las cosas conocidas. Y no puede decirse nada más, útilmente.

Pero volvamos a nuestra provincia, más reducida, de la investigación social. La limitación convencional de la antropología social al estudio de los "pueblos primitivos" ya no es estrictamente cierta. Es evidente, sin, embargo, que las palabras "primitivo", "sencillo" y "ágrafo" representan esencialmente conceptos relativos que implican una

comparación entre el campo de la antropología social y nuestra propia cultura y sociedad, y que este último campo es estudiado por otras dos disciplinas: la historia y la sociología.. La comparación implica también una unidad de medida del grado de evolución, del grado de desarrollo y del grado de complejidad. ¿Empieza, pues, la antropología donde termina la historia y la psicología, o quizás termina donde éstas empiezan? ¿Extiende el alcance de la investigación social a un campo que, por carecer de ciertas cualidades de complejidad y no haber llegado a cierto grado de evolución, está cerrado para la sociología y la historia?

Considerando estas cuestiones sólo desde el punto de vista de la técnica y el método, ese parece ser el caso. Las aludidas deficiencias son totalmente familiares, a saber, la carencia de pruebas documentales. Sea cualquiera la definición que se dé de la historia, trata siempre de acontecimientos pasados. Los métodos de la historia social (o de la sociología con espíritu histórico) suponen la existencia de testimonios escritos mediante los cuales puede ser descrito y reconstruido el pasado. Digo "historia social"; para evitar confusiones, permítaseme aclarar que me refiero al tipo de historia que han escrito Mommsen y Rostovtseff, Trevelyan y Vinogradoff. También existe, desde luego, la arqueología, que reconstituye un pasado no documentado por testimonios ni pruebas escritas, pero esta forma de desenterrar el pasado es a la vez unilateral e indefinida. Puede revelar estilos de arte, el desarrollo de la tecnología, el emplazamiento de las ciudades, quizás formas de culto; pero guarda silencio absoluto en cuanto a las normas de la conducta social, a las formas de organización del grupo, a las creencias y hasta al uso preciso a que estaban destinados los artefactos supervivientes. La arqueología por sí misma no es ni puede ser nunca historia social. Todo lo más, la arqueología sugiere algo de historia social, una historia social que no puede escribirse - se sólo con esas fuentes. Además, la perspectiva del tiempo para los descubrimientos arqueológicos se mide por siglos o por milenios; no es posible enlazar generación con generación ni presentar antecedentes datados con precisión para acontecimientos concretos subsiguientes.

En el estudio de las civilizaciones primitivas es posible, y se ha intentado, una historia de carácter arqueológico. La teoría alemana de la Kulturkreis es esa historia sin testimonios históricos, basada, no en la excavación de los estratos, pero sí sobre la interpretación de la diversidad cultural predominante en términos de series pasadas de estratos. El difusionismo norteamericano, de extensión más limitada pero de precisión mucho mayor, extrae también de la distribución observable de las manifestaciones culturales la prueba de su sucesión y emigración pasadas. Todo eso son empeños muy legítimos, pero todavía no son historia tal como yo la entiendo. No necesitamos detenernos a examinar si esas reconstrucciones exageran o no la influencia de los "préstamos" en el desarrollo cultural. Aun cuando la difusión de las manifestaciones culturales esté inequívocamente demostrada, no ofrece la comprensión del pasado más allá de la sugestión implícita, pero fuerte, de que debe de haber habido razones, además de ocasiones, para los actos de "préstamo", y de que éstos llenaban una necesidad preexistente o casaban bien con las posibilidades y el temple de la sociedad en cuestión. Estas son construcciones ex post facto y, en esencia, supuestos plausibles acerca de la situación social de la época. En otras palabras, presuponen una historia social, pero no la presentan por sí mismas.

Hay otra deficiencia en el estudio de la civilización primitiva que quizás- no se reconoce hoy tan fácilmente. La sociología, lo mismo que la historia, presupone cierta familiaridad del observador con la naturaleza de los datos que estudia; las dos disciplinas implican que ciertas categorías comúnmente usadas son inmediatamente aplicables, y que las probabilidades y las consecuencias de las acciones son fácilmente comprendidas o deducibles con evidencia del fondo general de experiencias. Las nuevas manifestaciones culturales descubiertas en la historia, o los nuevos problemas que examina la biología, se sitúan en su lugar apropiado sobre ese fondo de experiencia común al observador y al observado. Esto no es cierto respecto de la sociedad primitiva, que no es familiar y con frecuencia es extraña (aunque ha pasado de moda el reconocer esto).° En todo caso, no hay fondo de experiencia común que una al observador y al observado: las manifestaciones culturales no caen fácilmente en lugar apropiado y las probabilidades no pueden calcularse con evidencia. Las categorías sociales tienen que ser producidas ad hoc, y no pueden tomarse simplemente por cosas ya sabidas.

. La extrañeza de las culturas primitivas, su independencia respecto de nuestra civilización, fueron vigorosamente sentidas por los primeros antropólogos. Sir Henry Maine, al estudiar el derecho primitivo, observa que "los fenómenos que nos presentan las sociedades primitivas no son a lo primero fáciles de comprender ... La dificultad¹ nace de su propia extrañeza para nosotros ... No podemos sobreponernos fácilmente a la sorpresa que nos producen cuando los miramos desde un punto de vista moderno.'" Morgan, al hablar de la religión primitiva, se inclina a creer que "quizás no tenga nunca una explicación plenamente satisfactoria", ya que todas "las religiones primitivas son grotescas y en cierta medida

Así, nos hemos hecho mucho más optimistas y estamos mucho menos dispuestos a admitir la derrota intelectual. Actualmente, la tendencia es a destacar, no la extrañeza de la sociedad primitiva, sino su parentesco con la nuestra. En realidad, los observadores parecen muchas veces animados por el deseo de demostrar que, después de todo, el hombre es el mismo en todas partes. No nos interesa por el momento si esta identidad de la civilización humana puede no ser prematuramente afirmada, o afirmada para planos de abstracción demasiado generales para que tengan mucho valor. Lo cierto es que hasta esa identidad general debe ser extraída de material cultural muy diferente del que normalmente manejan los historiadores y los sociólogos. Si en el hombre primitivo vemos a nuestro primo, llegamos a eso, después de haber atravesado muchas capas que lo enmascaran.

¹ Sin embargo, los hechos de difusión tienen una explicación negativa importante, a saber, que la sociedad examinada existió, en algún tiempo, sin esta o aquella manifestación. Esta importancia de la difusión para la investigación social pertenece al orden de los factores limitativos y de fondo, de los que trataremos en breve. o Kroeber habla todavía de las "instituciones de saber extraño" a que "dirigía su atención" la antropología (1923, p. 2). Sir Hemy Maine (1883), pp.. 119-220.ininteligibles". Evidentemente, esta falta de familiaridad disminuye a medida que progresa el conocimiento.

El antropólogo social, pues, examina las sociedades "sin historia" y las culturas de- carácter ..."exótico".. Su técnica y su método se producen bajo esta doble serie de condiciones. La falta de testimonios adecuados obliga al estudio de lo presente más bien que de lo pasado, de las cosas visibles más bien que de las extractables . esto significa el trabajo de campo, no en archivos extractables. Esto significa trabajo de campo, no en archivos y bibliotecas, e interés por los sucesos cotidianos más que por los procesos dilatados. La falta de familiaridad del carácter cultural obliga. a un estudio prolongado y de naturaleza íntima mediante el cual se sobrepone a la extrañeza algo así como una asimilación intelectual. También entraña una gran comprensividad, pues en las nada familiares circunstancias no puede darse nada por cosa sabida, y la importancia o la no importancia_ de los hechos particulares no es perceptible de ún modo inmediato. Añádanse a esto las limitaciones prácticas del trabajo de campo., Ese estudio íntimo e intensivo se _hace en una sociedad a la que se llega tras un viaje y en la cual sólo podemos estar por tiempo limitado; se hace asimismo entre un pueblo con el que la simple comunicación verbal representa un problema, de suerte que. al estudio de la cultura y de la vida social tiene que preceder el del lenguaje nativo. Todo esto significa una limitación del campo. Los antropólogos, pues, tienden a convertirse en biógrafos de sociedades individuales: a menudo eligen- grupos pequeños en que los estudios intensivos puedan hacerse más adecuadamente; y tienen que excluir siempre, o usarlo meramente de un modo aproximado,' el instrumento más valioso de la sociología moderna la estadística.

Si el antropólogo ha tenido que ser tanto un explorador como un archivero, y un descubridor tanto como un cartógrafo, esto ha moldeado toda su concepción de las cosas. No disponiendo de categorías ya hechas en las que sus datos "extraños" se acomodasen de un modo evidente, tuvo que forjar sus propias categorías y hasta su propia terminología. Tuvo que buscar sus propios primeros principios, cuando la sociología o la historia no hacen sino aplicar o extender principios ya establecidos. Formula preguntas nuevas cuando los demás estudiosos de la sociedad sólo piden respuestas a las preguntas habituales. Así, pues, las peculiaridades y las restricciones del estudio antropológico se convirtieron en ventajas de método, porque nacieron así un espíritu de investigación más acucioso y un punto de vista no deformado por las convenciones y los prejuicios. La justificación de las insuficiencias puede dar lugar justificadamente al orgullo de logros nuevos.

Pero, como hemos dicho, ya no es exacto presentar a la antropología interesada únicamente en las sociedades "primitivas", "ágrafas", "sin historia". En la actualidad la investigación antropológica se ha extendido al África Occidental, a China, la Indonesia y la India, es decir, a sociedades que evidentemente no carecen de historia escrita, que son sólo en parte ágrafas, y "primitivas" o "sencillas" sólo en un sentido muy inexacto. Ni se puede aplicar ya el atributo de "exóticas". La materia de la investigación antropológica es "exótica" únicamente para el antropólogo de Occidente que busca conocimientos (o quizás aventuras intelectualmente refinadas) en el estudio de las sociedades indígenas de África, Oceanía, América del Sur, etc. Pero ya no es así respecto de los antropólogos chinos e hindues que han empezado recientemente a investigar sus propias culturas; a la vez que el antropólogo de Occidente, que elige como campo de estudio la vida de los nativos en las ciudades o regiones coloniales que

son ejemplos de la intrusión de la civilización occidental, encuentra por lo menos algunos aspectos familiares. Además, ciertos estudios, considerados también antropológicos, han sido realizados en Europa y América entre comunidades que pertenecen plenamente a nuestra propia civilización. En realidad, muchos de nosotros pensamos que tenemos ahí un campo nuevo y muy prometedor para la investigación antropológica. Tiene sentido llamar antropológicas a esas investigaciones: por que todavía siguen fieles al acucioso espíritu de investigación que se desarrolló con el estudio de pueblos más sencillos y ágrafos. Tratamos una cultura familiar como si fuese una cultura extraña, sin fondo histórico. Elegimos deliberadamente este punto de vista para poder mirar la cultura desde un ángulo visual y nuevo y poner de relieve rasgos oscurecidos por otras formas de estudio. Además, nos concentramos en la observación más que en la extracción, en el análisis intensivo más que en las amplias visiones de conjunto, con la esperanza de descubrir cosas que la investigación sociológica convencional omitiría y los documentos históricos no registran.

No llevemos este paralelismo demasiado lejos. Ignorar las técnicas sociológicas avanzadas de deslindes y de investigación estadística- cuando pueden ser aplicadas, es miopía manifiesta; cerrar la puerta a la historia cuando sus hechos están disponibles para ser usados, es injustificable. Estudiar una civilización con una historia larga y documentada sin prestar atención a ésta, conduce a muchos errores; estudiar una sociedad compleja sólo mediante la observación íntima, rechazando la ayuda que la investigación sociológica de gran alcance puede ofrecer, conducirá a reunir un acervo de datos inconexos, pintorescos quizás, pero de valor limitado.

Todo esto es bastante claro; pero parece asignar al antropólogo social un papel nuevo y no muy importante. De ser el iniciador de un nuevo estudio de la sociedad, parece haber pasado a ser un sociólogo "frustrado" o un anti-historiador malgré tuje. En realidad, no es una cosa ni otra, aunque algunas veces se le aclame, o se le compadezca, por creerlo una u otra. Es un sociólogo que se dirigió a campos nuevos y, forzado por la naturaleza de su material, tuvo que idear métodos nuevos. Esto tiene sus ventajas y sus inconvenientes; la antropología, indudablemente, reveló un vasto caudal de hechos nuevos que de otro modo hubieran permanecido ignorados. Quizás, también, las ventajas sobrepasan a los inconvenientes; pero estoy hablando como antropólogo y, por lo tanto, como parte interesada. Sea de esto lo que quiera, los fines del sociólogo y del antropólogo son los mismos, aunque las dos disciplinas difieren en técnica y en método.

La relación entre historia y antropología social es de otro género; aquí los fines son distintos, aunque los métodos del historiador sirvan también al antropólogo y hasta quizás le sean indispensables en ocasiones. Pero expliquemos esto con más detenimiento.

ANTROPOLOGÍA, SOCIOLOGÍA E HISTORIA

Hemos hablado de sociología y de historia como si el campo y los intereses de

estas disciplinas estuvieran inequívocamente definidos. Pero esto está muy lejos de ser cierto. Hay sociólogos que, como

Simmel, Max Weber, Talcott Parson, von Wiese y Sorokin, se consagran a los problemas teóricos y a la sociología "pura". Examinan la estructura de la sociedad en abstracto, les preocupan cuestiones de metodología y lógica y se proponen formular principios básicos y categorías de la existencia social. Hay, después, los sociólogos más apegados a la tierra que examinan las sociedades y llevan a cabo estudios de campo, que investigan problemas sociales prácticos: criminalidad, clases sociales, organización de la comunidad. Hay también los filósofos sociales, a quienes interesan los problemas de los valores y de la ética y el cómo y el cuándo de la civilización humana: hombres como Spencer, Hobhouse, Westermarck, Durkheim. Y no hay que olvidar a los sociólogos con espíritu histórico, ni tampoco a los historiadores con orientación sociológica.

Todas esas direcciones de la investigación son aspectos más bien que ramas rígidas del estudio de la sociedad, entre los cuales las divisiones son fluidas. La sociología es, fundamentalmente, una ciencia sinóptica. El antropólogo social, por virtud de su vocación, está aún más plenamente obligado a ese punto de vista sinóptico. Su lema es el de Terencio: *Nihil in humano a me alienum fuit*.

Economía, religión, parentescos, derecho, arte: todo cae dentro de su esfera. Como el sociólogo práctico, el antropólogo es ante todo un trabajador de campo; pero, teniendo que buscar sus propios Primeros Principios (como ya dije), trabaja hombro a hombro con el sociólogo práctico; y los antropólogos están tan dispuestos como los filósofos sociales a sondear las profundidades del "cómo y el cuándo de la civilización". ¿Ambición excesiva propia de la juventud? Quizás; pero también, sin duda, amplitud de miras de quien navega por mares no registrados en los mapas.

En lo que respecta a la relación entre la antropología y la historia, yo diría que el antropólogo social no es un historiador. Pero, ¿qué clase de historiador no es? La historia parece ser en gran parte lo que hace la historia, y los historiadores hacen toda clase de cosas. Son principalmente los filósofos (o los historiadores con espíritu filosófico) quienes definen rígidamente lo que es la historia y lo que puede hacer, o lo que no es y lo que no puede hacer. En breve estudiaremos una de esas definiciones. Los estudiosos prácticos de la historia no pueden considerarse atados por aseveraciones de ese género. Que esto les convierta en malos historiadores, es cosa que puede dudarse, si bien les convierte en historiadores de otro tipo. Pero, evidentemente, todos los historiadores, cualquiera que sea su opinión, poseen una característica que los diferencia del sociólogo y del antropólogo. Todos los historiadores estudian acontecimientos y acciones "del pasado". No es ésta una diferencia tan tajante como pudiera parecer. Porque, ¿dónde empieza el pasado, o dónde el pasado "ordinario" se convierte en pasado "histórico": hace un año, o diez, o cincuenta, o ciento? Además, cuando un antropólogo escribe un libro sobre una tribu que estudió hace quince años, ¿le convierte esto en historiador? Evidentemente no, a menos que la finalidad de su estudio haya cambiado en aquel período de tiempo; porque el antropólogo describiría aún y examinaría su tribu como si existiese aquí y ahora. Y, al contrario,

el historiador no se convierte en sociólogo únicamente porque escriba acerca de la Inglaterra o la Francia de hoy. La diferencia, pues, estriba en el aspecto de sus datos que interesa a uno y otro. El historiador trata los acontecimientos bajo el aspecto del pasado y da la mayor importancia a todas las relaciones con el pasado que puedan descubrirse, caso en el cual no está el antropólogo, que trata sus hechos bajo el aspecto del presente y da la mayor importancia a todas las relaciones válidas aquí y ahora.

Esta diversidad de aspectos va más lejos. Es explorada de manera más completa en las formulaciones filosóficas a que nos hemos referido antes. La mayor parte de ellas tratan de separar la historia de la ciencia. Y aquí lo mejor demostrado parece ser que el historiador mira los acontecimientos y las secuencias de acontecimientos bajo el aspecto de su singularidad e individualidad, y que la indagación histórica se satisface con averiguar y describir completamente dichos acontecimientos en su contexto de tiempo y lugar (ya sean materiales o mentales los referidos acontecimientos). "Para el historiador no hay diferencia entre averiguar lo que sucedió y averiguar por qué sucedió."² Inversamente, en el tipo de investigación que no es histórica, sino científica, miramos los acontecimientos bajo el aspecto de su reiteración y regularidad, sin tener en cuenta tiempo ni lugar, y usamos la observación de lo individual y particular para formular leyes de validez universal. Parafraseando a Collingwood, el científico investiga "lo que ocurrió" en ocasiones particulares para poder decir en términos generales por qué o cómo ocurren las cosas.

Esta definición del objeto de la historia no es estrictamente exacta. La averiguación y la descripción completas son una ilusión: siempre hay selección y, por lo tanto, siempre.

Al describir "completamente" la muerte de César, difícilmente se embarcarán los historiadores en investigar el estilo musical que prevalecía en Roma en aquel tiempo, o la organización de los obreros metalúrgicos cuyos productos sirvieron para matar a César, o la vida sexual de Bruto y sus asociados. Para decirlo más cautamente, el historiador no lo hará a menos que tenga buenas razones para considerar esos hechos importantes en un sentido causal. El criterio de la importancia, que está detrás de la selección y ordenación de los datos históricos, viene de regularidades generales que se sabe que gobiernan la conducta humana o la sucesión de los acontecimientos físicos. El nexo causal estricto que el historiador descubre cuando relaciona entre sí acontecimientos particulares es siempre un caso de una causalidad más amplia y universalmente válida, como aquella a que tiende el científico (y que el historiador conoce). En toda exposición de acontecimientos particulares y su sucesión general,

² Véase Ed. Meyer (1902); H. Rickert (1910); R. G. Collingwood (1946), pp. 176-7; M. Mandelbaum (1939); J. `Xlisdrom (1934), pp. 9-10. 11 R. G. Collingwood, *ibid.* *rio de la importancia. E importancia aquí significa la capacidad de los acontecimientos para producir consecuencias, o sea, su eficacia causal (Ed. Meyer). Aun las circunstancias de tiempo y lugar pueden demostrarse sólo a base de algún conocimiento anterior en cuanto a conexiones que probablemente son pertinentes o importantes.*

"científica", están implícitas leyes, así como más adelante veremos una penetración teórica de carácter general inmiscuirse en la observación y la descripción "puras". Pero, por alguna razón, esas regularidades generales son en su mayor parte tan bien y tan generalmente conocidas, que pueden darse por cosas sabidas y tácitamente implícitas. Así, pues, es desde luego más convincente que el historiador relacione la muerte de César con los antagonismo políticos que con el estilo musical de la época. Y por otra razón, las regularidades generales pertenecen al fondo de las exposiciones históricas. Aun cuando la causalidad más amplia implícita en las aseveraciones del historiado suficientemente nueva o específica para merecer ser especialmente mencionada (por ejemplo, si hace a la vida sexual de Bruto³ causante del asesinato de César), sólo es aducida con objeto de explicar una sucesión particular de acontecimientos. Las regularidades generales, cualesquiera que sean -mecanismos psicológicos, leyes de la causalidad física, o simplemente la probabilidad no analizada de que tales y cuales acontecimientos tengan tales y cuales consecuencias-, son, para el historiador, factores

Permítaseme, pues, repetir mi aserto de que la antropología no es historia. No es historia en el sentido en que aquí la entendemos; el objeto de la antropología más bien se parece al de la ciencia. Siempre es cierto, sin embargo, que diversos eruditos, aunque compartiendo en conjunto esta opinión de la naturaleza de la historia, se resisten a admitir la pretensión de la antropología social a ser más que historia o algo diferente de ella. Arguyen que la antropología no tiene opción: tiene que ser historia o, por lo menos, no puede tener lo mejor de dos mundos.

Parece éste un argumento poco convincente; más exactamente, hay ahí dos argumentos. El primero es derrotista, y no hace más que expresar graves dudas acerca de si la antropología llegará algún día a descubrir "leyes" científicas. Este tipo de razonamiento tiene poco peso, y trataremos de él más tarde. El segundo argumento dice que, puesto que la antropología social trata de hechos históricamente determinados, o es historia o no es nada. Ahora bien, "históricamente determinados" puede querer decir simplemente que los hechos considerados por la antropología social existen en el tiempo y el espacio -en un tiempo y un espacio fijos-; o puede querer decir también que esos hechos son consecuencia de series singulares ("históricas") de acontecimientos. Me parece a mí que argumentos de este tipo son una petición de principio; queda por ver, indudablemente, si pueden descubrirse o no regularidades o "leyes" detrás de la fijeza de tiempo y lugar y detrás del origen aparentemente único de los fenómenos sociales. Como veremos, ⁴hay límites a nuestro descubrimiento de "le-

³ De la selección impuesta a los historiadores por la conservación fortuita de testimonios no es necesario hablar. Véase A. J. Toynbee (1935), vol. 1, p. 7. ¹³ El historiador "no puede dar su explicación de los hechos particulares sin las leyes científicas (universales y genéricas)". J. Wisdom (1934), pp. de fondo, y es su relegación al fondo lo que hace historia a la historia, y no ciencia, y lo que nos permite hablar de la historia (aunque algo vagamente) como de una "narración que trata de series particulares de acontecimientos".

⁴ M. Mandelbaum (1939), p. 13. por ejemplo, F. Boas (1928), pp. 211, 235-6, o R. Lowie (1937), pp. 222, 224-5. Para mí, el profesor Radcliffe-Brown ha dicho sobre esto todo lo que hay que decir: "... Hay etnólogos o

yes" sociales o culturales; pero sólo limitan el ámbito en que pue

Este tipo de razonamiento está subyacente en la opinión de Radin así como en la de otros antropólogos, tales como Kroeber y Boas. Por ejemplo: "Todo el problema [de la cultura] parece ser un problema histórico"; porque de ser "ciencia" la antropología, y no niegan esta posibilidad. En términos generales, ninguna rama del saber se define por la naturaleza sola de los datos que maneja, por ejemplo, por su localización única en el tiempo y el espacio; si fuera así, la geología, la astronomía y en gran parte la biología serían disciplinas históricas, incapaces de formular leyes científicas. Lo que distingue a las diferentes disciplinas es el aspecto de las observaciones que interesa y el propósito con que se analizan e interpretan los datos de la observación, aunque ciertas clases de datos pueden resultar "intratables" a este respecto. Pero ya hemos hablado bastante de esto por ahora.

Tenemos, no obstante, que examinar una cuestión diferente, a saber, la manera como el antropólogo usará los testimonios históricos que le salgan al paso. En este evento, me parece a mí, el antropólogo invierte la relación entre acontecimientos particulares y regularidades generales típica de la historia, es decir, trata los sucesos históricos como factores de fondo. Los sucesos históricos que llegan a su conocimiento juegan ese papel de dos maneras. Primero, el pasado puede revelar un margen de acontecimientos más allá de los directamente observables y aumentar así los casos en que pueden discernirse "leyes" o regularidades. Pero, indudablemente, los testimonios históricos disponibles sobre sociedades primitivas no serán con frecuencia suficientemente completos y coherentes para ser útiles. Segundo, y más importante, los acontecimientos históricos también ponen límites al margen de las regularidades descubribles, y lo hacen así en cuanto están vinculados al tiempo y el espacio y resultan únicos y no reiterativos, es decir, en cuanto no son susceptibles de más tratamiento que el histórico. Los hechos históricos de este tipo "intratable" introducen en nuestra búsqueda de regularidades el factor irreductible del accidente.

Piénsese en la victoriosa invasión de un grupo por otro, que produce una tajante división de clases entre la clase extranjera gobernante y el grupo indígena sometido; o en la amenaza de vecinos hostiles mejor equipados que obliga a una comunidad dispersa a reunirse en centros estrechamente agrupados; y en las inmigraciones que conducen a ejercer presión sobre la tierra y a un tipo particular de posesión de la misma; o en una epidemia que diezma la población y que es causa de que su organización del trabajo o su sistema de parentescos funcionen de otra manera. Todos éstos son "accidentes extraños", fuera del control del grupo cuya cultura estamos estudiando. Pero, igualmente, los acontecimientos únicos pueden nacer dentro de dicho

antropólogos que sostienen que no

es posible, o por lo menos que no es útil, aplicar a los fenómenos sociales los métodos teóricos de las ciencias naturales. Para esas personas la antropología social, tal como yo la he definido, es cosa que no existe ni existirá nunca"(1940), p. 2.

grupo, en forma de una ley o una conducta nuevas impuestas por un jefe poderoso; en forma de una nueva danza o un nuevo ritual aceptado gracias a la autoridad de un sacerdote inspirado; o en forma de un hecho cultural nuevo que llega al grupo por "préstamo" o por "difusión" y que es voluntariamente adoptado. Es una perogrullada decir que el pasado es padre del presente; pero comprender que el pasado puede constituir un fondo de acontecimientos simplemente dados e irreductibles, es adoptar una actitud crítica de gran importancia. En el caso más sencillo, ese conocimiento del pasado orientará y corregirá nuestra comprensión de todo estado de cosas actual. Por ejemplo, yo no teorizaré sobre procesos de diferenciación social interna, que pueden en otras partes explicar adecuadamente una estructura de clases, si sé que ha habido una invasión histórica; no interpretaré el tipo de población concentrada según una ley de "densidad social" si sé que se produjo por necesidades defensivas; no consideraré la aparición de un estilo particular de arte como ejemplo de una ley de evolución o de cierto mecanismo psicológico autónomo si sé que ha actuado la difusión, y así sucesivamente. Pero en un sentido de mayor alcance, los hechos históricos impiden la misma comprensión que buscamos. Aquí hay sucesos "precisamente así", más allá de los cuales no podemos ir, si nos interesan la reiteratividad y la regularidad de los fenómenos sociales.

Quizás ningún acontecimiento es completamente único, ni ningún accidente totalmente irreductible a alguna regularidad. Lo que quiero decir es que los acontecimientos históricos de la clase a que nos referimos son únicos y accidentales en aquellos respectos en que son importantes para mi estudio de esta o aquella sociedad. La conexión entre la invasión y la estratificación en clases, o entre la presión sobre la tierra y ciertos ajustes económicos, probablemente es reiterativa a través de gran número de sociedades, primitivas o civilizadas; pero el hecho de que esas leyes sociales (y no otras) hayan entrado en juego en la sociedad que deseo comprender, es un acontecimiento único que no puedo hacer más que registrar. La concentración de una población en grandes establecimientos tiene consecuencias sociales que puedo comprender en términos de regularidades reiterativas; pero el impulso que puso en marcha ese proceso es simplemente dado. Cuando en una sociedad aparece un jefe que cambia su modo de vida, o cuando un grupo adopta esta o aquella manifestación cultural del exterior, puedo buscar legítimamente cierta disposición preexistente, es decir, un estado de cosas que, a base de un conocimiento general, probablemente conduciría a los mismos resultados que efectivamente se alcanzaron; pero el que esa predisposición haya sido ayudada aquí y allí por una ocasión favorable es, repito, un accidente.

Permítaseme decir, entre paréntesis⁵, que todos esos "acontecimientos únicos"

⁵ *La antropología social, concebida como ciencia, "rechaza todos los intentos de conjeturar el origen de una institución cuando no hay información basada en testimonios históricos fidedignos"* (A. R. Radcliffe-Brown, 1931, página 17). *Tendré que decir unas palabras sobre esta última (véase p. 211) anterior a la presión sobre la tierra en la patria de los invasores, que les obligó a emigrar; y la presión sobre la tierra, a otras inmigraciones; y éstas a algún fenómeno climático, la desecación, por ejemplo, en la región de donde procedían los inmigrantes. "cada grupo cultural tiene su propia historia única"* (F. Boas, 1920, pp. 311, 317). *Una defensa de esta opinión ha salido también del campo de los filósofos; véase más adelante, p. 211.*

también pueden ocurrir ante nuestros ojos, y no sólo en el pasado de las culturas y las sociedades. De esto volveremos a hablar en otro lugar. Ahora nos interesan sólo los acontecimientos del pasado, que, siendo como fueron cosas acabadas, res gestae, y habiendo tenido sus consecuencias particulares, son ejemplos más típicos de los sucesos "precisamente así" que limitan nuestra búsqueda de regularidades. Ahora bien, es cierto que los testimonios históricos fragmentarios sobre sociedades primitivas nos presentarán con frecuencia acontecimientos sólo aparentemente desconectados y únicos. Pero esto no explica del todo la intrusión del accidente. Ciertos antropólogos parecen reacios a aceptar esta categoría de accidente en la investigación antropológica. Se ha dicho que, "aplicada a la evolución de las culturas, la cómoda frase 'accidente histórico' no es más que una pantalla para ocultar la ignorancia, una palabra mágica para calmar la curiosidad". Lo cual parece significar que, sólo con que tuviésemos suficientes conocimientos sobre los hechos implicados en la "evolución de las culturas", no habría necesidad de hablar de accidentes. Este argumento es erróneo, si no falaz.

