



Antropología Social

Retratistas de mariposas. Acerca del lugar subordinado de la comparación en la antropología social y cultural contemporánea

Fernando Alberto Balbi*

*Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires / CONICET.
E-mail: fabalbi@yahoo.com.ar

Resumen

En la antropología social y/o cultural actual, la comparación tiende a ser considerada como un recurso auxiliar de la etnografía cuya utilidad se limita a la detección y el análisis de la diversidad. En este artículo se argumenta que ello tiene efectos negativos sobre el control de los procedimientos comparativos, la productividad de la etnografía, la capacidad de los antropólogos para producir generalizaciones teóricas y, en consecuencia, la relevancia de la propia disciplina. Se sugiere que, con el objeto de recuperar la capacidad de la disciplina para formular generalizaciones, es necesario restablecer a la comparación en su condición originaria de recurso analítico por derecho propio y desnaturalizar su relación con la diversidad. Asimismo, se esbozan los fundamentos epistemológicos de dicha empresa, para finalmente pasar a delinear dos formas posibles de combinar a la comparación y la etnografía que facilitarían la producción simultánea de análisis de casos y de recursos teórico-metodológicos.

Palabras clave: Antropología Social y/o Cultural; Comparación; Etnografía; Teoría Antropológica; Epistemología

Portrayers of butterflies. The subordination of comparison in today's Social and Cultural Anthropology

Abstract

In today's social and/or cultural anthropology, there is a trend to consider comparison as an auxiliary resource to ethnography whose usefulness is restricted to the detection and analysis of diversity. This paper argues that such situation has negative effects on the control of comparative procedures, on ethnography's productivity, on the ability of anthropologists to produce theoretical generalizations and, consequently, on the relevance of the discipline itself. It is suggested that, in order to recover anthropology's ability to formulate generalizations, we must restore comparison in its condition as an analytical resource in its own right and overcome the naturalization of its connection with diversity. The epistemological foundations of this enterprise are outlined in order to trace two possible ways to combine comparison and ethnography which would facilitate the simultaneous production of case analysis and theoretical-methodological resources.

Key words: Social and/or Cultural Anthropology; Comparison; Ethnography Anthropological Theory; Epistemology

Hace veintisiete años Ladislav Holy se refería a los estatus relativos de la comparación y de la descripción etnográfica en la antropología social y/o cultural¹ diciendo, no sin

entusiasmo, lo siguiente:

Los problemas metodológicos básicos de la disciplina son, así, marcadamente diferentes de los de las décadas de 1950 y 1960. En aquel entonces lo problemático era la generalización a través de la comparación; ahora lo es la descripción. Lo que en un tiempo dado se ve como el problema metodológico básico es, por supuesto, un reflejo de lo que es visto como el objetivo de la investigación empírica. En las décadas de 1950 y 1960 era la formulación de generalizaciones universalmente válidas; actualmente, el énfasis se pone en la producción de informes sobre culturas específicas que no alteren la realidad cultural estudiada a través de la imposición de criterios que

¹ A fin de simplificar la exposición, en adelante escribiré simplemente 'antropología'. Por lo demás, cabe advertir que me considero un antropólogo social y no 'cultural' o 'sociocultural', y que escribo en tanto tal. Con esto quiero decir que entiendo la antropología como dedicada a la *explicación* de las modalidades que asumen las relaciones sociales, los entrelazamientos de tales relaciones y, especialmente, los procesos sociales a través de los que unas y otros son producidos y reproducidos; asimismo, considero que los hechos habitualmente atribuidos al dominio de la cultura (desde las representaciones sociales hasta los procesos de producción simbólica) deben ser entendidos como simultáneamente dependientes y tributarios de lo anterior y no como fenómenos independientes. Dicho de otra manera, no veo razón alguna por la que considerar que la 'cultura' -en cualquiera de los sentidos del término- es el objeto primario de la indagación antropológica.

le sean externos. (Holy 1987b: 7 y 8)²

La situación actual no parece diferir demasiado de lo dicho entonces por Holy. Si bien en la antropología de las últimas décadas no sólo persisten modalidades de análisis comparativo ingenuamente positivistas sino que se han renovado varios viejos estilos de comparación y desarrollado otros nuevos, dando lugar al desarrollo de lo que Richard Fox y Andre Gingrich (2002: 20) describen con cierto optimismo como un “nuevo pluralismo comparativo”, no me parece arriesgado afirmar que la tendencia dominante en las academias centrales -y, de maneras más matizadas, en el resto del mundo- se ha dirigido, más bien, hacia el tratamiento de la comparación apenas como un recurso auxiliar para la detección y el análisis de la diversidad, al tiempo que el estatus de esta como objeto y medio privilegiado de la indagación etnográfica se ha visto crecientemente naturalizado. La crítica de las llamadas concepciones ‘positivistas’ de la antropología clásica desarrollada desde diversas posturas interpretativistas, los cuestionamientos feministas y postcoloniales de los posicionamientos políticos implícitos en sus pretensiones científicas y las posteriores vueltas de tuerca posestructuralistas en ambos terrenos se combinaron de maneras complejas hacia fines del siglo pasado para producir un desplazamiento de los intereses predominantes en antropología desde el extremo de la formulación de generalizaciones hacia el de la producción de descripciones (Holy 1987b) o, según la caracterización de Marit Melhuus (2002: 80), “un movimiento más general desde un énfasis en la semejanza (orientado hacia las generalizaciones) hacia otro en la diferencia (enfaticando lo único y lo particular).”

La anhelada producción de informes etnográficos sobre culturas específicas sin alterarlas a través de la imposición de criterios externos mencionada por Holy es frecuentemente entendida como una labor de traducción (cfr. Geertz 1994a, 1994b; Hobart 1987; Overing 1987; Yengoyan 2006b, 2006c). Más allá de su impreciso carácter metafórico y de que es bastante discutible como representación de la naturaleza última del quehacer etnográfico y aún como descripción de lo que hacen en la práctica quienes la aceptan (Balbi 2012), esa caracterización de la etnografía transluce bastante claramente que tiende a ser concebida como un fin en sí mismo: pues resulta difícil divisar horizonte alguno más allá de su (imaginaria) concreción, excepto en términos de fórmulas tan imprecisas como la de que “la finalidad de la antropología consiste en ampliar el universo del discurso humano” (Geertz 1987: 27). Así las cosas, la antropología tiende a ser reducida a la etnografía (cfr. Bloch 2005; Ingold 2008), lo que conduce inevitablemente a su deslizamiento en dirección del particularismo, de la producción de estudios de casos *per*

se, con poco o ningún interés por la elaboración de teoría -esto es, cuerpos de conocimiento coherentes capaces de facilitar orientaciones *sistemáticas* para el análisis de nuevos casos-.

Es en estas condiciones que podría decirse, con Melhuus, que la diferencia ha quedado ubicada en el centro de la escena, aunque parece más exacto decir que lo que se ha tornado en la preocupación dominante es la *diversidad*, entendida en un sentido amplio que comprende tanto a las diferencias entre culturas como a la variación discernible en el marco de cualquier ‘lógica cultural’ dada (de más está decir que hablo aquí de diferencias *entre* culturas y *al interior de* una cultura solamente por consideraciones de economía de espacio). Esto es: no se trata solamente de que nuestra disciplina se encuentre deslumbrada por el particularismo sino que el abordaje de la especificidad cultural ha tendido a fundirse con el de la fluidez de la vida social que, según se asume, se encontraría en un perenne estado de transformación. Además, esta tendencia se integra, de manera algo contradictoria, en el marco de una concepción de la empresa etnográfica que es predominantemente interpretativista y cuyas raíces remiten antes a pulsiones posmodernas que a las llamadas ‘teorías de las prácticas’. En efecto, si bien esto varía según las especialidades temáticas y el perfil y la trayectoria de cada investigador, puede decirse que la oleada de críticas posmodernas desarrolladas entre la segunda mitad de la década de 1970 y la primera de la de 1990 condujo antes a la instalación de ciertos tropos, la canonización de un conjunto de fuentes de orientación conceptual y la legitimación de la arbitrariedad como procedimiento argumentativo que a un desplazamiento de la orientación interpretativista hacia el análisis de lógicas culturales trascendentes que se había consolidado primero en la antropología cultural norteamericana y luego en la academia británica en el marco de su giro hacia la ‘antropología semántica’ (cfr. Parkin 1982). En definitiva, aunque con sonadas excepciones, los ataques posmodernos al interpretativismo -muchas veces irónicos, despectivos y aparentemente furibundos- han resultado ser apenas críticas internas que, más que destronar a los enfoques que atacaban, han permitido reformularlos y revestirlos con nuevos ropajes que esconden su naturaleza más íntima. Varios hechos atestiguan esa hegemonía interpretativista: la generalización de la metáfora de la traducción cultural; la rehabilitación de las ideas -debidamente reformuladas- de que el autor de los informes etnográficos es el propio etnógrafo (cfr. Hastrup 1992) y de que su autoridad al respecto emerge de su experiencia de campo (cfr. Hastrup y Hervik 1994); y, especialmente, el hecho de que en muchos trabajos etnográficos contemporáneos la pretensión de analizar los modos en que los agentes construyen activamente su mundo, transformándolo sin cesar, conviva -de manera más o menos inconsistente- con la afirmación de que dicho análisis permite caracterizar una cierta lógica persistente que sería propia de la cultura local y cuya

² Las traducciones de esta y otras citas de originales en lenguas extranjeras me pertenecen.

construcción activa por los sujetos se da por sentada pero raramente se investiga.³

En el marco de esta reformulación del interés de la disciplina por la diversidad cultural, su estatus como objeto y medio privilegiado de la indagación etnográfica se ha visto cada vez más naturalizado. La idea de que la antropología es una disciplina dedicada a registrar y traducir la diversidad humana difícilmente es cuestionada por el *mainstream* de los países centrales, y menos aún lo es el postulado de que la atención a la diversidad es y debe ser el centro de nuestros procedimientos de investigación. Y es en este contexto donde la comparación encuentra generalmente su lugar en la antropología actual. Holy delineaba los dos estilos de comparación predominantes hacia mediados de la década de 1980:

