

Comparación, etnografía y generalización

Fernando Alberto Balbi

Universidad de Buenos Aires e CONICET

¿Cuál es el papel de la comparación en la antropología social y/o cultural de las últimas décadas?¹ Aunque existen múltiples respuestas para esta pregunta (Falk Moore, 2005; Gingrich & Fox, 2002; Holy, 1987a; Lewis, 2005; Matos Viegas, 2009; Strathern, 2004; Viveiros de Castro, 2004; Yengoyan, 2006a), la dominante en las academias centrales parece ser que la comparación es, apenas, un recurso auxiliar de la etnografía. Durante la última década diversos autores han denunciado que la antropología se ha visto crecientemente reducida a la etnografía (Bloch, 2005; Ingold, 2008), al tiempo que esta ha tendido a ser entendida como una labor de traducción cultural (Geertz, 1994; Hobart, 1987; Overing, 1987; Yengoyan, 2006b, 2006c) orientada, como escribiera Ladislav Holy (1987b:7-8), a “la producción de informes sobre culturas específicas que no alteren la realidad cultural estudiada a través de la imposición de criterios que le sean externos”.² En efecto, 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, el posterior empobrecimiento de estos temas al ser reducidos por los antropólogos posmodernos al plano de los problemas relativos a la escritura etnográfica y, finalmente, la introducción de la amplia diversidad de enfoques heterogéneos conocidos en conjunto como ‘postestructuralistas’, 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)” —aunque quizás sería más correcto hablar de 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—.³ Por lo demás, la concepción predominante de la empresa etnográfica es hoy interpretativista y las sucesivas oleadas de críticas posmodernas y constructivistas parecen haber sido integradas exitosamente dentro de ese marco (Balbi, 2015:172).⁴ Es en este contexto que la comparación tiende a ser reducida a la condición de un recurso auxiliar para la detección y el análisis de la diversidad, tarea que es concebida como la esencia

misma de la etnografía y —más o menos explícitamente— de la antropología en cuanto disciplina: se configura, así, una situación que en un trabajo anterior (Balbi, 2015) he caracterizado como de *servidumbre de la comparación* para con la etnografía.⁵

Las consecuencias negativas de esta situación son, a mi juicio, múltiples (Balbi, 2015). En estas páginas, me propongo presentar brevemente tres de ellas para luego delinear una aproximación alternativa a las relaciones entre comparación y etnografía tendiente a hacer de aquella un recurso para producción teórica y a potenciar sus aportes a la labor etnográfica. Para ello, afirmaré que la naturaleza de la investigación antropológica es eminentemente teórica, argumentaré que la posibilidad de generalizar en nuestra disciplina exige del uso de la comparación y de su reconocimiento como un recurso en sí mismo, y propondré dos tipos de procedimientos interrelacionados para la producción de generalizaciones. Finalmente, ilustraré diversos puntos de mi argumentación refiriéndome a mis propias investigaciones sobre la dimensión moral de la vida social.

La comparación como recurso auxiliar de la etnografía: tres problemas

Permítaseme recapitular una parte de lo dicho en mi trabajo anterior sobre algunos problemas emergentes de la *servidumbre de la comparación* para con la etnografía (Balbi, 2015:174-177), remitiendo al lector al texto original para un desarrollo más amplio.

El primer problema es que, en la medida en que la diversidad es concebida como el objeto primario de la etnografía (Holy, 1987b), la comparación es empleada exclusivamente para identificarla y elucidarla. Así, se omite emplearla para identificar y analizar lo que cabe denominar como ‘continuidades’ e ‘invariancias’: la ausencia de variaciones relevantes en ciertas variables y/o entrelazamientos de estas cuando se las considera, respectivamente, a lo largo de procesos sociales particulares donde otras variables sí se modifican, y en el marco de un conjunto de casos que no están empíricamente interrelacionados de maneras analíticamente relevantes y entre los cuales otras variables presentan diferencias significativas (Balbi, 2015:174-175). Puesto que la diversidad, las continuidades y las invariancias coexisten en la vida social, son todas igualmente problemáticas y se encuentran interrelacionadas, apelar a la comparación sólo en relación con la primera comporta un sesgo injustificado que dificulta el análisis de las restantes y, además, limita la capacidad de la etnografía para dar cuenta de la propia diversidad ya que se la aísla artificialmente.

Un segundo problema hace a la relevancia de la propia antropología, que recientemente ha sido cuestionada precisamente por su reducción a la etnografía

(Bloch, 2005; Ingold, 2008). La concepción de la etnografía como una labor de traducción y el anhelo de producir informes etnográficos sobre culturas específicas sin alterarlas a través de la imposición de criterios externos, traslucen bastante claramente que la etnografía 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, lo que conduce inevitablemente a su deslizamiento en dirección del particularismo, esto es, de la producción de estudios de casos *per se*, con poco o ningún interés por la elaboración de teoría —es decir, de cuerpos de conocimiento coherentes capaces de facilitar orientaciones *sistemáticas* para el análisis de nuevos casos—. Si la etnografía es concebida como un fin en sí mismo y la comparación lo es apenas como uno de sus instrumentos auxiliares, resulta difícil discernir aporte alguno que la disciplina pudiera hacer al conocimiento sobre la vida social en general, más allá de la crecientemente redundante producción de descripciones etnográficas, pues, como observara tempranamente Melford Spiro (1986:278), “el particularismo etnográfico es intelectualmente trivial”. Como afirma Melhuus (2002:82), para “abordar problemas más amplios y contribuir a un entendimiento más general de la sociabilidad [...] es necesaria alguna perspectiva comparativa”.⁶ Sin embargo, semejante perspectiva exige de una orientación de las prácticas de investigación *por y hacia la teoría*, mientras que buena parte de la antropología actual exhibe una actitud de rechazo hacia esta en tanto fuente de orientaciones analíticas y/o fin de la labor etnográfica.⁷

Lo característico de la etnografía en la senda de las grandes tradiciones ‘clásicas’ es el establecimiento de cierto ‘diálogo’ entre las teorías del etnógrafo y las perspectivas nativas (Peirano, 2004) o, más ampliamente, de una suerte de confrontación entre el punto de vista teóricamente informado de aquel y una serie de aproximaciones cambiantes a sus materiales orientadas siempre hacia la incorporación consistente de las perspectivas nativas y de la complejidad de los detalles del caso en cuestión (Balbi, 2012): esto hace avanzar al análisis etnográfico, generando tensiones y cuestionamientos que dan lugar a sucesivas reformulaciones y, al mismo tiempo, brinda a la etnografía su productividad teórica puesto que supone poner en tela de juicio las orientaciones conceptuales de los investigadores toda vez que las perspectivas nativas y/o los detalles del caso parecen contradecirlas. Pero poco de esto puede suceder cuando la concepción de la etnografía como un fin en sí mismo se combina con una actitud anti-teórica, pues ello induce a un fácil maridaje entre los presupuestos del investigador y la orientación particularista

de la etnografía, eliminando toda confrontación sistemática entre ambas partes. Asociada con representaciones negativas de la teoría y la ciencia, la comparación queda inhabilitada en tanto recurso para la producción de orientaciones analíticas claras y sistemáticas que, asentadas en la etnografía, contribuyan al desarrollo de conocimientos sobre la sociabilidad humana en general.