Lo que cuenta no es la posesión fortuita de conocimientos, sino la importancia de esos conocimientos para el género de problemas que estudiamos. Cuando hablamos de accidente no queremos decir necesariamente acontecimientos ininteligibles en términos de toda conexión regular conocida entre hechos; podemos querer decir únicamente que los acontecimientos en cuestión no pueden ser definidos en términos de las conexiones regulares que nos interesan. Cuando una persona se rompe una pierna en un camino helado y las circunstancias son conocidas, el suceso puede explicarse totalmente en términos de leyes físicas y fisiológicas; pero si el problema que nos interesa es la biografía de ese individuo, el suceso sigue siendo un accidente. El accidente histórico es de esta naturaleza, y no lo hará desaparecer ni aun el mayor conocimiento que podamos tener del pasado de las sociedades, primitivas o no.

No tomo en cuenta situaciones en que nos hallamos ante una incertidumbre irreductible de este género, pues esto nos complicaría en la controversia filosófica acerca de la indeterminación

A algunos de estos procesos se debió probablemente la oleada de migraciones y de invasiones que condujo a la fundación de varios Estados de conquista del África Occidental. O puedo también relacionar la difusión de un culto mesiánico visionario en ciertas tribus con el "desaliento y la esperanza" que las animaba en aquel tiempo, y puedo atribuir este rasgo psicológico a la destrucción de la seguridad económica y política que esos grupos sufrieron a la llegada del hombre blanco; y este hecho, a su vez, a las emigraciones de Europa, y así sucesivamente, ad infinitum. No necesitamos discutir hasta dónde podríamos llegar, de esa manera.

Sea de esto lo que quiera, esos son, evidentemente, encadenamientos causales como los que puede construir el historiador; y cada eslabón de esas cadenas implica el conocimiento de alguna regularidad de validez general de las que hemos hablado. Pero

esos encadenamientos causales no tienen importancia para el problema que nos interesa. Nuestro problema es comprender un estado de cosas que es consecuencia final de una cadena de acontecimientos, a saber, el hecho de que esta o aquella sociedad tenga una estructura de clases o un culto visionario, y comprender este hecho de tal manera, que el caso particular pueda ser expresado en los términos de una ley general. Ahora bien, en el primer ejemplo los acontecimientos que condujeron a la invasión, que a su vez produjo la estructura de clases, ocurren fuera de la sociedad que estudiamos; crearon el estado de cosas que deseamos comprender, pero no forman parte de él. El conocimiento de las regularidades implicadas en esos acontecimientos extraños no es la clase de conocimiento que buscamos; por lo tanto, desde nuestro punto de vista los acontecimientos siguen siendo "acontecimientos únicos" y accidentes. En el segundo ejemplo, tenemos que preguntar si los procesos a los que manifiestamente se debe la adopción del culto visionario en tal y tal sociedades son operantes todavía, es decir, si todavía sostienen el estado de cosas que deseamos comprender. En la medida en que esos procesos hayan dejado de operar y queden sólo sus resultados finales (sustentados ahora por otros procesos), no nos proporcionan ningún conocimiento importante, o son imposibles. El ejemplo que tengo en las mientes es la difusión de la que dan los espectros entre los indios norteamericanos de las Llanuras únicamente como sucesos "precisamente así".

En otras palabras, esos encadenamientos causales revelan que los hechos culturales cuya presencia (presencia continuada) en un contexto social determinado queremos comprender, no han caído del cielo, sino que tuvieron una ocasión inteligible; pero en nuestra armazón de referencia esa ocasión es tan intratable como si hubiera caído del cielo. Incidentalmente, desde este punto de vista podemos deshacernos en seguida de la investigación de los orígenes, que ha resultado tan dañina para el desarrollo de una antropología científica. En cierta medida, también puede prescindirse desde luego de toda investigación de los orígenes puramente especulativa y sin el apoyo de testimonios auténticamente históricos, Pero aun cuando estuviera apoyada de manera más efectiva, tendría que pasar por la prueba de la pertinencia que aquí esbozamos; y por esta prueba, todo "origen" que es únicamente eso y no explica la presencia y la actuación continuadas del hecho cultural en cuestión, es desechado por no pertinente o, todo lo más, como pertinente sólo en el sentido de un accidente histórico.

Así, pues, trazamos en alguna parte una línea de pertinencia o importancia a través de los testimonios históricos, por completos que éstos puedan ser, y decimos que, más allá de esa línea, los conocimientos no son de la clase de los nuestros. La línea de pertinencia está dictada por el interés y el campo elegidos, o, si se prefiere, por la curiosidad. Inevitablemente, hay en esto cierto grado de arbitrariedad, el mismo grado de arbitrariedad que separa también los intereses de las diferentes disciplinas y está detrás de la redacción de historias más bien que de la Historia. También hay consideraciones de tipo práctico, ya que la vida es corta, al fin y al cabo, y uno no puede pretender hacerlo todo. Pero, asimismo, la línea de pertinencia implica un hecho más fundamental, a saber, que nuestra materia -cultura y sociedad- tiene límites definidos. De esto hablaremos con mayor detenimiento en otra ocasión. En la órbita que se autoimpone, el estudioso de la sociedad trata los hechos históricos como

"únicos" y admite "accidentes aunque en una órbita más amplia o diferente puedan desaparecer la singularidad y el accidente.

Un comentario último. He dicho antes que al hablar de historia me refiero a historia social, y no a las reconstrucciones vagas y unilaterales que pueden ofrecer la arqueología y la semiarqueología. También resultará claro que por historia no entiendo simplemente perspectiva temporal. lista pertenece a todo lo social (como pertenece a casi todo lo que llena nuestro universo). Las instituciones y los grupos se remontan en el tiempo; las genealogías de parentescos rastrean la línea de descendencia a través de las generaciones pasadas; las leyes tienen sus precedentes, y los sistemas políticos y las religiones el peso de la permanencia dilatada. Pero estos hechos no nos obligan a adoptar un punto de vista específicamente histórico. Corresponden a otro aspecto de los fenómenos sociales, visible dondequiera que éstos son visibles, a saber, en la continuidad. Y esto queda aparte del interés principal de la historia, que es la singularidad y diferenciación de los acontecimientos del pasado.

EL PUENTE DE LA COMPRENSIÓN

Para terminar, quizás debiéramos examinar una crítica que algunas veces formulan los profanos (y a la que algunas veces invitan los antropólogos), a saber, que gran parte de la antropología social tiene el carácter de arte más bien que de ciencia; que el trabajo antropológico de campo se parece más a la comprensión simpática, intuitiva, del novelista, pongamos por caso, que al análisis frío, "objetivo", del científico. Si estas observaciones pretenden caracterizar los fines de la antropología social, pueden ser rebatidas sin gran esfuerzo. Pero si se aplican a aspectos de la técnica de campo, estas críticas no son tan fácilmente rebatibles.

He hablado antes de la necesidad de alcanzar, en el trabajo antropológico de campo, "algo como una asimilación intelectual" a la cultura que no nos es familiar. Malinowski, iniciador del trabajo moderno de campo, dice lo siguiente de este aspecto del estudio antropológico: "Se nos puede dar por un momento penetrar en el alma de un salvaje y a través de sus ojos mirar al mundo exterior y sentirnos a nosotros mismos como él debe sentirse a sí mismo.

Gran parte de este proceso de "empatía" puede reducirse a simples hechos empíricos. Conocimiento completo y pronto uso de lo vernáculo; larga permanencia en la comunidad; y, sobre todo, el efecto acumulativo de las pesquisas constantes de todo lo observado: todo esto crea una familiaridad con la sociedad nativa que, en lenguaje más poético, podemos llamar "penetración en el alma del salvaje". Cuando uno se descubre a sí mismo haciendo chistes que la gente ríe (lo cual no es ninguna proeza); cuando uno ha dominado su manera de relacionar los conceptos y de aducir pruebas; o cuando uno puede predecir con bastante seguridad lo que hará y sentirá X en tal o cual situación, ha logrado ya una "asimilación" suficiente.

Cuando los chistes se los hacen a uno, y se espera (y se sabe) que uno

reaccionará de la manera adecuada, y cuando uno mismo se ha metido en la red de las reglas de la conducta previsible válida en la sociedad, puede decirse que éste ha realizado una asimilación *summa cure laude*. Puedo recordar varios momentos culminantes en mi propio trabajo de campo. En cierta ocasión en el país nupe, se me concedió una jerarquía tribal; y cuando, unos días después, un nupe se dirigió a mí usando, no mi nuevo tratamiento, sino el título honorífico reservado a los hombres blancos distinguidos, los demás le afearon severamente esta inconveniencia. Un anciano adivino y mago nupe insistió para- que yo aceptase un conjuro que me protegería de maleficios (ya que mis investigaciones en ese siniestro asunto debían haberme expuesto a la venganza de las hechiceras). Y el mismo individuo preparó una poción mágica para mi mujer, a fin de que tuviera hijos (pues nuestra falta de hijos en aquel tiempo casaba mal con mi elevada posición en la tribu).

Es punto discutible si la absorción completa en la vida nativa es necesaria o de valor especial. En todo caso, no es cosa que se busque deliberadamente, sino un resultado accidental. En realidad, tiene sus peligros; pues la absorción en la sociedad primitiva significa tener en ella un lugar fijo que, como todas las posiciones sociales, implica una limitación de la visión. Como alto jerarca, atado por la etiqueta y la posición, pueden estar cerrados para uno los rasgos de la vida social en los planos inferiores; como miembro adoptivo de un grupo de parentesco, tiene que aprender las obligaciones y rivalidades del parentesco sólo desde un punto de vista único. La independencia, pues, tiene sus ventajas. Ni la "absorción" puede por sí sola hacer un antropólogo. Sin embargo, el equilibrio ideal entre ambas cosas, y el grado ideal de "asimilación intelectual", difícilmente pueden ser logrados mediante el razonamiento abstracto.

No todo el mundo⁶ será igualmente capaz de alcanzar ese ideal. Prescindimos por el momento de las contingencias de que no todo el mundo es lingüista ni puede pasar en el campo tiempo suficiente. Pienso en factores que, aun supuestas todas las facilidades, pueden, sin embargo, hacer difícil la "asimilación" plena. Hay quienes observan hechos no familiares con facilidad y exactitud, y hay quienes no. Unos tienen la rara facultad de pensar con el cerebro de otra persona y de ver con sus ojos, y otros no la tienen. Llamémoslo empatía, si nos parece: algo de esta facultad tiene que estar presente en el buen antropólogo de campo.

Pero todos los estudiosos de la conducta humana necesitan algo de dicha facultad. Es una cualidad vocacional, así como al científico creador le es indispensable cierta facultad de intuición. Esto no convierte al científico en un místico, ni al antropólogo, en su campo, en un novelista. Quiere decir, únicamente, que sin imaginación es estéril el pensamiento científico. Pero con ella sólo brotan chispas de comprensión, no la luz permanente de la comprensión científica. El brillo de unas

⁶ He tratado este punto con más detenimiento en mi ensayo sobre *"Interview Technique in Anthropological Fieldwork"*. Véase F. C. Bartlett (1939), pp. 326-7.

aumenta la fuerza de la otra. Pero el brillo también puede desviar la atención; el antropólogo impresionista no merece más confianza que el carente de imaginación. Diremos una vez más que el equilibrio seguro no puede determinarse sobre el papel. Sin embargo, la comprensión sistemática tiene sus reglas; la imaginación puede ser orientada por el método, y la penetración estimulada por la formulación ordenada de los problemas. Este libro está dedicado a ese fin de esbozar métodos y formular problemas.

FINES DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

HECHOS Y TEORÍA

Al igual que todas las disciplinas empíricas, la antropología social descansa en aserciones nacidas de la observación; pero no, naturalmente, de cualesquiera aserciones, sino de las importantes en relación con la cosa que nos interesa y con el uso que queramos hacer de nuestras observaciones. El primer tipo de importancia nace de la naturaleza de nuestra investigación, que se interesa por los fenómenos sociales y culturales, y no, por ejemplo, por los fenómenos físicos y fisiológicos. El segundo tipo de importancia está definida por los dos objetivos con que puede realizarse la investigación social (como cualquiera otra) : el objetivo de la descripción, o el de la explicación. Esta distinción simplifica un tanto excesivamente la situación, y tendremos que revisarla más adelante; pero dejémosla pasar por el momento. La descripción presenta las cosas o los acontecimientos como si fueran datos inmediatos de observación; las presenta, además, como existiendo "sin más", y existiendo de una manera particular. La explicación trabaja sobre los datos inmediatos y los presenta ya elaborados; da un sentido a la existencia "sin más", es decir, subsume lo particular en un orden general. La penetración científica plena es 'penetración en un orden de cosas, y el conocimiento científico pleno es conocimiento de validez general. La ciencia, pues, implica explicación. La antropología social es ciencia sólo en la medida en que pueda explicar.

Las observaciones sobre que descansa toman la forma de investigaciones de campo; la actitud descriptiva en antropología constituye el campo de la etnografía. No tenemos nombre adecuado independiente para la actitud explicativa, aunque ciertos científicos hablan de "sociología comparada" para denominar este interés por el conocimiento de validez general. Sin embargo, esa

- Es necesario este requisito porque también podemos describir cosas o acontecimientos que no hemos observado nosotros mismos o que hemos observado sólo indirectamente, por ejemplo, mediante descripciones ya existentes⁷. Idealmente, la descripción es la presentación de datos inmediatos

⁷ Véase A. R. Radcliffe-Brown (1931). Véase también más abajo, p. 246.

de observación, expresión se refiere esencialmente a la técnica aplicada, y puesto que pensamos que la antropología social es una ciencia en virtud de su actitud explicativa podemos simplemente considerar iguales ambas denominaciones.

Advertiremos de pasada que esta nomenclatura es la corriente en nuestro país. Los científicos norteamericanos y europeos continentales hablan también de etnología en el mismo sentido en que nosotros usamos la expresión antropología social. Pero parece útil reservar la primera denominación para el estudio de las culturas primitivas desde un punto de vista histórico y difusionista, uso que ha sido sugerido por el profesor Radcliffe-Brown. Algunos antropólogos norteamericanos prefieren decir antropología "cultural" más bien que "social". Recientemente se ha sugerido una nueva denominación, "culturología", destinada a señalar aún con mayor precisión nuestra materia, que se dice es la realidad autónoma, "extra-somática" y "super-psicológica" de la cultura, y la explicación de la conducta humana en términos de esa realidad. En verdad, ni antropología "social" ni antropología "cultural" definen satisfactoriamente nuestra materia; según espero demostrar, es esencialmente bidimensional, pues siempre es a la vez "cultural" y "social". Pero por esta misma razón desconfío del interés exclusivo por la cultura. Aunque no deseo negar la "realidad" de la cultura ni reducirla a factores somáticos o psicológicos, no puedo aceptar como definitivo el precepto de que la conducta humana tiene que ser explicada en términos de cultura, porque ignora la complejidad del proceso de la explicación científica tanto de la conducta humana como de cualquier otra cosa. Y si tomamos ese precepto al pie de la letra caeremos en tautologías sin sentido, tales como que la gente se porta de un modo determinado (lo que quiere decir que presenta un rasgo cultural determinado) porque su cultura le obliga a hacerlo así. Pero de todo esto trataremos con más detenimiento posteriormente.

La etnografía y la antropología social evidentemente son complementarias. La primera es la materia prima de la segunda. Las dos son hechos y teoría, una multitud de aserciones sobre observaciones particulares y su síntesis explicativa.' La explicación, naturalmente, difiere ampliamente de alcance y puede hacerse en

- Esta yuxtaposición es expresada a veces de un modo diferente, refiriéndose a la distinción entre actitud "descriptiva" y "analítica". Pero el análisis sólo es proceso preliminar, la dispersión que precede a la ordenación. El análisis es explicativo sólo en cuanto permite una síntesis subsiguiente. niveles muy diferentes.
 - Pero ya sea de reducido alcance y relativamente apegada aún a los datos inmediatos de observación, o ya presente una teoría muy amplia, siempre es una aserción que comprende un orden y una síntesis. La explicación no puede producirse nunca sino a base de datos suministrados por la observación y la descripción, así como éstas, a su vez, son estimuladas y orientadas por la síntesis teórica.
-

Y esta fertilización mutua no descansa nunca. Las teorías son constantemente sometidas a prueba por los hechos nuevos, con frecuencia reformadas y algunas veces abandonadas. Hay, naturalmente, teorías buenas y malas, teorías que explican o no explican los hechos observados en cualquier momento. Hay también las teorías "bellas" de que habla T. H. Huxley, trágicamente asesinadas por un "hecho pequeño y feo". Pero la mejor y más bella de las teorías sólo puede explicar lo que es conocido u observable mediante las técnicas existentes; y hasta teorías que después resultaron inexactas han aclarado el conocimiento o los problemas planteados de los cuales dependía, finalmente, un conocimiento más extenso. Así, pues, las teorías cambian' con los hechos observados, y la observación de los hechos cambia en y con las teorías. El círculo de la descripción y la explicación, de lo que Whitehead llama "reunión" y "sistematización", es de la misma esencia que la ciencia.'>

Todo esto son lugares comunes. Pero en la perspectiva del tiempo este círculo puede parecer roto en dos arcos independientes, el uno más importante y fundamental que el otro. En etapas distintas, la observación y la descripción han sido consideradas la tarea primordial de la ciencia, mientras la preocupación por la teoría se relegaba a un "después" nebuloso. Dice Francisco Bacon: "Debemos llevar a los hombres a los hechos particulares y a su serie y orden regulares, y por algún tiempo tienen que renunciar a sus nociones y empezar a formar su conocimiento de las cosas." '

Y trescientos años más tarde el físico alemán Kirchoff predicaba "descripción, y nada más que descripción". Esas advertencias, aunque indudablemente saludables en aquellos tiempos, son unilaterales y- a la postre descaminadas. La preocupación por observar y describir (o por lo que se cree que son meramente observación y descripción) es estéril: "La historia de la ciencia demuestra sin duda alguna que el factor vital en el desarrollo de toda ciencia no es la observación pasiva baconiana, sino la interrogación activa de la naturaleza, que es promovida por la multiplicación de las hipótesis como hipótesis."

Sin embargo, es grande la tentación de adoptar la opinión contraria, y mayor aún en una ciencia joven como la antropología que, nos damos cuenta de ello, tiene que poner primero las cosas primeras; y los hechos evidentemente vienen antes que las teorías. Lowie, un gran defensor de los hechos antes que la teoría, cita con aprobación este pasaje del libro de un gran científico: "Al científico que siempre descubre rasgos nuevos en toda solución importante de un problema, el sistematizar y esquematizar le parece siempre prematuro, y lo deja con alegría al filósofo, que está más ejercitado." ° Pero Lowie omite decir que también le debemos al hombre que escribió eso una amplia teoría del conocimiento. Así, pues, quizás no sea superfluo argüir contra la falacia de la antítesis de los hechos y la teoría, ya sea en la ciencia en general o en la antropología en particular. Aún podemos ir más lejos y decir que toda antítesis de ambas cosas es falsa. La teoría, la sistematización, entran en momentos decisivos en la reunión de hechos. Las dos brotan de las mismas raíces, y la simple reunión de hechos ya tiene algo de sistematización.

Porque es dudoso que tenga algún sentido considerar la "reunión" como la primera fase de la investigación científica, y la "-sistematización" como una fase

subsiguiente. Ninguna ciencia empieza por reunir hechos al azar ni por los hechos mismos. La ciencia empieza con problemas, es decir, preguntándose por qué ocurren tales, y cuáles hechos en circunstancias determinadas o en una coyuntura dada. La ciencia empieza con el deseo de comprender, de ver las cosas en un orden sistemático (sea o no conocido este deseo). La descripción es un primer paso hacia la realización de ese deseo. Igualmente (puesto que nos movemos en un círculo) la descripción es, en un momento dado, un segundo paso que, presupone ya algún esfuerzo precedente en busca de una síntesis. La observación y la descripción implican clasificación: una ordenación primera del campo de los fenómenos y una primera estimación de su importancia. Esta ordenación procede de diferentes fuentes: de las experiencias generales previamente obtenidas por el observador; de nuestra organización mental, que establece cierto "orden" en el acto mismo de observar; y de las categorías del sentido común, evidentes por sí mismas. Todas estas cosas se combinan para hacer que la clasificación parezca "meramente como la indicación de características ya presentes".-
0 Pero en la investigación científica esa "ordenación" se deriva, en medida mucho mayor, del estudio y la síntesis de conocimientos anteriores de la clase particular de los que se buscan por la investigación. Aquí la clasificación refleja, sobre todo, "el carácter corriente de importancia", y sólo cierto esfuerzo previo de sistematización puede permitir dicho carácter. La clasificación y la importancia son, pues, un precipitado de la explicación y ya de la misma materia de que se hacen las teorías; pero sin su guía, difícilmente sabríamos qué observar y cómo describirlo.

Si veo a A entregar cierta mercancía a B, cada fase de la transacción tiene evidencia de hecho y nada más; pero si distingo entre esta transacción y otras similares, y llamo a una "económica" y a la otra "regalo opero con categorías de clasificación que reflejan comparación, inferencia, selección por el criterio de pertinencia y, finalmente, teoría. Si describo biográficamente la conducta de un individuo, soy estrictamente factual; pero si divido su vida en infancia, adolescencia y edad adulta, en vez de dividirla en períodos basados en el número variable de platos que comía o de las horas que dormía, realmente, si divido el constante fluir de la vida en fases que tienen un comienzo y un fin, clasifico, selecciono, abstraigo, interpreto.

Los hechos son más de fiar que la teoría y más sólidos que la explicación, así como la observación es más de fiar y más sólida que el pensar sobre la observación. Dónde acaba la una y empieza la otra es un problema sobre el que se han afanado los filósofos durante más de dos mil años. Por lo que respecta al amplio margen de experiencia fragmentaria que el sentido común puede manejar, la intrusión de la teoría en la observación factual puede ser desdeñada por todos menos por los filósofos. Cuando los hechos son agrupados en clases o divididos en componentes para los fines de la investigación deliberada, esa intrusión, aunque puede ser inconsciente, tiene que ser reconocida. Los "hechos" existen siempre como resultado de un esfuerzo clasificatorio. ¿Esfuerzo sobre qué? Uno se siente tentado a decir: sobre el continuo dado de fenómenos. Pero aun en la observación vulgar ese continuo aparece ya estructurado, aunque tal estructuración sea con frecuencia ambigua y fortuita. La observación vulgar asciende a observación científica por la selección entre lo ambiguo y la re-ordenación de lo fortuito. La observación científica significa una re-estructuración de lo' estructurado. Cuando hablamos, como científicos, de "hechos sólo" nos referimos

a un producto de la eliminación, la selección y la inferencia. En realidad, aquí "hecho" no es sino "una abstracción".

La observación y la descripción, pues, aunque permanecen aparte de la explicación, absorben los principios de orden que son sus primicias. La observación o la descripción "puras" son sencillamente observación y descripción en que ese orden está tácitamente implícito y dado por cosa sabida. El deseo de explicación, el deseo de ver las cosas firme y definitivamente ordenadas, puede anticiparse a la observación; pero también podemos dar por sabido el orden implícito durante demasiado tiempo o demasiado fácilmente. Al pedir hechos más bien que teoría, los científicos se han rebelado muchas veces contra las teorías divorciadas de la observación; esto es lo que quisieron decir Bacon y otros antes y después que él. Pero con frecuencia esta actitud expresaba sencillamente la renuencia a hacer explícitas las teorías, a someterlas a nueva revisión, o a abandonar la seguridad del sentido común, que es por sí mismo un almacén de supuestos tácitos y de teorías anticuadas. Siempre ha habido y probablemente habrá períodos o escuelas de culto a los hechos por oposición a las preocupaciones por la teoría. En las ciencias humanas y, por lo tanto, en la antropología social, esos son esencialmente los períodos y las escuelas del sentido común triunfante.'

LA ANTROPOLOGÍA, DIVIDIDA

La comparación del desarrollo de la antropología social con el de la ciencia natural necesita corrección. En la ciencia natural la síntesis (o la repugnancia a embarcarse en ella) y la observación (es decir, el experimento)⁸ por lo común van juntas. En las fases de "busca de hechos" el científico todo científico se contenta con ser sólo un observador; cuando va más lejos la visión teórica, será a la vez un observador y un teórico. La naturaleza del estudio antropológico tendía a convertir el juego entre la observación factual y la síntesis teórica en una división del tra

Coincidió en gran parte con la división práctica entre trabajo en el campo y las investigaciones de gabinete y biblioteca. Viajeros, misioneros, médicos, administradores coloniales, fueron asiduos recolectores de hechos; el antropólogo, en su casa, los estructuraba en teorías. La primera edición de Notes and Queries. "permitir a quienes no son antropólogos suministrar información necesaria para el estudio científico de la antropología en el país". Los primeros teóricos de la antropología no viajaron en

⁸ "Aventurarse al pensamiento productivo sin ... una teoría explícita es abandonarse a las doctrinas derivadas del abuelo de uno" (A. N. P. Radin, anti-teórico vehemente, os dirá qué resultados tangibles de importancia pueden lograrse siempre "si se ha recogido suficiente material factual de manera correcta" (1933, p. 31). Seguramente la condición "de manera correcta" es lo esencial; tal como aquí se enuncia, parecería mero asunto de sentido común.bajo y no en una sucesión de fases o escuelas de pensamiento. En los primeros períodos de la investigación antropológica, por lo menos, dacha división del trabajo fue muy pronunciada.

absoluto o viajaron poco, desproporcionadamente con el campo que cubrían en sus investigaciones.',- Además, las investigaciones teóricas fueron frecuentemente inspiradas por intereses y problemas derivados de campos extraños a la investigación social en el sentido estricto de la palabra: el darwinismo y la teoría de la evolución, el derecho comparado, la historia de la ética y de la religión, y, por último, la psicología y el psicoanálisis. Así, los estudios teóricos fueron intensificados en este o aquel sentido, y los escritores pudieron utilizar los hechos observados como meras ilustraciones de sus teorías. Por otra parte, la investigación descriptiva y la teórica tendían a seguir caminos separados, avanzando cada una por su propio impulso. Los estudios teóricos, centrados en sus varios intereses, ofrecían resúmenes incidentales de datos etnográficos más bien que una verdadera síntesis y una solución progresiva de los problemas suscitados por las investigaciones de campo; mientras la etnografía, aunque se extendía ampliamente sobre grupos y regiones, se desarrollaba con pocos focos comunes.

Del cambio fundamental que convirtió la antropología de un aspecto de la evolución y un capítulo de la historia universal en una rama del estudio de las "cosas sociales" de que habla Durkheim, pueden hablar los historiadores de nuestra disciplina. A nosotros nos interesa otro cambio igualmente fundamental, que se realizó mano a mano con el primero: el fin de la división del trabajo entre el observador y el teórico. Este cambio parece deberse a varias razones. Es natural que el observador que descubrió la insuficiencia de las teorías formuladas por otros se sintiera tentado a formular por sí mismo otras mejores. Pero, en parte, los científicos que están al frente de la antropología moderna desean explicar y no meramente describir. La masa de material descriptivo ya acumulada indudablemente resta importancia a las meras adiciones a la misma. También actúa, indudablemente, un factor personal; mientras que el espíritu del tiempo, la mayor preocupación actual por los problemas y los conflictos sociales, debe estimular más aún esta forma de investigación más acuciosa.

El investigador moderno, pues, es a la vez etnógrafo⁹ y antropólogo social. La identificación sólo puede serlo de la persona: el antropólogo que usa su propio material recogido en el campo, y el de otros, para llegar a teorías comprensivas de la sociedad primitiva.

Son ejemplos de esto Radcliffe-Brown, Benedict y Linton. Pero el estudio de una sociedad particular puede avanzar juntamente con estudios de orden teórico y con generalizaciones relativas a la sociedad en general, como en los escritos de Malinowski, Margaret Mead, Evans-Pritchard y otros.

Este cambio en la visión del antropólogo no es una panacea. La última actitud, especialmente, ofrece el peligro de generalizaciones prematuras y de verificación

⁹ Este aspecto de la antropología primitiva es ilustrado en A. Richards, *The Development of Fieldwork Methods in Social Anthropology*

insuficiente. Quizás debiera haber una espera más paciente de estudios y síntesis comparativos. Pero también la espera paciente hace estéril la investigación y convierte la "reunión" de hechos en un barullo. No hay modo de escapar -al dilema. Los rápidos descubrimientos que multiplican los hechos conocidos, así como proporcionan material para la síntesis teórica, así también pueden tentarnos a posponerla. Realmente, ciertos etnógrafos huyen de la síntesis; Lowie habla de la "deliberada aversión a la sistematización" de Boas.¹⁰ Mientras otros, que redactan sus estudios de campo con espíritu de investigación teórica, coincidirán con Pavlov cuando dice: "¿Cómo podría detenerme a elaborar una concepción comprensiva para sistematizar los resultados, cuando cada día experimentos y observaciones nuevos nos traen hechos adicionales?.

