



## **Las dos caras de la Comunidad**

Paz Moreno Feliu  
(U.N.E.D.)

### **I**

Los últimos desarrollos de la Antropología en el ámbito académico dan cuenta de un fenómeno relativamente nuevo: pueblos que habían sido estudiados por antropólogos procedentes de países en los que la Antropología contaba con una larga tradición académica, han generado un número importante de antropólogos nativos profesionales cuyos estudios, en general, difieren, o al menos toman perspectivas diferentes de las de los antropólogos foráneos, aunque como es evidente, las orientaciones teóricas tanto de los antropólogos nativos como las de los foráneos, no sean homogéneas. Uno de los lugares en los que se ha producido este fenómeno es España.

Sería no sólo una simplificación sino también una tergiversación basar todas las diferencias en función del pasaporte de los investigadores. El problema que estamos planteando, no radica en la nacionalidad de los individuos que realizan estudios en España. Partir de este presupuesto equivaldría a afirmar, radicalmente, que el sentido de las investigaciones antropológicas no proviene en ninguna medida de las culturas estudiadas, sino del estudioso como autor, abriendo así una peligrosa puerta al solipsismo intelectual.

De todas formas, resulta evidente que lo anterior no es incompatible con constatar que, desde el punto de vista de la distancia o familiaridad con la sociedad estudiada existe una obvia diferencia entre los antropólogos foráneos y españoles que realizan estudios en España. Así, mientras los primeros están llevando a cabo un estudio de «otros», partiendo de la existencia de una cierta distancia con su entorno cotidiano (que esos otros sean «percibidos» de una forma más o menos exótica ya depende, en gran medida, de cómo en cada monografía se analiza el contexto político, cultural, económico e histórico de España como una variante dentro de las configuraciones culturales europeas), los antropólogos españoles están estudiando su propia y, familiar, sociedad.

Independientemente del problema de si es necesario establecer distancias entre investigador e investigados, la diferencia entre ambos grupos de antropólogos se manifiesta en la elección de temas, el rango y la elección de unidades de observación y análisis e incluso los lugares y la intensidad de los trabajos de campo. Mientras que por varios motivos individuales y, sin duda, académicos, muchos de los antropólogos foráneos se han dedicado casi siempre al estudio exhaustivo de comunidades, muchos de los antropólogos españoles, ya sea de forma explícita o implícita, se han decantado por estudios relacionados con la imprecisa y problemática definición y articulación de problemas de identidad, etnicidad y nacionalismo ya no en España, sino en gran medida, en sus propias comunidades natales: se considera normal que los antropólogos catalanes estudien a los catalanes, los vascos a los vascos, o los gallegos a los gallegos, como si esta pertenencia del antropólogo a la comunidad no supusiese ningún problema ni necesitase explicarse y matizarse en las etnografías.

Algunas de estas cuestiones comenzaron a plantearse sistemáticamente a partir de un debate publicado en el número 3 de la revista *Antropología*, sobre las «diferentes antropologías», debate en cierta forma proseguido el año pasado en los encuentros de la AAA donde quedó patente, a mi juicio, la necesidad no tanto de dirimir y describir las diferencias de visión y los malentendidos entre los trabajos de antropólogos foráneos y autóctonos, como la (necesidad y urgencia) de contextualizar e insertar estas diferencias en el más amplio campo de los problemas epistemológicos, ideológicos y políticos que acompañan a ciertos desarrollos de la Antro-

pología. Este intento de insertar en un campo más general los estudios antropológicos que se hacen en España tanto por unos como por otros, exigiría establecer una triple contextualización para analizar las monografías concretas:

1. Ideológica, cuya misión sería mostrar la problemática teórico-social subyacente, sus conexiones con otras configuraciones ideológicas similares, y con la genealogía del aparato conceptual utilizado.

2. Histórica, en un doble sentido, por una parte, en cuanto a las diversas modalidades históricas de los estudios etnográficos realizados, y por otra, en cuanto a las orientaciones teóricas que los guían.

3. Etnográfica, en el sentido de mostrar la ubicación y la conexión teórica de los estudios etnográficos particulares, como se han constituido los objetos de estudio, sus planteamientos diferenciados, sus fundamentos empíricos, y sus posibilidades teóricas no «particulares», sino comparativas.