Por último, un tercer problema radica en que, puesto que lo que se percibe como problemático y digno de reflexión es, ante todo, la descripción etnográfica, se desestimulan las problematizaciones explícitas de la comparación, sus procedimientos y su utilidad; así, esta no puede ser debidamente examinada —ni, por ende, adecuadamente desplegada— porque no se la percibe como un asunto en sí mismo sino como algo que, si acaso, sucede como un episodio de la etnografía. Si bien existen reflexiones sobre la comparación (como las citadas al comienzo de este texto),⁸ se trata de esfuerzos aislados, lo que redundará en una irreductible diversidad de puntos de vista ya que no hay un debate sistemático que propicie el establecimiento de acuerdos mínimos o, siquiera, de agendas de discusión consistentes. El correlato de esta situación fue muy bien caracterizado hace algo más de una década por Richard Fox y Andre Gingrich (2002:20), quienes advirtieron que todos los antropólogos emplean la comparación en sus dimensiones “básica” o “cognitiva” —esto es, en tanto procedimiento constitutivo del pensamiento humano— e “implícita” o “débil” —porque toda “traducción” exige algún grado de comparación— pero pocos lo hacen en su dimensión “fuerte” o “epistemológica” —que supone el despliegue de procedimientos de investigación específicamente diseñados—. En la práctica, los procedimientos comparativos desplegados por los antropólogos muchas veces se reducen a su forma más básica, el análisis de situación social, una práctica tan antigua e inescindible de la etnografía que generalmente ni siquiera se advierte que se trata de una modalidad de comparación (pues el comportamiento de los actores en una situación social *x* se analiza comparándolo con el comportamiento propio y ajeno en otras situaciones *n*). E incluso cuando los antropólogos apelamos conscientemente a la comparación (por ejemplo, entre ‘casos’ etnográficos contruidos en función de los objetivos de nuestras investigaciones), normalmente lo hacemos sin tener ideas claras sobre qué comparamos, para qué ni cómo lo hacemos.

Los tres problemas mencionados son solidarios entre sí: la orientación particularista y anti-teórica va de la mano con la concepción de la diversidad como objeto excluyente de la labor etnográfica, todo lo cual necesariamente conlleva que la comparación sea tratada como un recurso secundario y que se reflexione poco y de manera asistemática sobre su naturaleza, utilidad y condiciones de realización.

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

La primacía de la teoría y el realismo condicional

Mi propia opción epistemológica consiste en una apropiación a fines antropológicos del ‘racionalismo aplicado’ desarrollado por Gaston Bachelard (1979) y prolongado por Georges Canguilhem (2002) y por Pierre Bourdieu (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1986).⁹ La denomino ‘*racionalismo científico aplicado*’ para expresar claramente que la ciencia pone en juego una racionalidad que, al ser socialmente situada, histórica, no puede ser considerada como absoluta sino que debe ser entendida como inherente a ciertas prácticas que responden a finalidades particulares. Por razones de economía de espacio, me limitaré a enunciar sus puntos centrales, sin desarrollarlos (Balbi, 2015).

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

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

(c) Lejos de ser instrumentos neutros, las ‘técnicas’ mediante las cuales los hechos y sus relaciones son construidos y rectificadas, son también productos teóricos, teorías en acto.

(d) Así, no puede decirse, a la manera del positivismo, que las teorías proceden de los hechos sino que, más bien, es el despliegue de la propia teoría lo que da lugar a la producción teórica *a través del camino representado por los hechos*, es decir, mediante un trabajo orientado hacia lo real y regido por la voluntad de serle fiel, por más utópico o metafísico que pueda ser el objetivo de llegar a conocerlo.

Comparación y etnografía

Veamos, entonces, las formas en que la comparación y la etnografía pueden ser combinadas para dar lugar a la producción de generalizaciones 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.

Como señalara, nuestra relativa incapacidad para problematizar a la comparación resulta del hecho de que no se la reconoce como un aspecto de las prácticas de investigación antropológicas diferente de la etnografía aunque interrelacionado con esta. Semejante reconocimiento nos permitiría explicitar nuestros procedimientos comparativos y someterlos a esa continua ‘vigilancia epistemológica’ (Bachelard, 1979:77-80; Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1986:16-17) sin la cual en las ciencias sociales resulta imposible establecer alguna medida de consistencia teórico-metodológica. Podríamos, entonces, desarrollar una constante revisión de las relaciones entre procedimientos, teoría y materiales, subordinando “el uso de técnicas y conceptos a un examen de las condiciones y los límites de su validez” (Bourdieu, Chamboredon & Passeron, 1986:16). Esto no nos proporcionaría un repertorio fijo de procedimientos comparativos —así como no contamos con uno de ‘técnicas’ para hacer etnografía— pero sí la capacidad de seleccionar y/o diseñar los necesarios en cada ocasión de una manera consistente en términos teórico-metodológicos. Además, al distinguir adecuadamente entre

etnografía y comparación podríamos problematizar y controlar sus relaciones mutuas: esto nos permitiría dar a la comparación un uso más matizado y productivo en tanto recurso auxiliar de la etnografía, transformándola en una actividad controlada y, en consecuencia, capaz de alumbrar auténticas reflexiones teóricas; y, a la vez, potenciaría nuestra capacidad de emplear a fines comparativos tanto los resultados de etnografías ya concluidas como materiales etnográficos de diversas proveniencias.

Desde mi punto de vista, existen al menos dos caminos diferentes pero interrelacionados para restituir a la comparación en su rol de recurso independiente de la indagación antropológica: el despliegue de procedimientos comparativos etnográficamente sensibles y el empleo de la comparación en el seno de etnografías orientadas hacia la producción de teoría (Balbi, 2015:178 y ss.). Los discutiré brevemente mostrando, apelando a mis propios trabajos, como pueden ser desplegados y combinados a lo largo de una misma línea de investigación.

El uso a fines comparativos de los resultados de análisis etnográficos ya concluidos y/o de materiales etnográficos puede asumir diversas modalidades en función de los objetivos —teóricamente informados— de los investigadores. Examinado las limitaciones del método comparativo, S. F. Nadel observaba que la “singularidad y universalidad” de los hechos “dependen del plano de abstracción en que se los considere” (Nadel, 1978:256), es decir, de la amplitud de la “estructura de referencia” (Nadel, 1978:257) contra la cual se los examine, la cual, a su vez, obedece a los intereses y criterios que guíen la investigación. Así, según el punto de vista teórico que se asuma, las comparaciones pueden apuntar a la producción de generalizaciones de mayor o menor nivel de abstracción, lo que exigirá que se preste menos o más atención a los detalles de sus fuentes etnográficas. A mi entender, nuestro interés primario es contar con orientaciones teóricas apropiadas para la producción de nuevos análisis etnográficos, de modo que las comparaciones ubicadas en planos de abstracción lo bastante modestos como para que sea posible atender en medidas apreciables a los detalles de las fuentes y los materiales etnográficos parecen revestir una mayor relevancia antropológica: parece deseable, pues, priorizar el despliegue de *procedimientos comparativos etnográficamente sensibles*, esto es, fundados en descripciones etnográficas y capaces de hacer honor a su complejidad y diversidad. Evidentemente, no se trata de postular una ilusoria capacidad de atender a la ‘realidad’ *lato sensu* pues lo que comparamos son siempre descripciones analíticas (Barth, 2000; Hobart, 1987; Holy, 1987b) producidas en función de ciertos criterios y supuestos. Me refiero a maneras de comparar que son etnográficamente sensibles desde cierto punto de vista teóricamente informado que define para qué se va a comparar, qué aspectos

de los análisis y materiales etnográficos han de ser abordados y cuáles serán los procedimientos comparativos a desplegar.