Uno de los propósitos importantes de la comparación transcultural actual es facilitar la definición de lo culturalmente específico de modo tal que pueda ser entendido plenamente. (...) Las culturas, por supuesto, no serían diferentes si no estuvieran construidas en base a lógicas culturales diferentes. En consecuencia, esta clase de comparación no puede lograr nada más que el postular la diferencia; tiene un valor heurístico más que explicativo. (Holy 1987b: 10 y 11)

(...) La comparación intra-cultural revierte los supuestos subyacentes al intento de comparar procesos de construcción de sentido entre culturas. (...) Su propósito no es establecer las diferentes lógicas culturales que subyacen a constructos similares que se presentan en diferentes culturas sino establecer la lógica cultural común que se encuentra en la base de los constructos analítica o éticamente diferentes que se dan en la misma cultura. (Holy 1987b: 12)

Según surge de estos pasajes, la comparación se encuentra reducida a la condición de un recurso auxiliar para la detección y el análisis de la diversidad, tarea que se concibe como la esencia misma de la etnografía y -más o menos explícitamente- de la antropología en cuanto disciplina. En estas condiciones, es razonable que no

³ No puedo extenderme aquí sobre este particular pero sí, a modo de ejemplo, remitir al lector a algunos textos de un campo de debate contemporáneo que mi trabajo reciente me ha llevado a revisar: el de los estudios antropológicos dedicados a las moralidades. Allí se observa como numerosos autores enfatizan la libertad de los sujetos como un prerrequisito para la acción moral al tiempo que interpretan a esta en función de una o múltiples 'moralidades' (cfr. Heintz 2009; Zigon 2009), 'esferas de valor' (cfr. Robbins 2009) o 'marcos morales' (cfr. Rasanayagam 2009) preexistentes; asimismo, recientemente se ha llegado a debatir seriamente si la moralidad debería ser considerada como un 'sistema cultural' en el sentido geertziano de la expresión (cfr. Csordas 2013). El mismo despliegue de procedimientos analíticos posestructuralistas sobre un trasfondo culturalista tendiente a la reificación es frecuente en gran parte de las especialidades temáticas de la antropología actual -si no en todas ellas-.

se reflexione demasiado sobre sus características, usos y alcances. La situación vigente es, a grandes rasgos, la delineada por Fox y Gingrich (2002: 20) cuando aseguraban que todos los antropólogos emplean la comparación en sus dimensiones "básica" o "cognitiva" -esto es, en la medida en que es un procedimiento constitutivo de nuestro pensamiento- e "implícita" o "débil" -porque toda "traducción" exige algún grado de comparación- pero pocos lo hacen en su dimensión "fuerte" o "epistemológica" -es decir, aquella que supone el despliegue de procedimientos de investigación específicamente diseñados-. En mi opinión, si esta caracterización es más o menos correcta, ello no es sólo por obra del razonable descrédito en que han caído los intentos de importar el método comparativo de las ciencias naturales sino, especialmente, porque la hegemonía de la etnografía entendida como traducción cultural ha capturado a la comparación y la ha sometido a sus designios. A esto llamo *la servidumbre de la comparación*.

Cuando digo que esta es la situación vigente a grandes rasgos en la actualidad me refiero a que se trata de una tendencia que considero hegemónica a nivel internacional, la cual emerge de las academias centrales y se presenta en medidas dispares y bajo modalidades variables en las periféricas. Hay en estas, como en las centrales, esfuerzos aislados de reflexión respecto de los fundamentos, procedimientos y alcances de la comparación, así como algunos usos de esta que van más allá de sus dimensiones 'básica' y 'débil'; empero, precisamente por su carácter aislado, entiendo que cabe equipararlos a los desarrollados en los principales centros de la disciplina. Excede a estas páginas el tratar de dar cuenta de esta situación en sus términos generales así como el revisar las variaciones que presentan las academias periféricas en torno del tema que me ocupa. Muy particularmente, no me será posible abordar aquí a una pregunta clave que surge con total naturalidad en este contexto: ¿cómo es posible que, en medios donde se encuentra una abrumadora variedad de modos de entender la antropología que incluye posturas post-coloniales y otras que se pretenden similarmente críticas respecto de las antropologías centrales, la mayor parte de la producción disciplinaria no deje de exhibir algunos de los rasgos más notables de estas? Es llamativo, por ejemplo, lo hondo que han calado en medios periféricos una diversidad de variantes interpretativistas de la antropología que en la Argentina incluye, entre otras, tendencias sociologizantes, fenomenológicas, hermenéuticas y posestructuralistas. En este marco, naturalmente, la comparación, tiende a permanecer en sus formas tácitas y resulta prácticamente inútil en cuanto instrumento de producción teórica. Pero más notable aún es que otro tanto suceda con las corrientes post-coloniales, foucaultianas y marxistas de nuestra academia local, donde cuando se emplea la comparación se lo hace sin sistematicidad alguna y apenas para producir generalizaciones 'empíricas' de mayor o

menor alcance. La respuesta respecto de los porqués de este estado de cosas ha de ser, sin duda, histórica, y debería ser procurada a través del análisis del entramado institucional de nuestras antropologías periféricas: habría, pues, que tratar cuestiones que rara vez analizamos, tales como los condicionamientos impuestos a nuestros modos de hacer antropología por el hecho de que la abrumadora mayor parte de nosotros trabajamos para agencias estatales, y, en ese marco, la incidencia de las modalidades de evaluación centradas en la productividad y la visibilidad, que tienden a imponer procedimientos de argumentación calcados de los de las academias centrales (como la obligación de posicionarse en ‘debates actuales’ cuyas líneas son trazadas allí) y, así, inducen a los investigadores a adoptar las miradas hegemónicas. Pero todo esto, como ya se ha dicho, está fuera del alcance de este texto. Así, pues, en lo que sigue, me ocuparé de la tendencia hegemónica a reducir la comparación a un estado de servidumbre respecto de la etnografía sin detenerme en las particularidades con que se presenta en las academias periféricas.

Consecuencias negativas de la servidumbre de la comparación

La reducción de la comparación a un estado de servidumbre respecto de la etnografía en las antropologías centrales y, en mayor o menor medida, en las periféricas, ha tenido al menos tres consecuencias negativas para la antropología actual a las que quisiera referirme brevemente.

Dificultades para explicitar y controlar los procedimientos comparativos

La generalización de la concepción de la comparación como un recurso auxiliar de la etnografía ha provocado que se hiciera cada vez más difícil explicitar sus procedimientos y, por ende, controlarlos. Si lo que se percibe como problemático y como digno de reflexión no es la comparación sino la descripción, no ha de extrañarnos la relativa escasez de literatura donde se reflexione expresamente sobre la utilidad y los procedimientos de la comparación, así sea a fines exclusivamente etnográficos: a algunas compilaciones (cfr.: Gingrich y Fox 2002; Holy 1987a; Yengoyan 2006a; etc.) y cierto número de textos sueltos (cfr. Falk Moore 2005; Lewis 2005; Lewis et al. 2005; Matos Viegas 2009; Viveiros de Castro 2004; etc.), caracterizados todos por su irreductible diversidad de puntos de vista, se suman, apenas, las descollantes producciones de dos autores que, de maneras muy diferentes, han apelado sistemáticamente a la comparación como una herramienta central de sus estrategias analíticas: Fredrik Barth (1967, 1972, 1993, 1995, 2000a, 2000b), que es, probablemente, el único antropólogo que ha reflexionado de manera sistemática a largo plazo sobre el uso de la comparación como recurso para el análisis etnográfico, y Jack Goody (1976, 1985, 1986, 1990, 1999, 2006), quien ha desarrollado amplias exploraciones comparativas transculturales de distintos

aspectos de la vida social.

Reconocer que la etnografía y la comparación son dos aspectos diferentes aunque interrelacionados de las prácticas de investigación propias de la antropología supondría poder volver a problematizar sistemáticamente a la segunda. Así seríamos capaces de explicitar nuestros procedimientos comparativos y, en consecuencia, de someterlos esa continua ‘vigilancia epistemológica’ (cfr. Bachelard 1979: 77 a 80; Bourdieu et al. 1986: 16 y 17) que es la única forma en que, en las ciencias sociales, resulta posible establecer alguna medida de consistencia teórico-metodológica. El rigor al que cabe aspirar consiste en el ejercicio de una constante revisión de las relaciones entre los procedimientos, la teoría y los materiales a abordar, subordinando “el uso de técnicas y conceptos a un examen de las condiciones y los límites de su validez” (Bourdieu et al. 1986: 16). De esta forma no contaríamos con un repertorio fijo de procedimientos comparativos (así como, en rigor, no contamos con uno compuesto por ‘técnicas’ claramente definidas para hacer etnografía) pero sí con la capacidad de seleccionar y/o diseñar los procedimientos necesarios en cada ocasión de una manera consistente en términos teórico-metodológicos.

Además, al distinguir adecuadamente entre etnografía y comparación nos daríamos la capacidad de problematizar y someter a vigilancia también sus relaciones mutuas, lo que multiplicaría tanto los aportes del análisis comparativo a la producción de etnografía como la productividad teórica de ambas. En efecto, por un lado, nos permitiría dar a la comparación un uso más matizado y productivo en tanto recurso auxiliar de la etnografía, transformándola en una praxis autoconsciente, sometida a vigilancia epistemológica y susceptible, en consecuencia, de alumbrar auténticas reflexiones teóricas. Y, por otro lado, al restituir a la comparación en su condición de recurso analítico independiente podríamos desarrollarla de una manera deliberada y controlada, lo que potenciaría nuestra capacidad de emplear a fines comparativos tanto los resultados de análisis etnográficos ya concluidos como materiales etnográficos de diversas proveniencias.

Limitación de la productividad de la etnografía

La reducción de la comparación a un estado de servidumbre no sólo ha limitado seriamente su productividad en tanto recurso del análisis etnográfico sino que, de manera aparentemente paradójica, ha tenido el mismo efecto con la de la propia etnografía. Caben aquí tres observaciones.