Así, pues, gran parte de la riqueza de datos etnográficos es todavía materia prima, una materia prima suficientemente refinada; gran parte espera todavía la síntesis más completa que conducirá a generalizaciones válidas sobre la cultura y la sociedad primitivas. Quizás estamos ahora verdaderamente obligados a pasar de una era de "reunión" a otra de "sistematización". No puedo decir si esta tarea caerá sobre los hombros de los investigadores de campo convertidos en teóricos, o sobre una escuela nueva de antropólogos teóricos. Creo que es más deseable lo primero; creo que la antropología ha abandonado su antigua división de trabajo por buenas razones, y que el observador está mejor preparado para resolver los problemas planteados por sus investigaciones. Pero puedo ser tendencioso sin darme cuenta. La solución opuesta ha sido intentada de hecho, con éxito considerable, por Chapple y Coon, en cuyo libro sobre antropología se encuentra este pasaje: "el trabajo antropológico de campo, de cuyos hallazgos dependemos para nuestra información.

PREMISAS DE LA OBSERVACIÓN

Es hora ya de que preguntemos: Como antropólogos, ¿qué observan ustedes y cómo lo observan y describen?

Observamos la conducta del hombre en el grupo: la conducta de los individuos entre sí y unos con otros. La última parte de la frase es importante porque sólo en los casos más sencillos observamos la interacción directa y la reacción mutua: A actúa, y B o C, o ambos, responden de cierta manera. En situaciones más complejas la interacción es mediata e indirecta: A actúa de cierta manera porque B actuó de tal o cual manera en el pasado, o porque C puede actuar de esa manera en lo futuro. Además, B puede estar muerto en aquel tiempo, y B o C desconocer personalmente a loa siguiente.¹⁰

¹⁰ A. Lo que queda, entonces, es la coadaptación de la conducta (la "coaptación" de Radcliffe-Brown) o, sencillamente, coactividad.

Dichas interacciones mediatas pueden ocurrir simplemente cuando un actor recuerda o prevé la conducta de otro. Pero el enlace puede ser más mediato todavía, descansando sobre algo que no es en sí mismo conducta, sino sólo un indicio de conducta. Este indicio puede residir en todo objeto material creado por la conducta, es decir, en la conducta materializada como el utensilio que empleo y a cuya finalidad adaptaré mis movimientos, o la casa en que vivo de manera compatible con su tamaño y recursos. O puede residir el indicio en un signo o símbolo, es decir, en conducta abstraída y a la cual nos referimos mediante el lenguaje, la escritura o cualquier otro sistema de signos. Hablar y escribir son por sí mismos, naturalmente, formas de conducta; pero provocan la respuesta adecuada no sólo por ser ejecutados, sino por referirse a, y significar, alguna otra conducta, pasada o futura. Finalmente, signos y símbolos pueden ser efectivos sin que la conducta que los produce sea realmente ejecutada en aquel momento; esto es cierto respecto ' de las ideas corrientes en una sociedad, en sus normas, sus creencias, en suma, en sus elementos ideológicos.

Así, pues, yo incluiría las ideas y sus representaciones simbólicas en la categoría de la coactividad. En realidad, no es posible otra. solución. Una idea no comunicada cae fuera de todo examen; una vez que ha sido comunicada (por medio de algún signo o símbolo comprensible) se convierte, por lo menos potencialmente, en acción que provoca acción. Y no pueden ser nunca imaginados símbolos de cualquier especie - desde los signos más toscos hasta el lenguaje, desde los modelos pragmáticos hasta las obras de arte- fuera del juego entre las conductas, porque son a la vez productos de la acción y puntos de partida para acciones nuevas por parte de aquellos que perciben y comprenden el símbolo. Recíprocamente, la co-actividad implica comunicación, y ésta a su vez el uso de signos o símbolos. Permítaseme eludir aquí la distinción más precisa entre las dos y decir meramente que el tipo de co-actividad inherente a la existencia social implica la capacidad de los actores para remitirse a objetos, personas o acontecimientos ausentes, y para manejar las situaciones por medio de esas referencias. No podemos concebir una conducta social que requiera en todo momento la presencia real de las cosas que le interesan; y la esencia de los signos y de los símbolos es permitirnos prescindir de ese requisito, porque, aunque además sean otras cosas, son "substitutos", capaces de "iniciar" una conducta particular en ausencia de los estímulos que normalmente la producen.

Les gusta decir a los antropólogos que sólo el hombre ha producido símbolos. Puede ser así, pero no tiene importancia fuera de un estudio comparativo del hombre y los animales. Pero es al mismo tiempo cierto e importante que el uso de símbolos es inseparable de la existencia social del hombre¹¹, y que los hechos "comunicativos" (que suponen signos o símbolos) existen "donde las conductas de los hombres están en sociedad

¹¹ 1938), p. 52: *Los símbolos hacen posible el razonamiento ordenado "sin que estén realmente presentes las existencias a que se aplican los símbolos". La verdad de esta aseveración puede depender también de la definición precisa de los símbolos en cuanto opuestos a los signos.*

¿Hay alguna conducta humana que no esté "en sociedad"?

(Hablamos del "hombre en el grupo", parece sugerir que hay tal conducta; pero como el hombre no existe sin el grupo (prescindiendo de los Robinsones Crusoe, de los "niños-lobos" y de otras anomalías dudosas), ese añadido parece ser erróneo o redundante. Sin embargo, no lo es del todo. La limitación tiene sentido en cuanto distingue entre formas de actuar y de conducirse que forman parte de la existencia del grupo y otras que, aunque ocurren en el grupo, no son de él. La distinción lo es esencialmente entre conducta recurrente y conducta única. Las formas de conducta, pues, que primordialmente nos interesan son las recurrentes, regulares, coherentes y previsibles. La materia de nuestra investigación son los tipos de conducta estandarizada, cuya totalidad integral es la cultura.

Eso no quiere decir que no observemos también y describamos ocasionalmente la conducta incoherente, difusa, única e imprevisible. Pero cuando encontramos una conducta que es todas estas cosas, intentamos relacionarla con algún tipo estandarizado ya establecido o por lo menos verla destacarse sobre ese fondo. La conducta completamente inestandarizada pertenece a los bordes del campo social: puede ser descrita, pero elude dejarse aprisionar por la investigación y la comprensión antropológicas. El estudio de dicha conducta puede tener que ser relegado a las disciplinas que tratan de la conducta única de los individuos: historia, biografía (histórica o psicológica) y psico-patología.

No es fácil de formular una condición definitiva que caracterice nuestra materia. La expresa grosso modo la distinción verbal entre acción y conducta. Por conducta entendemos acontecimientos motrices que ocurren, sencillamente, en los individuos (u organismos); por acción, los mismos acontecimientos cuando se proponen tener consecuencias, es decir, efectuar algún cambio en el medio ambiente (humano o material) de los actores o en las relaciones entre aquél y éstos. La acción implica intención, plan, un propósito determinado, mientras que la conducta puede ser no intencional, involuntaria y accidental. Una persona que realiza movimientos cuando sueña, un suicidio accidental, los gestos excitados una persona histérica: todas estas son formas de conducta y, consideradas sólo como tales, sociológicamente insignificantes. Pero esa distinción verbal tan taxativa quizás no es más que un juego de palabras, y por lo que yo sé no se ha aplicado nunca de manera consecuente. Nuestra materia, pues, es la acción, o la conducta¹²

Esta aserción necesita algunas aclaraciones; porque la conducta, si bien no intencional ni controlada y dirigida a un fin en sí misma, puede formar parte de una actividad controlada y orientada a un fin: el delirio de una histérica puede tener un sentido religioso; los sueños, relacionados con otros e interpretados, pueden convertirse en incentivos para una acción específica; un suicidio accidental puede modificar la posición social de la familia en que tuvo lugar. Por lo tanto, nuestra proposición debe ser reformulada del modo siguiente:

¹² La obra de Talcott Parsons es una excepción. Para este tratadista la materia de la investigación social es la acción y su elemento básico la "unidad-acto". El aspecto fundamental de las unidades-actos es que implican un "fin", controlada y dirigida a un fin.

La conducta es sociológicamente importante sólo cuando es controlada y dirigida a un fin o forma parte de tipos de acción controlados y dirigidos a un fin; en otras palabras, cuando se la puede considerar como tarea.

La tarea comprende la finalidad como parte de su organización interna, y la finalidad constituye el contenido implícito, o la calidad, de la acción. Aunque esto es siempre cierto, es dudoso que existan tipos de conducta con carácter de tarea que tengan sólo esa finalidad implícita, es decir, que queden plenamente realizadas simplemente con ser ejecutadas. Sin embargo, hay aproximaciones, ejemplificadas por acciones cuya misma ejecución ofrece cierta satisfacción o goce de naturaleza psicológica o fisiológica, como la danza, los movimientos agradables propios de ciertos oficios o algunas formas de dramatización en que la representación mímica de un asunto es la finalidad de todos los actores. Con la mayor frecuencia, sin embargo, la finalidad de las acciones trasciende de la realización inmediata a un resultado final, hacia un definido "estado de cosas futuro" que la acción terminada se propone producir, ya se trate de otra acción, de un acontecimiento físico o de un estado mental. Así, un hombre trabajará la tierra para que crezcan las cosechas y éstas estén después disponibles para el consumo o el cambio; o se conducirá de cierta manera para que su conducta sea aprobada o juzgada correcta según las normas y valores vigentes; o, por último, puede elegir cierto modo de actuar porque su consumación le satisfará emocionalmente, por ejemplo, permitiéndole triunfar sobre un rival. Los tres ejemplos que he expuesto representan los tipos principales de resultados-fines que se presentan en la conducta con carácter de tarea, y de ahí tres categorías diferentes de acción (aunque se invadan recíprocamente sus campos)¹³.

PREMISAS DE LA OBSERVACIÓN

se realiza en el resultado-fin. De acuerdo con la diferente naturaleza de estos fines y resultados-fines próximos, podemos mencionar las tres categorías de acción: en primer lugar, las acciones que tienen un propósito racional, en que el resultado-fin es un medio para otro resultado-fin; en segundo lugar, las acciones orientadas hacia los valores, en que el resultado-fin se ajusta a un estado de cosas aprobado o valorado; y en tercer lugar, según palabras de Max Weber, las acciones orientadas afectivamente, en las que el resultado-fin es un estado psíquico (emocional) del actor

No es necesario que desarrollemos esto más ampliamente, ni lo es tampoco que nos interese por ciertos problemas nuevos que surgen aquí, tales como la posibilidad de que se frustren los fines próximos y de que los resultados-fines no correspondan, por diversas razones, al "estado de cosas futuro" a que tendían. Todas

¹³ *En cada una de ellas, la finalidad implícita e inmediata de la conducta señala a un fin próximo más explícito, que "un estado de cosas futuro hacia el que se orienta la acción" (véase 1937, pp. 44 y pasim).*

estas cuestiones serán importantes más adelante, cuando estudiemos el nexo entre los tipos de conducta y entre éstos y los acontecimientos. Por el momento nos interesa la conducta sociológicamente importante en general y sólo hemos de destacar que esta conducta implica siempre una finalidad, aunque se dirija a resultados-fines más o menos remotos.

La identificación de la conducta sociológicamente importante con las acciones que tienen carácter de tareas se desprende en parte de las dos características anteriormente dichas: que la conducta social es la conducta de los individuos respecto los unos de los otros, y que la conducta social es recurrente, regular y estandarizada. Parece que vale la pena, sin embargo, señalar la extensión precisa de esta implicación, puesto que afecta a un postulado fundamental de la investigación social.

Cuando consideramos ciertos tipos de conducta "co-adaptivos" y recurrentes o estandarizados, con la mayor frecuencia suponemos tácitamente que expresan fines, que van dirigidos a ser lo que son. Esto parece elemental; si veo que la gente celebra regularmente funerales, o que cultiva maíz, o que celebra certámenes de lucha, con toda seguridad supongo que quiere celebrar funerales, cultivar maíz o ejercitarse en la lucha. Pero con frecuencia los

Todo este esbozo sigue muy de cerca la clasificación que hace Weber de las acciones sociales. Max Weber introduce una categoría más, la de la acción tradicional, en la que las personas se portan de cierta manera "mediante la habituación de una larga práctica". En mi opinión la conducta tradicional es o bien una réplica más débil de la conducta orientada hacia los valores (si se entiende que el actuar de acuerdo con la tradición es una "buena" manera de actuar), o bien una conducta habitual meramente automática, que carece en absoluto de dirección hacia un fin determinado. Estudiosos de la antropología parecen renuentes a confesarlo así abiertamente. Están plenamente decididos a buscar en esas actividades fines ulteriores y hasta un fin social último y definitivo; o mencionan en seguida necesidades e impulsos orgánicos básicos como la fuerza motivadora que está detrás de la acción social. Pero la referencia a fines en la región media, por decirlo así, entre la finalidad social última y definitiva y los impulsos animales, es vista con desconfianza; parece introducir un elemento explicativo injustificado, lo mismo que introduce la difícil y hoy anticuada categoría de la conciencia.

Ante todo, debo decir que "finalidad" y "tarea" no son principios explicativos, en el sentido que aquí les damos. Pertenecen aún plenamente al orden de los hechos descriptivos, y representan un atributo de los datos observados sin el cual éstos no serían lo que son: datos de la conducta social. Además, tarea y finalidad realmente significan propósito, y por lo tanto conciencia, y después de haber introducido estos conceptos, no rehuiré la cuestión. Siguiendo una tendencia behaviorista, puedo tratar de explicar la dificultad diciendo que todo lo que en realidad admito es la regularidad y la recurrencia de la conducta; que al hablar de "finalidades" no hago más que usar una palabra que resume convenientemente esa conducta. Este subterfugio no valdría, aun cuando yo intentara usarlo. Pues aun en las formas regulares y recurrentes de conducta es necesario distinguir las controladas y dirigidas a un fin de las que no lo son. No es

evidente que en todos los casos de conducta que se da regularmente los individuos interesados deseen que ocurra así regularmente. Piénsese en los accidentes de carretera, en la natalidad (incluyendo la conducta prerrequerida), o quizá en los suicidios, cosas todas ellas que muestran recurrencia y regularidad estadísticas. Hay finalidades en alguna parte de esos tipos recurrentes de conducta; pero aquí las finalidades, es decir, las previsiones de los resultados, y los resultados fines son cosas separadas. Los resultados-fines, aunque son recurrentes, no tienen importancia sociológicamente considerados. Por lo menos no la tienen a no ser que los tipos de conducta puedan considerarse "acciones" y "tareas" y vinculados a finalidades conscientemente perseguidas.

Pero debo añadir que no quiero insinuar que el propósito consciente está detrás de cada tarea o acción parciales, y que está siempre presente de una manera explícita y exhaustiva, de suerte que cada manifestación de la conducta parecerá deducirse de una finalidad que la controla manifiestamente. Las manifestaciones de la conducta pueden ser habituales y automáticas, o, como dirían los behavioristas, "condicionadas"; la finalidad quizás es meramente la de actuar de cierta manera acostumbrada, sin un motivo consciente que afecte a la acción misma. Mas para nosotros debe haber, en alguna parte del tipo de tarea, conciencia, y propósito en alguna parte de su activación. Sin estos dos factores no puede haber comprensión de los fenómenos sociales; dicho con más precisión, no puede haber material que sea susceptible de esa comprensión.

He formulado esto como un postulado, y en efecto lo es. Si parece implicar que, en el primer paso mismo de la observación, tenemos que ir más allá de los datos "objetivos" hasta el oscuro reino de las motivaciones "subjetivas", más adelante me esforzaré por demostrar que ese paso está lejos de ser tan dudoso ni tan peligroso como se le hace aparecer con frecuencia. Insistiré en que es inevitable. El concepto de "tarea" resultará fundamental a lo largo de nuestro estudio, y la razón de que lo introduzcamos tan pronto, es la de que hasta la primera definición preliminar de nuestra materia es imposible sin él. Así lo han demostrado los ejemplos, según pienso. Si los estudiosos de la sociedad rehuyen estos conceptos y otros similares por sus peligros aparentes, lo único que hacen es ocultar las dificultades en vez de resolverlas.

En este punto es conveniente dividir nuestra materia y tratar separadamente del material de observación y descripción y de estas mismas técnicas. Ambas cosas, naturalmente, se condicionan entre' sí, pues el material de observación depende de las técnicas disponibles tanto como éstas dependen de la naturaleza de las cosas que uno quiere observar y describir. Es un lugar común de los tratados sobre cualquier disciplina experimental hacer preceder al análisis propiamente dicho la exposición relativa al dispositivo y el instrumental experimentales empleados. La antropología no¹⁴

¹⁴ Cf. Talcott Parsons: *Constituye un "punto cardinal" en el estudio de la acción social el que tiene un "aspecto subjetivo". La "estructura de referencia" con que emprendemos el estudio de la acción es "Subjetiva": trata las cosas tal "como parecen desde el punto de vista del actor" (1937, pp. 26, 46).*

es una ciencia experimental en ese sentido, y el antropólogo no usa instrumentos en el sentido estricto de la palabra; pero sus condiciones de trabajo son tales, que justifican un prefacio análogo. Quizás "justifican" es una palabra demasiado débil; Malinowski habría dicho "necesitan" y "exigen".

OBSERVACIÓN Y DESCRIPCIÓN

Este capítulo no intenta ser una exposición completa y detallada de los métodos de la antropología, y no se limita a éstos, sin embargo, sino que también trata de ciertos problemas de presentación de la materia. En un caso y en otro, se concederá importancia a materias estrechamente relacionadas con la naturaleza de los datos antropológicos y, en consecuencia, con la determinación (y limitación) mutua de la técnica y del material. Son cuatro los puntos que se destacan:

- 1) el uso de informadores en la observación antropológica;
- 2) el uso del lenguaje en la observación y la descripción;
- 3) el efecto de la ecuación personal del observador; y
- 4) la extensión de la observación más allá de la conducta perceptible hasta los procesos mentales (este punto último requiere ser tratado en capítulo aparte).

EL USO DE INFORMADORES

En toda observación nos atenemos, en definitiva, a datos sensoriales, a lo que percibimos por los sentidos, a lo que vemos, oímos, tocamos y palpamos. En ciencias naturales empleamos instrumentos más sensibles que algunos de nuestros sentidos; ellos observan por nosotros, y registran los hechos de tal manera que no necesitamos más que aplicar nuestros sentidos a la lectura de los instrumentos, es decir, dentro de un margen en que es suficiente nuestra sensibilidad. Los antropólogos, ¡ay!, no tienen instrumentos, aunque emplean ciertos medios para registrar lo que sólo insuficientemente han observado. Esos medios son las exposiciones verbales de sus informadores. Aunque con su empleo podemos extender los límites de la observación inmediata, este sustituto, desgraciadamente, no es más sensible ni fidedigno, sino antes al contrario, porque entraña varias fuentes de error que con frecuencia es difícil neutralizar.

Considero, pues, el uso de informadores como complementaria de la observación directa. Tiene que ser así para un campo muy amplio de conducta social. La ejecución de tareas productivas o de procesos tecnológicos; la conducta de los individuos unos con otros en el grupo familiar, pongamos por caso; el equipo material de los poblados; y la celebración de ceremonias: todos éstos son ejemplos de ocasiones en que la observación directa no puede ser reemplazada. Pero cuando

comparemos la observación directa con el conocimiento más indirecto obtenido mediante informadores, hablaremos más detalladamente de informadores especialmente seleccionados y nombrados para el cargo, por decirlo así. Porque alguna forma de información verbal es obligada en todas las ocasiones de observar la conducta social.

Las personas que obran de un modo determinado son también muchas veces informadores fortuitos sobre su modo de obrar, cualquiera que éste sea: un proceso tecnológico, una transacción económica, una observancia religiosa o una reunión familiar.' Si no obtenemos estos comentarios de los actores mismos, será de algún otro que tiene los conocimientos requeridos. Éstos son ayudantes de la observación, pero aún no "registradores" que la reemplacen.

En lo que respecta a estos últimos, su papel se exagera con frecuencia. Algunos antropólogos norteamericanos, formados en la reconstrucción de culturas que sólo existen en el recuerdo, consideran la investigación mediante "registradores" la forma predominante y hasta exclusiva de la observación antropológica. Creen que un documento, preparado por un informador, le proporcione a uno el cuadro de toda una cultura.' Dichos documentos se pretende que son para el antropólogo lo que los archivos para el historiador. Esto es puro culto del informador. La información verbal o escrita es preeminente en la esfera de la cultura en que la misma conducta cristaliza en la forma de exposiciones verbales: en mitos, tradiciones folklóricas y formulaciones de creencias y normas. Más allá de eso, el trabajar con informadores "titulares" es una operación auxiliar, y a veces un control, pero nunca la única ni la principal línea de ataque.

Ya he dicho que esta operación auxiliar es inevitable. Hoy casi todo el mundo está de acuerdo en que el antropólogo de campo debe pasar bastante tiempo en la sociedad que estudia, por lo menos debe estar todo un año, de suerte que todos los acontecimientos normales caigan dentro de su observación. Pero ni siquiera un año puede permitirle observar, digamos, un rito trienal. Hasta durante una estancia prolongada pueden ciertos acontecimientos no presentarse nunca: la muerte o la coronación de un jefe, la infracción de las reglas de la exogamia o de los tabús del incesto, o casos que ilustren cada uno de los aspectos del funcionamiento de un sistema legal. Las limitaciones en el tiempo tienen su correlario en las limitaciones del espacio. Cuanto más extensa sea el área de estudio y mayor la variedad de cultura, más tiene el antropólogo que confiar en la observación indirecta.

Algunos de estos inconvenientes pueden evitarse si se reemplaza el trabajo individual por el trabajo de equipos. Quizás debamos dejar este punto para más adelante. Pero ni aun el equipo más eficaz puede prescindir de informadores. Los informadores, y las fuentes de error que entraña su empleo, estarán siempre con nosotros.

Las fuentes de error son más pronunciadas cuando buscamos información histórica y la explicación de las cosas y las acciones que hemos observado. Rodcliffe-Brown, Malinowski y otros muchos han advertido que no debemos esperar respuestas

correctas cuando preguntamos a la gente de la razón o el significado de una actividad cultural. Pero sus respuestas no carecen de valor por completo; aunque en un sentido son fuentes de error, en otro ellas mismos son hechos sociales significativos, datos por derecho propio y, en consecuencia, fuentes de conocimiento. Pues la información verbal sobre la acción social es acción ella misma, naturalmente, y puede estar estandarizada. Con frecuencia dicha información se produce en circunstancias específicas: en la transmisión de la sabiduría tribal a la nueva generación, en controversias sobre el carácter exacto de la ley, o en la interpretación convencionalizada de mitos y ceremonias. Cuando el contexto de una encuesta se aproxima a esos contextos convencionales-, el informador, al explicar este o aquel rasgo cultural, ofrecerá la versión estandarizada, o sea una explicación que exprese las nociones de su sociedad. Cuando explica por qué su pueblo hace ciertas cosas y evita hacer tales otras, puede atribuirlo a reacciones emocionales ("es agradable", "es detestable") o hablar un lenguaje pseudo-histórico. Con toda seguridad, esas explicaciones sólo admiten los sentimientos habituales y una "historia" ideológicamente tergiversada. Pero como tales, son un objeto de estudio en sí mismas; demuestran la tendencia de la sociedad o utilizar cierto atractivo emocional o a racionalizar el presente por referencia al pasado. En otras palabras, tenemos aquí verdades convencionalizadas y, por lo tanto, un tipo especial de testimonios para nuestra comprensión de la sociedad.

Aun cuando no entremos en la interpretación, y aun cuando el deseo del informador de proporcionar datos exactos y no tendenciosos no pueda ponerse en duda, aún tenderá a comunicar una norma, la plantilla de su cultura y su sociedad, el "debiera ser" y no el "es". No hay que confundir el uno con el otro, aunque los dos son importantes, porque si uno da las reglas consagradas de la conducta social, el otro define su validez en la práctica. Si la información versa sobre el pasado, la discrepancia será mucho mayor. Hay que contar con el carácter selectivo de la memoria. Los relatos acerca de una edad de oro, en que todo era mucho mejor (y más "normal") que ahora, forman parte no sólo de las leyendas, sino de muchas exposiciones realistas del "debiera ser" del pasado.

Por último, cada informador es miembro de una sociedad y, por lo tanto, una "persona social", con un campo de acción limitado en la sociedad y un margen limitado de penetración en su ordenación y funcionamiento. Lo que recuerda reflejará lo que vio y cupo; la exactitud de sus descripciones y explicaciones variará con la edad, la posición social y el sexo. Los ancianos han visto más de la sociedad que los jóvenes, y también caben más de su funcionamiento interior. Piénsese en el novicio cometido a un rito de iniciación, que únicamente puede describir la aparición de espíritus o fantasmas, mientras que los ancianos, mejor informados si no más sabios, sabrán que los "espíritus" con hombres de la tribu disfrazados. Por otra parte, los ancianos podrán describir las actividades de una asociación juvenil, pongamos por caso, sólo de memoria, porque ya no participan en ellas. Los ancianos de una tribu nuba ' no pudieron darme información sobre los preparativos, entonces en plena marcha, para ciertas danzas juveniles. "Ésas son cosas de los jóvenes", dijeron.

En las sociedades estratificadas, el campo de conocimiento está más o menos

restringido por la posición social. Los individuos de las clases inferiores no observarán, o lo harán insuficientemente, lo que ocurre entre las clases superiores. La élite, la minoría que gobierna una sociedad, tiene necesariamente un campo de conocimiento más extenso, pero puede éste estar influido por la propia conciencia de clase y por su apartamiento de las otras. Los nobles nupes* me dijeron muchas veces que cierto culto religioso de los campesinos no era sino una práctica ridícula e insensata, que no merecía ser registrada. Cuando mis exaltados informadores lo condenaban, su descripción estaba llena de malas interpretaciones y de tergiversaciones. Pero, ¿necesitamos ir tan lejos a buscar ejemplos?.

USO DEL LENGUAJE

Por lo general, los hombres tienen un conocimiento más profundo de su sociedad que las mujeres, pues en la mayor parte de los grupos los hombres vigilan a la familia, con en cierta medida responsables de ella y habitualmente dirigen su vida. Pero aun aquí hay los límites y los peligros de una tendenciocidad inconsciente. Los hombres pueden saber todo lo relativo a la cocina o a la técnica que emplea una madre con su bebé; pero la mayoría de los nupes que yo conocí no sabían nada de las complicaciones del comercio femenino, y en el Sudán la mayor parte de los hombres árabes fueron informadores muy inexactos sobre una práctica tribal tan importante como la circuncisión femenina.

Repito, pues, que el "prejuicio" en la descripción es para nosotros un objeto de estudio en sí mismo. Define la distribución del conocimiento común de las instituciones sociales a través de la sociedad y el grado en que dicha distribución es suficiente o necesaria para que opere con efectividad. En cuanto esos prejuicios son también fuentes de error, pueden ser comprobados y controlados por diversos medios: por una elección juiciosa de informadores de distintas clases sociales; por una técnica de interrogar inteligentemente concreta; por la recolección de varias exposiciones complementarias y de numeroso estudios de casos particulares; y sobre todo averiguando qué "prejuicio" es producto de la organización general de la sociedad .22

Los antropólogos de todas las opiniones están hoy de acuerdo en que las investigaciones de campo deberían hacerse empleando el idioma vernáculo. Los peligros de una traducción inexacta, que lleva a un conocimiento también inexacto, sólo de esa manera pueden ser adecuadamente superados. Ya sé que por lo menos un antropólogo de fama sostiene que el trabajo con intérpretes es, para los fines corrientes del trabajo de campo, tan suficiente como el trabajo en que se usa el lenguaje indígena; de hecho, el conocimiento del lenguaje indígena se considera cosa superflua, que recarga innecesariamente el trabajo mental, halaga la vanidad personal y aparta la atención de la verdadera tarea.

No creo que la extremosa opinión de la doctora Mead encuentre muchos partidarios. Por mi parte, considero que desconce ciertos aspectos esenciales del lenguaje que merecen ser examinados con mayor detenimiento. Porque esa opinión

descansa sobre el doble supuesto de que, para el antropólogo, el lenguaje no es más que una "herramienta", y que los lenguajes son, por lo general, herramientas discursivas tan perfectas y uniformes que puedan traducirse uno a otro, frase por frase, sin que se pierda en precisión. Ninguno de esos supuestos se tiene en pie. El lenguaje es, indudablemente, una de nuestras "herramientas" para llegar a los hechos; pero entre esos hechos está también el lengua, no sólo las exposiciones que nos hacen los informadores (especialmente seleccionados o no), sino las exposiciones que se hacen entre sí las gentes, en circunstancias que nosotros observamos y como parte de dichas circunstancias.

La conducta social, no hace falta decirlo, es en gran medida conducta lingüística, ya se trate de órdenes, instrucciones u otras comunicaciones que inician la conducta, o de aserciones acerca de la conducta y de las cosas sobre las que ésta se ejerce, como en los juicios morales o de otra especie, en la denominación de acontecimientos, relaciones o actividades, y en las explicaciones del mundo que rodea a las gentes. En cierto sentido, pues, es única la posición del antropólogo. Su materia de estudio está constituida en gran parte por el lenguaje y el único modo que tiene de presentarla es también por medio del lenguaje (de su lenguaje). Por consiguiente, hay que acudir a la traducción. El problema está en si el antropólogo ha de ser también el traductor, o si ha rae hacer la traducción una segunda mano. Se dirá que esto depende de la eficacia del intérprete. Ahora bien, no tenemos por qué preocuparnos por los errores crasos que pueden surgir cuando un intérprete no está bastante familiarizado con vuestro lenguaje, o es poco instruido, o ajeno a su cultura, quizás a trusa de las mismas cualidades que lo hacen útil para nosotros. No sé si existe el intérprete "ideal"; pero supongamos que existe y que llena en todos los respectos los deseos del antropólogo.