No puedo discutir aquí en detalle cómo pueden las comparaciones ser sensibles a sus fuentes etnográficas pero sí señalar un punto clave. He dicho que las generalizaciones teóricas deben ser entendidas como juicios de valor más o menos duraderamente estabilizados y estrictamente operacionales, provisionales. En este sentido, según Nadel,

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

Este carácter tendencial de las generalizaciones —idea que remite a los escritos de Weber— es la condición de posibilidad de su uso como orientaciones teóricas para el desarrollo de nuevos estudios de caso. Así, la sensibilidad etnográfica de las comparaciones radica en que su desarrollo permita que las generalizaciones resultantes mantengan la ‘apertura’ que implica ese carácter tendencial, negándose a enunciar conexiones mecánicas, supuestamente ‘necesarias’, entre aspectos del mundo social. Esto implica que las comparaciones más susceptibles de ser etnográficamente sensibles serán aquellas que atiendan a pequeños agrupamientos de variables en interacción —construidos según los criterios de relevancia resultantes del punto de vista teórico adoptado— y tiendan a establecer generalizaciones respecto de las características de esta: pues la restricción del número de variables y relaciones entre variables facilitará la atención a los detalles de cada caso; y esto, a su vez, exigirá formular generalizaciones condicionales, menos abstractas y, consecuentemente, más capaces de ofrecer orientaciones teóricas para nuevas etnografías donde se contemplen los mismos agrupamientos de variables u otros similares. En suma, una comparación etnográficamente sensible debería centrarse en lo que Jack Goody denominaba una “grilla”: una pequeña “serie de rasgos y relaciones en interacción continua y múltiple” (Goody, 2006:6; ver también Goody, 1976:115 y ss.).¹⁰

¿Qué puede decirse, entre tanto, del despliegue de comparaciones en el curso de los análisis etnográficos? La comparación es un recurso cardinal de la etnografía pues, necesariamente, el etnógrafo procede examinando comparativamente tanto el comportamiento en distintas circunstancias de los mismos sujetos y/o de quienes ocupan posiciones sociales similares a las suyas como las declaraciones que

distintos sujetos hacen sobre los mismos temas en entrevistas o en conversaciones ocasionales. Además, puesto que la variación cultural es continua por naturaleza y las distinciones entre sociedades son arbitrarias (Barth, 2000:195), el uso etnográfico de la comparación puede aplicarse indistintamente a materiales referidos a distintos casos construidos por el investigador en el curso de su propio trabajo en un 'único' medio social o a los correspondientes a 'diferentes' medios sociales.

Ahora bien, esas comparaciones son tanto más productivas en términos etnográficos cuanto más se encuentran sometidas a una adecuada vigilancia epistemológica. En lo que hace particularmente al aporte de las comparaciones a la producción de teoría, la historia de la disciplina sugiere que depende de que los análisis etnográficos sean desarrollados desde su comienzo mismo con una *intención teórica*: piénsese, por ejemplo, en el trabajo, inescindiblemente etnográfico y comparativo, desarrollado por Meyer Fortes y Edward Evan Evans-Pritchard, que diera lugar al desarrollo de la teoría de los sistemas políticos segmentarios (Balbi, 2015:181). Este ejemplo es particularmente pertinente porque, además, involucra comparaciones etnográficamente sensibles, centradas en unas pocas variables interrelacionadas. En efecto, las etnografías de donde es más probable que surjan generalizaciones teóricas valiosas son aquellas cuyos autores entienden la labor etnográfica como inseparable de la de producción teórica y apelan, para ambos fines, a comparaciones etnográficamente sensibles, orientadas hacia la formulación de generalizaciones respecto de las interacciones entre unas pocas variables consideradas detalladamente.¹¹

Exploraciones etnográficas y comparativas sobre la moral: apuntes sobre una trayectoria

Desde 1997, mis investigaciones sobre diversos temas han tenido como eje al intento de desarrollar una perspectiva antropológica adecuada para el análisis de la dimensión moral de la vida social. A pesar de que siempre estuvieron orientadas por y hacia la teoría, su productividad etnográfica y teórica fue variando en la medida en que mi empleo de la comparación se desplazó desde sus formas básicas e implícitas hasta las epistemológicamente controladas. Si bien siempre intenté producir conocimientos que tendieran hacia la generalización y atender tanto a la diversidad como a las continuidades e invariencias, las limitaciones de mi manejo de la comparación limitaban mis avances, y sólo el paulatino desarrollo de una disposición a comparar de una manera más ponderada permitió que mis resultados teóricos fueran más consistentes, favoreciendo una ampliación de la productividad etnográfica de mi trabajo que se tradujo, por ejemplo, en la revisión y profundización de los resultados de mis primeras investigaciones. Reseñaré

algunos aspectos de esta trayectoria remitiendo al lector a mis trabajos previos para procurar mayores precisiones: el énfasis no estará puesto sobre los detalles de cada investigación *per se* sino sobre sus interrelaciones.

Hacia 1997, mi trabajo se centraba en el análisis etnográfico de la estructuración del proceso productivo pesquero en el área del Departamento de Victoria, provincia de Entre Ríos (el principal centro pesquero de aguas dulces del país, ubicado sobre el Delta de río Paraná), que concebía como una oportunidad para explorar el problema teórico de las relaciones entre estructuras y prácticas.¹² En este contexto, me ocupé especialmente de la división del proceso productivo en dos procesos de trabajo dedicados a la captura del pescado y a su comercialización (en el Noroeste y el Noreste del país), desarrollados respectivamente por pescadores artesanales independientes y por pequeños empresarios provenientes de otras localidades; la clave de la reproducción del proceso productivo eran las relaciones de ‘intercambio desigual’ mediante las que los empresarios se apropiaban del plusvalor de los pescadores al adquirir sus productos. También examiné el papel de diversos ‘intermediarios’ locales que organizaban las tareas de captura del pescado de acuerdo a la demanda representada por los empresarios ajenos al área: propietarios de embarcaciones que concentraban la producción de los habitantes del sector de islas, un hombre que operaba en el puerto de la ciudad concentrando la producción de abundantes pescadores que mantenían con él relaciones de dependencia personal fundadas en los favores que les hacía (préstamos, adelantos de dinero, etc.), y una cooperativa de pescadores, que concentraba la producción de sus *socios*¹³ y, además, compraba la de productores no asociados para aumentar su oferta. Interesado por las formas en que estos intermediarios reproducían sus posiciones en el proceso productivo, llegué a dedicar mi tesis de maestría al análisis de los incesantes conflictos que se producían entre los *socios* de la cooperativa, preguntándome cómo era posible que la organización operara de manera continua y eficaz a despecho de su agitada vida interna.¹⁴

Mi empleo de la comparación en ese período se mantenía dentro de los niveles ‘básico’ e ‘implícito’, limitándose en general a las modalidades representadas por el análisis de situación social y el método del caso extendido, herramientas que me permitieron analizar la dinámica de los conflictos producidos en la cooperativa durante un período de más de cinco años, entre 1986 y 1991. Me interesaban especialmente las continuas referencias que los asociados hacían a términos tomados de la doctrina cooperativista que siempre eran empleados asumiendo que se los entendía acorde a sus sentidos originales: *democracia*, *igualdad*, *solidaridad*, *excedentes*, etc. Inicialmente, consideré que se trataba de una retórica adecuada en el contexto de una cooperativa para justificar los cursos de acción impuestos

a la organización, pues se daban continuas disputas en torno del sentido de esos términos y distintas interpretaciones eran impuestas como doctrinariamente adecuadas según qué grupo controlara la organización en cada momento y cuales fueran sus intereses respecto de los principales asuntos que enfrentaban a los asociados (la política comercial de la cooperativa y los usos del superávit operativo que acumulaba ocasionalmente). Por ejemplo, la *igualdad* que la cooperativa debía impulsar podía ser entendida como la de todos los pescadores (según quienes promovían su asociación con las autoridades locales para *controlar* las actividades de los empresarios e intermediarios que los *explotaban*), la de los *socios* en cuanto al acceso igualitario a los recursos de la organización (según quienes querían comprar un freezer para la venta minorista de sus productos), o la de todos ellos pero en el sentido, muy diferente, de promover la igualación de sus condiciones materiales usando los recursos disponibles en favor de los más pobres (según quienes proponían conceder subsidios a los pescadores que tenían pocos metros de red, botes en mal estado, etc.). Sin embargo, el análisis de una gran cantidad de situaciones donde eran evocados o implicados me permitió advertir que los sentidos atribuidos a esos conceptos no eran totalmente elásticos, como tampoco lo eran los cursos de acción impulsados por quienes controlaban la cooperativa en cualquier momento dado. Por ejemplo, esta pagaba sistemáticamente a los *no socios* precios superiores a los pagados por los empresarios e intermediarios puesto que se entendía que su papel era el de combatir la *explotación* de los pescadores, tarea que —según se presuponía cuando se discutía este tema— exigía la *solidaridad* entre todos los pescadores. Esto también involucraba indirectamente cierto aspecto de la noción de *excedentes*. Habitualmente, los asociados se refirieran a estos de una manera que sugería que los pensaban como ‘ganancias’, pues hacían continuas referencias a su acumulación y a su inversión orientada a la generación de *excedentes* crecientes. Empero, tales referencias siempre giraban en torno de la política de ventas de la cooperativa o de la adquisición de bienes de capital de uso común que posibilitaran su capitalización, y jamás eran suscitadas por el tema de los precios que deberían pagarse a los *no socios*: vale decir que, aunque el concepto de *excedentes* incorporaba elementos del de *ganancias*, también evocaba ciertos límites en lo relativo a lo que la cooperativa podía legítimamente hacer para aumentarlos.