Para empezar (*i*), hay algo profundamente problemático en el hecho de simplemente asumir que la comparación debe ser empleada apenas para identificar y elucidar a la diversidad. Desde luego, los hechos sociales varían tanto ‘al interior’ de un determinado medio cultural como si se los considera ‘entre’ culturas, y lo mismo sucede si se los aborda sincrónicamente o a lo largo del tiempo. Pero no

es menos cierto que los hechos sociales presentan lo que, a fines de esta exposición, denominaré 'continuidades' e 'invariancias'. Puede hablarse de *continuidad* cuando ciertas variables y entrelazamientos de variables no exhiben variaciones relevantes en el marco de determinados procesos sociales interrelacionados donde otros entrelazamientos y/o variables sí lo hacen. Por otro lado, es doble atribuir provisionalmente una condición de *invariancia* a aquellas variables y entrelazamientos de variables que, cuando se analiza un conjunto de casos que no están empíricamente relacionados entre sí, no presentan diferencias significativas siendo que otras variables o conjuntos de variables sí lo hacen.⁴ La continuidad y la invariancia, desde luego, no son 'cualidades' propias de las variables o entrelazamientos de variables sino que son problemáticas y deben ser explicadas mediante el análisis de los procesos sociales de que forman parte los hechos considerados -exactamente del mismo modo que la diversidad, en todas sus formas, debe ser explicada y no simplemente presupuesta-. Es más, evidentemente, no se trata de condiciones 'empíricas' sino de *construcciones analíticas* que resultan del hecho de interrogar a la empiria desde un cierto punto de vista teórico -tal como sucede, nuevamente, con la propia diversidad-.

Si la diversidad, las continuidades y las invariancias coexisten en la vida social y son todas igualmente problemáticas, restringir los usos de la comparación a la detección y el análisis de aquella comporta un sesgo en desmedro del tratamiento de estas. Así ocurre, por ejemplo, cuando Barth (2000a) afirma que la diferencia y la diversidad aprehendidas y analizadas en el curso de la etnografía a través de procedimientos comparativos pueden ser transformadas conceptualmente en un 'campo de variabilidad' a fin de proceder a la construcción analítica de 'dimensiones de variación' en cuyos términos posteriormente sería posible producir descripciones etnográficas más refinadas, susceptibles de iluminar más claramente la 'co-variación' de variables interdependientes (Barth 2000a: 193). Sin embargo, el mismo Barth ha observado en otro contexto que "[para] hablar del cambio, uno necesita ser capaz de especificar la naturaleza de la continuidad entre las situaciones discutidas bajo el rótulo de cambio" (Barth 1967: 664), lo que significa que el análisis de la co-variación debe ir de la mano con el de la continuidad. En este sentido, vincular el uso de la comparación exclusivamente al análisis de la diversidad limita los alcances de la etnografía al introducir un sesgo que dificulta el análisis de las continuidades

⁴ Encuentro adecuado, al menos provisionalmente, hablar de invariancias por analogía con las matemáticas, donde se entiende como "invariante" a una magnitud o expresión "que no cambia de valor al sufrir determinadas transformaciones" (*Diccionario de Lengua Española* – Real Academia Española; en: <http://lema.rae.es/drae/?val=invariante>; consultado el 6/11/2014); la clave es, aquí, la palabra 'determinadas', que implica que no se supone que la invariancia se mantenga bajo cualesquiera transformaciones: en este sentido, *las invariancias son relativas* y podrían llamarse también *regularidades condicionales*.

que ocurren en la vida social: y esto no sólo supone una incitación a ignorarlas o a darlas por sentado sino que perjudica al propio análisis de la diversidad, ya que es lógicamente inseparable del de la continuidad. Otro tanto puede decirse respecto del privilegio que suele acordarse al análisis de la diversidad cultural o la diferencia por sobre el de las invariancias cuando se contemplan casos correspondientes a medios sociales separados en el tiempo y en el espacio, entre los cuales no parecen darse conexiones relevantes. En efecto, los trabajos dedicados por Goody (1976, 1986, 1990, 1999) a una gran variedad de temas que antropólogos, historiadores y sociólogos han tratado generalmente dando por sentada la centralidad analítica de los contrastes existentes entre Occidente y Oriente, capitalismo y feudalismo, etc., muestran convincentemente que ciertos agrupamientos de variables tienden a interactuar de maneras regulares en contextos sumamente 'diversos'. Contrariamente, al ceñir la etnografía a las funciones de detectar, describir y 'traducir' la diversidad cultural se dificulta y desestimula el análisis de las invariancias que se presentan en la vida social, hecho que, nuevamente, reduce nuestra habilidad para dar cuenta de la propia diversidad ya que ambos fenómenos deben ser entendidos como analíticamente interrelacionados.

Por otra parte (*ii*), la etnografía, si se la concibe como una forma de análisis antes que de 'descripción' en un sentido estrecho, es siempre función de ciertos problemas de investigación. Esto significa que su desarrollo requiere de la determinación de los contextos adecuados para el abordaje de los problemas planteados. Lo que se entienda por 'contexto', claro está, varía ampliamente en función de la concepción que se tenga de la antropología (Dilley 1999b: xii).⁵ Baste aquí, a fines operacionales, con definir a los *contextos* como series de conexiones entre variables que son construidas por el investigador en tanto relevantes en función de un determinado problema y que operan como ámbitos que contienen y dan forma al análisis etnográfico, en cuyo curso ha de determinarse cuáles son, específicamente, las relaciones entre variables que dan cuenta del fenómeno bajo consideración.

Como señala Melhuus (2002: 83), el "sentido es producido a través de los contextos". Y ocurre que la comparación es precisamente un recurso clave -sino *el* recurso clave- para determinar los contextos en que es preciso abordar cada problema. Así, según Adam Kuper:

Si comenzamos con un problema, una pregunta, una intuición, entonces el próximo paso es la contextualización. Una manera alternativa de

⁵ Como observara Roy Dilley (1999c: 1), el problema del contexto ha sido relativamente poco explorado por los antropólogos. Además, generalmente lo ha sido desde perspectivas interpretativistas (cfr. Dilley 1999a) o bien en términos del análisis de las estrategias retóricas desplegadas por los antropólogos al construir sus textos (cfr. Strathern 1991), y se ha dicho mucho menos sobre la importancia del contexto de cara a la *explicación* de los fenómenos en el marco de un análisis etnográfico (cfr. Goody 1976, 1990).

pensar acerca de la comparación es como una tarea de contextualización de la información orientada a abordar un interrogante. (...) Emanando a la vez de un discurso particular y una serie de observaciones, cada interrogante sugerirá sus propios contextos a investigar a través tanto del trabajo de campo como de la comparación. Cada contextualización dará lugar a preguntas frescas, sugerirá referencias a otras observaciones y otros informes, y estimulará dudas acerca de los supuestos subyacentes del discurso en que se encuentra formulada. (Kuper 2002: 161)

En efecto, como ha señalado Susana de Matos Viegas,

Si la antropología produce un cuerpo de conocimiento que la distingue de otras formas de conocimiento del mundo, es inevitable que la validez de los conceptos en antropología emerja, antes que nada, de la experiencia y la relación, que a su vez constituyen y son constituidas por diferentes capas de contextualización y comparación. Así, se torna importante el encontrar una combinación de “estrategias comparativas” que “ilumine al mismo tiempo el fenómeno que observamos y el perfil epistemológico de nuestras preguntas.” (Matos Viegas 2009: 159; los pasajes entre comillas son tomados por la autora de Gregor y Tuzin 2001)

De manera similar, Roger Sanjek (2002: 295) señala la existencia de un “triángulo antropológico formado por la etnografía, la comparación y la contextualización” que sería, “en esencia, la manera en que la antropología socio-cultural trabaja en tanto disciplina para explicar e interpretar las culturas humanas y la vida social”. En suma, la etnografía requiere del establecimiento de los contextos adecuados para el abordaje de los problemas planteados y la comparación es, como mínimo, un medio clave para hacerlo.

En estas condiciones, el sesgo en favor de la diversidad se torna aún más problemático, ya que inevitablemente interfiere en el uso de la comparación como medio para establecer los contextos significativos para el análisis etnográfico. En efecto, si la comparación es una herramienta fundamental para la detección y el análisis de la diversidad, no es menos cierto que se trata de un medio imprescindible para el desarrollo de razonamientos por analogía, los que permiten romper con la natural tendencia de cualquier etnógrafo a sujetar los hechos sociales a la consideración de su entorno inmediato:

Para liberarse de la consideración ideográfica de casos que no contienen en sí mismos su causa, el sociólogo debe multiplicar las hipótesis de analogías posibles hasta construir la especie de los casos que explican el caso considerado. (Bourdieu

et al. 1986: 75 y 76; el énfasis es del original)

La historia de nuestra disciplina exhibe innumerables ejemplos de usos de la comparación que fueron productivos precisamente porque posibilitaron formular y articular analogías y contrastes, facilitando una construcción de los contextos analíticamente relevantes más compleja y productiva. Por ejemplo, los primeros análisis antropológicos de sistemas políticos (cfr. Fortes 1945; Fortes y Evans-Pritchard 1979; Evans-Pritchard 1977) involucraron la combinación de una hipótesis de analogía -la de que todo orden político requiere de la adhesión a símbolos comunes- con otra de contraste -entre sistemas políticos donde el uso de la fuerza tiende a ser monopolizado y otros en los que tiende a distribuirse equilibradamente en cada uno de los niveles de agregación social donde existen intereses contrapuestos-⁶

Como corolario de los dos puntos precedentes (iii), si la comparación reducida a servidumbre empobrece los análisis etnográficos, entonces también contribuirá a restringir la productividad acumulativa del continuo entrelazamiento que se produce entre las etnografías que leemos y las que hacemos. Normalmente, los etnógrafos comienzan cada investigación habiendo leído previamente etnografías ajenas que pasan a orientar su propia labor (Howell 1994: 334) porque dan lugar a la emergencia de expectativas respecto de su futuro trabajo de campo (Howell 1994: 318). Esta prioridad cronológica, lógica y práctica de la lectura de etnografías sobre su realización es el armazón potencial de un encadenamiento de actos de producción teórica etnográficamente fundados, de modo que confundir a la antropología con la etnografía no sólo supone renunciar a la producción de generalizaciones por la vía de la comparación sino también restringir seriamente la capacidad para engendrar teoría que surge de la agregación *de facto* de los esfuerzos etnográficos de múltiples antropólogos.