¿Podemos decir, entonces, que, mediante su traducción, captaremos todo lo que se dice, el sentido o significación de las frases, y que sólo fallará el modo de decirlo, o sea la elección precisa y especial de las expresiones? La doctora Mead parece tener presente una distinción de este tipo cuando cree que el conocimiento del idioma vernáculo no tiene importancia en una investigación estrictamente antropológica, y que la tiene únicamente cuando al investigador le interesan las implicaciones "psicológicas" del modo de hablar y del idioma. No puede sostenerse tal distinción. El sentido de "lo que" se dice va unido a "cómo" se dice. Pues, con pocas excepciones, las palabras no tienen una relación única, invariable y exclusiva con las cosas que significan. Por el contrario, la misma palabra puede aplicarse a situaciones diferentes y significar cosas distintas, y a su vez la misma cosa puede llamarse de distintas maneras. Esta amplitud del significado de las palabras y de su elección en un contexto particular subraya en mayor o menor grado la importancia de lo que quieren comunicar en un momento determinado; la palabra exacta en un contexto lo es por lo que puede significar en otros. Y no puede suponerse que la amplitud del significado de las palabras y las posibilidades de elección son las mismas en idiomas diferentes.

Nos referimos aquí, naturalmente, a las conocidas dificultades de la traducción exacta, que los expertos encuentran enormes aun cuando se hace entre dos idiomas familiares. Todo el mundo habla de las "asociaciones" que tienen las palabras para quienes hablan un idioma determinado, y las que evocar. ?n su mente, que se pierden

en la traducción; así, palabras aparentemente equivalentes de dos idiomas llevan el pensamiento y la imaginación por caminos divergentes. No hablo de las facultades que entraña' la traducción de poesía, oratoria y otros generos análogos, donde las resonancias emocionales de las palabras (si se me permite usar esta vaga frase) juegan papel tan importante. Pensemos no más en textos prosaicos en donde la precisión es importante, como en el lenguaje legal o científico. No es necesario poner ejemplos; las traducciones de obras jurídicas y científicas están llenas de frases alternativas, de notas para aclarar el significado de determinadas palabras, o de citas literales para abreviar esas explicaciones, todo lo cual atestigua las dificultades de la tarea. En otras palabras, atestigua la ausencia de equivalentes precisos en los diferentes vocabularios, de suerte que todo lo que podemos esperar hallar son aproximaciones más o menos felices¹⁵.

La situación en la investigación social es la misma, en gran parte. La falta de equivalentes precisos puede, desde luego, no significar sino que el hecho social particular (institución, relación, etc.) de que habla el idioma del cual traducimos no existe en la cultura del idioma a que traducimos. El pacer familias romano no existe, sencillamente, en la sociedad inglesa moderna, ni los soviets rusos en la Europa occidental.

Así y todo, la tarea conserva casi todas sus dificultades. Aún tendremos que buscar equivalentes exactos donde no existen, y contar con las diversas "asociaciones" de voces similares en diferentes idiomas. Dicho más concretan: entre, nos encontraremos con palabras sólo equivalentes grosso modo, que tienen una circulación un tanto distinta en los diferentes idiomas, empleandose en una serie distinta de situaciones con una "amplitud de significado" diferente. Sea cualquiera el grado de equivalencia que finalmente consigamos, siempre dependerá del conocimiento que tengamos de la mencionada circulación de las palabras. Valga un ejemplo por todos: En toda sociedad primitiva habrá una palabra X (o varias de estas palabras) que expresen el oprobio en que se tiene a determinado acto, por ejemplo el incesto. Tenemos que apreciar el valor preciso de la palabra, puesto que expresa un juicio moral importante, y traducirlo de alguna manera a nuestro idioma. Ahora bien, no es aplicable ninguna de las palabras siguientes: horrible, asqueroso, vil, deshorno vergonzoso, pecaminoso, criminal, incorrecto, negando. Cada una de ellas tiene una connotación más o menos definida en nuestro idioma, o sea, que puede ser usada en ciertas situaciones, pero no en otras. Cuál sea la traducción "correcta" de X en la situación dada dependerá de todas las otras situaciones en que puede (o no puede) ser usada legítimamente: si se usa también para delitos legales comunes (significando entonces "ilegal"), o para actos que equivalen a sacrilegios ("pecaminoso") o para cosas físicamente repugnantes ("vil", "asqueroso"). La traducción "correcta", pues, se deriva de la comparación, no de las palabras, ni siquiera de los contextos, sino de toda la disposición semántica de los

¹⁵ Esas excepciones son los nombres propios y los términos técnicos específicos, como tetraedro o *drosophila melanogaster*.

idiomas. Y lo mismo ocurre con otras muchas palabras que tenemos que usar a cada baso, a saber, las palabras con que el bu: blo expresa sus actitudes ante las cosas y sus motivos para actuar de un modo dado, como cuando habla de "amor", "odio", "miedo", "confianza", "obediencia", etc.

Permítaseme subrayar que, aun así, sólo podemos llegar a equivalentes aproximados. Las actitudes y los móviles se expresan, desde luego, no sólo por el lenguaje, sino también por la conducta (que juzgamos con criterios que estudiaremos más adelante). Y el nombre que consideraríamos adecuado para denominar la conducta muy bien puede no estar de acuerdo con el uso corriente de la palabra indígena. Las personas que emplean la palabra X para denotar la cualidad del incesto y la de los delitos comunes, por ejemplo, pueden sentir una marcada repugnancia por los delincuentes del primer tipo y no por los del segundo, caso en el cual no tendremos nada que se corresponda exactamente con X. Para transmitir el carácter de las diversas reacciones, tendríamos que ignorar la nomenclatura dada; y para transmitir ésta, tendríamos que borrar las diferencias en la conducta. Los nubes, por ejemplo, tienen la misma palabra, leifi, para toda clase de delito-, incluyendo los que, a juzgar por las reacciones de la gente, corresponden a "pecados" (como nosotros los llamamos); en árabe pueden llamarse las cosas que son físicamente antes, malas y vergonzosas, con la misma palabra, shen; en francés podemos "odiar" a los enemigos y cosas similares, mientras en inglés podemos odiar a los enemigos o a los alimentos desagradab'les. Lo que no quiere decir, evidentemente, que las situaciones y los objetos tan uniformemente denominados no se distingan en la realidad, es decir, que no se reaccione ante ellos de maneras distintas.

Ahora bien, no estoy insinuando que no haya modo de salir de esta dificultad. Ya conservemos la nomenclatura, ya decidamos abandonarla, podemos corregir la inexactitud por medio de una fraseología más discursiva o por notas o comentarios adecuados, que es el método usual de los traductores concienzudos. En realidad, la gente puede, por medios parecidos, adaptar su nomenclatura a las diferentes ocasiones, por ejemplo, limitando la amplitud de una palabra por medio de adjetivos adecuados y otras notas amplificadoras o calificativas. Pero la amplitud de significado subsiste, y hay necesidad de adaptarla. De cualquier modo que lo miremos, un idioma empleará dos palabras donde otro emplea una, o ciertos circunloquios donde el otro puede elegir expresiones breves. Subsiste, dicho de otro modo, una diferencia irreductible en la economía semántica de los diferentes idiomas. Y esto me lleva a tratar de otro punto, porque esta diferencia de economía semántica es, como tal, una fuente importante de información no obtenible por ningún otro medio; así que tenemos que poseer también este conocimiento, sean cualesquiera los requisitos de una traducción feliz (o, para el caso, los talentos del intérprete "ideal").

Los idiomas, en suma, son sistemas de símbolos, y las palabras las unidades símbolos, es decir, que representan algo, se refieren a ello, lo significan. Más exactamente, las palabras están hechas para referirse y significar, en virtud de cierto consenso subyacente y de unas reglas dadas de operar. Así que todo el que maneja las palabras de acuerdo con las reglas hará concer a los demás familiarizados con ellas (es decir, que hablan aquel idioma) lo que significan las palabras, ya los efectos se

detengan en el mero conocimiento ya se extiendan a una respuesta adecuada por la conducta. Se diría que las cosas significadas por las palabras pueden ser objetos, personas, acontecimientos, actividades, estados de cosas y relaciones entre cada una de esas cosas o entre todas. Pero por lo menos es inexacto (si no insensato) decir que las palabras se refieren directamente a objetos, acontecimientos, etc. Más bien se refieren al modo como objetos y acontecimientos son percibidos y manipulados, al modo de reaccionar ante ellos y en general a lo que se piensa de los mismos. Si a un objeto (concretamente) lo llamo libro en vez de cualquier otra cosa, afirmo "una serie de características" que ese objeto, y todos los de su clase, "tiene que tener para ser" un libro,^o y que son aprehendidas por una serie de percepciones y manipulaciones: ver la forma del objeto, probar la naturaleza de su material, verificar que contiene letras impresas (pues de otro modo sería una "agenda" o un cuaderno de notas), apreciar su tamaño (ya que un objeto de esta clase demasiado pequeño sería un "folleto"), etc. Y si decimos que un libro (hablando ahora abstractamente)¹⁶ es de prosa en vez de cualquiera otra cosa, afirmamos ciertos caracteres que debe tener para ser un ejemplar de ese género de objetos, y que son averiguados por procedimientos prescritos ("operaciones", darían los lógicos): la clase de procedimientos que hicieron comprender de repente a M. Jourdain que había hablado en prosa toda su vida sin saberlo. En términos generales, toda palabra es una abreviatura de una serie de rasgos y características, y representa un cognoscitivo de innumerables modos de tomar conocimiento de los objetos, los acontecimientos y los estados de cosas.

Es evidente que esa abreviatura de palabras no sólo trae consigo una serie coherente de modos de tomar conocimiento, coherente porque todos esos modos se combinan para demostrar la naturaleza de una clase de objetos, acontecimientos o estados de cosas. Muchas palabras llevan también consigo experiencias que parecen de un orden palpablemente distinto, como cuando con la misma palabra "sangre" denominamos la substancia física (que podemos ver que es roja y viscosa, que circula por el cuerpo humano y que podemos analizar químicamente) y el parentesco estrecho (que comprobamos observando la conducta o rastreando las genealogías). Aquí, habitualmente distinguimos entre el uso literal y el uso metafórico de las palabras; pero uno y otro caen dentro de un "resumen cognoscitivo"¹⁷; aunque esto ya no implica una entidad unitaria formada con características diferentes, todavía implica el conocimiento

¹⁶ Puesto que lo que primordialmente nos interesa es la "economía semántica" de los idiomas, podemos prescindir de ciertos aspectos de las palabras que no tienen importancia en este respecto. Así, no tomo en cuenta las partes que únicamente indican ciertas operaciones cognoscitivas que han de ejecutarse con las referencias de otras palabras (véase K. Britton, 1939, pp. 114-15).

¹⁷ Ni tomo en cuenta tampoco el uso específicamente pragmático del lenguaje, en que la palabra-signo o símbolo puede reducirse a una mera "señal" para la conducta. Por último, prescindiré de la distinción convencional (pero muy difícil en la realidad) entre las palabras "concretas" y "abstractas", que realmente puede depender únicamente del contexto en que se usa una palabra determinada (véase J. Dewey, 1938, p. 351). J. Dewey (1938), p. 355.

de cierta unidad en las diferentes entidades. Más exactamente, el nombre común implica una relación de afinidad imputada a las diferentes entidades y considerada de importancia bastante para justificar la abreviatura en una sola palabra. Además, el agrupamiento lingüístico representa un modo distinto de "pensar sobre" las cosas, los sucesos, etc.

Quizás debiéramos subrayar que este argumento no es afectado por ejemplos, que pueden citarse inmediatamente, de cierta discrepancia aparente entre la denominación de los fenómenos y otras pruebas de cómo los hablantes piensan acerca de ellos. Manifiestamente, la gente que tiene una sola palabra para denominar la fealdad física y la depravación moral reaccionará, no obstante, de manera diferente a la una y a la otra; y la gente que usa palabras diferentes para designar la muerte de seres humanos y de animales, o para *shede* y *shadow* mostrarán, por otros medios, que comprenden el fenómeno físico común a ambas cosas. Pero no sostenemos que la denominación de los fenómenos indique la única relación reconocida entre ellos; tomamos la denominación sólo para indicar que se reconoce y considera importante cierta relación (entre muchas). Si negásemos esto, afirmaríamos que las nomenclaturas son casuales y fortuitas, lo cual es absurdo, a pesar de unos pocos ejemplos de lo contrario, como los homónimos. Indudablemente, en toda situación dada de lenguaje esos amplios "resúmenes" se reducen a una referencia más estricta, adecuada acá y allá, restricción que se efectúa a la vez por el contexto lingüístico y por la situación-material en que se emplean las palabras. Además, la rutina del uso puede oír oscurecer el conocimiento que el hablante tiene de las relaciones conceptuales que se extienden más allá del contexto dado, aunque esto variará con la inteligencia, intereses y educación del hablante.

Pero el estudio de los cambios en el uso corriente de las palabras, de la extensión de los significados prístinos¹⁸ y de la invención de palabras nuevas, ofrece pruebas bastantes de que dicho conocimiento no se oscurece.

Todos estos hechos no son sólo importantes "psicológicamente" ni caen fuera del campo de nuestras intereses. En la medida en que los "resúmenes" concentrados en palabras descansan sobre nociones corrientes en cuanto a las relaciones importantes entre las cosas, reflejan el conocimiento válido en una cultura, sus intereses, valores y normas. El uso lingüístico de un pueblo, e igualmente los informes verbales sobre su cultura (tal como los obtienen los antropólogos) son, pues, por sí mismos ejemplos del funcionamiento de esa cultura, si somos capaces de interpretarlos.

Si en un idioma primitivo se emplea la misma palabra para designar el "verdadero". nominal o temporal de un hombre y una mujer, ello es indicio importante de la amplitud del concepto y, en consecuencia, de la evaluación de esos modos de

¹⁸ *En inglés, sombra, obscuridad [T.]; En inglés, sombra, silueta que proyecta un cuerpo iluminado. [T.]*

conducta. La posición social y la pertenencia a grupos se hacen visibles por el uso diacrítico de los nombres (si se me permite anticipar una palabra que tendré que usar más adelante), cuya aplicación misma indicará si una persona determinada "pertenece" o no a cierto grupo; estudiar el uso reiterativo o variado de esos nombres es, pues, estudiar la estructura social. Si un pueblo usa la palabra "presente" para las transacciones entre personas y para las ofrendas a los dioses, la identificación lingüística revela un rasgo importante de su actitud ante lo sobrenatural. En el uso generalizado de la misma palabra para la substancia física "sangre", para el parentesco próximo, para la gravedad de los delitos ("derramamiento de sangre") y para sus consecuencias morales y sociales (cuando la gente habla de "venganza de sangre", o de la "sangre" que media entre los parientes del agresor y los de la víctima), la amplia significación representa un nexo conceptual distinto, místico, pero fuertemente efectivo como motivo de acción. Y esto no es menos cierto del lenguaje técnico de la economía, donde el uso de palabras como "riqueza", "pobreza", "venta", "precio", indican también las nociones corrientes en cuanto a las "relaciones importantes entre las cosas".

Repitamos una vez más que todos esos hechos están ahí, al alcance del antropólogo, "si sabe interpretarlos". Y esto sólo es posible mediante el conocimiento perfecto del idioma indígena. El "virtuosismo" del antropólogo-lingüista, que la doctora Mead considera una ambición fuera de lugar, es la mejor preparación para su tarea. Pero los ideales suelen ser inasequibles. No todo antropólogo tiene talentos lingüísticos, ni tendrá siempre tiempo bastante a su disposición para adquirir un conocimiento acabado del idioma indígena. Puede contestarse que no se obliga a ningún antropólogo a trabajar sin disponer de tiempo suficiente; pero los antropólogos no siempre son dueños de sí mismos; además, el deseo de investigar varios grupos (por ejemplo, con fines comparativos) es grande con frecuencia, mientras la vida de un hombre dura poco, desgraciadamente. Así, pues, tenemos que hacer concesiones y reconocer la necesidad de llegar a una transacción.

Parece haber tres "mejores segundas" soluciones. Una es la colaboración con un lingüista que posea el conocimiento requerido del idioma. Otra, la adquisición de un fondo de conceptos vernáculos importantes para usarlos en la investigación antropológica; pero esta solución me parece que únicamente puede convenir en una investigación de alcance limitado. La tercera, es el uso de una lengua franca o de un idioma indígena hablado por varias tribus además del suyo propio. Mi propia experiencia puede servir de ejemplo.

Cuando trabajé como antropólogo del Gobierno en los Montes Nuba, entre diez tribus pequeñas que habitaban idiomas diferentes, tuve que renunciar a mis aspiraciones al perfeccionamiento lingüístico. Pero restringí el campo de mi investigación; además, estudié uno de los idiomas nuba, que entendían varias de las tribus, mientras en otras empleé el tapo de árabe que los nubas mismos habían adoptado casi como lengua franca. El uso de un idioma indígena ampliamente extendido entraña muchos menos peligros que el de un lenguaje extranjero. En primer lugar, los individuos bilingües no son extranjeros ni proscritos, ni híbridos culturales extrañados de su comunidad. Además, los lenguajes mismos serán muchas veces parientes próximos en estructura y en principios semánticos. Esto no se aplica,

evidentemente, a una lingua franca como el árabe. Pero su largo uso (ahora hace dos generaciones) por algunas de las tribus nubas lo ha convertido casi en un dialecto nuevo, más adaptado a sus necesidades de expresión. Aquí, como en situaciones similares de contacto prolongado, los pueblos mismos han producido equivalentes de significado mediante un proceso gradual. Estos equivalentes.

Si me es permitido citar mi propia experiencia personal, diré que usé el nupe exclusivamente después de seis meses de estudio, y que lo hablabacorrientemente después de nueve. Aunque el idioma nupe resulta difícil por su entonación y por la riqueza de su vocabulario, su gramática es sencilla; yo tuve la fortuna, además, de poder usar una gramática y un diccionario impresos, excelentes. Tardé seis meses en dominar un idioma nuba, que no tieneacentos y es de gramática y vocabulario sencillo, pero que no se escribe.descubrirlos bajo el acicate del momento, y en contextos nuevos y sin precedentes, como sería el caso si se empleara un idioma extraño. Subsistirán los peligros y los errores, pero son de menor importancia, ya que la brecha que tiene que salvar la traducción ha sido reducida.

Para terminar, volvamos a un punto a que ya nos liemos referido en este estudio. Así como el lenguaje es una herramienta de observación, así también lo es de descripción. Lo que observamos tenemos que registrar, y esto sólo es posible mediante el lenguaje. Evidentemente también, nuestros registros, si han de tener valor, deben ser comunicables; la exposición verbal en que describo lo que vi tiene que tener para los demás una significación precisa. La ciencia se basa en experiencias comunicables, no privadas, y para esto la primera condición es la precisión lingüística. Ahora bien, esto postula, en cierta medida, conflictos con el propósito de hacer plena justicia a la peculiaridad de las concepciones indígenas, muchas de las cuales, como sabemos, se refieren a modos de conducta, relaciones y cosas análogas, que no existen en nuestra cultura. No es de extrañar, por lo tanto, que en antropología ciertas palabras vernáculas hayan sido tácitamente aceptadas como intraducibles, tales como maya, tabú, totem, potlach. Los resultados no han sido muy felices. No habiendo sido nunca rigurosamente definidos en un idioma neutral, los conceptos así expresados han tendido a asumir un significado diferente en los diferentes contextos. Además, el expediente amenaza convertirse en costumbre, y no es raro encontrar exposiciones antropológicas tan llenas de palabras vernáculas, que se hace necesario un glosario para entenderlas. Pero evidentemente, llevado demasiado lejos, el uso de palabras vernáculas en la descripción conduce a exposiciones que ya no son inteligibles.

El problema de la comunicabilidad no termina con los pros y los contras del uso de palabras vernáculas. La gran diversidad de maneras en que diferentes antropólogos usan términos descriptivos idénticos también produce confusión y obstruye igualmente el progreso de nuestra ciencia. Tal es el caso actualmente, por haber dispersado en tal grado, hasta comprender diferentes culturas tan ampliamente diferentes, que su terminología está llegando al punto de perder toda identidad. Pronto se hará necesario un Concilio de Nicea de la antropología para salvar la unidad de la ciencia de los cismas terminológicos. Pero de todo esto ya hemos dicho bastante.

LA ECUACIÓN PERSONAL

Si hay algún peligro de que la antropología se convierta en una ciencia "privada" (lo que es una contradicción en los términos), la razón es más profunda que su confusa fraseología. Cuando el ser humano es el único "instrumento" de observación, la "ecuación personal" del observador tiene que penetrarlo todo; y cuando los datos observados son también datos humanos, la personalidad del observador puede fácilmente anular las mejores intenciones de objetividad. En la interpretación final de los datos probablemente es inevitable cierto grado de dicha desviación. Puede decirse que, mientras las exposiciones interpretativa y descriptiva se mantengan separadas, no hay daño alguno; por el contrario, los puntos de vista personales y las diversas filosofías que los diferentes investigadores de la sociedad apliquen a su material contribuirán a enriquecer la ciencia del hombre. Pero en la medida en que también es cierto que hasta la observación entraña ya eliminación, selección y valoración, es decir, una primera interpretación inevitable, no se le puede conceder tanto margen a la personalidad del observador.

El remedio parece claro: si la subjetividad es inevitable, por lo menos que se manifieste abiertamente, lo cual significa que el razonamiento subyacente en la observación y en la descripción debe ser formulado claramente, sus premisas explícitamente expuestas y sus operaciones reveladas paso a paso. Inevitablemente, tiene que haber razonamiento en un sistema; porque la ordenación definitiva de los hechos, que es el objeto de la ciencia, no puede surgir de una "reunión" que es, ella misma, desordenada. Este libro tiende precisamente a esto. Su razonamiento no puede corresponderse con otros puntos de vista y otras filosofías, ni pretendería yo tener siempre la razón donde otros se equivocan. En realidad, el problema de si uno tiene razón o no, no se presenta; más bien es un problema de adecuación: adecuación a los hechos que tenemos que explicar con uno u otro sistema conceptual. Todo lo que yo pretendería es haber intentado ese sistema, congruentemente construido (en lo que cabe dentro de mi capacidad) y, sobre todo, explícitamente expuesto. El mayor riesgo de tratar vial los problemas científicos radica, no en los puntos de vista y las filosofías diferentes, ni quizás en las personalidades divergentes de los científicos, sino en sustentar de manera no explícita los supuestos y los conceptos con que operan. Pues de esta manera sus hallazgos rehuyen la prueba decisiva de la adecuación y no son ni verdaderos ni falsos, sino seudoverdades intratables. Permítaseme citar la opinión de un filósofo, aunque es muy extremosa. El pensamiento científico está lleno de "mitos lógicos y científicos", que no son erróneos, sino que están "indefensos" en el sentido de que su "verdad está limitada por presuposiciones inexpresadas" .I,

Esta no es más que una manera de escapar al dilema. Aun con su sistema de conceptos y categorías aclarado, el observador antropológico sigue sometido a la influencia de su personalidad. No puede ver más que con sus ojos, oír con sus oídos, e inconscientemente responde a un contexto emocionalmente cargado con el lado emocional de su personalidad. En la ciencia natural los efectos de la ecuación personal son conocidos desde hace mucho tiempo; puesto que afecta a la observación principalmente a causa del grado variable de exactitud de la percepción sensorial, puede ser sometida a prueba y controlada con poca dificultad. Si se aplicase en

antropología un punto de vista similar, significaría una selección cuidadosa, basada en el examen psicológico completo, del antropólogo antes de enviarlo al campo.

No. hay nada paradójico ni ridículo en tal opinión. Lo paradójico es que no se haya adoptado hace ya tiempo ni se haya exigido con más apremio. Radin (con cuyas opiniones rara vez estoy de acuerdo) ha hablado en términos enérgicos del completo descuido en que tienen los antropólogos este aspecto vital de su ciencia. Por lo que yo sé, no ha propuesto nada mejor que una selección cuidadosa. Pero también he oído la sugestión de que a todos los futuros antropólogos de campo se les someta a un psicoanálisis. No estoy seguro de que esta forma especial de examen de la personalidad sea la más útil, pero parece imperativa alguna forma de prueba psicológica. No hay por qué considerarla sólo como base de la selección, pues ofrecerá al mismo antropólogo el conocimiento necesario de su "ecuación personal". Quizás fuese conveniente una preparación en psicología, y también esto ha sido propuesto. Por tales medios el antropólogo advertirá más fácilmente su tendencia inconsciente y estará capacitado para defenderse del influjo de fuerzas que ha aprendido a evaluar.

Hablo de esto por experiencia personal. Mi experiencia como psicólogo me ha enseñado a evaluar el "tirón" de mi propia mente hacia la representación esquemática. hacia un recuerdo sintetizador más bien que enumerativo, hacia una disposición excesiva a descubrir "significados" y relaciones significativas. En consecuencia, me he esforzado deliberadamente por guardarme de ello. Observaciones laboriosamente detalladas y repetidas; un método de interrogar y comprobar en que postulaba lo contrario de lo que estaba dispuesto a suponer; un plan de investigación en que se combinan rubros diversos en todas las etapas; insistencia en la prueba cuantitativa: tales fueron mis armas. De una clase o de otra, siempre se necesitan armas; si son ya familiares a todos los antropólogos, tanto mejor.

Veamos brevemente un asunto relacionado con el que tratamos, y al cual ya nos hemos referido, a saber, el trabajo por equipos en la investigación antropológica de campo. En un sentido diferente, este método es también un medio de superar las limitaciones de la personalidad. Un individuo no puede estar en dos lugares a la vez, ni puede saberlo todo. En el estudio de campo de grupos muy diseminados y de civilizaciones complejas, la vieja técnica de la observación sin ayuda es absolutamente insuficiente. Aun prescindiendo de los conocimientos casi enciclopédicos que el antropólogo tendría que poseer para estudiar adecuadamente el lenguaje, la economía, los parentescos, los sistemas político y religioso, el arte, la tecnología, etc., donde estas cosas existen con cierto grado de complejidad, todavía quedan los obstáculos suficientemente poderosos del espacio y el tiempo. Si es siempre cierta la afirmación de la doctora Mead de que "un investigador preparado puede dominar la estructura fundamental de una sociedad primitiva en algunos meses", no puedo decidirlo; evidentemente, eso depende de lo que se entienda por "dominar" y por "estructura fundamental". Que es inexacto en lo que se refiere al estudio de sociedades de cualquier tamaño y complejidad, es evidente por sí mismo.

La solución, pues, es la especialización, o el trabajo por equipos, o la combinación de ambas cosas. Ningún antropólogo soñará con pretender que,

simplemente por ser antropólogo, podría estudiar también la música primitiva. Pero en lo que se refiere a la economía, por ejemplo, la situación es en realidad muy parecida; y cuando los antropólogos incluyen entre sus objetivos una investigación psicológica del grupo que estudian (entiendan lo que quieran por "psicológica"), su competencia es igualmente discutible. Si no se admite esto, el enciclopedismo antropología. antropólogo individual a producir estudios incompletos¹⁹.

El trabajo por equipos en antropología apenas si ha empezado. Exponentes de una ciencia joven, iniciadores de una disciplina sinóptica, los antropólogos son disculpablemente individualistas. Para cada uno de ellos, su campo, explorado por él, significa una aventura intensamente personal, casi una posesión personal.

En conclusión, tenemos que tratar brevemente un aspecto particular- de la "filosofía personal" de los antropólogos, a saber, de los valores éticos y de los ideales humanos que llevan a su investigación. Como seres humanos que son, no pueden carecer de unos y otros; y como estudiosos de la sociedad, no pueden dejar de sentirse interesados por las cuestiones de ese género que surgen en la historia de toda sociedad. Así, pues, se plantea la cuestión de hasta qué punto pueden, o deben, expresar esa filosofía en su trabajo. Para el antropólogo esta cuestión tenderá a tener un sentido más específico, ya que tradicionalmente se interesa por las sociedades "primitivas", que en la actualidad encuentra casi en todas partes expuestas a la influencia de la civilización occidental. Esta influencia lo es siempre de valores e-ideales. ¿Cuál será, pues, nuestra actitud: la de espectadores o la de partidistas?

Al considerar este aspecto de la antropología estamos, desde luego, saliéndonos del campo de este capítulo, que está consagrado a problemas de técnica; pero el problema que tengo en las mentes corresponde más adecuadamente a un apartado que trata de la "ecuación personal". Y quizás no es completamente correcto hablar aquí simplemente de ecuaciones o de filosofías "personales". Con toda seguridad, los antropólogos tienen sus credos políticos y éticos, y pertenecen, por lo tanto, a tal o cual sector de los filósofos sociales. Pero así y todo, estamos de acuerdo sobre ciertas cuestiones básicas. Somos herederos de la misma tradición intelectual; sustentamos las mismas opiniones acerca de las relaciones entre pueblos "primitivos" y "adelantados" y compartimos las mismas convicciones morales respecto del modo como deben ser tratadas las razas atrasadas.

Todos estamos de acuerdo en que nuestra propia civilización no debe galopar con herraduras sobre su cultura tradicional, como lo estamos igualmente en que el respeto por ésta no debe convertirse en un fetiche ni en una excusa para mantener a esos pueblos apartados de todo cambio y progreso. Podemos lamentar la desaparición de las culturas primitivas, cuyo estudio tanto puede enseñarnos, y sabemos que los cambios rápidos y radicales amenazan su estabilidad; pero nadie soñaría en defender la perpetuación de un estado de ignorancia y superstición, de creencia en la hechicería, de nutrición y producción insuficientes, o de un derecho cruel e inicuo.