Esta evidencia surgida del análisis de mis materiales comenzó a cobrar sentido cuando conocí la interpretación de los escritos dedicados por Emile Durkheim a la moral durante los últimos años de su vida desarrollada por el antropólogo argentino Eduardo Archetti, según quien el sociólogo francés prestaba particular atención a los aspectos emotivos y cognitivos de la moral y abría la posibilidad de considerar a los sentidos morales ya no como completamente dados sino

como conteniendo la posibilidad de elecciones para los actores. Comencé, entonces, a pensar a los términos provenientes de la doctrina cooperativista como valores morales, esto es, como conceptos a los que se asociaban sistemáticamente sentidos moralmente cargados y que evocaban determinadas emociones. Estas cualidades hacían posible que se tornaran en las piezas centrales de lo que, siguiendo a E. R. Leach, caractericé como el ‘lenguaje de símbolos’ en términos del cual los asociados daban ‘expresión’ a sus intereses respecto del accionar de la cooperativa: de allí que los sentidos de esos términos fueran objeto de disputas y que estas supusieran límites claros en función de los cuales las nociones cooperativistas orientaban efectivamente —aunque de maneras limitadas— el comportamiento de los asociados. Mi análisis de los fundamentos de la carga moral asociada a esos conceptos me condujo a relacionarla con la postulación de dos objetivos entendidos como axiomáticos y comunes a todos los asociados: el de combatir a los empresarios e intermediarios, que eran conocidos conjuntamente como ‘*acopiadores*’ —en un reconocimiento tácito de la semejanza entre sus posiciones en relación las de los pescadores— y considerados como *parásitos* y *explotadores*; y, especialmente, el de combatir al intermediario que operaba en el puerto, quien era señalado como el peor de todos esos *explotadores*. El carácter axiomático de estos objetivos comunes era reafirmado en el curso de asambleas y otras ocasiones formales y, particularmente, alimentado por la forma ‘mítica’ que asumía la memoria institucional de la cooperativa, sobre cuyo origen en la década de 1970 se sostenía —sin que fuera cierto— que los intermediarios locales habían conspirado para hacer quebrar a la organización, ingresando como *socios* para sabotear sus operaciones. Mis trabajos posteriores, marcados por un uso crecientemente consciente y controlado de la comparación, darían lugar a nuevas orientaciones analíticas, que me conducirían a revisar y complejizar mi análisis de los fundamentos de la carga moral asociada a las nociones cooperativistas.

Hacia 1998 establecí una nueva línea de investigación para mi doctorado orientada a profundizar el abordaje de un problema teórico-metodológico que se me había presentado al tratar las nociones cooperativistas como valores morales: el de trazar una explicación antropológica del hecho de que los valores morales puedan operar simultáneamente como factores que orientan el comportamiento de los actores y como recursos que ellos despliegan para posicionarse y hacer efectivos sus objetivos e intereses. Decidí entonces centrar mi trabajo en el análisis de lugar ocupado por el concepto de *lealtad* en las prácticas políticas de los dirigentes y militantes del peronismo —la más importante corriente política argentina desde mediados de la década de 1940—, partiendo de la hipótesis de que se trataba de un valor moral específicamente peronista y abordando las relaciones entre ese

concepto y otros moralmente cargados que los actores emplean recurrentemente (*traición, conducción, Movimiento, pueblo, compañeros, etc.*) en función de los diversos contextos en que se presentaban.¹⁵ Basándome en los resultados de un trabajo previo dedicado a un episodio de acusaciones de *traición* (Boivin, Rosato & Balbi, 1998), estimaba que esas representaciones orientaban efectivamente el comportamiento de los peronistas pese a que resultaba evidente que las lealtades políticas entre ellos estaban siempre sujetas a revisión y que sus rupturas bruscas y subrepticias eran tan abundantes como en cualquier otro sector político: el análisis etnográfico del tema de la *lealtad* aparecía, así, como particularmente adecuado para tratar el problema teórico-metodológico que me interesaba.

Nuevamente, el análisis de situación social y el método del caso extendido (que aún no me representaba claramente como formas de comparación) me proporcionaron mis principales avances. En particular, pude discernir un conjunto de sentidos que aparecían por entonces como muy sistemáticamente asociados al concepto de *lealtad*: su concepción como un valor moral y como una *virtud* —esto es, una cualidad personal— propia de los auténticos peronistas; la idea de que era el cemento de las relaciones entre *compañeros* y entre quien *conduce* y quienes *siguen*, así como de la acción política común; los objetos a que remitía (la *memoria* y la *doctrina* de Juan Domingo Perón, fundador del peronismo; la *memoria* de su esposa, Eva Duarte de Perón; el *pueblo argentino*; los *trabajadores*; los *compañeros*, el *conductor* o el jefe político); etc. Asimismo, identifiqué un conjunto, sorprendentemente limitado, de ‘usos’ del concepto y de sus correlatos inmediatos (*traición, leal, deslealtad, etc.*) dirigidos a posicionarse en términos moralmente apropiados y a descalificar a los rivales políticos.

Hecho esto, me propuse determinar el origen de la condición de valor moral que atribuía al concepto de *lealtad*. Para ello indagué en los años formativos del peronismo, entre 1943 y 1955, concluyendo que tanto el término como sus sentidos habituales y sus usos políticos resultaban de una adaptación del concepto militar de lealtad (Perón inició su carrera política como el hombre fuerte de un gobierno militar: de allí que muchos elementos centrales de su pensamiento político sean el producto de la reelaboración de nociones castrenses). Cuando, de una manera sistemática pero poco autoconsciente, examiné comparativamente mis materiales correspondientes ese período y al presente, encontré, para mi sorpresa —pues los antropólogos de mi generación estamos preparados para esperar que la producción de sentido sea incesante y se traduzca continuamente en novedades—, que los sentidos y usos del concepto en ambos momentos no diferían prácticamente en nada. Igualmente sorprendente me parecía el hecho de que los peronistas, tanto del pasado como de mi presente, parecieran prescindir por completo de

elaboraciones discursivas de los conceptos de *lealtad*, *traición*, etc. Invertí mucho tiempo procurando exégesis del concepto —una búsqueda que nos resulta natural al menos desde los tiempos de Bronislaw Malinowski— sin el menor éxito, pues parecía ser usado antes que teorizado, explicado o siquiera examinado, y en las pocas ocasiones en que los peronistas explicitaban qué entendían por *lealtad*, invariablemente repetían más o menos textualmente expresiones vertidas por Perón y Eva Perón.