Estoy convencida que muchas de las diferencias evidentes entre las antropologías que se hacen en España quedarían esclarecidas al insertar las investigaciones en este marco de reflexión general. Por ejemplo, si volvemos a nuestro punto de partida, es decir, al desarrollo, aparentemente paralelo de dos situaciones, veremos cómo se dan muchos puntos de contacto. Las dos situaciones a que nos referimos son, por una parte, el interés de muchos estudiosos extranjeros por España como campo de estudio antropológico, y por otra, el tardío asentamiento de la antropología en las instituciones académicas del país.

Comencemos por el primer punto. El interés por España está conectado a un cierto cambio en la constitución del objeto de estudio «tradicional» de la Antropología ante la «desaparición» de las llamadas «sociedades primitivas», aunque habría que matizar en qué sentido fueron éstas alguna vez el objeto de estudio de la Antropología, ya que, independientemente del debate sobre la complicidad entre Antropología y Colonialismo, es indudable que los «primitivos» aislados de las monografías clásicas (y esto no desdice sus méritos) eran pueblos colonizados en mayor o menor grado por Occidente, cuya «desaparición» ante el propio contacto colonial tuvo y tiene importantes consecuencias para la propia disciplina.

Debido a las profundas transformaciones que el contacto con Occidente produjo en estas sociedades, se puede constatar que, estructuralmente, el objeto de estudio de la antropología ha ido evolucionando desde lo más lejano y contrapuesto a la Sociedad Moderna (las sociedades «primitivas»), a través de lo medianamente lejano y distinto: las sociedades «tradicionales», las «otras» civilizaciones, lo diferente y «atrasado» en nuestro propio interior (las sociedades «campesinas»), hasta integrar hoy día, el estudio de lo más característico de nosotros mismos (estudios urbanos, estudios de etnicidad, estudios de género, estudios de grupos de marginales).

Esta evolución ha supuesto un cambio en la concepción de «lo diferente»: y es particularmente relevante para explicar la configuración de los estudios antropológicos en España, es decir, la doble percepción que en ellos está presente: un estudio de los «otros», a veces, concebidos ilusoriamente en toda su pureza y descontextualizados de las formas ideológicas del poder en Occidente, o un estudio en su propio seno de las «diferencias» generadas en la cultura conocida.

En contra de lo que a veces se dice, esta entrada de nuevos campos al estudio antropológico, no se produjo mecánicamente, sino que se vio acompañada de un cierto escepticismo etnográfico, íntimamente relacionado con la transformación del objeto de estudio que tratábamos en el apartado anterior. El sentido del trabajo de campo originado en sociedades «ágrafas» se diluye ante la existencia de registros escritos, de elaboraciones estadísticas, y de la complicada relación de la recogida de datos orales en un contexto dominado por la escritura. Esto supone no solo un replanteamiento de las técnicas de investigación: para algunos, la observación participante se reduce a visitas periódicas a «informantes» seleccionados, o se limita a la descripción de aspectos secundarios de fenómenos marginales; sino que también afecta a la propia definición epistemológica del campo de estudio.

En este tipo de sociedades, con siglos de registros escritos, el trabajo de campo «tradicional» va precedido, acompañado y complementado por el uso de métodos historiográficos y sociológicos. La ambición holista de la Antropología en este contexto presupone el estudio de problemas carentes de tratamientos específicos, lo cual lleva a replantearse cuál es el alcance y fecundidad teórica del trabajo de campo, o cómo debe ser éste

para no perder su carácter holista ante la fragmentación que caracteriza, ideológicamente al menos, a las sociedades modernas.

Por otra parte, la incorporación de estos nuevos campos, coincidió en el tiempo con los últimos años sesenta y la formulación general de estos nuevos problemas en términos de «crisis» sobre todo en dos ámbitos específicos y muy relacionados con lo que hemos denominado «escepticismo etnográfico»: 1) crisis ético-política: autocríticas sobre los objetivos antropológicos e incluso sobre su moralidad. Aparecen por primera vez de forma explícita reflexiones desde una doble perspectiva: la del contexto socio-político e ideológico tanto de los pueblos objeto de estudio como de la sociedad a quien pertenece quien los estudia. 2) y la percepción de una crisis teórica que se manifiesta en la multiplicación de paradigmas, e incomunicación entre ellos, en la falta de consenso teórico en cuestiones básicas, en las nuevas discusiones sobre el carácter científico de la disciplina, en el abandono de teorías generales «clásicas», y en fin, en las diversas posturas que, desde entonces, han llevado a muchos a buscar un refugio no tanto en la literatura como en la crítica literaria.