¹⁹ *Los antropólogos también pueden estimar, como han advertido mis amigos Evans-Pritchard y Forbes, que el "paso por una sola mente" de los datos del trabajo de campo añade algo peculiarmente valioso a estudios del género de los nuestros. Pero hemos de tener en cuenta, una vez más, que la ciencia no puede en ningún respecto, ser "privada".*

Ahora bien, sustentar todas estas opiniones es una cosa, y planear con precisión cómo debieran ponerse por obra o criticar tales planes y políticas, otra muy distinta. En el primer caso, podemos ser espectadores, "científicos puros"; en el segundo, evidentemente comparamos una serie de valores con otra -las satisfacciones de la vida tradicional con todo lo que significa la palabra "progreso"y dictamos sentencia; en cierta medida, tenemos que convertirnos en partidistas. Es en esta cuestión, sobre todo, donde se dividen los antropólogos y manifiestan una vez más sus "filosofías personales".

Mientras ciertos antropólogos se mantienen apartados de estas cuestiones prácticas, otros consideran un derecho y un deber suyos "aplicar" la antropología en la práctica. Yo me cuento entre estos últimos. Pero diría que ésta no es una verdadera alternativa. Más exactamente, la antítesis entre una antropología "pura" y otra abiertamente dirigida a formular juicios de valor es- una antítesis falsa. El alejamiento de las cuestiones prácticas puede defenderse por muchas razones. Puede argüirse que toda ciencia se desarrollará mejor si no necesita orientarse sobre intereses de importancia práctica; también puede sostenerse -que, en el caso de la antropología, el científico no puede esperar hacer cambiar la política aun cuando sus investigaciones demostrasen que es equivocada; hay, además, la grave responsabilidad moral que contrae cuando quiere influir en decisiones que a su vez influyen en "las vidas de los hombres". Aunque estos argumentos sean válidos, me parece que no dan en el blanco.

En lo esencial, son argumentos de conveniencia u oportunidad: mas para defender el apartamiento de nuestra disciplina hace falta una razón más fundamental. Y no se trata de una razón que no nos sea familiar, pues se dice con frecuencia que la ciencia, cualquiera que sea, tiene por objeto el análisis "objetivo" de los "hechos" y debe evitar, por lo tanto, formular juicios de valor, es decir, decidir lo que es "mejor" o "peor", "justo" o "injusto", en un sentido humano o moral. Hay que evitar, evidentemente, juicios aventurados de esa clase, y es muy posible evitarlos; pero, en un sentido más sutil, los juicios²⁰de valor tienen que entrar en toda investigación social, porque los entraña la misma naturaleza de ésta. Y en este sentido sostengo que una antropología "pura", sin valores, es una ilusión.

Los filósofos aún pueden ir más lejos y negar la posibilidad de evitar los juicios de valor en la búsqueda de conocimiento. Permítaseme citar este pasaje: En un examen a fondo, "la oposición entre valor y hecho desaparece. Los `hechos' son por sí mismos valores, valores establecidos en el esfuerzo 'por analizar el factor de `cosa dada' contenido en la experiencia y que presupone manipulaciones con `hechos' aparentes... [Así, pues], la noción del valor como algo gratuitamente sobreañadido al_ hecho debe ser modificada... La realidad en su plenitud contiene y presenta valores, y son separados de ella sólo por un esfuerzo de abstracción, que es relativo a ciertos

²⁰ *Toda la cuestión ha sido admirablemente resumida por Edwin W. Smith (1946), cap. 4. Éstos y otros problemas análogos los plantea R. V. Firth (1933), pp. 195-7.*

objetivos restringidos y que nunca tiene éxito completo". Evidentemente, en todas las ciencias humanas muchas aseveraciones y categorías que pueden parecer libres de valoración, en realidad se basan en el supuesto por lo menos de valores últimos. "Estarnos... constantemente formulando juicios de valor... cuando decimos que las cosas son normales o anormales, cuando hablamos del hombre corriente, y especialmente cuando usamos la palabra `patológico.'" 15 Mi opinión es que en el estudio de la sociedad podemos "separaremos valores menos que nunca.

Puesto que todo el campo de la acción social está penetrado de finalidades o propósitos, tenemos que hacer a cada paso juicios sobre la adecuación o inadecuación de los medios con los fines y de la conducta real con el fin que persigue. En una investigación "libre de valores" juzgaríamos esa adecuación completamente por normas relativas, midiendo los resultados-fines alcanzados con los que se habían propuesto los actores. Pero, como veremos, por lo menos en tres casos tenemos que aplicar normas absolutas de adecuación, es decir, evaluar los resultados-fines de la conducta en relación con objetivos en que creemos o que postulamos²¹. Ocurre así, primero, cuando hablamos de la satisfacción de "necesidades" psicofísicas que ofrece una cultura; segundo, cuando estimamos o calculamos la influencia de los hechos sociales sobre la supervivencia; y tercero, cuando juzgamos de la integración y la estabilidad sociales. En cada uno de estos casos nuestras aseveraciones implican juicios relativos al valor de las acciones, a las "buenas" o "malas" soluciones culturales de los problemas de la vida humana, y a la "normalidad" o "anormalidad" de los estados de cosas. Estos son juicios básicos que no podemos hacer sin una investigación social y que evidentemente no expresan una filosofía puramente personal del investigador ni valores arbitrariamente supuestos. Más bien brotan de la historia del pensamiento humano, de la cual no puede aislarse el antropólogo ni nadie. Pero así como la historia del pensamiento humano no ha conducido a una filosofía única, sino a varias, así las actitudes valorativas implícitas en nuestros modos de pensar diferirán y algunas veces se contrapondrán. Si bien estos conflictos parecen ausentes cuando tratamos de necesidades psicofísicas, de supervivencia o de estabilidad social, es así únicamente porque en este nivel muchas implicaciones siguen tácitas e inexpressadas. Pero de esas valoraciones básicas se siguen otras muchas que nos llevan a mirar los modos específicos de acción social bajo el aspecto de su valor último o definitivo, y aquí pueden hacerse manifiestas las divergencias de nuestras filosofías. También podemos dejar inexpressadas esas valoraciones y arrullarnos en una falsa sensación de "objetividad"; o por el contrario, podemos hacerlas explícitas y así, reconociendo nuestra "subjetividad", ofrecerlas al escrutinio y la crítica. No puede haber duda en cuál sea la conducta acertada.

No hay más que un paso corto y lógico de admitir la presencia de esos juicios de valor a admitir que en realidad nos agitan las cuestiones sociales y éticas de nuestro tiempo y que nos influyen en cada fase de nuestro trabajo. Tampoco hay más que un paso corto para admitir el derecho y el deber de los antropólogos a juzgar, criticar y

²¹ F. C. S. Schiller (1921), en la *Encyclopaedia de Hastings*, vol. XII, p. 559. 15 M. Cohen (1946), p. 171.

contribuir de manera constructiva al desarrollo social y a la planificación política de todas clases. Digo "de todas clases", porque la aplicación de la antropología a los problemas de la política colonial no es sino un aspecto especial de una cuestión más amplia. Para decirlo una vez más, hay muchas razones prácticas para que los antropólogos no deseen verse mezclados en controversias políticas (ya coloniales o de otra clase). Pero no hay nada con carácter de principio que impida dar ese paso o disuada de darlo, antes al contrario. Quizás sea necesario hacer un caso especial de por qué en la actualidad el científico naturalista dejaría de ser investigador de la sociedad (o como quiera llamarse)²²." Pero el caso de la antropología no es análogo. Si, por ejemplo, un físico juzga acerca del uso (o el abuso) que la sociedad hace de los adelantos teóricos de su ciencia, no argumenta como científico, sino como ciudadano o ser social y por la conciencia que como tal tiene. Pero el antropólogo situado en una posición similar criticaría la cosa misma que estudia: la sociedad. Como científico, está obligado a formular juicios sobre la naturaleza de la sociedad y el fin de la conducta humana; como crítico, o quizá como planeador político, no hace más que aplicar la misma clase de juicio a problemas de los cuales ocurre que tiene conocimiento como ciudadano o ser social.

El antropólogo, pues, por el hecho de serlo ya toma posición en la controversia relativa al tipo "justo" de sociedad, o al tipo justo en condiciones dadas, aunque lo haga en una esfera en que no tiene ningún fin interesado. Cuando se presentan fines interesados, su decisión de mantenerse apartado es simplemente la negativa a extraer conclusiones de los conocimientos que posee y de los criterios que siempre (aunque sea tácitamente) ha aplicado. Indudablemente, puede dejar a los demás sacar conclusiones, pero me parece que es el mejor calificado para hacerlo. No quiero decir meramente que el antropólogo debe "diagnosticar y predecir" (Firth), es decir, demostrar por sus descubrimientos los efectos probables que tendrá tal o cual política o la dirección probable en que evolucionará una sociedad en circunstancias determinadas. Puesto que el antropólogo investiga regularidades sociales, lo hará así en todos los casos, aunque pueda evidentemente referirse más o menos abierta; y especialmente, a las cuestiones sociales del día. Si elige la referencia abierta y específica, está obligado a criticar, y si ha de criticar constructivamente, está obligado a sugerir y recomendar y, quizás, a formular proyectos. Y no soy tan temerario como para profetizar un éxito inmediato: tendremos que confesar muchas veces nuestra ignorancia -respecto de cuál sea la solución. "correcta", y muchas veces nos equivocaremos. Pero errores se están cometiendo siempre, con frecuencia por hombres insensibles a las premisas de que derivan sus argumentos e ignorantes de la naturaleza del proceso sobre el que tratan de influir o quieren mejorar. Los errores del antropólogo serán errores "para mejorar".

²² Para citar una vez más a un filósofo: "El hecho es que todas las personas que pretenden ser indiferentes a las consideraciones de justicia e injusticia, en realidad formulan juicios sobre lo justo y lo injusto, implícitamente si no explícitamente, y esos juicios no son mejores por razón de que no pueden ser sometidos a un examen crítico explícito." M. Cohen (1946), p. 169.

EL PROBLEMA

No es necesario decir que los escritos antropológicos están llenos de observaciones de carácter psicológico. Las acciones se describen generosamente como expresivas de móviles, emociones, pensamientos, intereses, estados de conciencia o, para el caso, impulsos de lo subconsciente. Leemos que los individuos de un grupo tienen conciencia de su unidad u orgullo de su posición; que son prisioneros de los sentimientos que unen a padres e hijos y a parientes; que las gentes tienen miedo a la hechicería; o que un grupo estimula o reprime las emociones violentas.

No encuentro en eso nada que criticar, aunque podría desear más información acerca del método de observación sobre el cual se basan afirmaciones como éstas. Pero otros especialistas podrían señalar dos faltas graves: primero, la falta de admitir en absoluto la psicología; y segundo, la falta de admitir, no el inocuo behaviorismo "objetivo", sino la sospechosísima psicología introspectiva. Ahora bien, con una actitud rígidamente a-psicológica o plenamente behaviorista, las afirmaciones que acabo de citar realmente estarían fuera de orden; más exactamente, estarían fuera de orden a menos que los términos psicológicos estuvieran usados simplemente como etiquetas que resumiesen convenientemente una cadena de observaciones "objetivas". "Miedo", entonces, significaría sólo una respuesta visible de la conducta a ciertos sucesos u objetos, caracterizada por el alejamiento y la evitación; "orgullo", otra forma de respuesta visible en circunstancias determinadas; "prisioneros de sentimientos", el hecho de que unas personas hayan sido "condicionadas" para estimarse y favorecerse mutuamente; "emoción", un reflejo muscular y vasomotor causado por o simultáneo con ciertas acciones físicas; "pensamiento", quizás "lenguaje no pronunciado" (como diría un behaviorista, aunque yo realmente no sé cómo interpretar "pensamiento" en semejante lenguaje "objetivo". Sin embargo, las afirmaciones de los antropólogos quieren decir algo más, evidentemente. Lo que quieren decir son esas reacciones y consciencias visibles, proporcionando estas últimas en cierta forma los móviles y los conocimientos de las primeras.

En otras palabras, esas afirmaciones presuponen una unidad psicológica detrás de la conducta regulada que es, en definitiva, accesible sólo mediante la introspección.

Aunque, lógicamente, debiéramos examinar primero el caso de la sociología "pura" (para usar una expresión de Rivers), que destierra por completo la psicología de la investigación antropológica, lo dejaremos para después, porque los sociólogos de esas opiniones se oponen fundamentalmente al empleo de conceptos psicológicos en la explicación, pero no en la descripción de los hechos sociales. Nuestro problema, pues, es el behaviorismo, que no admite ni la descripción en términos "subjetivos". Algunos sociólogos y antropólogos han aceptado plenamente los principios del behaviorismo, y muchos más le hacen concesiones. Si el uso de la palabra "acondicionamiento" sirve de prueba, casi toda la antropología moderna se ha hecho behaviorista. Pero la mayor parte de estas y otras concesiones verbales parecidas no son más que eso, ya sean consecuencia de un acatamiento de labios afuera o del eclecticismo. En uno y otro caso la esencia del behaviorismo ha sido mal comprendida: es un reto, no un recurso.

EL BEHAVIORISMO

El behaviorismo²³ tiene sus raíces en los experimentos que Pavlov, y Bechterew hicieron con animales. Su concepto fundamental es el "reflejo condicionado"; su leitmotiv, la rebelión: contra la psicología clásica, supuestamente metafísica, subjetiva, introspectiva.) El behaviorismo ofrece una psicología sin alma; abre un camino hacia los fenómenos mentales sin presuponer la conciencia.= Los informes "introspectivos" de los sujetos experimentales empleados en la psicología clásica, y las introspecciones, más sospechosas aún, de los mismos psicólogos, son reemplazadas por la observación experimental de la conducta. En estas condiciones de investigación rígidamente "objetiva", el alma, o lo que normal y erróneamente se llama alma, se convierte en un simple mecanismo para la adquisición o "aprendizaje" de respuestas o reacciones. La adquisición sigue una fórmula sencilla; de omisa, en esencia, sobre la asociación repetida de estímulos, mediante la cual una respuesta ya fijada a un estímulo se extiende o se transfiere a otro. En el caso más simple, la respuesta fijada es un reflejo automático "no aprendido", resultado de mecanismos innatos, tales como el hambre o el dolor físico: un perro hambriento desaliva a la vista del alimento; un niño que ha tocado un radiador caliente, retira la mano inmediatamente. Si se asocia repetidamente un estímulo secundario -el tañido de una campana, un destello de luz, o la vista del objeto causante de dolor- con el estímulo primario, aquél producirá, al cabo de algún tiempo, la misma respuesta que éste: desalivación, retracción de la mano. Esta respuesta es "condicionada" o "aprendida". Sin embargo, para que sea efectivo, el "acondicionamiento" tiene que ser "reforzado"; abandonado a sí mismo, el reflejo condicionado se "extinguirá" con el tiempo.

Con ayuda de unos pocos principios adicionales, este sencillo modelo sirve para explicar los procesos más complicados de aprendizaje. Uno de esos principios es el de la substitución mutua de los estímulos análogos, lo cual conduce a una "generalización" de la respuesta; otro, la equivalencia de los reflejos no aprendidos y los condicionados como puntos de partida de un nuevo condicionamiento; el tercero, de la mayor importancia, la equivalencia del estímulo físico y del verbal-simbólico. La asociación artificial de estímulos practicada en el laboratorio reaparece en la vida humana en la forma de aprendizaje, ya sea planeado ya fortuito.

Pero también lo reemplaza la autoinstrucción y, en consecuencia, algo así como un autocondicionamiento. Las respuestas fortuitas del organismo a los diversos estímulos que ofrece el medio ambiente son tamizadas mediante pruebas y errores; se aprende que ciertas respuestas son remuneradoras, pues producen una satisfacción,

²³ *Este leitmotiv impregnaba en verdad la primitiva literatura behaviorista, pero no está ausente hasta de los escritos más recientes. Así, el profesor Hull todavía cree necesario estigmatizar la concepción "medieval" y "teológica" de la psicología clásica en un artículo escrito en 1937*

mientras que otras llevan a la fatiga, la incomodidad, el dolor, es decir, al "castigo". Las respuestas remuneradoras tienden a hacerse fijas y habituales, y las no remuneradoras se olvidan; las respuestas que al principio son remuneradoras y después no, se "extinguen".²⁴ En la conducta humana, pues, todo es aprendizaje, y todo aprendizaje puede reducirse a esas secuencias simples de estímulo-respuesta. Las cadenas engranadas de secuencias forjadas en el curso de la vida individual comprenden la totalidad de la conducta regulada.

Nadie negará que el análisis behaviorista de los procesos mentales inferiores es brillante y efectivo; ni que los behavioristas han prestado grandes servicios a la causa de la psicología y a la investigación social al llamar la atención sobre la conducta, el aprendizaje y la costumbre, refrenando así la preocupación por los aspectos subjetivos de la vida mental. Pero quizás este peligro no es tan grande como los behavioristas se imaginan ni tan ventajoso el medio de salvamento que ofrecen. Indudablemente, la psicología behaviorista en su forma primitiva y extrema era tan ingenua como ambiciosa. Su manera de tratar los procesos mentales superiores era tan ruda como desconcertante. No es necesario repetir aquí las diversas críticas de que fue objeto, por ejemplo, por parte de psicólogos como Köhler y Koffka. Además, la mayor parte de los behavioristas pretenderán que han superado la rudeza y la audacia de aquella primera actitud.?

En la actualidad, los reflejos no son ya "unidades básicas" evidentes por sí mismas de la psicología, que, "organizadas en secuencias encadenadas mediante el acondicionamiento", explican los procesos mentales más superiores; realmente, parece más probable que los reflejos condicionados representen meramente "un tipo sencillo de aprendizaje" mediante cuyo estudio "pueden descubrirse con relativa facilidad mecanismos básicos". Pero las antiguas pretensiones del behaviorismo de explicarlo todo apenas si han bajado un poco el tono, pues esos mecanismos básicos resultarán aplicables, según dicen, a los campos de la psicología social, de la conducta moral, del psicoanálisis, de la teoría del conocimiento empírico, y también para penetrar el pensamiento y el razonamiento, "en suma, dondequiera que los hábitos jueguen un papel importante en la conducta humana o animal"²⁵.

²⁴ El concepto de "autoinstrucción" lo usan Hilgard y Marquis (1940), pp. 273-4, 276. Ésta es, en esencia, la famosa ley del efecto, de Thorndike (1911).

²⁵ Considérese, por ejemplo, el caso de Watson relativo a la elección y la motivación: "Bajo la acción de un grupo de estímulos procedentes de los órganos sexuales el individuo puede empezar a buscar una pareja, pero su mala situación económica puede hacerle aplazar el noviazgo y el matrimonio, y los preceptos verbales que le fueron imbuidos en la juventud [estímulos laríngeos verbales] pueden impedirle la asociación con una pareja temporal" (1930, p. 198). O tómese la interpretación que hace Watson del pensamiento creador: "Una pregunta natural que se formula con frecuencia es: ¿Cómo se produce una creación verbal nueva, tal como un poema o un brillante ensayo? La respuesta es que se producen manipulando palabras y combinándolas hasta que resulte una cosa nueva".

Sin embargo, algunos antropólogos todavía la subscriben. El libro de texto de antropología de Chapple y Coon (1942) es un ejemplo. El artículo de G. P. Murdock sobre "El común denominador de la cultura" (en Linton,

No estoy seguro de hasta qué punto sea real la diferencia entre estudiar los reflejos condicionados como "unidades básicas" y estudiarlos como algo que "descubre mecanismos básicos". Sin embargo, el rasgo fundamental del nuevo behaviorismo parece consistir en otra cosa. Porque si los behavioristas admiten ahora el pensamiento, el razonamiento, la perspicacia, etc., como fenómenos que hay que estudiar, parecería seguirse que tienen que admitir también la esfera en que esos fenómenos sólo pueden ser observados: la esfera del alma y de la conciencia. -Si los behavioristas atacan el campo del psicoanálisis, la teoría de lo subconsciente, por implicación tienen que aceptar al alma consciente de sí misma. Una ojeada a la literatura behaviorista moderna (del tipo más ambicioso) parece confirmar esta nueva tendencia; porque en ella encontramos estudios de cosas como la generalización y la abstracción, el discernimiento o razonamiento, la conducta voluntaria y deliberada, y conceptos explicativos como la anticipación, la expectación, la desilusión, la hipótesis, la exigencia, la intención y muchos más. Esta nueva orientación es más aparente que real, porque estos conceptos están usados sin la connotación o acepción que habitualmente les damos, a saber, la referencia implícita a contenidos de conciencia y al hecho de que éstos están abiertos a la inspección (o "introspección"). Todavía no se admite la mención de estados o contenidos de conciencia. Los behavioristas admiten estos fenómenos "subjetivos" sólo precientíficamente, por decirlo así, como algo que existe antes de ser "objetivamente" examinado; y su examen revela que son, después de todo, sólo ejemplos nuevos de estímulo y respuesta. En realidad, la reducción de esos fenómenos a mecanismos de estímulo y respuesta falla en su propósito: es incompleta y deja residuos, aunque éstos no sean reconocidos. Y, cosa aún más importante, el valor explicativo de esos conceptos nuevos, tal como los usan los behavioristas, radica precisamente en dichos residuos no reconocidos ni explicados. Únicamente parece convincente si se habla de expectación o de previsión, de propósito o de interés, y les parece así a los behavioristas porque no analizan esos conceptos. En otras palabras, al introducir dichos conceptos explicativos, los behavioristas no hacen más que usar la magia que reside en los nombres²⁶.

Decididamente, los behavioristas se apresuran a calificar toda palabra que sabe a conciencia o a introspección añadiendo que la usan "sólo en sentido behaviorístico"; pero, dicho claramente, ese "sentido behaviorístico" resulta poco más que un circunloquio. Con frecuencia el residuo subjetivo se desliza inadvertida, mente;" o es rechazado de una frase a otra, hasta que se oculta bajo un nombre algo menos sospechoso. Me he encontrado con una aceptación abierta de esta tendencia normalista en el behaviorismo moderno que hace un efecto curioso. El profesor Tolman dice acerca de sus experimentos con ratas lo siguiente: Al planearlos y analizarlos "soy

1947) por lo menos huele a behaviorismo "primitivo".

²⁶ ° *Ibid.*, p. 450. Para un resumen crítico instructivo de estas nuevas tendencias del behaviorismo véase Hilgard y Marquis (1940).

abierta y conscientemente tan antropomórfico respecto de ellos como me place... vertiendo [mis] conceptos en un molde tal que uno pueda derivarlos de su propia experiencia humana cotidiana... Esas ideas pueden después traducirse en términos objetivos... En mi trabajo futuro me propongo seguir adelante imaginando [!] cómo me portaría si fuese una rata... Y finalmente trataré de formular [las reglas así derivadas] con palabras sonoras, objetivas y respetables, tales como vectores, valencias, obstáculos", etc.

No haré ningún comentario. Pero los pasajes que acabo de citar son por sí mismos un comentario a afirmaciones tan tajantes como las del profesor Hull: "No he podido encontrar en absoluto ningún otro sistema científico de conducta que haya considerado la conciencia una presuposición necesaria. Considerando el fracaso prácticamente completo de todo ese esfuerzo para producir ni siquiera un pequeño sistema científico de conducta adaptiva²⁷ de un niño. El niño "siente" la tensión de los músculos, tiene "una sensación de agujoneo y tirantez en la boca del estómago"..

Los "sistemas científicos en miniatura" del profesor Hull me parecen un claro ejemplo. En uno de esos sistemas aplica rigurosamente una serie de definiciones destinadas a reducir todos los conceptos operantes que se presentan en el sistema a términos behavioristas. De esa manera son tratados "meta", "desengaño", "frustración", "esfuerzo", etc.; pero "esfuerzo" (striving) se define como "la conducta de los organismos que, tras una frustración, despliegan diferentes secuencias de acción alternativas, dirigidas todas por el intento de alcanzar el mismo... estado de cosas" (el subrayado es mío); "intento"..

La actitud de Hull ha sido criticada, en realidad, a base de que opera con "nociones encubiertas no definidas que no han sido expuestas (alma, espacio psicológico, etc.) y de cuya presuposición no se da cuenta el definidor,

Mi respuesta es que un hecho por lo menos proporciona la prueba que el profesor Hull niega. El hecho mismo de que él y otros escriban libros, formulen sistemas, planeen y describan sus experimentos para convencer a los demás, y sugieran hipótesis para que otros las comprendan, demuestra, con toda la fuerza que puede ser demostrada, la "prioridad lógica" de la conciencia, a no ser, naturalmente, que hayamos de suponer que esos libros, argumentos, experimentos e hipótesis son simplemente ellos mismos respuestas a alguna forma de acondicionamiento y nada más que la "manipulación de palabras" de que habla Watson (véase arriba, p. 72 n.).¹⁵ En ese caso resulta inútil seguir discutiendo.

Una de las cosas esenciales acerca de la admisión de la conciencia, es que admitimos la parte activa de la mente, aunque por "mente" entendamos sólo la esfera

²⁷ 11 Véase, por ejemplo, Miller y Dollard (1941), en donde los autores dan grandes rodeos para evitar "expresiones subjetivas" al explicar el hambre y la sed (p. 18, N.). Pero en otro lugar se describen así las reacciones de miedo

en que tiene lugar el acondicionamiento. Para los behavioristas antiguos el estilo del problema de la conciencia no se plantea sencillamente porque a esa esfera se la considera un medio pasivo; para ella, el condicionamiento está hecho: se imprime un estímulo, y se sigue la respuesta. Puede haber alguna competencia entre estímulos en conflicto, pero al fin vencerá uno de ellos por virtud de algún dispositivo mecánico y autoselectivo. Desde este punto de vista, toda clase de procesos mentales "superiores" puede reducirse al tosco mecanismo del condicionamiento. Podrá decirse, pues, que la bandera nacional, por un condicionamiento cuidadoso, se asocia con la conducta patriótica, de suerte que la vista de ese símbolo activa la respuesta condicionada y nos hace portarnos patrióticamente. Una palabra le condiciona a usted, de modo que se conduce usted de una manera determinada siempre que oye llamar a una persona con esa palabra: se conduce usted agresivamente contra aquellos a quienes usted u otros llaman "enemigos", y al contrario si se les llama "amigos".

Respuestas en diferentes circunstancias, puesto que existe una "jerarquía de respuestas" que implica la selección del estímulo presentado, según su importancia. En otras palabras, no me siento patriótico siempre que veo la bandera, ni me pongo agresivo cuando se menciona en una conversación la palabra "enemigo". Por último, estímulos diferentes provocan la misma respuesta, por tener la mente (¿qué otra cosa?) la facultad de abstraer "sugestiones oscuras" comunes a diferentes situaciones de estímulo, y aún de poner en ellas un "grado de similaridad adquirida". Así, un discurso político o el relato de una hazaña avivarán mi patriotismo con la misma eficacia que la bandera, porque las dos cosas comparten una "sugestión oscura"; y el ver una conducta ofensiva me despertará la especie de agresividad que he aprendido a manifestar contra los enemigos si descubro una "similaridad" significativa entre la conducta que veo y la aplicación "generalizada" de la palabra "enemigo". Todo esto son aún circunloquios tortuosos; pero significa -si es que significa algo- que la esfera en que opera el condicionamiento es un agente, no meramente un medio, y que su manera de actuar consiste en examinar, seleccionar e integrar los estímulos que absorbe. Los conceptos "mente", "conciencia", no dicen otra cosa sino que también ellos implican la posibilidad de la autoinspección. En los experimentos con animales hay que desechar esa posibilidad; pero en los hombres está demostrada, simple y definitivamente, por las exposiciones verbales inteligibles que pueden hacer las personas de sus experiencias "subjetivas". Pero de esto hablaremos más adelante.

Así, pues, en la actualidad los behavioristas están tan cerca de aceptar la conciencia como puedan hacerlo sin dejar de ser behavioristas. El no haber dado el paso decisivo les complica en insuficiencias que no puede ocultar ningún refinamiento de la terminología. Hay en la conducta humana un campo en el que no puede entrar el behaviorismo: "el... behaviorista sencillamente hizo cuanto pudo por reducir la diferencia".- Pero no ha demostrado que conciencia y mente son cosas que hay que evitar, puesto que él mismo no puede evitarlas. Todo lo que demuestra es que la mente y la conciencia se reducen a pedazos en sus manos. No duda en decir que eso es lo que debiera ser: el precio de la "verificación"²⁸.

²⁸ *Ibid.*, pp. 27, 72. *Ibid.*, p. 77. George M. Mead (1934), pp. 8-9.

Yo lo llamaría, con otros psicólogos, el precio de los métodos inadecuados. Porque esa "verificación" exige que los fenómenos "subjetivos" puedan ser reducidos a conducta observable en condiciones experimentales muy especiales. Esto puede decirse de manera menos benévola: "El error del behaviorismo no es tanto negarse a tomar en cuenta la conciencia como negarse a tomar en cuenta los hechos, excepto los que revela un tipo especial de técnica de laboratorio. La prueba obtenida por sus métodos es tendenciosa e incompleta y se parece mucho a la confesión de un delito arrancada por la tortura." 21 En realidad, no puede uno dejar de creer que para el behaviorista, viejo o nuevo, no es evidente nada que no pueda ser verificado en las ratas y los perros. Permítaseme, para terminar, citar esta "profesión de fe" de un psicólogo notable: "Creo que todo lo importante en psicología [quizás excepto cosas como la estructuración de un superego, es decir, todo excepto las cosas que implican la sociedad y las palabras] puede investigarse en esencia mediante el continuo análisis experimental y teórico de los determinantes de la conducta de una rata en un punto de un laberinto que exige elección.²⁹" Como antropólogo, que trata de la sociedad y de las palabras, estoy satisfecho. La habilidad de los estados y los procesos mentales en los demás. Es decir, podemos juzgar, aunque sólo sea aproximada y ocasionalmente, que los gestos expresivos de otras personas manifiestan sentimientos o pensamientos que nosotros también tenemos; y podemos entender lo que otras personas dicen de sus estados mentales, puesto que reproducen, por lo menos en lo importante, los nuestros propios en circunstancias análogas; de suerte que nuestras experiencias "privadas", aunque no las compartimos con nadie, nos dan lo que Driesch llama tú-certidumbre. Pero cuando hay las barreras de las diferencias de educación, de la gran diversidad en las circunstancias en que se adquiere la experiencia y de ideas y valores extraños, este tipo de juicio puede fácilmente parecer defectuoso. Así, cuando los antropólogos hablan de emociones y sentimientos y diagnostican motivaciones o estados mentales, ¿no hacen mástique conjeturas?.