Predispuesto por mi formación profesional, creía firmemente que era yo quien no conseguía encontrar evidencias de las variaciones que los conceptos que examinaba debían haber experimentado en casi medio siglo, de la multiplicidad de usos diferentes que debían tener y de su elaboración discursiva por parte de los propios peronistas. Me llevó mucho tiempo comprender que, en verdad, me encontraba ante tres hechos interrelacionados. Ello ocurrió cuando exploré la posibilidad, sugerida por Fredrik Barth (1975:225), de que las exégesis que los antropólogos solemos analizar no sean representativas de un tipo de práctica propia de los actores sino, apenas, la respuesta a la situación en que el etnógrafo los coloca al interrogarlos. Considerando seriamente esta posibilidad, encontré una conexión entre mis tres fuentes de preocupación que parecía capaz de explicarlas en conjunto. Si la elaboración discursiva del concepto de *lealtad* era mínima, probablemente los actores no estaban en condiciones de resignificarlo apreciablemente y, así, sus usos socialmente eficaces debían ser muy limitados. Pero este cuadro suscitaba la pregunta por cómo aprendían los peronistas qué era la *lealtad*, como llegaban a asociar al concepto esos sentidos que sistemáticamente la atribuían, y cómo aprendían también a emplearlo para posicionarse en su cambiante mundo de relaciones. Encontré que ese aprendizaje se daba en la práctica, mediante la observación y/o participación en situaciones donde otros peronistas desplegaban el concepto, y, especialmente, mediante el aprendizaje de una serie de ‘ejemplares de *lealtad*’, relatos estandarizados ampliamente conocidos que llevan implícitos los sentidos del concepto y que versan sobre el origen de la relación entre Perón y el *pueblo*, las relaciones de Eva Perón con su marido y con el *pueblo*, y otros temas de menor relevancia. Concluí que, puesto que los peronistas aprendían los sentidos y las prácticas asociados a la *lealtad* sin que mediara elaboración discursiva alguna, esos sentidos tendían a perdurar, apareciendo como axiomáticos y orientando efectivamente el comportamiento de los actores (no en el sentido de que los peronistas fueran particularmente leales sino en el de que su accionar y sus relaciones mutuas se fundaban en formas de confianza asentadas sobre las ideas asociadas al concepto de *lealtad*), de modo que sustentaban una paleta estrecha de formas de acción sumamente eficaces, lo

que —finalmente— hacía que encontraran pocos incentivos, o ninguno, para elaborar discursivamente el concepto. Así, todas mis dificultades correspondían a un pequeño agrupamiento de variables en interacción —una ‘grilla’, en el sentido de Goody— que yo no había podido establecer como tal por falta de una orientación teórica adecuada y de una mayor sistematización de mi trabajo comparativo: se me escapaba el problema del aprendizaje, que completaba la trama, había tratado cada asunto por separado en lugar de preguntarme por sus interrelaciones y, como consecuencia de estos dos errores y de mi predisposición a dar por sentado que debían existir variaciones, se me escapaba por completo la continuidad —en el sentido ya apuntado— que presentaba la interacción entre esas variables interrelacionadas.

Finalizado mi doctorado, decidí ampliar el campo de mis reflexiones para desarrollar una aproximación antropológica al tratamiento de la dimensión moral de la vida social partiendo de la idea de que la moral es un fenómeno del orden de la cognición, que comenzaba a tomar una forma más productiva al volcarse mi atención al análisis de entrelazamientos de variables restringidos. En este punto, mi empleo de la comparación comenzó a escapar de los niveles básico e implícito para internarse —así fuera tímidamente— en el epistemológico. Mi trabajo apelaría a los materiales de mis investigaciones previas y de las que emprendí en lo sucesivo, los que serían abordados comparativamente atendiendo a grillas que aparecían como significativas a la luz de los resultados de mi trabajo sobre la *lealtad*.¹⁶ Me referiré brevemente a mi abordaje comparativo de la grilla ya mencionada apelando a los materiales referidos al peronismo y a la cooperativa, a fin de mostrar cómo las orientaciones teóricas surgidas de mi trabajo sobre la *lealtad* me permitieron revisar mi análisis previo del papel desempeñado por los conceptos de *solidaridad*, *igualdad*, etc. en los conflictos que enfrentaban a los asociados.

La revisión de mis ideas sobre el tema de la *lealtad* en función de la sugerencia de Barth ya había suscitado una comparación incipiente con las formas en que los asociados de la cooperativa aprendían a entender los conceptos derivados de la doctrina cooperativista. Aunque apresurada, esa reflexión comparativa había bastado para alumbrar una hipótesis que postulaba una serie de invariantes —en el sentido que he dado más arriba a esta expresión— y que, a mi juicio, merecía una mayor exploración: la de que la capacidad de los valores morales para orientar efectivamente el comportamiento es mayor cuanto menor es su elaboración discursiva y, por ende, más involucrados se encuentran en el plano de los recursos cognitivos con que los actores aprehenden su mundo social, todo lo cual se vincula con formas de aprendizaje de sus sentidos eminentemente prácticas,

relacionadas con la experiencia adquirida en el curso mismo de la interacción y con el conocimiento de ejemplos estandarizados antes que con elaboraciones discursivas explícitas. Los sentidos asociados al concepto de *lealtad* aparecían poco elaborados discursivamente, eran sumamente persistentes y orientaban de maneras muy regulares las prácticas de los dirigentes y militantes peronistas, mientras que los de los términos *democracia*, *solidaridad* e *igualdad* eran permanentemente debatidos al interior de la cooperativa, variaban sensiblemente aunque de maneras limitadas, y exhibían una incidencia sobre el comportamiento de los asociados más matizada y relativamente dependiente de la imposición de sanciones formales por parte de las autoridades de la organización. Tomando como base la grilla definida en el curso de mi investigación sobre la *lealtad*, me propuse construir analíticamente una similar para el caso de la cooperativa y desarrollar una comparación más detallada, lo que implicaba examinar detalladamente las formas en que los asociados aprendían los sentidos asociados a los conceptos tomados de la doctrina cooperativista, cosa que yo no había hecho antes.

Esto dio lugar a nuevas apreciaciones respecto de la situación que se presentaba en la cooperativa. Para comenzar, los sentidos asociados al concepto de *excedentes* variaban menos que los relativos a los restantes conceptos mencionados y no eran debatidos expresamente. Segundo, advertí que en mi análisis previo había cometido el error de no tratar a la noción nativa de '*cooperativa*' como uno más de los conceptos cuyo papel en el desarrollo de los conflictos pretendía examinar: había observado que los *socios* atribuían sistemáticamente a la organización un valor axiomático vinculado a los objetivos de evitar la *explotación* y, en particular, el trato con el intermediario que operaba en el puerto; sin embargo, no había advertido que esto implicaba que los sentidos que ellos asociaban a la palabra *cooperativa* cuando hablaban de su propia organización eran sumamente persistentes, y tampoco había apreciado que, aunque ocasionalmente eran verbalizados y algunos de sus aspectos llegaban a ser discutidos abiertamente, jamás se ponía en duda que la *cooperativa* fuera el medio eminente de la lucha contra la *explotación*.

En tercer lugar, tal como mi hipótesis sugería, las formas en que los asociados aprendían los sentidos asociados en la cooperativa a los distintos conceptos eran contrastantes: por un lado, los vinculados a los vocablos *democracia*, *solidaridad* e *igualdad* eran aprendidos mediando una profusa elaboración discursiva en el curso de los debates al respecto que se daban en la organización; por el otro, los ligados a los de *cooperativa* (no en cuanto a su uso en abstracto sino en tanto aplicado a la organización en cuestión) y de *excedentes* eran aprendidos en la medida en que los asociados asistían a su empleo en el curso de las interacciones

entre sus compañeros, que era respectivamente poco elaborado discursivamente y no elaborado en lo absoluto, y en a través del conocimiento del ‘mito de origen’ de la organización. Además, el sentido de estos dos últimos conceptos se vinculaba estrechamente a la idea de que los empresarios e intermediarios *explotaban* a los pescadores arrebatándoles *sus ganancias*, la cual remitía a una experiencia que todos los asociados habían vivido en cada día de trabajo desde que eran pescadores: la del intercambio desigual que caracterizaba a todas y cada una de las transacciones que entablaban con quienes compraban sus productos. Así, las ideas de que la *cooperativa* existía para combatir la *explotación* y de que, por ende, sus eventuales *excedentes* no podían ser generados a costa de otros pescadores remitían directamente al punto nodal de la experiencia de los actores, ya no en tanto asociados de la organización (una condición relativamente nueva para todos ellos y quizás apenas temporal) sino en tanto pescadores (una condición que, como mínimo, correspondía a toda su vida adulta y que en muchos casos se extendía hasta su infancia): este conocimiento respecto de lo que era la *explotación* —verbalizable y, aún, verbalizado pero no demasiado elaborado discursivamente— hacía inmediatamente comprensibles tanto el valor atribuido a la *cooperativa* por sus asociados como los límites morales impuestos a los cursos de acción dirigidos a acumular *excedentes*.