Mientras que, a grandes rasgos, este es el panorama etnográfico y teórico en el que muchos antropólogos de fuera se acercaron a una sociedad «medianamente distante», en España, no se habían formado antropólogos propios. La antropología entró tardíamente en la universidad española. Resulta claro que sólo a finales de los años sesenta se comienza a reconocer académicamente, y con mucha timidez, la existencia del corpus de estudios antropológicos:

Que la Antropología española se asentase académicamente en este contexto, supone, evidentemente, que los problemas acarreados por la ampliación de los campos de estudio de la antropología coincidiesen con los de la dedicación casi exclusiva de la antropología española al estudio de diversos aspectos y situaciones de su propia sociedad. Aparecen así las distintas antropologías consagradas sino a estudiar lo mismo, sí en el mismo lugar.

Ahora bien, si gran parte del aparato categorial y de todas las reflexiones antropológicas proviene de la comparación, de la constatación repetida una y otra vez por L. Dumont de que todo estudio antropológico es implícita e inevitablemente comparativo, pues hace intervenir al menos

dos culturas: la propia del antropólogo y la que estudia ¿qué ocurre si, como en el caso de muchos estudios antropológicos en España, no hay distancias, porque la cultura es la misma? ¿cómo distanciarse del objeto de estudio? ¿cómo (hacerlo) de una ideología compartida? O incluso, ¿cómo ser conscientes de lo que se comparte?

Es importante señalar que estos problemas no son específicos de la Antropología española sino que están presentes, en general, en todos aquellos estudios que proceden de la ampliación del campo de estudios antes señalado es decir, los estudios de género, varios aspectos de la antropología urbana, el estudio de grupos subordinados dentro de la propia sociedad, etc.

## II

La exigencia de contextualizar que venimos señalando quedará patente al mostrar cómo en la constitución de un campo de estudio particular —el de los estudios de comunidades campesinas— las dificultades no parten tanto de los autores (en el sentido antes rechazado) como de problemas intrínsecos a la constitución de los campos de estudio mismos.

Hemos escogido como ilustración las comunidades campesinas debido a dos motivos fundamentales: 1) porque la ruptura o quiebra del modelo basado en la homogeneidad nos permite distanciarnos en el tiempo de su formulación primitiva y 2) porque muchos antropólogos han realizado este tipo de estudios.

En efecto, retrospectivamente podemos observar que la mayor parte de los estudios realizados en la península poseen una característica doble: son estudios de comunidades y de campesinos. Esto se debe fundamentalmente a que los estudios campesinos son el primer movimiento del cambio o ampliación de objeto de la disciplina que ya habíamos señalado: la sustitución de los primitivos aislados de las monografías por primitivos aislados dentro de nosotros mismos.

Los motivos por lo que desde los años cincuenta proliferaron los estudios de comunidades campesinas no son difíciles de adivinar: el tamaño pequeño de muchas de ellas en un principio parecía facilitar la aplica-

ción, casi automática, de las técnicas de investigación de campo desarrolladas para el estudio de sociedades «exóticas». Por otra parte, muchas comunidades son, o eran, hasta cierto punto, autosuficientes y aisladas. Pero, ¿qué quiere decir hasta cierto punto?. Sencillamente que tanto para el investigador como para la población la vida social «tiene sentido», la vida en la comunidad se presenta como un «todo». De hecho, la utilización de metáforas como «micro-cosmos social» tiene su correspondencia en que efectivamente, todo ese entramado de relaciones sociales que existen en la comunidad se pueden percibir de forma global. (Posiblemente esta misma impresión de coherencia interna se encuentre en cualquier tipo de unidad de observación, por alejada que esté de las comunidades campesinas, en la que se haga trabajo de campo. Las técnicas de recogida de datos hacen que las relaciones entre el antropólogo y su «gente» estudiada tengan una dimensión que no suele encontrarse en las otras ciencias sociales).