Si, en cambio, emancipáramos a la comparación y dejáramos de entenderla como un recurso dirigido exclusivamente al tratamiento de la diversidad, podríamos desarrollar nuevas capacidades analíticas -o, quizás, recuperar capacidades perdidas-. Un uso menos sesgado de la comparación permitiría articular el análisis de la diversidad y la variación con el de las invariencias y las continuidades. Además, ganaríamos en poder de contextualización. En efecto:

Un objeto de investigación, por más parcial y parcelario que sea, no puede ser definido y construido sino en función de una *problemática teórica* que permita someter a un sistemático examen todos los aspectos de la realidad puestos en relación por los problemas que le son

⁶ Menciono como hipótesis lo que los autores consideraban, más bien, como generalizaciones empíricas producidas por inducción.

planteados. (Bourdieu et al. 1986: 54; el énfasis es del original)

Es decir que lo que se enriquecería es nada menos que la construcción de nuestros objetos de investigación. Asimismo, la dinámica antropológica de producción teórica se vería favorecida, tendiendo hacia el desarrollo de orientaciones teórico-metodológicas para el análisis conjunto de la producción social de variaciones y de invariaciones, de diversidad y de continuidad, en lugar de caer en miradas que para abordar la especificidad de ciertos hechos obliteran el análisis de sus semejanzas con otros y hasta niegan *a priori* que puedan existir.

Dificultades para la producción de generalizaciones y pérdida de relevancia disciplinaria

La mirada hegemónica respecto de la comparación plantea problemas en lo tocante a la relevancia no sólo de la práctica de la etnografía sino también de la propia antropología en cuanto disciplina (cfr. Bloch 2005; Ingold 2008). En la medida en que la labor etnográfica es concebida como un fin en sí mismo y la comparación lo es apenas como uno de sus instrumentos auxiliares, se hace difícil discernir aporte alguno que la disciplina pudiera hacer al conocimiento sobre la vida social en general, más allá de la crecientemente redundante producción de descripciones de fragmentos espacial, temporal y socialmente situados de su continuo ocurrir. El problema, como observara tempranamente Melford Spiro (1986: 278), es que "el particularismo etnográfico es intelectualmente trivial" porque, como bien apunta Melhuus (2002: 82), para "abordar problemas más amplios y contribuir a un entendimiento más general de la sociabilidad (...) es necesaria alguna perspectiva comparativa".

La contracara de la reducción de la antropología a la etnografía es una actitud de rechazo hacia la teoría muy difundida actualmente en los países centrales que, en mi opinión, no sólo obedece a las orientaciones ideológicas subyacentes en ciertas miradas posmodernas en antropología sino también a una pobre comprensión de lo que es la teoría y, más ampliamente, a una cierta inconsistencia de la epistemología que manejan no pocos antropólogos que se conciben como etnógrafos dedicados a una labor de traducción cultural. Un caso paradigmático a este respecto es el de Aram Yengoyan, quien entiende a las teorías como "grandes meta-narrativas" o "meta-lenguajes" (Yengoyan 2006b: 19) que *en todos los casos* operarían para "etiquetar" a "eventos" y "cosas" cuya "existencia" simplemente se asume (Yengoyan 2006c: 152) y, en consecuencia, siente un auténtico temor -más que mero rechazo- frente a sus efectos sobre las comparaciones:

Cualquier forma de comparación debe siempre estar informada por al menos un mínimo de teoría; pienso que *no hay cómo escapar de*

esto. El *peligro* radica allí donde las historias y las comparaciones *pagan el precio de los meta-lenguajes pesadamente cargados* que dirigen y canalizan nuestras indagaciones. (Yengoyan 2006c: 154; las itálicas me pertenecen)

Este tipo de rechazo hacia el uso de teoría -con su palmaria y profundamente ideológica confusión, de raíz posmoderna, entre lo que ella es y los efectos que supone una cierta forma de emplearla mal- es uno de los elementos que confluyen en la reducción de la antropología a la etnografía y no puede sino conducir hacia la trivialidad mencionada por Spiro. Si, como observara alguna vez E. R. Leach criticando a sus colegas estructural-funcionalistas, la labor comparativa inspirada en las ciencias naturales no era más que una forma de coleccionar mariposas, bien puede decirse que la proliferación actual de etnografías orientadas meramente hacia el registro y traducción de la diversidad no es sino una forma de retratar mariposas. Y como la diversidad cultural, al igual que las variedades de mariposas, es inabarcable, los antropólogos-entanto-meros-etnógrafos bien podrían seguir trazando sus retratos por generaciones: pero cabe dudar de que valga la pena hacerlo, al menos si aspiramos a que el sentido de nuestro trabajo no se agote en lo estético y en el hecho de que nos brinda nuestros medios de vida y algún reconocimiento.⁷

La emancipación de la comparación y la desnaturalización de su orientación hacia el análisis de la diversidad están llamadas a restablecer la tan maltratada capacidad de la antropología para formular generalizaciones en la medida en que, como ya señalara, esta no se ha visto arrasada sólo por el justo rechazo del positivismo sino -y muy especialmente- por una compleja combinación histórica de factores ideológicos, teóricos y de conformación del campo intelectual. En efecto, hay muchas formas de generalizar que no son formas *positivistas* de generalizar: la sola mención de autores como Karl Marx, Max Weber, Georg Simmel, Claude Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu debería bastar para dejar sentado este punto. Sin embargo, de una manera que no deja de sorprender, entre los antropólogos se halla muy extendida la tendencia a asumir que todo intento de generalizar supone abrazar el positivismo, idea que se trasunta en el mencionado 'temor a la teoría', la renuncia a la búsqueda de 'explicaciones' y la idea de que la 'interpretación' entendida como traducción cultural es el único objetivo posible para nuestro trabajo. Así las cosas, restituir en toda su plenitud la capacidad de la antropología para formular generalizaciones acabando con la servidumbre de la comparación no requiere de mucho más que del simple acto de dejar atrás la falacia según la cual generalizar

⁷ Como resultado de la percepción de la creciente irrelevancia de la disciplina, se registra una tendencia a pretender terciar en los 'grandes' debates de la filosofía apelando a materiales etnográficos. Probablemente sea Tim Ingold (2008) quien ofrece la mejor fundamentación de este programa.

equivale a ser positivista. Veamos algunos breves apuntes al respecto.⁸

Antropología, racionalismo científico aplicado y realismo condicional

Antes que de una disposición positivista, la intención de producir generalizaciones requiere de la adopción de una posición epistemológica que afirme la existencia de una 'realidad' a ser analizada a la vez que admita el hecho de que solamente puede conocerse desde uno u otro punto de vista y reconozca que todos ellos revisten necesariamente una naturaleza teórica, de modo que, en definitiva, la realidad a conocer es siempre una construcción del sujeto que produce el conocimiento. También es necesario entender claramente que toda afirmación sobre la realidad es un juicio teóricamente informado y tratar tanto a esas afirmaciones como a los procedimientos conducentes a su formulación como meramente operacionales, en el doble sentido de que su naturaleza es teórica y su condición siempre provisional, sujeta a rectificaciones.

Semejantes ideas se encuentran, con grandes variaciones, en diversos autores: por ejemplo, en la crítica del método de la Economía Política desarrollada por Karl Marx (1987), los escritos metodológicos de Max Weber (1990), las reflexiones de S. F. Nadel (1978) sobre el papel de la teoría en la investigación antropológica, o la perspectiva 'internalista' del filósofo Hillary Putnam (1981). También obran, de manera particularmente fértil, en la perspectiva del 'racionalismo aplicado', desarrollada por Gaston Bachelard (1979) y apropiada por Georges Canguilhem (2002) y por Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1986).

Desde este enfoque, es claro que no es posible tener un conocimiento directo del mundo real sino, apenas, aproximarse hacia él desde una organización intelectual cuyo factor dominante es la teoría. La ciencia se plantea una problemática teórica en función de la cual construye su objeto de investigación, el cual comprende a ciertos aspectos de la realidad que son puestos en relaciones mutuas por aquella y, en consecuencia, pueden ser examinados sistemáticamente desde un determinado punto de vista. La realidad a conocer es, entonces, producida por el propio despliegue de la ciencia. Bachelard denominaba a esto lo 'real científico', pero personalmente creo que esa expresión tiende a substantivar a los productos de la ciencia, tiene un cierto sesgo normativo y supone los consensos relativamente perdurables que suelen darse en las ciencias naturales pero no en las sociales. Así, prefiero afirmar que las versiones del mundo social que resultan de nuestro trabajo se caracterizan por su '*realismo condicional*', en

el sentido de que son intentos de dar cuenta de ciertos fenómenos desde un punto de vista teórico que es, a la vez, socialmente situado y necesariamente provisional.

Siempre en términos del racionalismo aplicado, las afirmaciones sobre la realidad, ya sean particulares -los llamados hechos- o tomen la forma de generalizaciones -como las hipótesis, clasificaciones, tipos, principios, leyes, etc.-, no son sino juicios de valor más o menos estabilizados pero siempre, y en esencia, provisionales, necesitados de continua rectificación. Y, puesto que tales juicios resultan del despliegue de la teoría, todos tienen un carácter abstracto, incluyendo a los que establecen aquello que se considera provisionalmente como 'hechos'. Además, todos son formulados y reformulados apelando a procedimientos que, lejos de ser neutros, ponen en acto a la teoría, estableciendo a su luz los hechos y sus relaciones. Así las cosas, en fin, no puede decirse que las teorías proceden de los hechos sino que, más bien, el despliegue de la teoría da lugar a producción teórica *a través del camino representado por los hechos*, es decir, de un trabajo orientado hacia lo real y regido por la voluntad de serle fiel, por más utópico o metafísico que pueda ser el objetivo de llegar a conocerlo.