En cuarto lugar, también de acuerdo con mi hipótesis, la medida en que estos dos conceptos orientaban el comportamiento de los asociados y las políticas desarrolladas por la cooperativa era muy superior a aquella, bastante restringida, en que, como advirtiera inicialmente, lo hacían los de *solidaridad*, *democracia* e *igualdad*. Finalmente, sin embargo, estos tres conceptos eran recursos ineludibles a los que los asociados debían recurrir para impulsar los cursos de acción institucional que aspiraban a concretar porque se los consideraba inseparables de la noción de *cooperativa*; y esto, además, limitaba sus sentidos posibles porque lo que en cualquier momento se entendiera como un procedimiento *democrático*, un curso de acción *solidario* o la *igualdad* a procurar mediante las políticas desarrolladas por la organización, siempre debía corresponderse con el hecho de que el objeto del procedimiento y el agente de la acción y de la política era una *cooperativa* cuya razón de ser era combatir la *explotación* de los pescadores.

Esta última etapa de mis investigaciones ilustra algunas de mis afirmaciones previas. Por un lado, evidencia la productividad teórica de la comparación cuando se la mantiene a un nivel etnográficamente sensible y la etnografía es concebida como una actividad orientada a la producción de teoría (y no sólo de conocimiento etnográfico): incluso un ejercicio comparativo apresurado como el que desarrollé hacia el final de mi trabajo sobre la *lealtad* dio lugar al desarrollo de una hipótesis capaz de brindar una nueva orientación a mi análisis sobre el caso de la

cooperativa porque mi etnografía estaba orientada a la elaboración de lineamientos teórico-metodológicos para el análisis antropológico de la moral y porque, en determinado momento, pude construir expresamente una grilla susceptible de ser sometida a comparación sin perder de vista los detalles de cada uno de los casos analizados. Por el otro, al ser desplegada mediante una comparación más sistemática, esa hipótesis condujo a una revisión y complejización de mi análisis previo sobre el lugar que los conceptos de inspiración cooperativista ocupaban en la vida institucional de la organización, lo que ilustra mi afirmación de que la productividad etnográfica de las comparaciones es mayor cuando están sometidas a una adecuada vigilancia epistemológica.¹⁷ Finalmente, si se considera toda la trayectoria de mis investigaciones, resulta claro que el recurso a la comparación se tornó más y más productivo en términos tanto etnográficos como teóricos a medida que se hizo más consciente y controlado, esto es, en cuanto fui crecientemente capaz de pensarla como un recurso analítico en sí mismo y de emplearla ponderando adecuadamente sus procedimientos y resultados.

Palabras finales

La trayectoria que acabo de reconstruir no tiene nada de ejemplar, y lo que la hace significativa es, precisamente, su relativa vulgaridad. Más allá de lo mucho que pueda ser atribuido a mis propios defectos como investigador, el manejo limitado de la comparación exhibido por mi trabajo a lo largo de muchos años es un correlato de las condiciones de la antropología en que me formé y desarrollé mis sucesivos trabajos: mi propensión a pensar la comparación como un episodio relativamente poco problemático de la etnografía estaba revestida de toda la naturalidad que solamente tienen los procedimientos aprendidos como partes de una forma hegemónica de entender la propia labor profesional.

Mi subsecuente ‘descubrimiento’ de la comparación en tanto un componente clave de la investigación antropológica por derecho propio resultó productivo en términos a la vez etnográficos y teóricos. En su modestia, mis resultados bastan para sugerir que la comparación puede y debe ser entendida como un recurso independiente de la etnografía. No hay razones para que la antropología deba colocarse la camisa de fuerza del particularismo etnográfico y todo lo que se necesita para evitarlo es explorar las diversas formas en que podemos combinar a la etnografía y la comparación en el marco de una orientación por y hacia la teoría.

Recebido em: 26/3/2016

Aprovado em: 19/3/2017

Fernando Alberto Balbi es doctor en antropología (PPGAS, MN-UFRJ). Actualmente es profesor adjunto de la Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires e investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Sus intereses comprenden los campos de la antropología de la política, los estudios antropológicos sobre moral y la teoría antropológica, entre otros. Ha publicado *De leales, desleales y traidores: valor moral y concepción de política en el peronismo* (Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2007), editado *La comparación en antropología social: problemas y perspectivas* (Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2017), coeditado otros dos volúmenes y publicado artículos y capítulos de libros en diversas áreas temáticas. E-mail: fabalbi@yahoo.com.ar

Notas

1. A fin de simplificar la exposición, en adelante escribiré simplemente ‘antropología’.
2. Las traducciones de esta y otras citas de originales en lenguas extranjeras me pertenecen.
3. Analizar este proceso exigiría un artículo en sí mismo. Apenas puedo señalar un punto de inflexión particularmente significativo: la influyente crítica de los estudios antropológicos sobre parentesco desarrollada por David Schneider (1972, 1998) que —por más justificada que estuviera su denuncia de los problemas implicados por los supuestos culturales occidentales en que se basaban— contribuyó decisivamente a minar la empresa comparativa. Su demostración de que en esos estudios las comparaciones se basaban en el establecimiento previo de la identidad y universalidad de los hechos comparados (Schneider, 1998:174) suele ser incorrectamente generalizada, asumiéndose que toda comparación exige hacer lo mismo cuando, en rigor, lo que torna a varias descripciones comparables es la forma específica, teóricamente orientada, en que se las interroga (los estudios sobre parentesco se fundaban en una orientación de raíz positivista que exigía, justamente, dar por sentadas la identidad y universalidad de los fenómenos a considerar). Además, la insistencia de Schneider (1972, 1998) en la necesidad de autonomizar el análisis cultural (que consideraba como un prerequisite de toda otra tarea analítica de los antropólogos) y desarrollarlo tratando la cultura estrictamente en los términos de sus propias diferenciaciones y categorías, condujo, contradiciendo el optimismo del propio autor, a hacer que las comparaciones transculturales se tornaran crecientemente inconsistentes debido a las dificultades —si no la imposibilidad— que comportan el analizar culturas ajenas ‘en sus propios términos’ y, más aún, el compararlas. Así lo ilustran las dificultades enfrentadas por quienes intentaron elaborar alternativas a los estudios clásicos sobre parentesco siguiendo la agenda de Schneider: por ejemplo, Yanagisako y Collier (1987:50) admiten que su intento de evitar ciertos conceptos *folk* occidentales para proponer un análisis unificado del género y el parentesco las había conducido a privilegiar otros conceptos del mismo origen; asimismo, la

adopción —sumamente productiva— de la noción de *relatedness* como alternativa a la de parentesco (Carsten, 1995, 2004) carga con las ambigüedades que resultan del hecho de que la expresión inglesa *to be related* refiere tanto al hecho de estar relacionado como al de estar, precisamente, emparentado.

4. Hablo aquí de ‘interpretativismo’ en un sentido amplio, no para referir a una corriente analítica unificada y claramente definida —que, de hecho, jamás existió— sino para agrupar a múltiples aproximaciones actuales a la labor etnográfica que rechazan cualquier idea de ‘explicación’ para centrarse en la elucidación del sentido de los fenómenos sociales. Como he argumentado anteriormente (Balbi, 2015), entiendo que las críticas posmodernas y postestructuralistas desarrolladas entre la segunda mitad de la década de 1970 y la primera de la de 1990 condujeron a la instalación de ciertos tropos y la canonización de un conjunto de fuentes de orientaciones conceptuales sumamente dispares pero no a un desplazamiento de la orientación interpretativista hacia el análisis de lógicas culturales trascendentes, que ha perdurado bajo nuevas formas. Varios hechos lo atestiguan: la generalización de la metáfora de la traducción cultural; la reformulación y rehabilitación de la imagen del etnógrafo en tanto autor de los informes etnográficos en base a su experiencia de campo (Hastrup & Hervik, 1994); y, especialmente, el hecho de que en muchos trabajos etnográficos contemporáneos de tono postestructuralista el análisis de los modos en que los agentes construyen activamente ciertos aspectos de su mundo remite —de manera más o menos inconsistente— al trasfondo representado por una cierta lógica supuestamente persistente que sería propia de la cultura local cuya construcción activa por los sujetos se da por sentada pero raramente se investiga.