Pero, volvamos al problema del «sentido» o coherencia interna de la vida social en una comunidad, porque tal vez, sea el responsable de que el primer modelo concreto aplicado al estudio de las comunidades campesinas se haya centrado en alguna de las variantes de la orientación que Frank Cancian ha denominado «perspectiva de la comunidad homogénea». Las características generales del modelo se apoyan en el sentido interno que poseen las relaciones sociales de las comunidades: se consideran homogéneas, corporativas, resistentes a los cambios procedentes del exterior, y con una vida social intensiva, cuyos habitantes campesinos son pobres, dominados, aislados y autosuficientes. Las diferencias socioeconómicas entre los distintos hogares son pequeñas, las costumbres locales generan y mantienen una población con pautas y tradiciones similares, compartidas. La agricultura se mantiene como subsistencia y no como negocio. El modelo se presenta, al menos en tres variantes fundamentales: una que hace hincapié en la perspectiva institucional (Wolf), otra en la variante cognoscitiva (Foster), y otra, en el estudio interno de los grupos domésticos (a partir de Chaianov y Sahlins).

En cualquiera de sus variantes, el modelo homogéneo, que aparentemente permite aplicar las técnicas de observación desarrolladas para el estudio de sociedades lejanas y distantes, precisamente debido, a la mane-

ra de aislar la unidad de observación, es responsable de omisiones fundamentales para describir empíricamente la organización de la comunidad; y estas omisiones siempre se refieren a la carencia o a no haber establecido previamente la definición de la comunidad como una parte de un todo.

Porque las comunidades son como un Jano con dos caras: por una parte se perciben como entidades definidas, aisladas, autosuficientes y rurales, lo que podríamos denominar con el antropólogo Frank Cancian «dotadas de una orientación interior», y por otra, y simultáneamente dependen o están sujetas a fuerzas ideológicas, políticas, históricas, económicas y sociales de las que son dependientes. Hay que dejar claro que estas dos caras han sido detectadas, teóricamente, desde un principio, por la mayor parte de los antropólogos, como cuando Kroeber o Redfield las definían como parte sociedad, parte cultura, o cuando Eric Wolf estableció la distinción entre comunidades abiertas y cerradas. Sin embargo, resulta contradictorio y muy difícil de establecer en las monografías cómo se puede realizar un estudio de una comunidad que se define simultáneamente como «autosuficiente» y «aislada» y «dependiente del exterior».

Como suele ocurrir en Antropología, desde los propios estudios empíricos se han cuestionado algunos de los presupuestos dominantes del modelo. No se trata de que las críticas presenten a las comunidades como «abiertas» o «heterogéneas» frente a las «cerradas» y «homogéneas» anteriores, o de que no consideren interesante estudiar comunidades, sino que se produjo una reconsideración general, a partir de la incorporación de variables más amplias, pero muy difíciles de detectar. Por poner algunos ejemplos actuales, el análisis de variables históricas mostró dinámicamente el alto grado de variaciones tanto en la estructura de los grupos domésticos y de las explotaciones a lo largo del tiempo como el impacto de las migraciones dentro y fuera de la comunidad; el campesino dejó de ser un «exótico» tradicional o elemento marginal y aislado, cuando se constató la existencia de trabajo asalariado, la producción de mercancías subalternas y de redes de trabajo informal que desde las «cerradas economías rurales» producían mercancías para las grandes firmas capitalistas, o que muchas de las decisiones agrícolas significativas no se toman en la comunidad sino en los centros de gobierno nacionales o europeos.