Este problema tiene un aspecto preliminar, que podemos tratar brevemente. Se refiere a la expresión espontánea de los estados mentales, sobre todo de los estados afectivos, en la conducta motriz. Naturalmente, ésta no es conducta social en el sentido en que la hemos definido, pues por sí misma no satisface las condiciones de control hacia un propósito y de estandarización; pero puede entrar en tipos de acción estandarizada. y puede equivaler a signos que indiquen los estados mentales que están detrás de aquella conducta.

Estas expresiones espontáneas son fundamentalmente reflejas, innatas en el organismo humano y, por lo tanto, universales. No presentan problemas de identificación: el llanto, el lamento, el grito, la risa, la gesticulación, son los mismos "signos" en todo el mundo. Estos reflejos no son "signos" inequívocos: puede gritarse

²⁹ Véase W. Köhler (1947), pp. 216 ss.; K. Köffka (1935), pp. 655 ss.

de alegría o reír de azoramiento; pero el contexto en que estas expresiones se presentan nos permitirá corregir su ambigüedad, que, además, es también la misma en todo el mundo. Es manifiesto que personas de diferentes razas y culturas no siempre ríen o lloran por las mismas cosas o muestran la misma excitación en el peligro o la alegría. La costumbre y la convención dicen lo que es ridículo o trágico, peligroso o alegre. Pero eso no es problema; los signos siguen siendo signos. Pueden ser convencionalizados en el sentido de que una acción refleja determinada se produce en una forma habitual y en determinadas circunstancias³⁰. Cuando están enfurecidos, los chinos abren los ojos cuanto pueden; 25 los etíopes expresan el horror poniendo la mano sobre la boca. Fácilmente pueden multiplicarse los ejemplos de este tipo. Sin embargo, mostrarían también otro rasgo, a saber, las deferencias habituales en la frecuencia e intensidad de la conducta motriz expresiva. Las diferentes razas (usando la palabra en sentido lato) ofrecen niveles diferentes de ese tipo. Comparados con nosotros, por ejemplo, ciertos orientales, o latinos en nuestra misma civilización, parecen gesticular más y con mayor vehemencia y hablar habitualmente en voz más alta. Estos son, repitámoslo, "signos" de estados mentales, y concluiremos que esos pueblos son más "excitables", es decir, que en su caso los estímulos afectivos son más constantemente efectivos. Podemos añadir que lo innato es sólo el nexo entre los estados mentales y la conducta expresiva; la aparición de esta última no nos dice nada acerca de la inneidad o no inneidad de los estados mentales que indica.

EL "ALTER EGO"

Ahora bien, el hecho de que las diversas formas de conducta expresiva puedan hacerse habituales y convencionalizadas no es en sí mismo una fuente de error (porque la convención fácilmente puede ser descubierta mediante información verbal).. La causa de error radica en el hecho de que, mediante la preparación cultural (o "condicionamiento"), los "signos" pueden separarse de las respuestas espontáneas. Estas expresiones similares a reflejos se producen con frecuencia en situaciones específicas sin relación "con el verdadero estado subjetivo, o pueden ser rigurosamente inhibidas a pesar de él. El llanto ceremonial, por ejemplo, parece muy extendido: ha sido registrado entre los isleños de Andamán," y yo lo he visto en los Montes Nuba; los chinos y los japoneses sonríen por etiqueta; los indios norteamericanos, proverbialmente impasibles, son otro ejemplo. Lo que podemos encontrar, pues, es simulación. Seamos claros acerca de dónde puede radicar la fuente de error. Aun cuando sea simulada -o quizás más bien porque es simulada- la conducta en cuestión todavía manifiesta un estado afectivo: los funerales significan una exhibición de duelo, expresado en el llanto; una prueba cruel de virilidad significa una exhibición de ecuanimidad y, por lo tanto, una cara impasible. Lo dudoso si los estados mentales así manifestados son sinceros.

³⁰ O. Klineberg, "Emocional Expressions in China" i citado por Kimball Young (1946), p. 89.

Habitualmente, esa duda puede resolverse por el conocimiento general del funcionamiento de las emociones que conducen a esa conducta motriz expresiva. Si son sinceros, no pueden, por ejemplo, ser apagados y encendidos a voluntad, como una luz eléctrica. Radcliffe-Brown dice que los andamaneses en seguida vertían "verdaderas lágrimas" a petición suya, lo cual resuelve la cuestión de manera definitiva.³¹ En un funeral nuba vi a unas mujeres llorar y lamentarse casi con frenesí durante una media hora, al cabo de la cual se retiraron a una choza donde inmediatamente desaparecieron sus extremadas expresiones emocionales, y fueron reemplazadas por otras mujeres que repitieron inmediatamente las mismas muestras violentas de dolor. Y no fue eso todo; porque me dieron a conocer las reglas que tienen en cuenta según el grado de parentesco y el sexo del muerto, y el número preciso de días durante los cuales deben llorar. Tampoco aquí puede suponerse que la emoción sea sincera (por lo menos en la medida en que su expresión está prescrita por las reglas). En el tsoro de los filanis, rito de iniciación sumamente cruel por el que tienen que pasar los adolescentes, los iniciados ponen la cara rígida, sin mover ni un músculo cuando las tiras de cuero les azotan el pecho y la espalda, y hasta sonrían y bromean mientras sufren la prueba. Que ésta es dura, podemos verlo por los verdugones que dejan los azotes; y sabemos (o podemos sospechar) que en esas condiciones la impasibilidad es fingida. En realidad, una involuntaria contorsión de la cara y un rápido parpadeo descubren de vez en cuando el dolor y el miedo. La simulación implica preparación, y no todos los individuos estarán igualmente bien preparados; los jóvenes quizás ríen o lloran cuando los mayores se mantienen impasibles. Algunas veces, también, descubrimos ayudas artificiales, tales como drogas que producen insensibilidad para el dolor o provocan el frenesí. Quizás hay casos en que la simulación no tiene fallas, y en estos casos podemos en verdad ser engañados, aunque no creo que este peligro sea muy grande.

Si en los ejemplos precedentes la conducta cuasi-refleja parece separada de los estados mentales que normalmente expresa, la conducta no refleja puede servir como expresión de dos mentales³². Aquí tratamos con símbolos, muchas veces físicamente separables, de sentimientos, pensamientos e intereses, o con actitudes persuasivas, formas de vestir para indicar duelo, gestos convencionales de obediencia o de cariño, emblemas de lealtad o de adhesión sentimental. Su significado lo deciden las normas

Por qué una cultura elige este símbolo y no aquel otro, es un problema que

³¹ Para un estudio exhaustivo véase O. Klineberg (1935), cap. XV, y Kimball Young (1946), pp. 88-91. A. R. Radcliffe-Brown (1933a), pp. 116-17, 239 sis.

³² *Ibid.*, p. 117. Llamados también *fulah* o *fulas*. Son un pueblo sudanés de raza hamítica con mezcla de raza negra. [T.J. El criterio con que uso "signo" y "símbolo" respectivamente es el siguiente, en resumen Los signos derivan su capacidad representativa de su relación "intrínseca" o "natural", comúnmente experimentada, con las cosas culturales vigentes, y varía con éstas.

rebasa a nuestro objetivo presente. Lo principal para nosotros es que esos símbolos los emplean los individuos de acuerdo con el canon cultural; son actos intencionales, cultura social en el pleno sentido de la palabra al ser símbolos, se mantienen aparte de otras formas de conducta social. Pertenecen a lo que llamaré elementos dialécticos de la cultura. Son éstos, en resumen, medios de demostrar la posición diferencial de los individuos en el grupo, y en consecuencia el rango de las tareas sociales adscritas a esas posiciones. Siempre que se emplean estos medios, indican que tiene lugar, o puede esperarse que lo tenga, una conducta conforme a las tareas sociales en cuestión. Las vestimentas de duelo o luto, los gestos convencionales de obediencia y otros símbolos de esta clase, son esos indicadores. Son indicadores de un tipo especial, por cuanto indican no sólo que pueden esperarse de los individuos tales o cuales acciones, sino también que esas acciones son consecuencias de un estado mental determinado: dolor, humildad, etc. Como el "signo" convencionalizado del llanto ceremonial, el símbolo convencional de un vestido de duelo puede simular, simplemente, el sentimiento de dolor: si hace algo más que eso, puede verse únicamente por la manera en que ésta, como todas las demás tareas sociales "indicadas", se realiza.

En esta "realización de tareas sociales" radica nuestro principal problema. Se refiere al método para identificar la conducta, no sólo como una expresión, sino como una consecuencia de procesos mentales y estados de conciencia, es decir, como resultado de motivaciones.

MOTIVOS, DETRÁS DE LA CONDUCTA

La solución descansa en estos hechos. La gente que observamos obra por elección, es decir, que obra de cierta manera aunque en principio son igualmente posibles otras maneras de obrar; además, esas personas pueden decir cómo y por qué han hecho la elección y comentar el estado mental que es su antecedente o concomitante; por último, esas personas formulan ciertos estados de conciencia como objetivo específico socialmente. esta triple prueba: elección, exposiciones verbales y estados mentales; mientras que la capacidad representativa de los símbolos es artificial, válida sólo en condiciones prescritas y determinadas por reglas de uso³³. tales propuestos (también expuestos verbalmente), tiene que descansar toda identificación de la conciencia que está detrás de la conducta. Veamos algunos ejemplos.

Un antropólogo dirá que el padre, en las islas Trobriand por ejemplo, ama a sus hijos; que los individuos de la tribu sienten respeto por sus jefes y sacerdotes; que en algunas tribus el incesto es visto con horror; o que los clanes presentan fuertes sentimientos de lealtad a su grupo. Cada una de esas aserciones significa la

³³ *En esto sigo muy de cerca la distinción de Dewey (véase 1938, pp. 51-2). Véase más abajo, p. 173.*

recapitulación de numerosas observaciones, la abreviación de una gran masa de conducta. Algunas de esas observaciones se refieren a expresiones espontáneas o convencionalizadas de estados emocionales: un padre apasionado de su hijo, que le ríe todas las travesuras y sufre con sus enfermedades; personas que se horrorizan al oír la palabra incesto, o que se encolerizan cuando ven una conducta irrespetuosa o desleal. Otras observaciones se refieren a conducta y gestos convencionalizados cuyo significado entiendo por comparación con la conducta y gestos observados en diferentes circunstancias; así, puedo observar que los individuos de la tribu se inclinan en presencia de un jefe, pero no cuando se encuentran con sus iguales, o que se descubren la cabeza sólo en los lugares sagrados.

En otras situaciones aún, observo movimientos y expresiones convencionales más que meramente reflexivos; y entonces también yo hago algo más que "recapitular" meramente, a saber, señalo y nombro un común denominador de los diversos modos y circunstancias de la conducta. Esencialmente, este común denominador se refiere a una orientación definida de la conciencia en un sentido o en otro, hecha visible en la acción por elección. Al padre a quien atribuyo que ama a su hijo se le verá levantar al niño cuando cae, dejar lo que está haciendo para ayudarlo y protegerlo, hacer cosas que manifiestamente divierten al niño, y tratar de estar con él siempre que puede. En teoría, como sé por general experiencia, el padre puede enojarse con las travesuras del niño, mostrarse indiferente a sus enfermedades, o reacio a gastar sus bienes para comprarle novia al hijo o en el dote de su hija; pero no lo hace. Los hombres de la tribu obedecerán las órdenes dadas por el jefe o el sacerdote; observarán meticulosamente las reglas de etiqueta, que con frecuencia son muy-molestas. Además, pueden sentirse ofendidos por aquéllas y encontrar éstas inconvenientes; pero, sin embargo, las observarán sin tener que ser obligados a ello. Los hombres del clan renunciarán a los beneficios en favor de sus compañeros; correrán peligros para ayudarlos, protegerlos o vengarlos; y (en algunos grupos) evitarán los flirteos con las mujeres de sus compañeros. Pueden resistirse a sacrificar su comodidad y sus placeres, o a arriesgar su seguridad en beneficio de la moral del clan; pero no lo hacen. Esta consecuente lección entre las motivaciones en competencia es lo que yo llamo "común denominador" y lo que considero prueba de una conciencia "dirigida" en un sentido determinado. La consecuencia de la requiere, y permite, la expresión en términos, digamos, de alguna energía mental que proporciona el impulso vencedor en circunstancias. Puedo llamar a esto energía mental; en los ejemplos presentes lo llamo "sentimiento": de amor paterno, o de respeto, o de lealtad.

Permítaseme subrayar que no estamos meramente suponiendo, como posibilidad teórica, la existencia de motivaciones en competencia ni que el actor tenga conciencia de ellas. Su existencia es observable y es supuesta por la sociedad que estudiamos. Porque la conducta es variable; hay buenos y malos padres; individuos respetuosos e irrespetuosos con el jefe o el sacerdote; y hombres del clan leales y desleales con él. Hasta en la conducta más fuertemente estandarizada hay alguna desviación de la norma, como en las faltas contra la exogamia y, algunas veces, contra la prohibición del incesto. Estas desviaciones son conocidas o recordadas; también son previstas, puesto que hay sanciones u otras formas de desaprobación para la conducta "anormal" o "incorrecta". Pero aunque la sociedad limite la variabilidad de la conducta

mediante la aprobación y la desaprobación, y en cierto sentido elija por el individuo, éste tiene que elegir otra vez por sí mismo. La posibilidad de actuaciones contradictorias es cosa dada; si no se la tiene en cuenta, no se la tiene en cuenta aunque se la conoce; está regida por una dirección de propósito consciente.

Evidentemente, no debemos exagerar la hipótesis de que detrás de la acción regulada está la conciencia. En muchos aspectos la conducta social siguen camino fácil y dado, y sus fases no necesitan ser realizadas mediante propósitos plenamente conscientes. En todo momento de su actuación el individuo puede muy bien no tener verdadera opción, en el sentido de que es movido simplemente por un impulso habitual y no analizado, sin que se pregunte qué satisfacción le producirá aquello, o si aquella es la manera "normal" o "correcta" de obrar. Ni razonará a cada paso: puesto que amo a mi hijo, debo obrar así y así; o puesto que quiero ser leal a mi clan, es así como debo portarme. Pero aunque estos motivos no se destaquen o no estén en absoluto presentes en la conciencia del individuo, pueden en cualquier momento hacerse conscientes y ser sometidos a examen y revisión. Porque gentes comentan sus propias acciones lo mismo que las de los otros; justifican, con palabras, sus actitudes y motivos, o critican los de los demás. Ocurre así, sobre todo, cuando hay que hacer frente a situaciones nuevas; cuando surgen conflictos y las motivaciones en competencia no pueden ser simplemente ignoradas; o cuando un investigador o la sociedad misma indagan los motivos. Por todas partes nos encontramos con ocasiones institucionalizadas de esta naturaleza. Piénsese en las disputas legales, en que las acciones y los motivos son explicados y discutidos, o pesados y juzgados por las normas de lo justo y lo injusto.

Así, pues, la plena conciencia de la acción está por lo general ausente de la conducta "rutinaria". Se manifiesta cuando la rutina se rompe o es amenazada. Se manifiesta también cuando la rutina se inicia, cuando propósitos, sentimientos o pensamientos se fijan de algún modo, quizás también en ocasiones institucionalizadas. Hay ocasiones en que las normas culturales son demostradas y transmitidas: en los ritos de iniciación, durante las ceremonias religiosas, o en cualquier tipo de enseñanza. Los behavioristas hablarán aún de "aprendizaje" y "condicionamiento"; pero este "condicionamiento" empieza en algún momento, y empieza porque alguien quiere empezarlo, es decir, a consecuencia de propósitos conscientemente sustentados. Asimismo, también opera mediante la conciencia; pues aunque este aprendizaje de las normas culturales pueda implicar el estímulo inmediato y concreto de la "recompensa" y del "castigo", también implica, por lo menos en medida igual, las "previsiones" abstractas y las "metas" remotas que no puede explicar, el tosco concepto de condicionamiento. Una vez fijadas, las normas culturales pueden muy bien convertirse en "rutina", pero una rutina hecha posible por la "orientación" de la conciencia que mantiene la consecuencia de la conducta en el acto de elegir.

Pero, si estoy en lo cierto, los sentimientos, los pensamientos y demás motivos que están detrás de la conducta son accesibles sólo dentro de límites determinados. Cuando no son observables modos de actuar dispares, cuando no hay prueba de que existan deseos en competencia, cuando los actores no comentan las razones o motivos y verbalmente no sopesan lo justo y lo injusto, no podemos suponer lógicamente el funcionamiento de la conciencia. Pueden actuar aquí otros factores: verdaderos reflejos

condicionados, instintos inflexibles, hábitos automáticos o quizás las fuerzas subterráneas de lo subconsciente. En este capítulo sobre la Descripción podemos dejar a un lado este último aspecto. Indudablemente, muchas formas de conducta regulada son de ese tipo automático: manera de vestir, modo de portarse en la mesa, posturas habituales, etc. Pero esos son tipos de conducta de importancia social relativamente pequeña, o, más exactamente, son automáticos sólo cuando tienen esa pequeña importancia. Dudo que haya tipos de conducta de mayor importancia social que nos obliguen abandonar nuestra búsqueda de procesos mentales aun detrás de la "rutina".

Pero no debemos restringir nuestra investigación con excesiva rigidez, creo yo, un ejemplo elocuente. En las comunidades primitivas las prohibiciones del incesto son frecuentemente con absoluta regularidad. No hay sanciones, ni se concibe que la regla pueda ser infringida. No se advierten nunca elección ni conflicto posible: las personas "proceden así sin más", los comentarios que hacen afirman eso precisamente. Aquí, el acceso a la conciencia, tal como yo lo considero, realmente puede parecer obstruido. Westermarck, que vio en las prohibiciones del incesto el resultado de una debilitación gradual del atractivo sexual entre individuos que viven en estrecha proximidad, suponía una situación tal como la que hemos señalado. Su teoría no está bastante documentada ni antropológica ni psicológicamente, pero dejemos esto. Ahora bien, yo encontré en los Montes Nuba tribus -en que las reglas del incesto funcionaban con absoluta regularidad, en la medida en que esto podía deducirse de la conducta observable y de la recordada. Pero admitiendo que esta deducción sea exacta, había indicios de que las motivaciones luchaban entre sí y de un conflicto de impulsos: las gentes soñaban con incestos, y hablaban de ello. Se concebía la posibilidad del incesto, aunque no fuese más que en sueños y fantasías. Los modos de obrar divergentes estaban presentes -podemos decir ahora- en la conciencia.

NOMENCLATURA

Concluimos, pues, que podemos señalar cierta "energía mental" como el concomitante de la conducta regulada. La cuestión está en saber cómo hemos de llamar a esa energía: pensamiento, deseo, emoción, o sentimiento. Puede ser que, pongamos por caso, la muerte y el peligro evoquen sólo pensamientos, y no emociones; que los hombres de un clan que ejecutan una venganza sangrienta obren movidos por una noción y no por sentimientos de lealtad o de venganza; que un padre quiera ayudar y proteger a su hijo no por amor, sino por deber, o quizás por el deseo de ajustarse al modelo consuetudinario del "buen padre".

Aquí tenemos que dejarnos guiar por el lenguaje, tanto por el que se ha producido en la cultura a que pertenecemos como por el técnico de los psicólogos. Observamos acciones y respuestas para las cuales el lenguaje -general o psicológico- tiene palabras adecuadas. Para la conducta espontánea, consecuente y ocasionalmente estimulada, del padre o del individuo de la tribu que hemos esbozado, no hay más palabras que "amor", "respeto" y "lealtad". Cuando una persona se niega a hacer determinado trabajo considerado inconveniente para su elevada posición social, no

tenemos más palabra que "orgullo", al. que la psicología tradicional considera un "sentimiento". La venganza de sangre es una acción que requiere un alto grado de determinación y un acicate de carácter violento; la psicología llama emocionales a esa clase de impulsos. Y cuando las personas que observamos obran con deliberación y sin señales, quizá de un modo titubeante y haciendo muchos comentarios sobre su actuación, diremos que actúan por el "sentido del deber" o por una idea; mientras que la conducta fría, indeliberada y rutinaria debe ser identificada como "acostumbrada" o "habitual".

Así pues, nuestra elección final descansa sobre nuestra apreciación de todo el conjunto de situaciones relacionadas, sobre nuestra capacidad para identificar la conducta expresiva, y, principalmente, sobre la adecuación de nuestros "resúmenes" lingüísticos. Quizás subsista una inexactitud última, ya que las categorías lingüísticas que tenemos que emplear están lejos de ser precisas o inequívocas. Además, son de carácter introspectivo; porque todo lo que descubramos (o creemos descubrir) relativo a estados y acontecimientos mentales en los demás sólo es inteligible en la medida en que reproduce nuestra propia experiencia, y sólo puede ser expresado en términos verificados mediante ésta. Aquí, pues, estamos plenamente entregados a la introspección, con todos los peligros y las añagazas de la subjetividad. La única alternativa es definir, pongamos por caso, el común denominador de la relación padre-hijo con una expresión que no comprometa. Puedo enumerar todos los aspectos típicos de esa relación y decir que reflejan una energía mental (u orientación, o "vector"). Encontraría que la misma energía actúe con la relación marido y mujer entre amigos, Por el contrario, entre enemigos la relación opuesta implicaría una "energía" mental opuesta que yo podría llamar $1/X$. Ciertos psicólogos han hecho intentos un poco en este sentido. En este punto, no puedo dejar de citar este pequeño³⁴

Si x representa la belleza, y la buena crianza,

z la riqueza (esto último es esencial), y L el amor -dijo un filósofo-, tendremos que L es función de x , y y z , de las que se llaman potenciales.

Pero volvamos a asuntos más serios. La substitución de la fraseología psicológica "subjetiva" por un simbolismo cuasi-matemático me parece precaución excesiva. Y no está justificado, ya que el paso decisivo y comprometedor consiste en admitir la conciencia y en diagnosticar sus formas y estados. Una voz que los he diagnosticado, debo darlos un nombre que refleje las características fonemáticas por las cuales yo juzgué. Proceder de otro modo es puro circunloquio, si no falta de probidad. Para decirlo una voz más, ese nombre es resultado de la introspección. Dicho con más actitud, implica una proyección de lo que es observable en la superficie de la

³⁴ Véase K. Lewin (1938). En los experimentos con animales ese simbolismo NOMENCLATURA poema que encuentro en la *Philosophy of Physical Science*, de Eddington, y que me parece un comentario admirable (si bien un poco frívolo) sobre la "psicología matemática": s'

conducta por debajo de dicha superficie. Interpretamos lo que vemos en términos de factores que, en definitiva, sólo podemos captar mediante el autoanálisis. Este autoanálisis lo realizan amablemente por nosotros los psicólogos mediante la "introspección". Pero el mismo autoanálisis está también en la raíz de nuestro lenguaje tal como lo creó la humanidad. Si somos renuentes a aceptar los resultados de la introspección profesional, podemos aceptar de mejor gana los resultados de la evolución humana.

Y no es la "introspección" tan temible y sospechosa como se la hace aparecer algunas veces. La palabra es inexacta y desorientadora.

Otros investigadores han propuesto la palabra "inspección", que reduce el proceso a lo que realmente es: el escrutinio de los datos presentes en nuestra conciencia, que procede precisamente de la misma manera y con la misma validez que el escrutinio empírico de los llamados datos "objetivos" del mundo físico o, en realidad, de los experimentos behavioristas. No se me pida que defina "toma de conciencia" (awareness), ni "experiencia inmediata", ni "conciencia" (que no es más que otra palabra para decir la misma cosa). Éstos son conceptos primarios, que tenemos que aceptar para poder hablar inteligentemente de cualquier cosa. Nadie puede decir honradamente que no sabe lo que significan, y hasta los físicos que insisten más rigurosamente en la definición "operacional" de todos los términos admiten esas cosas indefinidas.

FORMACIONES, COMPLEJOS O GRUPOS SOCIALES. SUS DIVERSOS TIPOS. CLASIFICACIONES VARIAS

SUMARIO

1. Nociones generales sobre las formaciones o los complejos o grupos sociales.
2. El problema terminológico en esta materia.
3. Formaciones, complejos o grupos sociales en relación con las varias clases de pluralidades humanas: de clase; de agregación; y de interactividad..
4. Materiales de los grupos sociales.
5. El problema de la clasificación de los grupos o complejos sociales.
6. Clasificación de los grupos en cuanto al número de sus componentes. pareja; trío; grupos mayores.
7. Importancia del número en los complejos o grupos sociales.
8. Clasificación desde el punto de vista de la duración.

9. Clasificación desde el punto de vista de la proximidad en el espacio.
10. Clasificación desde el punto de vista del grado de intimidad entre los miembros.
11. Grupos primarios y grupos secundarios.
12. Clasificación bascula en el grado de la distancia social entre el hombre individual miembro de un grupo y este grupo.
13. La diferencia entre comunidad y asociación establecida por Toennier. Ulteriores desarrollos de esta distinción
14. Clasificación en grupos no institucionalizados y grupos institucionalizados..
15. La institución según Hauriou.
16. Grupos suscitados por la naturaleza y grupos de pura creación humana.-.
17. Grupos totales o supra funcionales y grupos especiales o funcionales.
18. Clasificación de los grupos por su tipo de ubicación en el espacio.
19. Clasificación estructural u orgánica de los grupos.
20. Interferencias múltiples y combinaciones de las varias clasificaciones de los grupos
21. sociales.
22. Pertenencia de cada persona a múltiples grupos sociales.

NOCIONES GENERALES SOBRE LAS FORMACIONES O LOS COMPLEJOS O GRUPOS SOCIALES

Hasta aquí, al tratar de las realidades sociales tal y como se dan en la experiencia, las ha contemplado en su aspecto de conductas humanas en interacción, y he presentado el análisis de los tipos principales de relaciones y de procesos sociales. Ahora bien, aunque ya sabemos que las únicas realidades humanas substanciales y las únicas que viven en el sentido genuino de la palabra vivir, son las personas individuales, también es verdad que, al contemplar los paisajes de la vida social, distinguimos en ellos figuras colectivas a las que nos referimos en el lenguaje corriente como si tuvieran alguna unidad, al menos relativa: son como una especie de conjuntos con alguna delimitación y poseyendo especiales características, las cuales distinguen esos conjuntos frente a los individuos que los integran, y los distinguen además frente a otros conjuntos colectivos. Así, por ejemplo, hablamos de la

familia, del grupo de juego, de la vecindad, de la aldea, de la ciudad, de la muchedumbre, de la clase profesional, de la clase social, de la nación, del Estado, de la Inglesa, del círculo de los jóvenes, del círculo de los adultos, del de los ancianos.

GRUPOS SOCIALES

del círculo de la cultura occidental, del grupo de los que hablan el mismo idioma de las generaciones históricas, etc. Seguramente la realidad de esos conjuntos consta de una serie de procesos y relaciones sociales combinados de tal manera que forman una especie de configuración. Vistos desde fuera, esos conjuntos aparecen como figuraciones integradas por unos ciertos hechos sociales, los cuales se presentan como coincidencias, como articulaciones, como tejidos, como bloques o como racimos de conductas formando alguna silueta, y que poseen alguna unidad.

Esos conjuntos son configuraciones de hechos sociales, los cuales se presentan delimitados y con alguna unidad desde un punto de vista determinado, bien porque consisten en lazos psicológicos especiales que unen a una pluralidad de personas -p. e., la familia-; bien porque consisten en coincidencias o concordancias de intereses materiales o espirituales que se dan en una pluralidad de sujetos -p. e., el grupo profesional-; bien porque consisten en una participación en unos ciertos modos colectivos de vida en los que hablan el mismo idioma-; o bien porque consisten en una mezcla de esos vínculos, esas concordancias de intereses, y esa común participación en unas formas de vida de la nación, la clase social.

Esa caracterización de las formaciones, los complejos o los grupos sociales, como urdimbres o configuraciones de fenómenos de vida social, que forman conjuntos delimitados con mayor o menor precisión desde algún punto de vista, tal vez parezca una caracterización demasiado vaga. Pero es que se debe tener en cuenta que mediante este concepto se trata de cubrir realidades sociales muy diversas, muy variadas desde distintos puntos de vista, pero todas las cuales tienen algunos rasgos comunes, a saber el hecho de constituir a manera de configuraciones o conjuntos de fenómenos sociales, que presentan un mínimo de unidad o de conexión real.

En efecto, dentro de ese concepto superlativamente general caben las formaciones o complejos más diversos: desde las muchedumbres pacíficas, hasta el Estado. Caben, por ejemplo, el auditorio de un teatro, la clase social, la tertulia, la pareja conyugal, -el complejo paterno-filial, la familia, la parentela, el cuerpo profesional, las asociaciones culturales (religiosas, filosóficas, científicas, artísticas, deportivas y políticas), la empresa económica, el sindicato, la nación, el Estado, etc.