5. Evidentemente, este diagnóstico es debatible. Muchos colegas objetarían que los escritos de diversas figuras ampliamente reconocidas y los publicados en ciertos periódicos de primera línea no se corresponden con el panorama que he esbozado. Esto es probablemente cierto —al menos en parte— pero no creo que concentrarse en una pequeña élite sea una forma adecuada de establecer cuáles son las tendencias dominantes en una disciplina académica, y menos aún en la antropología, donde hay una notable variedad de perspectivas analíticas y la influencia de los autores —más allá de su círculo de colaboradores y discípulos— y periódicos más prestigiosos consiste apenas, desde hace décadas, en una capacidad para instalar y legitimar ciertos tropos que raramente está acompañada por la de estabilizar los sentidos que se les asocian. También resulta engañosa la apariencia de relativa homogeneidad generada por los sistemas de evaluación por productividad, que inducen a los académicos a citar a textos y autores considerados como ‘de referencia’ y/o ‘actualidad’ sin que sean necesariamente los que guían su trabajo. Probar o refutar mi diagnóstico exigiría desarrollar un análisis cuantitativo de la producción académica de los países centrales que no se restrinja a los nombres y medios más reputados. Por lo demás, no pretendo aquí demostrar el punto sino, apenas, establecerlo como base de las reflexiones que siguen.

6. Cabría objetar que toda etnografía puede proporcionar la clave para dar cuenta de otros fenómenos que parecen no guardar conexión alguna con aquellos sobre los cuales versa. Esto es cierto, desde luego, pero, para empezar, puede decirse lo mismo de cualquier texto (otros escritos académicos, textos periodísticos, obras de ficción, etc.): esto puede parecer adecuado a quienes creen que la labor del antropólogo es fundamentalmente literaria pero resulta inaceptable si se piensa, como yo, que la escritura es un medio de nuestro trabajo y no un fin en sí mismo. Además, semejante capacidad no depende de las etnografías en sí mismas sino de la forma en que son leídas, no sólo porque todo texto es completado por sus lectores sino debido a la escasa o nula medida en que las etnografías particularistas ofrecen *orientaciones expresas* para pensar asuntos que excedan a los casos tratados. Y, fundamentalmente, si sólo se espera de las etnografías que proporcionen claves analíticas de una manera impresionista —mediante el mero efecto de resultar inspiradoras— y se acepta que dependan para ello de la iniciativa de sus lectores, se torna imposible hacer de nuestras prácticas de investigación medios para producir *de una manera sistemática* un conocimiento generalizador como el que me interesa en estas páginas.

7. Por ejemplo, Aram Yengoyan afirma que las teorías son “grandes meta-narrativas” o “meta-lenguajes” (2006b:19) que *en todos los casos* operan para “etiquetar” a “eventos” y “cosas” cuya “existencia” simplemente se asume (2006c:152), y se lamenta por la necesidad de recurrir a teoría para poder desarrollar comparaciones, calificándola como una fuente de “peligro” y como un precio a pagar del cual es imposible “escapar” (2006c:154). Ideas similares conducen a numerosos autores de inclinaciones interpretativistas y particularistas a pretender terciar en los ‘grandes’ debates de la filosofía apelando a la etnografía (una tendencia muy marcada, por ejemplo, en el campo de los estudios antropológicos sobre moralidades, ética, etc.); sin embargo, la mejor fundamentación de este programa es, probablemente, la expuesta por Tim Ingold (2008), quien rechaza la reducción de la antropología a la etnografía y no puede ser considerado como un interpretativista.

8. Marilyn Strathern es, quizás, la antropóloga que ha pensado la comparación de una manera más original desde la década 1980, si bien su estilo analítico y argumentativo es oscuro incluso para quienes celebran su obra (Allard, 2014; Gell, 1999), a tal punto que algunos de ellos estiman que eso limita su influencia en la disciplina (Street & Copeman, 2014) y que, significativamente, sus propios discípulos describen su influencia sobre sus trabajos en los vagos términos de la noción de ‘inspiración’ (Reed, 2011). Las reflexiones de Strathern sobre la comparación, cuyas líneas maestras se despliegan en *Partial Connections* (Strathern, 2004), exploran sus relaciones con los problemas de la escala y la complejidad para desarrollarla no como un medio para producir generalizaciones sobre fenómenos dados por similares sino como una forma de pensamiento relacional que permite abordar incluso fenómenos dispares al punto de aparecer como incomparables, con el objeto de generar ‘huecos’ en nuestro conocimiento (Strathern, 2004:xxii) y ‘bifurcaciones’ —es decir, desplazamientos laterales— en el análisis (Allard, 2014; Street & Copeman, 2014). Esta elaboración es inseparable de una epistemología (Street & Copeman, 2014) y aún

de una metafísica (Holbraad & Pedersen, 2009) específicas que se corresponden con una cierta ontología basada en una “percepción post-plural del mundo” (Strathern, 2004:xvi; ver también 1992), según la cual las distinciones entre el todo y las partes, la pluralidad y la singularidad, etc. carecen de sentido (Holbraad & Pedersen, 2009) y todo parece ser parcial y estar conectado (Strathern, 2004:xx). Apropiarse coherentemente de la visión de Strathern sobre la comparación supone adoptar su epistemología y ontología, que difieren ampliamente de las que asumo en estas páginas; por esa razón, su emprendimiento analítico no será abordado en lo que sigue.

9. El filósofo Hillary Putnam (1981) presenta, a su manera, una tesis similar a la de Bachelard. Susana de Matos Viegas (2009) ofrece una discusión sobre la necesidad de producir generalizaciones en antropología desde un punto de vista diferente del mío pero que también pone énfasis en la dimensión epistemológica.

10. Centrarse en pequeños agrupamientos de variables en interacción no significa limitarse a producir micro-comparaciones pues no se trata de abarcar fenómenos de mayor o menor amplitud sino de abordarlos en base al recorte analítico de una cantidad modesta de relaciones entre variables involucradas en los mismos. Así, un análisis comparativo concentrado en una ‘grilla’ pequeña puede dar lugar a resultados de grandes alcances, acorde a su centralidad relativa respecto de una serie de fenómenos más amplia. Por ejemplo, el análisis dedicado por Goody (1986) al desarrollo de la familia y el matrimonio en Europa —que en su momento ejerció una influencia decisiva en el curso del pensamiento socio-histórico al respecto— se basa enteramente en una comparación con el parentesco en el África subsahariana centrada en las relaciones entre unas pocas variables.

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

12. Sobre el proceso productivo pesquero, véanse los estudios reunidos en: Boivin, Rosato y Balbi (2008).

13. En adelante empleo las itálicas para denotar las palabras y expresiones de los actores.

14. Sobre los conflictos desarrollados en la cooperativa, véanse Balbi (1998, 2000) y Boivin, Rosato y Balbi (2008).

15. Sobre la *lealtad* peronista, véase: Balbi (2007).

16. Sobre este aspecto de mis investigaciones, véanse: Balbi (2011, 2013, 2014).

17. Desde luego, la utilidad exhibida por mi hipótesis de cara a la revisión de los materiales referidos a la cooperativa no supone una ‘confirmación’ de aquella, que sigue siendo apenas un juicio de valor momentáneamente estabilizado..