Sin embargo, el hecho de expresar estas dos caras mediante la utilización de una metáfora espacial (interior-exterior, dentro-fuera y sus variantes) no ayuda en nada a esclarecer la parte fundamental del problema: no se trata de una mera oposición dentro-fuera con unas figuras o redes intermedias que sirvan de puente de comunicación entre dos mundos cerrados, o al menos, poco comunicados. Tampoco se trata de establecer estos puentes forzando una compartimentación de campos de estudios a partir de una parcelación académica (política, religión, etc.) que sólo es un reflejo de la separación ideológica de instancias autónomas dentro de nuestra propia sociedad. Es decir, no se resuelve ampliando el estudio de ciertas variables (por ejemplo, la historia dividida en historia local/general), porque este mismo planteamiento se disuelve, si mantenemos que el holismo frente a la fragmentación es una de las características fundamentales de la Antropología. Todas las monografías antropológicas clásicas han establecido interrelaciones entre las diversas instituciones de una sociedad: el parentesco, la organización de la subsistencia, la política, y la religión no se consideraron nunca esferas autónomas e independientes. Al estudiar comunidades modernas, una de cuyas representaciones ideológicas es una visión atomista de las diversas instituciones, los estudios antropológicos deben buscar —distinguiendo niveles de análisis— una concepción global.

Por ello el problema planteado, no es tanto el de la oposición dentro-fuera cuanto establecer cuáles son y de qué tipo de relaciones en las que se inscribe el estudio de la comunidad inserta en una sociedad más amplia. Es decir, no sólo establecer las dependencias de una comunidad con el sistema social desde dentro y desde fuera, sino especificar cómo ese dominio está presente en la constitución misma de la propia comunidad. Y aquí radica la principal dificultad con la que se enfrentan los antropólogos que trabajan en España, es decir, la constitución de los problemas a estudiar cuando se trata de una sociedad en la que el antropólogo participa en mayor o menor medida. Desde esta perspectiva, la cuestión general afecta a todas las antropologías que se hacen en la península.

Quizás una de las mejores ilustraciones de todo lo anterior, es decir, de las dificultades inherentes a las dos caras de la comunidad nos la brinde el antropólogo Louis Dumont, antropólogo de sobra conocido por todos,

tanto por sus estudios sobre la India, como por el «viaje comparativo» de ida y vuelta que realiza a Occidente, urgido por la necesidad de comparar la ideología moderna del poder con la encontrada por él al estudiar el sistema de castas. No es tan conocido, sin embargo, otro trayecto, mucho más modesto, pero no alejado de la comparación, que gira, precisamente, en torno a la cuestión central aquí suscitada. La primera investigación etnográfica que Dumont realizó, claramente bajo la dirección de Marcel Mauss, es el estudio detallado de la Tarasca, animal epónimo de la población de Tarascón, que es una especie de dragón domado por Santa Marta. En la monografía, Dumont estudia sistemáticamente sus leyendas, las imágenes y la propia fiesta, tal y cómo la observó en 1946. La obra se re-editó en 1987, y aunque Dumont no alteró ninguna página ni actualizó la bibliografía ni añadió ninguna referencia etnográfica posterior, sí sintió la necesidad de añadir un postcrito que tiene por objeto precisamente desarrollar una autocrítica basada no en las técnicas de investigación utilizadas, sino en lo que no había sido capaz de observar y por qué, es decir, explicar la insatisfacción que a él —investigador de su propia cultura— le había producido su primera y, desde el punto de vista de la recogida de datos bajo los postulados maussianos, rigurosa investigación etnográfica.

De la monografía originaria se desprenden claramente dos postulados diferentes: por una parte, la fiesta de la Tarasca estudiada en 1946, un complejo festivo, más o menos ritual, de leyendas, de representaciones inconográficas, tiene sentido social como exaltación de la propia comunidad, de su identidad, aunque en ocasiones de «peligro», los tarasconenses a quien recurren o han recurrido es a Santa Marta y no a la Tarasca; pero, por otra parte, el estudio ha hecho hincapié en el análisis de la fiesta «desde sus orígenes», de su continuidad a través de los tiempos (por ejemplo, todo el complejo de leyendas y de representaciones se estudia desde los primeros registros que se conservan parecen dar cuenta de un hecho precristiano y un modo de cristianización). Es decir, el estudio mantiene que la fiesta tiene sentido en sí, y al mismo tiempo, que esta institución es el resultado de un cierto devenir histórico que sólo tiene sentido como tal, lo que queda en la monografía como un juego intelectual irresoluble y embarrullado, y hace que el estudio carezca de cualquier posibilidad de generalización.