Entre esos conjuntos los hay que tienen algo así como una vida propia usando esta expresión desde luego en sentido figurado, por ejemplo, la familia, el Estado; la universidad, etc.; es decir, que consisten en una organización de intentividad cuyo conjunto estructurado tiene una unidad. Pero entre esos conjuntos hay otros que consisten más bien en meras delimitaciones por concordancia o coincidencias le

intereses, o participación en unos modos de conductas, sin que haya propiamente, una recha articulación u organización de esas conductas. Y hay desde luego otras modalidades intermedias, y otras combinadas o mixtas³⁵.

EL PROBLEMA TERMINOLOGICO EN ESTA MATERIA

En este tema, como en tantísimos otros, la Sociología, las ciencias sociales -e incluso podría decirse que las Humanidades en general- tropiezan con la dificultad de que no hay una terminología unívoca, que haya sido aceptada generalmente, ni siquiera por una mayoría de autores. Por eso parece prudente advertir al lector sobre esa diversidad de nomenclatura, y sobre el hecho de que unos mismos términos cobran significaciones diferentes en las varias obras de Sociología.

Esos conjuntos o pluralidades sociales son denominadas formaciones o complejos sociales

Para facilitar al lector la identificación de este tema, yo he preferido referirme a esas pluralidades humanas, usando las tres expresiones: formaciones, complejos o grupos. Sin embargo, usaré preferentemente el término "grupos".³⁶

FORMACIONES, COMPLEJOS O GRUPOS SOCIALES EN RELACION CON LAS VARIAS CLASES DE PLURALIDADES HUMANAS DE LA CLASE DE AGREGACION; Y DE INTERACTIVIDAD.

Con la palabra pluralidad designamos una multiplicidad de cosas que constituyen un conjunto, a diferencia de las unidades singulares de las cuales se compone este conjunto.' Ahora bien, desde el punto de vista de cuál sea la índole de la conexión (mental o real) entre las múltiples unidades que constituyen una pluralidad, podemos distinguir tres tipos de pluralidades -según muy oportunamente formula Eubank:

³⁵ Sobre los complejos o grupos sociales, puede consultarse, además de las obras que, i, ié indicando en el desarrollo de este capítulo, las siguientes: SIMLMEL (G.), *Sociología*, tr. de J. Pérez Bances, Madrid, 1927; Wirse (Leopold von), *Sysien: del' Allee'meilrerl Soziolo,e,, ,rl, Le,bre son (Emlle), Le(ons de Soeiol,r,je. Presses Universitaires de France, Paris,i. and Per LUNDBERG (G. A.), Sociologia York, ,,s,*

³⁶ por algunos autores (v. g., Wiese), quienes reservan el nombre de grupos para un determinado tipo de esos conjuntos; son llamados agrupamientos por otros autores (v. g., Maunier, Mendieta y Núñez); son designados simplemente como grupos por muchos autores (v. g., Maclver,

Timasheff, Facey, Bogardus).

- a) de categoría o clase;
- b) de agregación; y
- c) de interactividad.
- d) La categoría o clase, que se basa en las similitudes que permiten incluir múltiples cosas dentro de un concepto unitario. Así, "árbol" es una noción con que designamos cierta clase de objetos como diferentes de todos los demás.
- e) La agregación, la cual se basa en el hecho de la proximidad. Unos objetos forman una pluralidad de este tipo, es decir, una agregación, por el hecho de estar juntos; bien en virtud de un ligamen externo que determina su proximidad, por ejemplo, el saco que contiene un conjunto de naranjas, la cárcel que encierra un número de presos; bien en virtud de algún centro de atracción sobre cada una de las unidades, pero sin que éstas ejerzan entre sí una mutua atracción, p. e.; un imán que atrae limaduras de hierro, o el farol que atrae a varios pájaros, o el anuncio de un remate que atrae a una multiplicidad de compradores. La agregación es una relación de hecho, y no una mera relación mental establecida por el sujeto cognoscente, como el tipo anterior de pluralidad (la categoría o clase).
- f) La interactividad, la cual se basa en la interacción. Es decir, los objetos que constituyen ese tercer tipo de pluralidad ejercen entre sí influjos recíprocos. Por ejemplo: las gotas de agua que forman una corriente; las células de un tejido vivo que intercambian actividades y se hallan mutuamente afectadas; la junta celebrada por varias personas para tratar determinados asuntos. La interactividad constituye relaciones de hecho, que hacen de la pluralidad por ella determinada una realidad.³⁷

Empleamos la noción de categoría o clase cuando denominamos pluralidades de individuos humanos, en virtud de notas comunes que los hacen semejantes y permiten incluirlos dentro de determinado concepto general, sin que sea necesario para ello ni que estén juntos, reunidos, ni tampoco que se produzca interacción entre ellos (aunque pueda suceder lo uno y lo otro, pero no interviniendo ni lo uno ni lo otro en la denominación).

Por ejemplo, cuando nos referimos a "los intelectuales", a "los delincuentes", a "los operarios". Al proferir simplemente esas denominaciones, no apuntamos al hecho de su reunión (que tanto puede darse como no darse), ni tampoco mentamos los influjos recíprocos que puedan existir entre los irrluidos en alguno de esos conceptos;

³⁷ *WtsoN (Logan), Sociography of Groups, en Twentieth Century Sociology, edited by Georges Gurvitch & Wilbert E. Moore, The Phil. Library, Nueva York, 1945.*

² *Cfr. EUBANK (E. E.), The Concepis of Sociology, 1931, pp. 116-168.*

nos referimos sólo a que hay un número de individuos que tienen algunas características similares. Tales pluralidades, tomadas exclusivamente desde el punto de vista que acabo de explicar, cuando sean nada más que pluralidades de clase, sin contener interacciones, no constituyen propiamente grupos. Claro que ordinariamente dentro de tales pluralidades como clase o categoría, hay además pluralidades de agregación a veces, y casi siempre de interacción.

Hay una agregación humana, cuando se da el hecho de una relación de proximidad en el espacio, de una aglomeración en determinado lugar, sin más, es decir, sin que tomemos en cuenta otros fenómenos, verbigracia, de interacción que pueden y aun suelen producirse.

La interacción es la que propiamente constituye el grupo humano. Existe dondequiera que dos o más sujetos humanos están influyéndose recíprocamente por virtud de contactos mentales, es decir, relacionados por mutuas acciones psíquicas.

Claro es, que estos tres tipos de pluralidades humanas en la realidad pueden y suelen entrecruzarse, dando lugar a diversos subtipos mixtos:

- a) Clase de individuos agregados sin estar en interacción. De hecho es difícil que se dé, porque si varios individuos similares se hallan reunidos o próximos, lo más probable o incluso lo seguro es que se influyan los unos a los otros recíprocamente, en mayor o menor proporción. Tal un ejemplo de esto sería una pluralidad de niños recién nacidos en la sala de una maternidad.
- b) Clase de individuos agregados en interacción: una reunión de estudiantes en el estadio.
- c) Clase de individuos que no están agregados, es decir, que no están reunidos, pero entre los cuales se dan interacciones, verbigracia, por correspondencia, por las noticias indirectas que los unos reciben de los otros; por ejemplo, los estudiantes del mundo (por ser estudiantes forman parte de un concepto de clase, de una denominación genérica) quienes por unos u otros medios saben los unos de los otros y de ese modo se influyen recíprocamente.
- d) Clase de individuos que no están reunidos, ni agregados, ni tampoco en interacción,
- e) Agregados de individuos que no forman una clase, un concepto común, ni se ejercen recíprocos influjos, por ejemplo: multitud de sujetos heterogéneos reunida fortuitamente, transitan, por un campo. Claro que este ejemplo puede valer nada más que como hipótesis mental, porque de hecho apenas es posible que viéndose los unos a los otros no se produzcan entre ellos influjos recíprocos.

- f) Agregados de individuos que no forman clase pero que están en interacción, verbigracia, una multitud compuesta por gentes de diversas nacionalidades, de diferentes credos, etc., entre las cuales se producen interacciones.

Adviértase bien que con las sumarisimas indicaciones que acabo de hacer dista mucho de quedar agotado este tema, ni siquiera en sus perspectivas más generales. Las indicaciones que anteceden tienen un sólo por objeto suministrar una mayor claridad mental para contemplar la enorme diversidad de formaciones, complejos o grupos sociales.

CLASIFICACION DE LOS GRUPOS POR LA CANTIDAD

Claro es que el tipo de pluralidad que es esencial para la existencia de un complejo, formación o grupo social, es la pluralidad de interacción. Ahora bien, sucede que hay grupos delimitados principalmente por constituir una pluralidad de clase o categoría, y que sobre esta base se dan algunos fenómenos de interacción a distancia, aunque éstos sean pocos y débiles. El estudio de los complejos, grupos o formaciones sociales se fija sobre todo en las pluralidades humanas constituidas por hechos de interacción, cuyos miembros tienen una efectiva conexión real entre sí, mayor o menor, más o menos intensa o tenue, pero existente en alguna medida. Puede suceder que en algunos tipos de complejos la interactividad viene determinada principalmente porque los miembros de ellos constituyen una pluralidad de clase, por ejemplo, profesional, o porque están agregados en un lugar, por ejemplo, una muchedumbre reunida en una plaza. O, expresándolo de modo más correcto, son esos fenómenos de interacción los que constituyen la formación o el grupo social, como una especie de haz de fenómenos sociales con una relativa unidad y con una relativa delimitación.

En esta caracterización a los rasgos de unidad y de delimitación antepongo el adjetivo de relativa, por dos razones. Primero, porque no cabe aislar enteramente un haz o complejo de fenómenos sociales del resto de los demás. En segundo lugar, porque los grados de unidad y de delimitación de los complejos sociales son muy diversos, según las diferentes formaciones de que se trate. Así, por ejemplo, la unidad y la perfilada delimitación son muy precisas en el Estado; pero, en cambio, se presentan menos rigurosos en una clase especial, cuyos criterios constitutivos son a veces vacilantes, y cuyos perfiles se ofrecen como vagos, pero cuya realidad es, sin embargo, bien notoria e indudable.

MATERIALES DE LOS GRUPOS SOCIALES

Hay que desechar en absoluto y definitivamente todo intento de considerar cualquier complejo o grupo social como un ser substancial e independiente. Por el contrario, la verdad es que todos los grupos sociales, incluso los más firmes, fuertes y duraderos, se reducen a conjuntos combinados de procesos y de relaciones sociales y

de modos colectivos de conducta. Por tanto, su realidad consiste en un complejo de interacciones humanas.

EL PROBLEMA DE LA CLASIFICACION DE LOS GRUPOS O COMPLEJOS SOCIALES

Si nos damos cuenta de cuán múltiple y variado es el paisaje de los grupos o formaciones sociales, comprenderemos las grandes dificultades que presenta todo ensayo de clasificación sistemática.

Parece, en cambio, fácil proceder a múltiples y diversas clasificaciones, tomando criterios diferentes.

CLASIFICACION DE LOS GRUPOS EN CUANTO AL NUMERO DE SUS COMPONENTES: PAREJA; TRIO; GRUPOS MAYORES

Desde el punto de vista del número de sus componentes se clasifican en parejas, tríos, de un pequeño número superior a tres, y de un gran número.

La pareja. Entre las parejas se establecen subclasificaciones:

- a. Parejas típicas o genuinas, como la sexual; la de generación (padre-hijo, padre-hija, madre-hijo, madre-hija, padre y madre, dos hermanos, adulto-niño; y la de amistad.
- b. Parejas atípicas o derivadas, entre las que mencionaremos: a) Superior-subordinado (por ejemplo: profesor y ayudante; capitán y piloto; médico y enfermera; etc.);
- c. El que ayuda y el ayudado (verbigracia: médico y paciente; párroco y feligrés; servidor y servido; etc.);

Se ha observado con respecto a la pareja que, si bien ésta aparece frente a un tercero como una unidad independiente, en cambio, por regla general, no ocurre esto para sus miembros, pues cada uno de ellos se siente colocado frente al otro, pero no ante una colectividad superior a ambos. Y es que en la pareja la estructura social descansa inmediatamente sobre el uno y el otro. Tanto es así, que la desaparición de uno de ellos destruiría ese complejo social. Esta es la causa de que en la pareja no se llegue a aquella vida transpersonal que el individuo siente como independiente de sí, tal y como se da en una asociación.'

Con referencia a las parejas, se han estudiado los diferentes tipos de relación entre sus dos integrantes, desde varios puntos de vista. Uno de esos criterios dife-

renciales consiste en distinguir si la relación es de mutua atracción, de mutua repulsión, o de mutua indiferencia, o mixta de dos de esas direcciones. Otros de los puntos de vista es el que se distingue entre dominación, igualdad y sumisión.'>

- El trío. En cuanto a los tríos o tríadas, cabe distinguir: a) el caso en que el tercero es uno más que se añade a la pareja;
- el caso en que es, en algún respecto, el producto de la unión de los dos que integran la pareja; y
- el caso en que se representa una superación de las deficiencias del grupo dual.

Según Simmel, el número tres provoca tres formas de agrupación que, por una parte no son posibles entre dos sujetos, y que, por otra parte tampoco pueden darse entre más de tres. Estas tres formas son:

- a) la del imparcial y mediador;
- b) la del tercero beneficiario; y
- c) la del tercero que impera dividiendo.

Ejemplos de la primera forma, o sea del tercero imparcial o mediador: el hijo o los hijos que, como tercer elemento, cumplen la función de mantener unidos a los dos cónyuges; el árbitro independiente en un -tribunal de tres, en el que los otros dos miembros representan intereses en pugna; etc.

Ejemplos de la segunda forma o sea del tercero beneficiado: todas aquellas coaliciones en que el tercero resulta necesario y éste se aprovecha de su situación sacando en su favor los mayores beneficios para sí.

La tercera forma, o sea la del tercero que impera dividiendo, se distingue de la segunda tan sólo por un matiz. En la segunda, es decir, en el caso del tercero beneficiado, éste se aprovecha en propia ventaja de la escisión previamente existente entre los otros dos elementos. En cambio, en la tercera forma, es decir, en la de divide impera, el tercero produce voluntariamente la desavenencia, para obtener así una situación dominante.

- d) Grupos complejos de número superior a tres.

Es patente que los grupos en número superior a tres pueden ser subclasificados en una gran variedad de tipos, en una variedad tan grande, que no es pertinente recoger aquí. Hay grupos de número pequeño -aunque superior a tres- en los cuales esta su limitación cuantitativa tiene una importancia decisiva, por ejemplo, confraternidades, círculos de amistad, pandillas de juego, equipos deportivos, etc. En cuanto a grupos territoriales, recordemos, a los efectos de la clasificación

por el número de sus componentes, algunos tipos: pequeñas aldeas, aldeas grandes, pequeñas ciudades, ciudades de tipo medio, grandes urbes, y capitales enormes. En cuanto a las diversificaciones de las comunidades políticas o cuasi-políticas por el número de sus miembros, recuérdese las diferencias entre el clan, la tribu, la confederación de tribus, la región, la nación y la organización internacional.

IMPORTANCIA DEL NUMERO EN LOS COMPLEJOS O GRUPOS SOCIALES

El número o cantidad constituye un factor muy importante en la determinación de la estructura de los grupos sociales.

Por ejemplo, para que se constituya una muchedumbre turbulenta, es preciso que se dé el hecho de una multitud, es decir, de la reunión de una cantidad suficientemente grande de gentes para que sea posible el fenómeno de desaparición de la responsabilidad individual y del sentido personal de sus ingredientes.

Por otra parte, un complejo constituido como colectivo, cuando posee cierta extensión, crea formas y órganos (para la conservación, el fomento y el desarrollo de sus funciones) que antes, cuando en más pequeño, no necesitaba. Y viceversa, los complejos de menor número tienen cualidades y realizan acciones mutuas, que desaparecen inevitablemente al sobrevenir una ampliación cuantitativa. Así, pues, según atinadamente observa Simmel, la cantidad en los complejos sociales tiene una doble importancia: A) Negativa: ciertas formas sólo pueden realizarse más acá o más allá de determinado límite numérico de elementos. B) Positiva: ciertas formas resultan directamente de las modificaciones cuantitativas que experimentan los complejos.

Una corporación aristocrática sólo puede tener una extensión reducida. Los límites son muy variables, pero tienen que existir forzosamente.

Las grandes masas sólo pueden ser movidas y dirigidas por ideas simples; pues lo que es común a muchos, ha de ser asequible a los espíritus más primitivos.

Una suerte común, un acuerdo, una empresa, un secreto, cuando se limita a dos, es distinto de cuando se extiende a tres; y más diferente cuando se extiende a más.

En la Historia del Derecho hallamos muchas disposiciones gubernamentales que señalaban un máximo de miembros para determinadas reuniones o asociaciones. Cuando se declara el estado de sitio o de alarma, no se permite que se detengan en la calle más de tres o cinco personas. Esta limitación de número responde a la convicción de que para cometer determinados actos, que se trata de evitar, es preciso que se integren grupos que rebasen cuantitativamente el número que se pone como tope. Asimismo, encontramos preceptos que exigen un mínimo de copartícipes para que se

produzca un determinado efecto jurídico³⁸, verbigracia, para formar . una sociedad anónima, para constituir un tribunal o un jurado, para tomar acuerdos en una asamblea. En tales casos, el Derecho prescribe un número mínimo, porque confía en la pluralidad y desconfía de un número pequeño de individuos.

CLASIFICACION DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA DURACION

Por la duración, los grupos pueden clasificarse en:

A) Grupos sociales pasajeros, que se producen una vez.

Por ejemplo, una multitud reunida fortuitamente y que después se disuelve, sin darse cita para otra ocasión.

B) Grupos sociales pasajeros reiterados, es decir, los que se repiten de vez en cuando, o con periodicidad, como una tertulia, una reunión de comensales, el público de abonados a una funciones teatrales o a una serie de conciertos.

C) Grupos sociales que tienen una relativa permanencia; como las asociaciones.

CLASIFICACION DESDE EL PUNTO DE VISTA DE LA PROXIMIDAD EN EL ESPACIO

Desde el punto de vista de la proximidad física de sus miembros, la primera clasificación que se debe hacer es la siguiente: a) grupos cuyos miembros están en interacción directa en presencia unos de otros; b) grupos cuyos miembros están en interacciones, en su mayor parte indirectas, es decir, en ausencia.

Son grupos "en presencia": las muchedumbres, tanto las pacíficas como las turbulentas; las asambleas, tanto las deliberantes, como las representativas; etc. En esos complejos se da el contacto personal directo de un miembro con otro, sin la intervención de intermediarios. El contacto directo es el medio por excelencia para la comunicación de la conducta emotiva .9

Son complejos "sin presencia", esto es, cuyos miembros no están todos ellos en presencia los unos de los otros: el público de lectores de un determinado periódico, la nación, las clases sociales, las asociaciones, las instituciones, las corporaciones, etc. Son grupos formados por contactos indirectos, porque la comunicación y la conexión no

³⁸ *Cir, Simmel.ob y lug. cit, cap 11*

se producen en virtud de presencia inmediata, sino por medio de transmisiones, lenguaje escrito, símbolos abstractos, etc.

Claro es que hay muchos grupos que deben ser clasificados como mixtos desde ese punto de vista, porque se componen de relaciones inmediatas en presencia y a la vez de relaciones indirectas en ausencia. Por ejemplo, la nación, la comunidad municipal, etc., que siendo grupos sin presencia y de relaciones indirectas, constan sin embargo de una enorme cantidad de relaciones directas en presencia, bien que ellas no constituyan ni mucho menos la totalidad del complejo. Gran cantidad de asociaciones, que son clasificadas como grupos de contacto indirecto. constan empero de una multitud de contactos directos en presencia, por ejemplo, de un gran número de miembros en las asambleas, en los salones del domicilio social, etc.

Es más, cabría decir, que casi todos los complejos "sin presencia" o de contactos indirectos, son en realidad mixtos, pues constan también de relaciones en presencia, de contactos directos; a excepción de algunos casos límites, como por ejemplo, una asociación de miembros que se comunican tan sólo por correspondencia.

Si bien son muy poderosos los grupos de contacto directo -dice Bernard- para organizar la opinión pública y para iniciar tipos de conducta colectiva, su influjo ha sido sobrepasado por el de los grupos de contacto indirecto. Los intereses se extienden abarcando gran número de personas dispersas en amplios territorios, las cuales integran complejos de contactos directos.

CLASIFICACION DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL GRADO DE INTIMIDAD ENTRE LOS MIEMBROS

Esta clasificación toma como criterio el grado de intimidad entre los componentes de un complejo. Distingue fundamentalmente entre complejos interindividuales y complejos propiamente colectivos.

En primer lugar, y como representativos de un grado de máxima intimidad, hay que registrar los complejos formados por aquel tipo de relaciones que yo llamo interindividualer, es decir, las que se establecen entre individuos tomando en cuenta lo que cada uno de ellos tiene de individual. A este tipo de relaciones pertenecen: el amor, la amistad, la ejemplaridad, la simpatía. Pues bien, hay complejos en que predominan las relaciones de ese tipo, por ejemplo: la pareja amorosa, los cónyuges, la familia, los grupos de amistad, los discípulos que libremente y por personal devoción forman un grupo con su maestro.

En segundo lugar, hay que registrar los grupos sociales formados por relaciones propiamente colectivas, es decir, por aquellas en las que los relacionados -y por tanto los componentes del grupo- no son tanto las singulares individualidades, sino más bien los yos sociales, es decir, las funciones desempeñadas por los miembros.

Ahora bien, dentro de la segunda clase, es decir, de la clase de los grupos propiamente colectivos, cabe distinguir diferentes grados de intimidad o mejor dicho de proximidad entre los componentes de ellos.

Así, tienen un grado de harta proximidad, complejos que no han sido creados por relaciones interindividuales, sino por determinantes netamente colectivos, pero que producen relaciones bastante íntimas o cercanas, e incluso suscitan nexos interindividuales. Tales son, por ejemplo: el grupo de la clase en una escuela; los grupos de vecindad; la pandilla.

Tienen tan sólo una proximidad o intimidad de segundo grado (dentro de la segunda clase) los complejos en los cuales, si bien hay relaciones de conocimiento personal, los nexos entre sus miembros son muy limitados, sobre todo formalistas o, funcionales, y relativamente poco frecuentes. Por ejemplo, comités, asociaciones profesionales, culturales, económicas, expongo aquí, una transcripción de su teoría, sino más bien de mi teoría sobre la diferencia

De tercer grado, en cuanto a la proximidad, pueden ser calificados, entre los complejos de la segunda clase, aquellos en los cuales los miembros no se hallan relacionados por un conocimiento personal, o en los que éste es muy superficial o tenue y apenas juega papel; y en los que, por lo tanto, todos los contactos se refieren exclusivamente a las funciones objetivas y se verifican impersonalmente y casi siempre por medios indirectos. Por ejemplo: organizaciones económicas que actúan sobre todo por correspondencia, asociaciones para el fomento de determinadas actividades, que se desenvuelven mediante contactos indirectos, etc.

GRUPOS PRIMARIOS Y GRUPOS SECUNDARIOS

La mayor parte de los estudios sociológicos contemporáneos dan mucha importancia a la clasificación de los grupos en primarios y secundarios. Esta clasificación está relacionada con las dos clasificaciones precedentes (con la que distingue entre grupos "en presencia" y grupos "sin presencia"; y con la que toma como criterio clasificatorio el mayor o menor grado de intimidad entre los miembros del grupo) ; pero no coincide exactamente con ninguna de las dos, aunque tome puntos de vista de ambas, y se interfiera con ellas en alguna medida.

Los grupos primarios son pequeños y se componen de relaciones personales entre sus miembros. En cambio, los llamados grupos secundarios son grandes y están integrados principalmente por las relaciones impersonales.

Hay ciertas condiciones físicas que favorecen la formación de las actividades de las que se componen los grupos primarios. Una de esas condiciones es la proximidad en el espacio. Otra es el tamaño pequeño. Cuanto más juntos están los miembros y cuanto menor sea el número de éstos, tanto más probablemente se producirán relaciones de simpatía y de identificación, es decir, relaciones interindividuales o

personales que abarcan una gran parte del ser de cada una de las personas, incluso de su intimidad -y no sólo aspectos funcionales de su conducta. En los grupos primarios además suele darse la participación del interés de cada uno en el interés de cada uno de los demás.

Son ejemplos de grupos primarios: la familia, la pandilla de juego, la camarilla, un pequeño club, un pequeño círculo de amigos, una fraternidad local, etc.

El grupo primario constituye la forma primera, más simple y más universal de complejo social en el que unas pocas personas se reúnen "cara a cara" para compañerismo, mutua ayuda, práctica de actividades conjuntamente (de juego, de diversión, de estudio, de resolución de problemas comunes, etc.). El grupo primario ha sido llamado metafóricamente la célula de la estructura social. En él se manifiestan los impulsos sociales, se incuban las costumbres. En él las gentes aprenden la lealtad a la colectividad, y se entrenan en la cooperación.

Es característico de los grupos primarios que su estructura surja espontáneamente. Sus miembros se reúnen y actúan juntos no de acuerdo con un plan preestablecido, ni llevando consigo ninguna representación colectiva, ni respondiendo a órdenes superiores, sino de un modo espontáneo, por coincidencia de las iniciativas

Un gran número de grupos primarios surgen como unidades colectivas independientes, tales como los ejemplos mencionados. Pero hay también grupos primarios que se forman dentro de la malla o textura de una organización colectiva reglamentada. Así, por ejemplo, dentro de la estructura formal reglamentada de una fábrica, estructura que comprende una estricta división del trabajo, una araquización de las diversas funciones, se forman espontáneamente grupos particulares, camarillas, palomillas de amistad, bloques de solidaridad, etc., que no sólo constituyen círculos para satisfacción de sus miembros, sino que llegan a tener en ocasiones una influencia sobre la moral y la eficiencia del trabajo, y a influir decisivamente sobre la vida de los sindicatos -los cuales son otra estructura rígidamente organizada. Algo similar pasa en los partidos políticos organizados, en la estructura del gobierno, en las escuelas, en los conventos, en los cuarteles, en las cárceles, etc.

Llámanse habitualmente grupos secundarios aquellos cuyos miembros se hallan de ordinario dispersos en grandes espacios, de modo que nunca se reúnen todos, y de modo que no hay un contacto directo entre la mayor parte de ellos. Las relaciones y los procesos sociales entre sus miembros son impersonales, esto es, de índole netamente colectiva, es decir, funcional, o lo que es lo mismo, de cumplimiento de funciones, papeles o roles.

Sin embargo, la caracterización que antecede se refiere a un tipo puro, que naturalmente es difícil que exista en la realidad en ese estado químicamente puro. Por el contrario, sucede -como ya se hizo notar- que dentro de los grandes grupos secundarios se producen grupos primarios, los cuales tienen una gran importancia para la subsistencia y sobre todo para el funcionamiento del grupo secundario. Un ejército - que sería un máximo ejemplo de grupo secundario, impersonal, rígidamente

organizado- pelea con éxito debido muchas veces al hecho de que en las pequeñas unidades de combate se han producido grupos primarios. Una fábrica trabaja con mayor eficiencia, si en las unidades de labor,. incluyendo en ellas al capataz, se han producido grupos primarios en los que reina espontáneamente un sentimiento de identificación. Una clase universitaria produce mejores resultados si, aparte de las relaciones oficiales, colectivas, funcionales, del profesor con los alumnos y de los alumnos entre sí, se ha formado una especie de grupo primario regido por los sentimientos de mutuo afecto y confianza, de identificación personal."

CLASIFICACION BASADA EN EL GRADO DE LA DISTANCIA SOCIAL ENTRE EL HOMBRE INDIVIDUAL MIEMBRO DE UN GRUPO Y ESTE GRUPO

Esta clasificación, que se debe al sociólogo alemán Wiese; toma como criterio el medir el grado de distancia entre el individuo miembro del grupo y el grupo. Advuértase que aquí, desde este punto de vista, no se trata de la distancia interhumana que entre sí guardan los hombres que integran un determinado complejo social, por ejemplo, los colegas que integran una asociación profesional, o los vecinos que habitan en un mismo lugar. Desde luego, este es un punto de vista que puede y debe ser tomado en consideración; y a él se refiere en parte la clasificación examinada bajo el epígrafe número 9 de este capítulo. Pero éste no es el criterio, de la clasificación que expongo aquí. Se trata ahora de fijarse en el grado de distancia que se da entre el sujeto humano y la colectividad a la que pertenece.

La mayor o menor distancia a que el complejo social se halla respecto del hombre que forma parte de éste, es decir, la distancia a la cual el hombre se representa el complejo colectivo respecto de sí propio, determina inversamente una menor o mayor facilidad para que el sujeto individual actúe sobre el grupo. Esto es: cuanta mayor es la distancia, menor es facilidad de que el individuo actúe eficazmente sobre el complejo; y cuanto menor es la distancia, más fácil es la acción del individuo sobre la formación social.

Los tipos extremos en esta clasificación son, por un lado, las masas, y por otro lado los entes colectivos dotados de una estricta y complicada organización, como el Estado, la Iglesia, la universidad, etc.

En las masas, tanto en las concretas, es decir, en las reunidas en un lugar, como también en las dispersas o latentes -como, por ejemplo, la clase social-, ocurre lo siguiente, respecto de la distancia entre el individuo y la masa. El individuo experimenta muy cerca de sí mismo la colectividad de la masa; ésta determina en un grado muy cercano la conducta de él; y, por otra parte, el individuo percibe que la masa es influida por la acción que él ejerce sobre ella. Pensemos, por ejemplo, en las muchedumbres, tanto en las pacíficas, como en las turbulentas; y advertiremos que los procesos, que juegan en ellas y que las constituyen, actúan de tal manera que las relaciones de los individuos con los hombres hacinados en la masa influyen en el obrar de ésta de modo

inmediato y directo.