Referencias

- ALLARD, Olivier. 2014. "Introduction. Marilyn Strathern et l'anthropologie française". *Tracés. Revue des Sciences Humaines*, 14:167-173.
- BACHELARD, Gaston. 1979. *El racionalismo aplicado*. Buenos Aires: Paidós.
- BALBI, Fernando Alberto. 2015. "Retratistas de mariposas. Acerca del lugar subordinado de la comparación en la antropología social y cultural contemporánea". *Revista del Museo de Antropología*, 8(1):171-186.
- _____. 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". In: Julio César Melon Pirro & Nicolás Quiroga (comps.). *El peronismo y sus partidos: tradiciones y prácticas políticas entre 1946 y 1976*. Rosario: ProHistoria. pp. 17-53.
- _____. 2013. "Las concepciones de política como pragmatismos cognitiva y moralmente informados: consideraciones comparativas en torno de algunas prácticas políticas recurrentes entre los peronistas y los radicales". *Actas de las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires: FFyL-UBA. Disponible en: <http://www.jias.org.ar/conf-cientifica/comunicaciones/ActasEvento.php>. Acceso el: 10/7/2014.
- _____. 2012. "La integración dinámica de las 'perspectivas nativas' en la investigación etnográfica". *Intersecciones en Antropología*, 14:485-499.
- _____. 2011. "Sobre la orientación moral del comportamiento y los usos prácticos de las orientaciones morales". *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires: FFyL-UBA. Disponible en: <http://www.xcaas.org.ar/grupostrabajosiones.php?eventoGrupoTrabajoCodigoSeleccionado=GT39>. Acceso el: 14/9/2014.
- _____. 2007. *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Antropofagia.
- _____. 2000. "Interdependencia, memoria institucional y valores morales: fundamentos sociales de la moralidad en una cooperativa de pescadores entrerrianos". *Avá*, 2:95-111.
- _____. 1998. *...esos son acopiadores: moralidad y conflicto en una cooperativa de pescadores entrerrianos. Una etnografía*. Tesis de Maestría, PPAS/Universidad Nacional de Misiones.
- BARTH, Fredrik. 2000. "Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos". In: Tomke Lask (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 187-200. Publicado originalmente en 1995.

_____. 1975. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo-New Haven: Universitetsforlaget-Yale University Press.

BLOCH, Maurice. 2005. "Where did anthropology go? Or the need for 'human nature'". In: *Essays on cultural transmission*. Oxford: Berg. pp. 1-19.

BOIVIN, Mauricio; ROSATO, Ana & BALBI, Fernando Alberto. 1998. "Quando o inimigo te abraça com entusiasmo...? etnografia de uma traição". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 4(2):35-65.

_____. (eds.). 2008. *Calando la vida: ambiente y pesca artesanal en el Delta entrerriano*. Buenos Aires: Antropofagia.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude & PASSERON, Jean-Claude. 1986. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.

CANGUILHEM, Georges. 2002. "Gaston Bachelard". In: *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu. pp. 183-218.

CARSTEN, Janet. 2004. *After kinship*. New York: Cambridge University Press.

_____. 1995. "The substance of kinship and the heath of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulan Langwaki". *American Ethnologist*, 22:223-241.

FALK MOORE, Sally. 2005. "Comparisons: possible and impossible". *Annual Review of Anthropology*, 34:1-11.

FOX, Richard G. & GINGRICH, Andre. 2002. "Introduction". In: Andre Gingrich & Richard G. Fox (eds.). *Anthropology, by comparison*. London and New York: Routledge. pp. 1-24.

GEERTZ, Clifford. 1994. "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social". In: *Conocimiento local*. Barcelona: Gedisa. pp. 31-49.

_____. 1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". In: *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa. pp. 19-40.

GELL, Alfred. 1999. "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors". In: _____. *The art of anthropology: essays and diagrams* (Eric Hirsh, ed.). Oxford: Berg. pp. 29-75.

GINGRICH, Andre & FOX, Richard G. (eds.). 2002. *Anthropology, by comparison*. London and New York: Routledge.

GOODY, Jack. 2006. *The theft of history*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1986. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Herder: Barcelona.

_____. 1976. *Production and reproduction. A comparative study of the domestic domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

HASTRUP, Kirsten & HERVIK, Peter (eds.). 1994. *Social experience and anthropological knowledge*. London and New York: Routledge.

HOBART, Mark. 1987. "Summer's days and salad days: the coming of age of anthropology?" In: Ladislav Holy (ed.). *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 22-51.

HOLBRAAD, Martin & PEDERSEN, Morten. 2009. "Planet M: the intense abstraction of Marilyn Strathern". *Anthropological Theory*, 9(4):371-394.

HOLY, Ladislav (ed.). 1987a. *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell.

_____. 1987b. "Introduction: description, generalization and comparison: two paradigms". In: *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 1-21.

INGOLD, Tim. 2008. "Anthropology is *not* ethnography". *Proceedings of the British Academy*, 154:69-92.

LEWIS, Thomas A. 2005. "Frames of comparison: anthropology and inheriting traditional practices". *Journal of Religious Ethics*, 33:225-253.

MATOS VIEGAS, Susana de. 2009. "Can anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the Brazilian Atlantic Forest". *Social Analysis*, 53(2):147-162.

MELHUUS, Marit. 2002. "Issues of relevance: anthropology and the challenges of cross-cultural comparison". In: Andre Gingrich & Richard G. Fox (eds.). *Anthropology, by comparison*. London and New York: Routledge. pp. 70-91.

NADEL, Sigfried F. 1978. *Fundamentos de antropología social*. México: FCE. Publicado originalmente en 1951.

OVERING, Joanna. 1987. "Translation as a creative process: the power of the name". In: Ladislav Holy (ed.). *Comparative anthropology*. Oxford: Basil Blackwell. pp. 70-87.

PEIRANO, Mariza. 2004. "A favor de la etnografía". In: Alejandro Grimson, Gustavo Lins Ribeiro & Pablo Semán (eds.). *La antropología brasileña contemporánea: contribuciones para un diálogo latinoamericano*. Buenos Aires: Prometeo. pp. 323-356.

PUTNAM, Hillary. 1981. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press.

REED, Adam. 2011. "Inspiring Strathern". In: Jeanette Edwards & Maja Petrović-Šteger (eds.). *Recasting anthropological knowledge: inspiration and social science*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 165-181.

SCHNEIDER, David. 1998. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. 1972. "What is kinship all about?" In: Priscilla Reining (ed.). *Kinship studies in the Morgan Centennial Year*. Washington, D. C: The Anthropological Society of Washington. pp. 32-63.

SPIRO, Melford. 1986. "Cultural relativism and the future of anthropology". *Cultural Anthropology*, 1(3):259-186.

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Partial connections: updated edition*. Walnut Creek, CA & AltaMira Press.

_____. 1992. "Parts and wholes: refiguring relationships in a postplural world". In: Adam Kuper (ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge. pp. 75-104.

STREET, Alice & COPEMAN, Jacob. 2014. "Social theory after Strathern: an introduction". *Theory, Culture & Society*, 31(2-3):7-37.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1):3-22.

YANAGISAKO, Sylvia & COLLIER, Jane. 1987. "Toward a unified analysis of gender and kinship". In: Jane Collier & Silvia Yanagisako (eds.). *Gender and kinship: essays toward a unified analysis*. Stanford: Stanford University Press. pp. 14-50.

YENGOYAN, Aram (ed.). 2006a. *Modes of comparison: theory and practice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

_____. 2006b. "Introduction: on the issue of comparison". In: _____. *Modes of comparison: theory and practice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 1-27.

_____. 2006c. "Comparison and its discontents". In: _____. *Modes of comparison: theory and practice*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. pp. 137-158.

Resumen

En la antropología sociocultural actual, la comparación tiende a ser considerada como un recurso auxiliar de la etnografía. En este artículo examino algunos efectos negativos de esta situación y argumento que necesitamos restablecer a la comparación en su condición de recurso analítico por derecho propio. Asimismo, bosquejo 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. Finalmente, apelo a mis propias investigaciones relativas a la dimensión moral de la vida social para ilustrar mi argumentación.

Palabras clave: Antropología social, comparación, etnografía, teoría antropológica.

Abstract

In today's socio-cultural anthropology, comparison tends to be considered as an auxiliary resource of ethnography. In this paper, I examine some negative effects of such situation, and argue that we need to restore comparison in its condition as an analytical resource in its own right. In addition, I trace two possible ways to combine comparison and ethnography which would facilitate the simultaneous production of case analysis and theoretical-methodological resources. Finally, I appeal to my own research on the moral dimension of social life in order to illustrate my argument.

Key-words: Social anthropology, comparison, ethnography, anthropological theory