Desde semejante postura epistemológica no hay riesgo alguno de caer en el empirismo o en el realismo ingenuo, ni tampoco de desplazarse hacia el extremo opuesto, representado por el idealismo. Es en este sentido que Bachelard entendía que, en cuanto filosofía de la ciencia, el racionalismo aplicado se ubicaba "en el cruce de caminos entre el realismo y el racionalismo" (citado en Bourdieu et al. 1986: 95). Allí es donde considero que debería ubicarse la antropología si es que queremos restaurar plenamente nuestra capacidad de formular generalizaciones y de producir teoría, con la salvedad de que parece preferible hablar de un '*racionalismo científico aplicado*', para especificar que ese racionalismo que la ciencia viene a aplicar es, apenas, uno entre muchos otros posibles -aunque esta idea hubiera escandalizado a Bachelard-, una forma de poner en juego cierta racionalidad socialmente situada, histórica, en modo alguno absoluta sino, al contrario, inherente a ciertas prácticas que responden a finalidades particulares. Es, pues, desde el punto de vista de un racionalismo científico aplicado cuya aspiración última es la de acercarse a lo real produciendo análisis caracterizados por un realismo condicional que examinaré las formas en que la comparación y la etnografía pueden ser combinadas para dar lugar a la producción de generalizaciones.

Dos caminos (ya transitados) hacia la generalización

La idea que, como el lector ya habrá advertido, subyace a mi argumento es que *la posibilidad de generalizar en antropología involucra necesariamente el uso de la comparación*, ya sea como parte integral de la etnografía o, al contrario, como una tarea en sí misma que supone apelar a los productos parciales y/o finales de la labor

⁸ Para una discusión sobre la necesidad de producir generalizaciones en antropología desde un punto de vista diferente pero que también pone énfasis en la dimensión epistemológica, véase Matos Viegas (2009).

etnográfica. Renunciar a desarrollar comparaciones adecuadamente ponderadas -en tanto procedimientos sometidos a la debida vigilancia epistemológica, y no en la forma de las prácticas implícitas e incontroladas que predominan actualmente- y colocadas en formas de interacción con la etnografía igualmente deliberadas equivale a condenar a la antropología a la irrelevancia porque la incapacita para producir generalizaciones teóricas; resta, a lo sumo, la alternativa -que quizás sea aún peor- de producirlas bajo la forma de afirmaciones dogmáticas cuya razonabilidad, aunque jamás se lo admita, se asienta inductivamente sobre la facticidad aportada por los detalles de la etnografía de quien las pronuncia. Pero ya he dicho bastante al respecto: veamos, por fin, los dos caminos por los que la antropología puede volver a producir algo más que retratos de mariposas.⁹

Procedimientos comparativos etnográficamente sensibles

Podría decirse que el uso a fines comparativos de los resultados de análisis etnográficos ya concluidos y/o de materiales etnográficos puede seguir dos alternativas opuestas -que, en rigor, representan los extremos ideales de un espectro de posibilidades- en función de los objetivos teóricamente informados de los investigadores: una que supone reducir al mínimo la consideración de las especificidades de los materiales o análisis etnográficos a comparar, y otra que involucra el intento de incluir en la comparación un máximo posible de los detalles especificados en ellos. La distinción entre ambas alternativas es relevante porque que la primera conduce a desarrollos teóricos de una mayor generalidad relativa en tanto más distantes del saber producido etnográficamente, mientras que la segunda da lugar a resultados cuyo aliento es más corto porque están más estrechamente ligados a sus fuentes etnográficas. Se trata, de hecho, de diferencias en cuanto a los niveles de abstracción en que se pretenda trabajar. Ya Nadel, examinado las limitaciones del método comparativo, observaba que la "singularidad y universalidad" de los hechos "dependen del plano de abstracción en que se los considere" (Nadel 1978: 256), esto es, de la amplitud de la "estructura de referencia" (1978: 257) contra la cual se los examine, la cual, a su vez, obedece a los intereses y criterios que guían a la investigación. Dicho de otra manera, según el punto de vista teórico que se asuma, las comparaciones pueden apuntar a la producción de generalizaciones de mayor o menor nivel de abstracción, lo que necesariamente exigirá que al desarrollarlas se preste menos o más atención a los detalles de sus fuentes etnográficas.

⁹ Los dos usos de la comparación que examino aquí pueden ser encontrados en mis propios trabajos pero estos pecan de la misma falta de una problematización adecuada de los procedimientos empleados que he atribuido a la antropología actual en general. Por tal razón, prefiero apelar a ilustraciones tomadas de trabajos ajenos que considero como modelos a seguir.

Si se asume que las generalizaciones teóricas tienen siempre una naturaleza meramente operacional y provisional según lo visto más arriba, no hay en principio nada de malo en usar la comparación para tratar de formular 'universales'. Sin embargo, nuestro interés primario como antropólogos es -o debería ser- el de contar con orientaciones teóricas que puedan ser apropiadas para la producción de nuevos análisis etnográficos; y, como acabo de observar, cuanto menos atención se presta en la comparación a los detalles de sus fuentes etnográficas, sus resultados son menos valiosos para el desarrollo de nuevas indagaciones etnográficas. Así, pues, puede decirse que las comparaciones ubicadas en planos de abstracción más modestos desde donde sea posible atender en medidas apreciables a los detalles de las fuentes y los materiales etnográficos revisten un mayor interés antropológico. Dicho de otra manera, en términos de la productividad acumulada de los esfuerzos etnográficos de los antropólogos -tanto teórica como orientada a la producción de análisis de casos-, parece deseable priorizar el despliegue de *procedimientos comparativos etnográficamente sensibles*, esto es, fundados en descripciones etnográficas y capaces de hacer honor a su complejidad y diversidad.

La productividad etnográfica y teórica que resulta de atender a los detalles etnográficos en el curso del despliegue de análisis comparativos es un hecho largamente establecido en nuestra disciplina.¹⁰ Pero esto -ser etnográficamente sensible cuando se compara- es, precisamente, lo que tantos autores que abogan por reducir la etnografía a una forma de traducción cultural consideran imposible porque la comparación orientada por generalizaciones teóricas y dirigida a producirlas conduciría inevitablemente a introducir 'criterios externos' que 'alterarían' la 'realidad cultural' estudiada (cfr. Hobart 1987; Holy 1987b; Overing 1987; Yengoyan 2006b, 2006c; etc.): así, la sensibilidad etnográfica y la comparación tenderían a ser polos lógicamente opuestos. Al contrario, desde el punto de vista que he adoptado es claro que los 'hechos' son juicios de valor sobre la realidad en el mismo sentido en que lo son las hipótesis y demás generalizaciones, y es igualmente evidente que cualquier análisis que desarrollemos supone un punto de vista y resulta en versiones de la realidad cuya naturaleza es condicional. No cabe, pues, creer ingenuamente que sería posible acceder a los 'parámetros propios de la cultura analizada' ya que el trabajo etnográfico siempre está regido desde un principio por orientaciones teóricas que no provienen del mundo social estudiado, de modo que *toda etnografía es producto de cierta sensibilidad etnográfica teóricamente informada*. Tampoco podemos,

¹⁰ Baste mencionar como ejemplo el influyente artículo de J. A. Barnes (1962) sobre la aplicación de los modelos africanos al análisis antropológico de las formas de vida de los pueblos de las Tierras Altas de Nueva Guinea, donde demostró que los autores dedicados a esa tarea obtenían resultados desalentadores porque tomaban como objetos de comparación a los modelos idealizados o abstractos de los africanistas antes que a sus descripciones etnográficas.

por ende, olvidar que lo que comparamos -sean productos finales o materiales de campo más o menos elaborados- son siempre descripciones analíticas (cfr. Barth 2000a; Hobart 1987; Holy 1987b) producidas en función de ciertos criterios y supuestos. Y, por último, no hay modo de ignorar que también nuestras comparaciones están teóricamente informadas y que sólo atienden a los detalles de sus materiales y fuentes en medidas y formas específicas, arbitrarias. Se sigue, en suma, que hablar de procedimientos comparativos etnográficamente sensibles no equivale a postular una ilusoria capacidad de atender a la 'realidad' *lato sensu* o de tener en consideración la totalidad de los elementos y relaciones entre elementos que conforman las descripciones etnográficas a comparar. Al contrario, de lo que se está hablando es de procedimientos comparativos dotados de cierta sensibilidad etnográfica o, si se quiere, de *maneras de comparar que son etnográficamente sensibles desde determinado punto de vista teóricamente informado* que define para qué se va a comparar, qué aspectos de los análisis y materiales etnográficos han de ser abordados y cuál será específicamente el procedimiento comparativo a desplegar.¹¹

No dispongo del espacio necesario para especificar cómo pueden las comparaciones ser sensibles a sus fuentes etnográficas pero sí puedo detenerme a señalar un punto clave. He insistido en que las generalizaciones teóricas -hipótesis, conceptos, clasificaciones, tipologías, modelos, etc.- deben ser entendidas como meramente provisionales, como juicios de valor más o menos duraderamente estabilizados y estrictamente operacionales. En este sentido, señala con razón Nadel (1978: 271) que las "regularidades sociales (...), al ser meramente observadas y estadísticas, no predicen nada acerca de la necesidad de que las cosas sean como son; ni los enunciados sobre 'relaciones invariantes' entre hechos sociales contienen un 'debe'", afirmación que cabe suscribir plenamente siempre que se recuerde que dichos procedimientos -como bien sabía Nadel- necesariamente presuponen un punto de vista teórico. En un tramo que presenta marcados ecos weberianos, Nadel agrega:

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

¹¹ Huelga aclarar que lo dicho en los párrafos precedentes no guarda relación alguna con el problema de la extensión o el 'rango' de las generalizaciones 'empíricas' a que se arribe por vía comparativa. No estoy proponiendo hacer generalizaciones de rango medio como una alternativa a la formulación de otras más abarcadoras: esto es, estoy hablando del nivel de abstracción en que deberían desplegarse las comparaciones y no de la delimitación del universo empírico al que harían referencia.