Precisamente, lo que Dumont siente es la necesidad de añadir, en el postescrito de 1987, una generalización que surge del reconocimiento de lo que hemos denominado las dos caras de la comunidad. Según Dumont la fiesta de la Tarasca da cuenta de una exaltación de la comunidad, pero esa exaltación se lleva a cabo subordinándose a la cristiandad mediterránea (Como muestra la figura de Sta. María). Tarascón, La Tarasca y Sta. Marta: El complejo de acciones, de representaciones y de configuraciones analizadas en Tarascón con la Tarasca y Sta. Marta, «son una instancia particular de la relación existente entre un conjunto o sistema con un conjunto o sistema de orden superior». Es decir, el único análisis posible de la Tarasca consiste en aplicar el principio general de que «todo subsistema social está dominado, en primer lugar, por el sistema del que forma parte». La Tarasca posee un efecto Jano que apunta por un lado a su afirmación y a su consistencia interna (la autoexaltación, la coherencia interna que hemos visto en la percepción de las comunidades estudiadas en España) y, por otro, a su dependencia. Pero la relación que existe entre ambas caras es jerárquica, y es esta relación la que permite apreciar el principio general antes enunciado: todo subsistema social está dominado por el sistema del que forma parte. Un sistema tiene que ser percibido como un todo por los propios sujetos, ¿es la cristiandad un todo superimpuesto a Tarascón? ¿Qué otro sentido tiene que el triple saludo a la efigie ante la iglesia proceda de la decisión del concilio de Avignon en 1725 cuando se prohibió que la imagen de la Tarasca entrase en la Iglesia?. La aparente coherencia interna de los actos y ritos de la llamada «religión popular» queda subsimida en el principio general.

Que la subordinación a un conjunto superior sea favorable a la exaltación de la localidad, un horror —según Dumont— para la ideología moderna, puede compararse con muchos otros ejemplos de instituciones en las que se da el mismo principio. Así por ejemplo, G. Bateson en su libro *Steps to an Ecology of Mind*, partiendo de la aplicación de la cibernética y la teoría de sistemas insiste también en definir aquellas relaciones de la parte con el todo que denomina «complementarias» por oposición a las simétricas, y que no son otras que las jerárquicas de Dumont. Lo que es curioso es que Bateson analiza el funcionamiento de Alcohólicos Anónimos en los mismos términos en los que Dumont analiza La Tarasca: en

Alcohólicos Anónimos la estrategia de curación está basada en la siguiente condición necesaria: el enfermo no se puede definir independientemente de su dependencia y sólo el reconocimiento de su sojuzgamiento, la aceptación de una dependencia más global y más poderosa —el propio grupo— le puede permitir escapar de su situación. Una aplicación más del principio de autoafirmarse mediante la subordinación o cómo numerosos ejemplos empíricos de nuestra sociedad contrastan con su propia configuración ideológica.

Independientemente de que estemos o no de acuerdo con las generalizaciones que realizan Dumont y Bateson, la lección que nos enseña la Tarasca, y el motivo fundamental por el que la hemos traído a colación, es que si las Antropologías que se hacen en España se planteasen la misión general de hacer explícitos cuáles son los presupuestos y las relaciones entre las partes y el todo, a pesar de las dificultades intrínsecas al objeto mismo, muchas de las diferencias entre ellas, ofrecerían una nueva perspectiva. Porque ocurre a menudo que el trabajo de la Antropología llevado a cabo en nuestra propia sociedad (o en sociedades que tienen muchos elementos en común con ella) se incorpora a la exaltación misma de la comunidad o a la exaltación etnocéntrica de los principios ideológicos que se encuentran en muchas de las instituciones que con distintas variantes, son características de Occidente.

Si la Antropología no abandona el holismo ni la comparación no se contentará con repetir lo aprendido e indagará, como ha hecho al estudiar otras culturas, cuáles son los comportamientos peculiares de la nuestra. Puede que lo que encontremos sea duro, como dice Dumont, para el amor propio moderno e incluso, para el amor propio de los antropólogos. Pero la opción para estudiar comunidades o instituciones que consideramos conocidas, nos enfrentará siempre a la dificultad de averiguar qué es lo que nuestra configuración ideológica nos oculta de nosotros mismos.