Las masas son amorfas, es decir, carecen de una estructura organizada. Esto constituye uno de sus caracteres principales, en contraste con otros tipos de complejos, p. e., frente a las asociaciones, las cuales poseen una estructura organizada.

Una de las clasificaciones de las masas distingue dos tipos: masas concretas o reunidas, actuantes, efectivas; y 2, masas latentes. Son masas actuantes, las multitudes activas, por ejemplo, una manifestación, una muchedumbre-turbulenta. Son masas latentes, en cambio, aquellas formaciones más duraderas, p. e., la clase social, que se hallan constituídas por relaciones y procesos que no tienen una presentación, visible de modo inmediato.

Las masas reunidas o efectivas, es decir, las muchedumbres, se subclasifican en pacíficas y turbulentas. Desde otros puntos de vista combinados, a saber, delimitación, congregación deliberada o no deliberada, y foco de atención o propósito, se clasifican en: multitudes amorfas o causales (las gentes que llenan una calle); desfiles o manifestaciones, y audilorios.

En los entes colectivos muy organizados, como el Estado, las corporaciones o instituciones (universidad, ateneo, cofradía religiosa, asociación filantrópica, etc), el ente está en una situación de considerable lejanía respecto de cada uno de sus miembros individuales. En efecto, la conducta de un miembro individual o incluso de varios miembros no influye directa e inmediatamente sobre la corporación o institución. Esta se desenvuelve según reglas establecidas en unos estatutos o reglamento, consiguientemente por cauces organizados. Generalmente sólo a través de esos cauces las conductas de los miembros individuales influyen sobre el ente.

MASAS Y CORPORACIONES

LA DIFERENCIA ENTRE COMUNIDAD Y ASOCIACION ESFABLECIDA POR TONELES. ULTERIORES DESARROLLOS DE ESTA DISTINCION

El sociólogo alemán Ferdinand Toennies formuló en un famoso libro publicado en la diferenciación entre dos tipos de complejos o grupos sociales: la comunidad y la asociación, diferenciación que ha sido admitida por casi todos los sociólogos contemporáneos, aunque sometida a algunas reelaboraciones y afinamientos.

Son comunidades o grupos sociales comunitarios las colectividades basadas en una previa unidad (sangre, convivencia cultural, proximidad, etc.), que se producen como espontáneamente, como orgánicamente, sin que ninguno de los componentes haya planeado de antemano la fundación ni la estructuración del ente social. Sus integrantes forman parte del grupo independientemente de una decisión deliberada; es decir, se hallan ligados no por un acto de voluntad libre y concreta encaminada a un determinado fin, sino por lo que Toennies llama una voluntad esencial u orgánica, esto

es, por una simpatía de afinidad o de pertenencia al ente social. Son complejos comunitarios: la familia, el círculo de compañerismo, el estamento, el grupo de vecindad, la nación, la comunidad de los fieles.

Son complejos asociativos o societarios aquellos fundados en las preferencias o deseos de los individuos que los integran, o sea, en la voluntad libre o de arbitrio de éstos, y que se han formado como una asociación deliberada por sus participantes para llevar a cabo ciertos fines.

Los individuos, en tanto que miembros de una comunidad, actúan espontáneamente, sin proponérselo de modo deliberado, como expresión de esa comunidad. Por el contrario, los miembros de una asociación pertenecen a ésta, en virtud de una decisión voluntaria, porque están de acuerdo con los fines y los medios de ella.

Pertenecen al tipo asociativo o societario todos los complejos nacidos de un contrato: el partido político; las asociaciones creadas o fundadas por varios hombres con un fin común a los mismos (religioso, político, económico, cultural, etc.).

Claro es que existen muchos complejos de carácter mixto, es decir, que participan de ambos tipos.

El sociólogo francés contemporáneo Georges Gurvitch ha mostrado que en la comunidad se da una fusión o interpenetración parcial de pensamientos, sentimientos y conductas entre sus miembros, de manera que se forma en la interioridad de éstos la conciencia de un "nosotros", es decir, de la participación en un caudal común de formas de conducta mental y práctica, y la conciencia de una fuerte solidaridad, de suerte que sus miembros se sienten formando una especie de unidad.

En la comunidad, las conciencias se entreabren unas a otras, y, al mismo tiempo, se abren normalmente a la intuición de ideas y de valores colectivos.

La comunidad suele ser una forma estable, es decir, no es meramente eventual o transitoria. La comunidad no se constituye ni existe en virtud de la conciencia de una solidaridad puramente accidental o pasajera. Los miembros de la comunidad se sienten ligados formando un nosotros, en tanto que personas, y no tan sólo en tanto que participantes en una relación singular o momentánea. Aun cuando la conciencia de la³⁹ vinculación a la comunidad no se manifieste en una serie de aspectos de la vida, existe sin embargo de un modo latente, y condiciona incluso muchos hechos de la vida, en los cuales no se piensa en la comunidad o no se tiene explícitamente el sentimiento de ella.

³⁹ *Cir. Gemeiuschaft and Gesscischaft, 1887. De Toennies también: Principios de Sociología, trad. de V. Llorens, Fondo de Cultura Econ., México. 1942. Cfr. Gurvitch (Georges), Essais de Sociologie, Sirey, Paris, 1938, pp. 42 y ss.*

Lo expresado anteriormente no quiere decir que la comunidad abarque todos los aspectos y dimensiones de los individuos vinculados en ella. Por el contrario, considero que cabe siempre distinguir entre los asuntos comunes, por un lado, y los asuntos personales o individuales de sus miembros, por otro lado. Es decir, las relaciones comunitarias dejan al individuo siempre un espacio libre frente a la comunidad: el espacio ocupado por asuntos ajenos a la comunidad. Esos asuntos no incluidos dentro de una determinada comunidad pueden ser de dos clases: a) asuntos propiamente individuales, personales, singulares del sujeto; y b) asuntos afectados por otras relaciones sociales diferentes. Por ejemplo, la pertenencia a una nación no absorbe -sobre todo en una situación de cultura y de civilización avanzadas-, la totalidad de aspectos y de asuntos de la vida de un individuo. Si éste es realmente un ser humano en acto, hay en su vida muchas cosas que son privativamente individuales de él; y hay también otras muchas cosas no induídas en la comunidad nacional o que aun dentro de ella trascienden a la vez de ella, y pertenecen a otras comunidades, por ejemplo, a una comunidad de intereses profesionales, o a una comunidad ideológica, etc., o sencillamente a la comunidad universal de lo humano. En las situaciones de primitivismo, la comunidad tribal o nacional suele ser mucho más absorbente. Pero, a medida que el hombre progresa, que asciende en cultura, sustrae a la comunidad sus asuntos personales, y sustrae a una comunidad los asuntos relativos a su pertenencia a otras comunidades y asociaciones⁴⁰.

Ha trabajado también con gran finura de análisis y notorios aciertos en este tema de la diferencia entre comunidad y asociación, el profesor norteamericano R. M. Maclver. Por comunidad se entiende un área de vida común. Siempre que los hombres viven en colectividad, desarrollan en algún grado características comunes muy determinadas -comportamiento, tradiciones, modos de hablar, etc. Estos son los signos y resultados de una efectiva vida común. Puede observarse que toda comunidad es parte de otra más amplia, y que toda comunidad es cuestión de grado. Por ejemplo, los residentes ingleses en una ciudad extranjera viven en una íntima comunidad propia, al mismo tiempo que viven en una comunidad más amplia, la de la ciudad, al par que en comunidades de mayor extensión todavía, cuyo caso extremo es el de la humanidad, es decir, el círculo de todos los hombres. Es una cuestión de grado e intensidad de la vida común.

En cambio, una asociación -dice Maclver- es una organización de seres sociales (o un cuerpo de seres sociales organizados) para la persecución, de un interés o de intereses comunes. Es una unidad social determinada, que ha sido construida sobre la base de un cierto propósito.

La comunidad prosigue Maclver- es un foco de vida social, el vivir en común de seres sociales. A diferencia de la comunidad, la asociación es una organización de la vida social establecida concretamente para el logro de unos ciertos fines.

⁴⁰ *Max Weber caracteriza las relaciones de comunidad por el hecho de que los partícipes se inspiran en el sentimiento de constituir un todo., llama la atención además sobre el hecho de que en la comunidad hay una coincidencia de intereses de los partícipes. Por ejemplo, la prosperidad de los hijos en la familia constituye también el interés de los padres. La prosperidad nacional afecta a todos los componentes de la nación*

La asociación es parcial; la comunidad es integral. Dentro de la comunidad pueden existir asociaciones no sólo numerosas sino, incluso antagónicas. La comunidad contiene un sinnúmero de asociaciones permanentes y transitorias de las más diversas clases: políticas, económicas, religiosas, educativas, científicas, artísticas, literarias, recreativas, filantrópicas, profesionales, que enriquecen la vida comunal. "Los hombres pueden asociarse para propósitos insignificantes o de importancia fundamental; la asociación puede significar para ellos mucho o poco; mientras que la comunidad es algo más amplio y libre que las mayores asociaciones. Es la vida en común más amplia dentro de la cual surgen las asociaciones, en la cual éstas establecen un orden, pero que nunca es llenada completamente por ellas". Se percibe claramente la diferencia entre la vida en común de los hombres en una aldea, ciudad o nación, de un lado, y la asociación de los hombres en una cofradía, ateneo, colegio profesional, sindicato o Estado, de otro lado. El territorio de un Estado no coincide a veces con el área efectiva de una comunidad nacional, como, p. e., cuando un pueblo vencido e incorporado a otro Estado continúa su vida propia.

Observa además Maclver que hay atributos que se aplican a las comunidades pero no las asociaciones y viceversa. Entre los primeros, es decir, los que se aplican a la comunidad, pero no a la asociación, figuran, por ejemplo: los expresivos de grado social, situación o condición, como nomádico, guerrero, civilizado, populoso, etc.; también los expresivos de costumbres o modos de vida comunal, como totémico, organizado en castas, industrializado, feudalizado. Por el contrario, hay atributos que pueden ser aplicados a las asociaciones, pero no a las comunidades. Las asociaciones tienen una unidad definida y persistente y su actividad se encamina hacia un fin determinado; mientras que las comunidades no persiguen propósitos específicos. Por eso las asociaciones, pero no las comunidades, pueden ser sujetos de derechos subjetivos y deberes jurídicos. Por eso también las asociaciones admiten una especialización de intereses mayor que la que se da en las comunidades.

El sociólogo y jusfilósofo colombiano Cavetano Betancur,-" comenta que la comunidad es un grupo auténtico: "existe la comunidad atando en el grupo hay voluntad de ser, cuando la espontaneidad predomina sobre el concepto de obligación, cuando hay cierta inconsciencia en los medios para adquirir el fin, porque ante todo lo que importa es conseguirlo ... Nace una comunidad sin normas, sin leyes, sin reglamentos para su constitución ... "

Según Toennies, en la evolución de los entes sociales, se da la tendencia a pasar del tipo comunitario al asociativo o societario. Las formaciones sociales más antiguas suelen pertenecer al tipo comunitario; son grupos espontáneos, por así decirlo, fortuitos. En etapas ulteriores de la evolución, los hombres empiezan a dis, criminar sobre los fines y los medios sociales, y forman asociaciones sobre la base de sus intereses solidarios. Así, los complejos comunitarios pueden transformarse en el sentido de llegar a constituir entes asociativos o societarios.

Claro es que, muchas veces, el resultado de esa evolución es el entrelace de un complejo comunitario (el anterior) con un nuevo complejo de carácter asociativo, produciéndose de tal suerte un ente que cabe calificar como mixto.

CLASIFICACION EN GRUPOS NO INSTITUCIONALIZADOS Y GRUPOS INSTITUCIONALIZADOS

Esta clasificación se funda en los diversos modos de unidad que determinan los complejos sociales.

El complejo no institucionalizado es el que se halla constituido por individuos en relación o acción recíproca, sin la explícita intermediación de normas externas obligatorias. Es el complejo formado por la interinfluencia inmediata de seres humanos o el coajuste de sus actividades, sin la intervención explícita de una instancia normativa u organización reguladora, por ejemplo, una multitud, una clase social.

El grupo institucionalizado, por ejemplo, la nación, una asociación, etc., es el que resulta de la coexistencia de seres humanos que desenvuelven, además de relaciones no reguladas, relaciones reguladas por normas establecidas, y que posee, en cuanto a grupo, unidad funcional y estructural, o sólo la primera.

Mientras que el complejo no institucionalizado se forma tan sólo por las recíprocas influencias de unos sujetos sobre otros, en cambio, el grupo institucionalizado entraña relaciones que habitualmente derivan del grupo como unidad funcional u organizada. Así, el grupo institucionalizado está compuesto por individuos doblemente socializados, es decir, recíprocamente influidos y, además, influidos por la totalidad unitaria que es el grupo mismo constituido por ellos.

Sobre esta base, Raúl A. Orgaz establece la siguiente clasificación:

1. El grupo no institucionalizado que posee simple unidad mental, como la multitud.
2. El grupo no institucionalizado y que posee alguna unidad mental y comunidad de modos prácticos y permanentes de vida como clases sociales.
3. El grupo institucionalizado, que se caracteriza por poseer unidad mental, comunidad de reglas exteriores obligatorias (instituciones) y, a veces, diferenciación de órganos y funciones; p. e., la nación, una academia, la Iglesia, el Estado, etc.

El tercer tipo, o sea el grupo institucionalizado, admite una subdivisión, según que el grupo tenga o no diferenciación interna, es decir, estructura, en dos subclases: a) grupo institucionalizado diferenciado; y b) grupo institucionalizado indiferenciado. Ejemplo de esta segunda forma es una tribu, que no posea órganos especializados para aplicar las normas del grupo.

LA INSTITUCION SEGUN HAURIUO

El famoso jurista francés Maurice Hauriou, también sociólogo, produjo importantes estudios sobre la "institución", especialmente sobre el proceso de la gestación y del desarrollo de las asociaciones fundadas voluntariamente. Define la "institución" como "una idea de obra (es decir, práctica, de acción, de empresa) que se realiza y dura en un medio social".

Esta idea de empresa es lanzada por uno o varios sujetos en un medio social, es decir, es comunicada a otros. Puede acontecer que éstos no le presten oídos, que no se sientan interesados, en cuyo caso ha caído en un medio social estéril y allí queda inoperante. Mas si por ventura los que la reciben se sienten estimulados por ella, de suerte que la acogen, la propician y la sirven con su entusiasmo, su devoción y su actividad, podemos decir que ha caído en un medio social que la fecunda y en el que fructifica.

Entonces, "en virtud de la realización de esta idea, se organiza un poder, que crea órganos; por otra parte, entre los miembros del grupo social interesado en la realización de esta idea, se producen manifestaciones de comunidad, dirigidas por los órganos del poder y reguladas por determinados procedimientos". Intentaré poner más en claro estos conceptos tan concisamente condensados en las palabras transcritas de Hauriou.

La institución es un pensamiento de empresa, de un quehacer activo, que ha encarnado positivamente en una determinada realidad social, estructurándola y además encauzando efectivamente su acción de modo unitario.

La idea de una tarea a realizar, que se le ha ocurrido a una persona o a varias, germina en un grupo de conciencias, impulsando a sus sujetos a poner en práctica los comportamientos preliminares necesarios para la realización de ese propósito, que sólo en común puede cumplirse.

La idea de una obra en común se convierte en una directriz interior a la empresa, en una función de ésta, y posee reiteración y enriquecimiento constantes.

Esta idea, al germinar activamente en varios sujetos, determina que una serie de actividades de éstos formen ya un grupo delimitado, en el cual surge un poder y un principio de organización, de estructura y de reparto de labores.

Surgida ya esta organización y constituido un poder, sucede que la estructura y la finalidad del grupo se caracterizan. En las conciencias de sus componentes, es decir, se reflejan en las conciencias de los sujetos que integran el grupo, en el sentido de suscitar en éstos un sentimiento y una representación de responsabilidad colectiva. Tal sentimiento y tal representación de una responsabilidad colectiva consisten en el hecho de que los sujetos se consideran como miembros del grupo, con ideas propias del grupo, con tareas a realizar por cuenta de éste, como representantes de éste (honor corporativo) y desempeñando funciones que no son propias y singulares de sus vidas

en tanto que individuos, sino específicas de la colectividad y necesarias para el cumplimiento de los fines de la misma. Cuando esto ocurre y la vida de la colectividad consiste en el ejercicio de unas actividades conscientes y responsables por los individuos integrantes de ella, las cuales no son actividades individuales, sino que se desarrollan en virtud y por cuenta de ella, entonces, dice Hauriou, la institución constituye una personalidad moral. Con esto se quiere expresar que, entonces, la institución representa un centro de actividad distinto de los individuos que la forman. Claro está que la institución sólo puede obrar por medio de las conductas de los hombres que la componen. Pero esos comportamientos, a pesar de ser realizados por individuos, tienen como razón de ser la colectividad y en ella encuentran su orientación funcional y finalista.

Añade Hauriou que no todas las instituciones que llegan a constituir personalidades morales (en el antedicho sentido sociológico) tienen personalidad jurídica. La personalidad jurídica de los entes colectivos, a los que el Derecho se la concede, constituye una pura construcción jurídica; representa tan sólo un procedimiento creado por el Derecho para unificar externamente, hacia fuera, el conjunto de relaciones que integran el grupo. La personalidad jurídica es una especie de simple unificación construida por el Derecho, algo así como una especie de máscara que no traduce ni expresa fielmente la realidad social que hay debajo y a la que se aplica.

GRUPOS SUSCITADOS POR LA NATURALEZA Y GRUPOS DE PURA CREACION HUMANA

Claro es que todos los grupos sociales, en tanto que humanos, nunca son puro efecto de la naturaleza, sino que aun en aquellos en que intervienen factores naturales (por ejemplo, biológicos) se presenta, además, la reelaboración humana de esos factores; es decir, no se da la mera naturaleza, sino la modificación de la naturaleza por la cultura. En todo lo social, en tanto que humano, hay siempre cultura.

Ahora bien, cabe distinguir entre: a) grupos sociales predominantemente naturales, los cuales, aunque humanos y en tanto que tales con un sello de lo cultural, han sido suscitados por factores de la naturaleza, y sobre ellos ejercen decisivo influjo esas fuerzas naturales, por ejemplo: la pareja sexual, la familia, la parentela, la fraternidad de la sangre, la gens, la generación, el círculo de los hombres, el círculo de las mujeres, etc.; y b) grupos sociales, predominantemente artificiales o culturales, como las asociaciones políticas, deportivas, artísticas, etc.

GRUPOS TOTALES O SUPRAFUNCIONALES Y GRUPOS ESPECIALES O FUNCIONALES

Hay grupos colectivos, como verbigracia, la familia, la horda, el clan, la tribu, la nación, la comunidad internacional, dentro de los cuales se cumplen múltiples y varias

funciones, en número indeterminado, es decir, susceptible de ser aumentado o disminuído según las circunstancias. A esos grupos cabe llamarlos suprafuncionales o totales. Son suprafuncionales porque no están dedicados a la realización de una o de varias funciones predeterminadas, sino que, por el contrario, asumen el cumplimiento de todas las funciones principales de la vida social, o de las más importantes, sin adscribirse a un número fijo de ellas, ni a algunas definidas de modo especial. 2a Son totales, porque, en la historia, representan las formas que la sociedad ha tomado como totalidad en sus sucesivas etapas.;

Esta clasificación constituye una aplicación a los grupos sociales de la división de las formas de sociabilidad o relaciones sociales según el mencionado criterio, desarrollada por

El grupo suprafuncional máximo, en extensión, es la humanidad, la sociedad humana universal, pues en definitiva la sociedad de todos' los hombres constituye la base y el marco de todas las actividades y funciones.

En cambio, hay otros grupos colectivos dedicados cada uno a funciones especiales. Así, p. e., hay grupos determinados por el sexo o por la edad; y los hay también que son el resultado de una libre elección de ocupación (religiosa, económica, política, artística, deportiva, etc.). Estos grupos pueden ser llamados funcionales. Según que estén dedicados solamente a una función, o que desempeñen varias, serán respectivamente unifuncionales o plarifuncionales.

CLASIFICACION DE LOS GRUPOS POR SU TIPO DE UBICACION EN EL ESPACIO

Según que los miembros del complejo o grupo social se hallen tan sólo en una localidad, o se extiendan por varios lugares contiguos, o por un mayor territorio o por toda la nación, o rebasen las fronteras de ésta, pueden ser clasificados en una serie de grados de áreas espaciales, por ejemplo: locales, como la comuna o municipio, o como cualquier asociación encuadrada exclusivamente dentro de los límites de éste; comarcales, cuando se proyecten sobre varias localidades contiguas; regionales, cuando sus menesteres se desempeñen sobre el área de una región; nacionales, cuando abarquen los confines de la nación; internacionales, cuando agrupen varias naciones, v. g., una alianza, o cuando actúen en varias naciones, p. e., un instituto científico compuesto por miembros de diferentes países y ejerciendo actividades en éstos; universales ando cubran el mundo entero -la comunidad humana total- o sus actividades lleguen a todos los países. cual sucede, por ejemplo, con la Unión. Postal.

Esta clasificación se puede aplicar según se ha mostrado ya implícitamente en los ejem-ples presentados-- tanto a los grupos totales ó suprafuncionales, como a los especiales o funcionales. En el primer caso, el área constituye el espacio que está cubierto, digámoslo así, por el complejo colectivo; así, por ejemplo, la comuna, la comarca, la región, la nación, etc. En el segundo caso, el área en cuestión no está

cubierta, pero representa el espacio donde habitualmente hay miembros del grupo social, y donde éste realiza funciones.

En relación con ese criterio espacial del lugar, cabe también una clasificación de los grupos e: de área fija o sedentarios; y de área móvil, como por ejemplo los grupos nómadas.

También en conexión con el criterio del espacio, cabe clasificar los grupos sociales en: a) propiamente confinados en su ámbito espacial, que son aquellos cuya unidad principal deriva de la influencia configuradora que ejerce el ambiente local, así, por ejemplo, el municipio; y b) grupos no determinados por confines espaciales, que o bien son los que están definidos por modos colectivos de vida no ligados específicamente a la residencia de sus miembros integrantes, o bien aquellos en los que participan sectores de gentes situadas en diversos lugares; o bien los que están definidos principalmente por solidaridad de intereses.

CLASIFICACION ESTRUCTURAL U ORGANICA DE LOS GRUPOS

El ilustre sociólogo mexicano Lucio Mendieta y Núñez, aunque reconoce la importancia de las varias clasificaciones, desde diferentes puntos de vista, quiere completar el cuadro de las clasificaciones producidas con una clasificación total, que no se base en tal o cual característica, sino que trate de dividir la totalidad de la sociedad humana.

Dice el Dr. Mendieta y Núñez que "es evidente que la sociedad constituye un cuerpo unitario integrado por diversas clases de agrupamientos; en consecuencia, la clasificación de éstos ha de obedecer, necesariamente, a un criterio estructural y funcional; debe corresponder, en otras palabras, a su colocación dentro del todo de que forma parte y a la función que en ese todo desempeñan para que esa clasificación tenga sentido y nos lleve ,a la comprensión cabal del conjuntó'.

"Al examinar los agrupamientos sociales se advierte que unos son componentes del cuerpo social mismo... en el que, además, cada uno de ellos tiene una organización intrínseca indudable relacionada con el todo de que forma parte. Porque están organizados y porque integran la estructura social les llamaremos grupos estructurales de la sociedad.' Ejemplos: la familia, la tribu, el Estado".

"Otros agrupamientos carecen de organización; pero ofrecen cierta coherencia hasta destacarse dentro de la sociedad misma con propios perfiles como parte también de su estructura. Porque no están organizados y porque son parte del cuerpo social, los designamos con el nombre de cuasi-grupos estructurales de la sociedad. Tales son la Nación, las clases sociales las comunidades".

"Dentro del organismo social compuesto de grupos y cuasi-grupos estructurales, se forman, ocasionalmente, agrupamientos transitorios sin organización alguna y por

ello pueden llamarse cuasi-grupos ocasionales o circunstanciales. Así, la multitud, el auditorio".

"Y por último, al lado de los agrupamientos naturales, que-con la relativa excepción del Estado, se forman sin un previo consenso de sus integrantes, existen en toda sociedad humana otros artificialmente constituidos y conscientemente organizados a los que daremos el nombre de grupos artificiales: estatales, religiosos, políticos, económicos, científicos, culturales, deportivos. filantrópicos, secretos, patológicos y mixtos".

"Esta clasificación -dice el Dr. Mendieta- obedece a un criterio orgánico, se basa en la realidad social, en la naturaleza intrínseca de cada uno de los agrupamientos considerados, con la sola excepción del Estado que es al propio tiempo un grupo natural estructural de la sociedad y artificial. En efecto, su estructuración jurídica es artificial, obedece a la voluntad de sus organizadores; pero ella es posible porque descansa en una previa realidad social que ha ido surgiendo naturalmente a lo largo del tiempo y merced a múltiples relaciones interhumanas y acontecimientos históricos".

"El criterio que fundamenta esta clasificación es orgánico no en el sentido organicista. sino porque la sociedad aparece a nuestra experiencia como un todo organizado de partes y al clasificar esas partes atendemos al lugar que les corresponde según su naturaleza dentro de aquella organización".

INTERFERENCIAS MULTIPLES Y COMBINACIONES DE LAS VARIAS CLASIFICACIONES DE LOS GRUPOS SOCIALES

Es notorio que la mayor parte de las clasificaciones de los complejos colectivos, puesto que cada una de ellas se inspira en un criterio diferente, pueden interferirse o cruzarse entre sí. O dicho con otras palabras, la mayoría de las clasificaciones expuestas son mutuamente secantes⁴¹. Lo cual quiere decir que para el análisis y la caracterización de cualquier complejo social, casi siempre hará falta acudir a múltiples calificaciones concurrentes, las cuales constituyen miembros de diversas clasificaciones. Así, por ejemplo, la familia es un grupo:

- a) de pequeño número de integrantes;
- b) permanente;
- c) en presencia y de contacto directo;

⁴¹ Aunque este número de un millar pueda parecer excesivo, debo recordar que a tal cifra llegaban los alumnos de los cursos de Simmel, en la universidad de Berlín, y los de Bühler en la Universidad de Viena.

- d) con intimidad;
- e) primario;
- f) comunitario;
- g) institucionalizado;
- h) suscitado por la naturaleza;
- i) total o suprafuncional;
- j) local, ordinariamente; y
- k) estructura
- l) unifuncional
- m) local; y
- n) artificial.

Otro ejemplo: una clase universitaria es un grupo: a) de número variable de personas, pero dentro de ciertos límites -desde unas pocas hasta un millar b) con duración limitada y con actuaciones reiteradas; c) en presencia; d) sin intimidad; e) secundario; f) asociativo; g) institucionalizado; b) de creación humana;

OTRAS CLASIFICACIONES DE LOS GRUPOS

Adviértase, además, que muchas veces al enfocar un complejo colectivo desde el punto de vista de una de las clasificaciones estudiadas, no encaja puramente en ninguno de los términos de ella, sino que con respecto a la misma tiene carácter mixto. Nada de raro es que así ocurra; porque las clasificaciones antes analizadas constituyen tipos que sirven para la ordenación, pero que no tienen una exacta correspondencia en la realidad, pues ésta, las más de las veces, casi siempre, se halla compuesta por hechos varios pertenecientes a diversos tipos.

PERTENENCIA DE CADA PERSONA A MÚLTIPLES GRUPOS SOCIALES

Ya se advirtió que los grupos no se componen propiamente de personas, sino que se componen de conductas. O, expresando lo mismo con otras palabras, se puede decir que si bien, en cierto sentido, los grupos se componen de personas, no se componen de los seres totales o enteros de esas personas, sino solamente de una

parte de dichas personas. Al fin y al cabo, Mead dijo ya de modo certero que la socialidad es "la capacidad de ser muchas cosas diferentes al mismo tiempo". En efecto, una persona pertenece a tantos grupos cuantos son los aspectos sociales de su vida o los intereses que tiene. Así, por ejemplo, la misma persona es miembro de los siguientes grupos: su familia, su ciudad, su nación, el Estado, la comunidad de idioma castellano, el círculo de la cultura occidental, la comunidad católica, la clase social alta, la clase profesional de los barqueros, el círculo colectivo de los hombres, el círculo de las gentes de edad madura, una compañía mercantil, un club de recreo, un ateneo literario, una sociedad deportiva, una institución filantrópica, un partido político, etc. Ahora bien, nótese que entre todos esos grupos y otros hay interferencias, es decir, los unos se cortan o son secantes con los otros. Así, por ejemplo: dentro de una familia hay unos miembros de ella que son conservadores y otros liberales, los hijos pertenecen a un círculo de edad diferente del de sus padres, los hijos son miembros de diversas sociedades deportivas, etc.; la clase social alta comprende gentes de diversas profesiones, de diferentes afiliaciones políticas, personas nacionales y personas extranjeras pertenecientes a otras comunidades idiomáticas, católicos y no católicos; dentro de la misma ciudad hay varias clases sociales, varias clases profesionales, diferentes grupos políticos; lo mismo sucede con la comunidad nacional; en el ateneo literario hay miembros de muy diferentes profesiones, actitudes políticas, clases sociales, edades, hombres y mujeres, etc.⁴²

⁴² Cfr. *Mano* (George H.), *Aliad, Self and Society from the Standpoini of a Social Beba; jo. risi, Chicago, 1934.*