Este carácter tendencial de las generalizaciones es la condición de posibilidad de que depende su uso como orientaciones teóricas para el desarrollo de nuevos estudios de caso. Así, cabe estimar que la sensibilidad etnográfica de las comparaciones radica en que su desarrollo sea tal que las generalizaciones resultantes mantengan la necesaria 'apertura', ese carácter probabilístico o tendencial, negándose a enunciar 'necesidades', a recaer en el postulado de conexiones mecánicas entre aspectos del mundo social, reificándolas al tratarlas como fueran 'hechos' en un sentido lato. Y esto, a su vez, sugiere que las comparaciones más susceptibles de alcanzar la deseada sensibilidad etnográfica serán aquellas que atiendan a pequeños agrupamientos de variables en interacción -construidos según los criterios de relevancia que resulten del punto de vista teórico adoptado- y tiendan a establecer generalizaciones respecto de las características de esta: porque la restricción del número de variables y relaciones entre variables ha de facilitar la atención a los detalles de cada caso; y esto, a su vez, exigirá formular generalizaciones menos abstractas, de más corto alcance y, consecuentemente, más capaces de ofrecer orientaciones teóricas para ulteriores análisis etnográficos donde se contemplen los mismos agrupamientos de variables u otros similares. En cambio, aquellas comparaciones que pretendan abarcar enormes conjuntos de variables y generalizar en torno de las formas en que interactúan tendrán muchas menos posibilidades de mostrar una adecuada sensibilidad etnográfica porque la extensión de los asuntos a contemplar irá en detrimento de la atención al detalle, lo que conducirá a la formulación de generalizaciones más abstractas que, por su propia naturaleza, tenderán más a postular relaciones 'necesarias' entre variables y, por tal razón, serán de poca utilidad para otros etnógrafos.

El camino aquí propuesto es el que ha seguido Goody en su tratamiento de múltiples temas: por ejemplo, en la serie de libros que ha dedicado a examinar comparativamente las relaciones entre la producción doméstica, las formas que asumen el matrimonio y la circulación de bienes materiales que suele acompañarlo, la condición jurídica y material de la mujer después de casarse, y las formas de herencia (cfr. Goody 1976, 1986, 1990), intentando determinar y explicar ciertas regularidades que exhibirían dichas relaciones, sus posibilidades de variación y sus tendencias de desarrollo a lo largo del tiempo. Es, también, el que sigue Barth (2000b) cuando, basándose en su propia experiencia etnográfica en Bali y Nueva Guinea, construye comparativamente los 'tipos ideales' del gurú y el iniciador, contemplando las relaciones entre sus papeles sociales, las posibilidades y restricciones que estos comportan para su acción, sus motivaciones, sus formas de gerenciar el conocimiento y, por último, los efectos acumulativos de su desempeño sobre las tradiciones de conocimiento dentro de las que operan. Obsérvese que, a pesar del enorme contraste entre las perspectivas de ambos autores (Goody enfatiza el análisis de las relaciones entre instituciones desde un punto de

vista simultáneamente estructural y evolutivo mientras que Barth se centra en la interacción y apunta a construir modelos 'generativos' para dar cuenta de cómo son engendrados los hechos que examina), sus usos de la comparación tienen en común el centrarse en pequeños conjuntos de variables interrelacionadas y la atención que prestan a los detalles correspondientes a cada caso que entra como insumo en sus análisis¹² y, en consecuencia, ambos desembocan en generalizaciones de apreciable valor heurístico en tanto fuentes de orientaciones para nuevos análisis etnográficos. En suma, a modo de primera aproximación al asunto, podría decirse que las comparaciones etnográficamente sensibles serían aquellas que se centran en lo que Goody denomina 'grillas', esto es, pequeñas "serie(s) de rasgos y relaciones en interacción continua y múltiple" (2006: 6, el plural al inicio de la cita es mío; cfr. Goody 1976: 115 y ss.).

Uso de comparaciones en el marco de etnografías con aspiraciones teóricas

Un lugar común que los antropólogos solemos repetir es la afirmación de que las mayores contribuciones teóricas de nuestra disciplina han sido producidas en el curso mismo del desarrollo de investigaciones etnográficas y encuentran sus exposiciones más fértiles en textos etnográficos. Por lo general, además, asociamos esta afirmación a la idea de que nuestras teorizaciones se alimentan fundamentalmente del análisis etnográfico, de que la capacidad para articular sus innumerables detalles es el sello distintivo de nuestra práctica profesional y, en particular, de nuestra forma de teorizar o de pensar lo social. Todo esto se me antoja cierto pero parcial. Pensemos, por ejemplo, en la teoría de los sistemas políticos segmentarios que, considerada en el contexto de su época, fue una de las contribuciones más destacadas de la antropología al pensamiento sobre lo social. Es claro que las formas en que la teoría aparece implicada en las etnografías de E. E. Evans-Pritchard (1977) y Meyer Fortes (1945), donde se revela principalmente a través de sus usos, son mucho más sugestivas y complejas que su presentación sistemática en la introducción de *African political systems* (Fortes y Evans-Pritchard 1979), la cual parece apenas abstraer y simplificar elaboraciones teóricas desarrolladas previamente en el curso de los análisis etnográficos. Pero es sabido que ambos hombres tenían intereses teóricos estrechamente emparentados y una relación personal e intelectual significativa, que trabajaron juntos en el análisis de sus respectivos materiales de campo, y que incluso mantuvieron un intercambio epistolar regular durante el trabajo de campo de Fortes, que fue algo posterior al de Evans-Pritchard (cfr. Goody 1995). Así, todo indica que las ideas expuestas en la introducción al volumen colectivo no son realmente una elaboración retrospectiva de los desarrollos teóricos alcanzados en el curso de las

investigaciones etnográficas, esto es, el producto de un trabajo comparativo desarrollado en su totalidad *ex post*. Por el contrario, las etnografías de Fortes y Evans-Pritchard y la exposición sistemática de la teoría en la introducción a la compilación representan distintos resultados del desarrollo simultáneo de sendos análisis de materiales de campo que incluyeron a la comparación como uno de sus medios y estuvieron orientados no sólo a esclarecer los casos analizados sino también -e inseparablemente de lo anterior- a la producción de generalizaciones teóricas.

Este ejemplo encierra algunas enseñanzas vitales. Por un lado, exhibe claramente la importancia del uso de la comparación en el curso del trabajo etnográfico de cara a la producción de generalizaciones teóricas. Y por el otro -y este es el punto fundamental aquí- sugiere que el aporte de la comparación a la producción teórica en el marco de los análisis etnográficos depende directamente de que se los desarrolle desde su comienzo mismo con una *intención teórica*. Cabe advertir, además, que si bien he evocado un ejemplo donde las comparaciones comprendían materiales correspondientes a dos medios sociales diferentes, lo dicho se aplica por igual a las hechas por un etnógrafo en base a materiales correspondientes a distintos casos construidos en el curso de su propio trabajo en un cierto medio social pues la variación cultural es continua por naturaleza y las distinciones entre sociedades son arbitrarias (cfr. Barth 2000a: 195). Así, si la etnografía comporta una intención teórica, las comparaciones desarrolladas en su transcurso podrán contribuir a la formulación de generalizaciones tanto si los materiales empleados versan sobre distintos medios sociales como si lo hacen sobre el mismo.

Sostengo, en fin, que las etnografías donde pueden surgir generalizaciones teóricas valiosas son aquellas -y sólo aquellas- cuyos autores entienden la labor etnográfica como inseparable de la de producción teórica y apelan, a ambos fines, al uso de comparaciones etnográficamente sensibles, esto es, orientadas preferiblemente hacia la formulación de generalizaciones respecto de las interacciones entre pequeños agrupamientos de variables considerados detalladamente. Habría que agregar, apenas, que las comparaciones sólo pueden ser plenamente valiosas si se las somete a una adecuada vigilancia epistemológica, pues de esta revisión constante de las relaciones entre los procedimientos, la teoría y los materiales que se aspira a abordar dependen directamente sus aportes al análisis del caso y a la producción teórica.

Por ejemplo, en un breve pero impresionante estudio desarrollado entre los pueblos Ok de Nueva Guinea, Barth analiza el surgimiento de variaciones en su cosmología, entendida como una "tradición de conocimiento viva" y "no como una serie de ideas abstractas consagradas en representaciones colectivas" (Barth 1995:84), apelando a un detallado análisis comparativo de las ocasiones rituales en que ese conocimiento es producido. Examinando de esta forma un pequeño puñado de rasgos centrales de la

¹² Esto no es autoevidente en el texto de Barth porque se centra en la construcción de tipos ideales que, sin embargo, se basan en sus extraordinariamente detalladas etnografías previas.

organización social que condicionan esos rituales, Barth muestra que su combinación induce a los iniciadores que los conducen a introducir innovaciones cuyos efectos acumulativos dan lugar a las variaciones de la cosmología registradas durante su trabajo de campo. Estos resultados etnográficos ya bastarían para justificar los esfuerzos del autor pero el mismo proceso de su producción arroja resultados teóricos igualmente significativos y aprovechables como fuentes de hipótesis para etnografías ulteriores, de los cuales apenas mencionaré su tesis de que la creatividad, tantas veces asociada a facultades inherentes a la condición humana como la razón y la imaginación, “solamente puede ser entendida como una interacción entre las partes de un sistema dinámico” (Barth 1995: 87), lo que exige “que reconozcamos la penetración de la sociedad en lo profundo de la privacidad y la psique del individuo, y que admitamos cuánto de todo individuo está allí afuera, disperso en las relaciones actuales o previas de él o ella con otros” (Barth 1995: 86).

Probablemente el lector encontrará absurda la sugerencia de que una comparación que se despliega como recurso del análisis etnográfico pueda ser *etnográficamente insensible*, desatendiendo a los detalles propios de los casos analizados y a las perspectivas nativas. Sin embargo, la insensibilidad etnográfica es habitual en las comparaciones carentes de una adecuada vigilancia epistemológica: en efecto, en la medida en que son implícitas o débiles en términos metodológicos, semejantes comparaciones suelen desatender a la manera en que las diferentes piezas se articulan y cobran su valor específico en las etnografías ajenas que se toman como fuentes; y, una vez arrancadas desaprensivamente de su contexto, algunas de esas piezas (me refiero, desde luego, a los recursos analíticos desplegados como parte de las etnografías, no a detalles del mundo social), ya mal comprendidas, son importadas a la etnografía propia como operadores analíticos, lo que, paradójicamente, conduce de manera inevitable a que se termine descuidando también a los detalles del caso analizado. En Argentina, por ejemplo, desde los primeros años de este siglo se ha dado mucho uso a la noción de ‘tiempo de la política’, que es tomada de trabajos desarrollados en Brasil por Moacir Palmeira y Beatriz Heredia (cfr. 1995; Heredia 2003; Palmeira 2003) donde denota una *categoría nativa* relativa a los procesos electorales en determinados contextos sociales, entendiéndola erradamente como si fuera un *concepto* aplicable universalmente al análisis de esa clase procesos. Permítaseme cerrar esta sección refiriéndome brevemente a lo que suele hacerse en nuestro país con esta noción y a lo que, de mediar una adecuada vigilancia epistemológica, podría hacerse con ella.

La expresión ‘tiempo de la política’ corresponde, en los trabajos de Palmeira y/o Heredia, a una locución empleada por pobladores de ciudades pequeñas, pueblos y áreas rurales de diversas regiones de Brasil cuyos usos y sentidos ellos examinaron y sistematizaron, tornándola

en una categoría nativa, esto es, un operador analítico que les permitió determinar y esclarecer una serie de particularidades de la dinámica de los procesos políticos en dichos contextos. El punto central es que los actores que no se dedican profesionalmente a la política -esto es, la mayor parte de la población- la consideran como una actividad temporalmente acotada, restringida estrictamente al período electoral: dicho de otra manera, ‘política’ y ‘tiempo de la política’ son para ellos sinónimos en el sentido de que no se concibe que haya política fuera del período comprendido por las campañas electorales. Ahora bien, al examinar esta concepción en relación con el comportamiento de los actores, Palmeira y Heredia observan que ese tiempo -el de la ‘política’- supone un reordenamiento general de las relaciones sociales que se traduce y produce a través de una serie de prácticas específicas tendientes a expresar públicamente ‘adhesiones’ personales para con los candidatos que se basan en compromisos contruidos por las partes durante el resto del año y que no deben ni pueden ser expresadas por los mismos medios fuera de ese período.¹³ Este encadenamiento de observaciones analíticas (desde el análisis de los sentidos de la locución nativa hasta el de las formas de comportamiento aceptadas en los distintos momentos del año que los propios actores diferencian) permite a Palmeira y Heredia determinar que la política local de esas pequeñas ciudades sigue una lógica faccional y que los grupos que la protagonizan son lo que en la literatura antropológica se conoce como ‘facciones’, esto es, un tipo de agrupamiento caracterizado por no tener existencia plena más que cuando entra en actividad. La peculiaridad de la forma en que se desarrollan los procesos políticos en los contextos que los autores examinan radica, pues, en que las expresiones partidarias locales son cristalizaciones de dichas facciones en el plano del sistema electoral.

Ahora bien, en muchos trabajos etnográficos recientes producidos en nuestro país (tesis de grado y de posgrado, ponencias y algunas publicaciones)¹⁴ se ha tornado ya rutinario el uso de la noción de ‘tiempo de la política’ para calificar y, a veces, analizar lo que ocurre durante

¹³ Así, por ejemplo, durante el ‘tiempo de la política’ se modifican los usos del espacio, de modo tal que las personas no pueden transitar por bares (y otros lugares) considerados como propios del sector que apoya al candidato rival y, al contrario, deben mostrarse en aquellos identificados con el propio. Por otro lado, los políticos profesionales que osan desarrollar fuera del ‘tiempo de la política’ actividades semejantes a las consideradas como adecuadas al proselitismo electoral son repudiados por la población y hasta pueden llegar a ser expulsados violentamente de la localidad.

¹⁴ Evito introducir citas en este pasaje porque no quisiera individualizar a ningún colega en particular como sujeto de un error cuya naturaleza es colectiva y porque, además, gran parte de los textos a que aludo son productos de investigadores en formación. Apenas mencionaré un artículo publicado donde el error de tomar la categoría nativa por un concepto llega al extremo de que se postula la existencia de una ‘teoría del tiempo de la política’, con el agregado de que se adscribe ese enfoque inexistente a autores que tienen perspectivas totalmente diferentes y a otros que ni siquiera hablan del tema (cfr. Makler y Lafiosca 2014).

las campañas electorales desarrolladas en distintas localidades de la Argentina sin que en ningún caso que yo conozca los autores ofrezcan siquiera el menor indicio de que las personas piensan que la política solamente existe durante ese lapso, que el comportamiento considerado como adecuado por parte de políticos y electores se diferencia en función de que se produzca durante o fuera del mismo, etc. En suma, lo que en los trabajos de Palmeira y Heredia es una categoría nativa es tomado erróneamente en los textos locales como un concepto puramente teórico que cabe aplicar por igual en cualquier análisis de procesos electorales, ya sea que los actores entiendan a la política como una actividad permanente -lo que no necesariamente significa que sea homogénea a lo largo del tiempo- o que la consideren como estrictamente acotada en el tiempo. Así, al trasladar sin más la expresión de un contexto al otro, haciendo *de facto* una comparación implícita que se basa en el mero hecho de que en ambos países existe un sistema electoral y de que, en consecuencia, los procesos políticos siguen un cierto calendario, se ignora por completo la especificidad de los análisis desarrollados para el Brasil y, subsecuentemente, se introduce un elemento cargado de sentidos descontextualizados que no pueden sino entorpecer el análisis etnográfico que se intenta desarrollar en torno de materiales referidos a nuestro país.¹⁵ Nos encontramos, pues, ante una muestra muy clara de lo que he denominado insensibilidad etnográfica.

Lo que, en cambio, podría hacerse con propiedad y productivamente, es analizar las formas en que la política es concebida por los sujetos que protagonizan casos correspondientes a nuestro país, atendiendo particularmente a cómo esas concepciones reflejan la naturaleza inevitablemente cíclica de los procesos electorales y de sus correlatos, que son las campañas proselitistas: esto es, podría desarrollarse un análisis etnográfico de las concepciones nativas al respecto, atendiendo particularmente a sus parámetros temporales con el objeto de poder compararlas con las concepciones analizadas para el Brasil por Palmeira y Heredia. Y, subsecuentemente, podrían analizarse las formas en que son construidas las relaciones entre políticos y electores

en los casos analizados, apuntando a determinar si guardan (o no) algún tipo de relación con las maneras en que los actores conciben a la temporalidad propia de la actividad política. Y, finalmente, se podría tratar de determinar si las formas en que se concibe la temporalidad de los procesos políticos y en que son construidas las relaciones entre candidatos y electores se corresponden (o no) de alguna manera significativa con los rasgos que presentan efectivamente los partidos políticos a nivel local. En suma: se podría explorar etnográficamente en el caso local el mismo eje analítico desarrollado por los colegas del Brasil, teniendo sus análisis etnográficos como contrapunto pero sin tomarlos *a priori* como repositorios de una respuesta analítica, esto es, sin tomar sus resultados como parámetros de lo que debería ocurrir en el caso que se está examinando. Dicho de otra manera, se trataría de *explorar prospectivamente el mismo conjunto de variables* tratado en los textos de Palmeira y Heredia: las concepciones nativas sobre la política y, en particular, sobre su temporalidad, las formas en que se construyen y despliegan en el tiempo las relaciones entre candidatos y electores, y las características de las organizaciones partidarias a nivel local. Y semejante exploración permitiría trazar comparaciones con los análisis desarrollados en el Brasil atendiendo tanto a las eventuales semejanzas como a las diferencias. De esta forma, se llegaría a resultados que difícilmente serían una réplica de los alcanzados por Palmeira y Heredia pero que no sólo supondrían entender mejor el caso analizado sino que, quizás, darían lugar al establecimiento de algún tipo de generalización teórica en torno de cuestiones tales como, por ejemplo, las posibles formas de administración local de la temporalidad impuesta por los sistemas electorales. Se podría, en suma, desarrollar una comparación que, siendo etnográficamente sensible, fuera a la vez productiva en términos etnográficos y teóricos.¹⁶

Palabras finales

La comparación, que alguna vez fue una pieza central de la empresa intelectual que era la antropología ha sido paulatinamente reducida a la servidumbre para con la etnografía en la medida en que esta pasó a ser identificada con la disciplina como resultado de la

¹⁵ En muchas ocasiones el error pasa desapercibido porque no va más allá de una acotación hecha entre paréntesis, del tipo: "...durante las campañas electorales desarrolladas en la provincia (es decir, durante el 'tiempo de la política'; cfr. Palmeira...)". En estos casos es el lector, si ha leído a Palmeira y/o Heredia, quien tiende a evocar la idea de las elecciones como un tiempo de manifestación pública y ostentosa de adhesiones, lo que implica asumir que las mismas no son expresadas abiertamente durante el resto del año, etc. En otros casos, en cambio, el propio autor atribuye expresamente estas características a los procesos electorales que analiza sin detenerse -al menos en ningún texto que yo conozca- a mostrar que así ocurre efectivamente ni a analizar las formas en que los actores conciben a la política, las campañas electorales, las elecciones, y los períodos que median entre estas. El hecho de que estos casos donde los autores hacen algo más que apenas enarbolar la expresión 'tiempo de la política' sean una minoría es un buen índice del punto hasta el cual las comparaciones que suelen involucrar a esta noción son, hablando estrictamente, tácitas.

¹⁶ La misma falta de sensibilidad etnográfica puede presentarse cuando el etnógrafo apela a fuentes referidas al medio social en que se desarrolla su propio trabajo. He tenido la incómoda oportunidad de leer un par de textos -que tampoco creo justo individualizar- donde esto sucede con mis propios escritos referidos al concepto peronista de 'lealtad'. Se trata de textos en que se me cita en respaldo de la formulación de generalizaciones respecto de 'el peronismo' entendido como si se tratara de un todo homogéneo y dotado de cualidades fijas e inmunes al paso del tiempo. Sin embargo, mis trabajos sobre la lealtad y sobre otros asuntos relacionados con el peronismo han estado presididos por la intención de evitar su reificación y de contribuir a establecer estrategias analíticas que permitan dar cuenta simultáneamente de su heterogeneidad y sus transformaciones y de las continuidades que presentan las prácticas y formas de organización de los peronistas entre la década de 1940 y la actualidad (cfr. Balbi 2007, 2009, 2014).

hegemonía del interpretativismo y de sus correlatos: el particularismo, la vocación idiográfica, el temor posmoderno a la teoría, y las flaquezas epistemológicas. Pese a todo, la comparación ha seguido formando parte del panorama de nuestra profesión, aunque lo ha hecho de maneras devaluadas, raramente autoconscientes y, en consecuencia, poco aprovechables. Así las cosas, la unidad de nuestra disciplina se ha tornado difícil de justificar y nuestro trabajo camina insistentemente por el borde de la irrelevancia. Debemos, pues, restituir a la comparación en el lugar que le corresponde. Para ello, según he tratado de mostrar, bastará con aventar el temor al uso y la producción de teoría y con arrancar las cadenas que la atan a la etnografía, colocándolas nuevamente en un pie de igualdad y recuperando las dos maneras de combinarlas de donde surgieran, en tiempos ya lejanos, los mayores aportes de nuestra disciplina a la teoría social. Es preciso, entonces, pensar a la antropología social y/o cultural como un emprendimiento dirigido simultánea e inseparablemente hacia la producción de análisis de casos y de recursos teórico-metodológicos: porque ya es tiempo de dejar de retratar mariposas para volver a intentar, por caminos renovados, explicar *por qué* son mariposas.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 11 de abril de 2015

Agradecimientos

Estas reflexiones encuentran sus raíces en un seminario desarrollado durante 2013 en el seno del Grupo de Investigaciones en Antropología Política y Económica Regional (GIAPER). Debo un agradecimiento muy especial a mis compañeros Mauricio Boivin, Natalia Castelnuevo, Laura Ferrero, Julia Gastellú, Julieta Gaztañaga, Adrián Koberwein, Julia Piñeiro Carreras y Ana Rosato, pues nuestros frecuentes desacuerdos y ocasionales coincidencias me permitieron delimitar los problemas abordados en estas páginas. Agradezco también a los dos anónimos colegas que evaluaron la versión inicial de este artículo.

Bibliografía

Bachelard, G. 1979 [1949]. *El racionalismo aplicado*. Paidós, Buenos Aires.

Balbi, F. A. 2007. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.

Balbi, F. A. 2009. ¿Explicar 'el peronismo'? Apuntes para un debate pendiente. A propósito de 'Del peronismo como promesa', de Silvia Sigal. *Desarrollo Económico*, Vol. 49, N° 193: 151-160.

Balbi, F. A. 2012. La integración dinámica de las 'perspectivas nativas' en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, 13 (2): 485-499.

Balbi, F. A. 2014. '...quiero andar con mucha libertad.' Consideraciones en torno de los lugares de las organizaciones partidarias y de la *conducción* en la praxis política de los peronistas. J. Melon, N. Quiroga (Comps.), *El peronismo y sus partidos. Tradiciones y prácticas políticas entre 1946 y 1976*, 30-55. Ed. ProHistoria, Rosario.

Barnes, J. A. 1962. African Models in the New Guinea Highlands. *Man*, 62 (Jan.): 5-9

Barth, F. 1967. On the study of social change. *American Anthropologist*, 69: 661-669.

Barth, F. 1972. Analytical dimensions in the comparison of social organization. *American Anthropologist*, 74 (1/2): 207-220.

Barth, F. 1993. *Balinese worlds*. The University of Chicago Press, Chicago & London.

Barth, F. 1995. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge, Cambridge University Press.

Barth, F. 2000a [1995]. Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos. T. Lask (Org.), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, 187-200. Contra Capa, Rio de Janeiro.

Barth, F. 2000b [1990]. O guru e o iniciador. Transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e da Melanésia. T. Lask (Org.), *op. cit.*, 141-165.

Bloch, M. 2005. Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'. *Essays on cultural transmission*, 1-19, Berg, Oxford.

Bourdieu, P., J-C. Chamboredon y J-C. Passeron. 1986 [1973]. *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI, México.

Canguilhem, G. 2002 [1968]. Gaston Bachelard. *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, 183-218, Amorrortu, Buenos Aires – Madrid.

Csordas, T. J. 2013. Morality as a Cultural System? *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5: 523-546.

Dilley, R. (Ed.). 1999a. *The problem of context*. Bergham Books, New York and Oxford.

Dilley, R. 1999b. Preface. R. Dilley (Ed.), *op. cit.*, ix-xiv.

Dilley, R. 1999c. Introduction: The problem of context. R. Dilley (Ed.), *op. cit.*, 1-46.

Evans-Pritchard, E. E. 1977 [1940]. *Los Nuer*. Anagrama, Barcelona.

- Falk Moore, S. 2005. Comparisons: Possible and Impossible. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 34: 1-11
- Fortes, M. 1945. *The dynamics of clanship among the Tallensi*. International African Institute - Oxford University Press, London.
- Fortes, M., E. E. Evans-Pritchard. 1979 [1940]. Sistemas políticos africanos. J. Llobera (comp.), *Antropología política*, 85-105, Anagrama, Barcelona.
- Fox, R. G., A. Gingrich. 2002. Introduction. A. Gingrich, R. G. Fox (Eds.), *op. cit.*, 1-24.
- Geertz, C. 1987 [1973]. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. *La interpretación de las culturas*, 19-40, Gedisa, México.
- Geertz, C. 1994a [1980]. Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. *Conocimiento local*, 31-49, Barcelona, Gedisa.
- Geertz, C. 1994b [1977]. Hallado en traducción: sobre la historia social de la imaginación moral: *Conocimiento... op. cit.*, 51-71.
- Gingrich, A., R. G. Fox (Eds.). 2002. *Anthropology, by comparison*. Routledge, London and New York.
- Goody, J. 1976. *Production and reproduction. A comparative study of the domestic domain*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goody, J. 1985 [1977]. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Barcelona.
- Goody, J. 1986 [1983]. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Herder, Barcelona.
- Goody, J. 1990. *The oriental, the ancient and the primitive: systems of marriage and the family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goody, J. 1995. *The expansive moment. The rise of social anthropology in Britain and Africa, 1918 – 1970*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Goody, J. 1999 [1997]. *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Paidós, Barcelona.
- Goody, J. 2006. *The theft of history*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Gregor, T. A., D. Tuzin (Eds.). 2001. *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley, University of California Press.
- Hastrup, K. 1992. Writing ethnography: state of the art. J. Okely, H. Callaway (eds.), *Anthropology & autobiography*, 116-133, Routledge, London and New York.
- Hastrup, K., P. Hervik. 1994. Introduction. K. Hastrup, P. Hervik (eds.), *Social experience and anthropological knowledge*, 1-9, Routledge, London and New York.
- Heintz, M. 2009. Introduction: Why there should be an anthropology of moralities? M. Heintz (Ed.), *The anthropology of moralities*, 1-19. Berghahn Books, New York.
- Heredia, B. 2003. Conflictos y desafíos: luchas en el interior de la facción política. A. Rosato y F. A. Balbi (Eds.), *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*, 45-60. Centro de Antropología Social – Instituto de Desarrollo Económico y Social & Ed. Antropofagia, Buenos Aires.
- Hobart, M. 1987. Summer's days and salad days: the coming of age of anthropology? L. Holy (Ed.), *op. cit.*, 22-51.
- Holy, L. 1987a (Ed.). *Comparative anthropology*. Basil Blackwell, Oxford.
- Holy, L. 1987b. Introduction. Description, generalization and comparison: two paradigms. L. Holy (Ed.) *op. cit.*, 1-21.
- Howell, S. 1994. 'Reading culture': or how anthropological texts create fieldwork expectations and shape future texts. E. Archetti (Ed.), *Exploring the written. Anthropology and the multiplicity of writing*, 317-336, Scandinavian University Press, Oslo.
- Ingold, T. 2008. Anthropology is *not* ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154: 69-92.
- Kuper, A. 2002. Comparison and contextualization: reflections on South Africa. A. Gingrich, R. G. Fox (Eds.), *op. cit.*, 143-166.
- Lewis, T. A. 2005. Frames of comparison. Anthropology and Inheriting Traditional Practices. *Journal of Religious Ethics*, 33: 225-253.
- Lewis, T. A., J. Wyn Schofer, A. Stalnaker, and M. A. Berkson. 2005. Anthropos and ethics. Categories of Inquiry and Procedures of Comparison. *Journal of Religious Ethics*, 33: 177-185.
- Makler, C. A., M. L. Lafiosca. 2014. Una revisión crítica de la teoría del 'Tiempo de la Política'. *Cuadernos de Antropología*, 11: 69-85.
- Marx, K. 1987 [1857]. *Introducción general a la crítica*

de la economía política / 1857. Siglo XXI, México.

Matos Viegas, S. de. 2009. Can anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the Brazilian Atlantic Forest. *Social Analysis*, Vol. 53, Iss. 2, Summer 2009: 147-162.

Melhuus, M. 2002. Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison. A. Gingrich, R. G. Fox (Eds.): *op. cit.*, 70-91.

Nadel, S. F. 1978 [1951]. *Fundamentos de antropología social*. FCE, México.

Overing, J. 1987. Translation as a creative process: the power of the name. L. Holy (Ed.), *op. cit.*, 70-87.

Palmeira, M. 2003 [1996]. Política, facciones y voto. A. Rosato, F. A. Balbi (Eds.), *op. cit.*, 31-44.

Palmeira, M., B. Heredia. 1995. "Os comícios e a política de facções. *Anuário Antropológico*, 94: 31-94.

Parkin, D. (Ed.). 1980. *Semantic Anthropology*. A.S.A. Monograph 22. Academic Press, London.

Putnam, H. 1981. *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rasanagayam, J. 2009. Morality, self and power: The idea of the *Mahalla* in Uzbekistan. M. Heintz (Ed.), *op. cit.*, 102-117.

Robbins, J. 2009. Morality, value, and radical cultural

change. M. Heintz (Ed.), *op. cit.*, 62-80.

Sanjek, R. 2002. Ethnography. A. Barnard, J. Spencer (Eds.), *Encyclopaedia of Social-Cultural Anthropology*, 295-302, Routledge, London and New York.

Spiro, M. 1986. Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology*, 1 (3): 259-186.

Strathern, M. 1991 [1987]. Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología. C. Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, 214-274, México, Gedisa.

Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, Iss. 1: pp. 3-22.

Weber, M. 1990. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Amorrortu, Buenos Aires.

Yengoyan, A. 2006a (Ed.). *Modes of comparison: theory and practice*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Yengoyan, A. 2006b. Introduction: on the issue of comparison. A. Yengoyan (Ed.), *op. cit.*, 1-27.

Yengoyan, A. 2006c. Comparison and its discontents. A. Yengoyan (Ed.), *op. cit.*, 137-158.

Zigon, J. 2009. Within a Range of Possibilities: Morality and Ethics in Social Life. *Ethnos*, 74:2: 251-276