

***Elementos de
Antropología
Para estudiantes de
Ciencias de la Salud***

***Elementos de
Antropología
Para estudiantes de
Ciencias de la Salud***

*Horacio Sampayo (Coord.)
Suyai García Gualda
Silvia Bascur
María de los Ángeles Jara
Marta Flores*

EDUCO

Editorial de la Universidad Nacional del Comahue
Neuquén - 2019

Elementos de Antropología: para estudiantes de Ciencias de la Salud / Horacio Sampayo ... [et al.]; coordinación general de Horacio Sampayo. - 1a ed. - Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. EDUCO - Editorial Universitaria del Comahue, 2019.

211 p.; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-604-520-9

1. Antropología Forense. 2. Educación Superior. I. Sampayo, Horacio II. Sampayo, Horacio, coord.

CDD 614.17

Imagen de tapa: Antonio Berni, La Gran tentación. Serie Ramona (1962)

Universidad Nacional del Comahue

Secretario de Extensión: Gustavo Ferreyra

Editorial EDUCO

Director: Enzo Dante Canale

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

©2019 – EDUCO- Editorial de la Universidad Nacional del Comahue

Buenos Aires 1400 – (8300) Neuquén – Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin el permiso expreso de educO.

Índice

Prólogo	7
Capítulo I ¿Qué es la Antropología, qué es la cultura o de qué estamos hablando? <i>Horacio Sampayo</i>	15
Capítulo II La sociedad en la Antropología y la Antropología en la sociedad. Inicios de una ciencia social. <i>Marta Flores</i>	31
Capítulo III Cultura, un concepto central y elusivo. <i>Horacio Sampayo</i>	77
Capítulo IV Discriminación, racismo y segregación. Estigmatización de poblaciones. <i>Suyai Malen García Gualda</i>	97
Capítulo V Construcción social de la salud/enfermedad. <i>Silvia Bascur</i>	123
Capítulo VI Biomedicina, medicalización y la categoría “Modelo Médico Hegemónico”. <i>María de los Ángeles Jara</i>	143
Capítulo VII El trabajo antropológico: la Etnografía. <i>Marta Flores</i>	171

Prólogo

1. Exposición de motivos

En el año 2004, nos hicimos cargo de la cátedra de Antropología Cultural de la carrera de Psicología e inmediatamente advertimos las dificultades a las que nos enfrentábamos al trabajar en la enseñanza de Antropología a estudiantes que ingresaban a sus estudios universitarios. El grupo ingresante estaba conformado por una población estudiantil muy heterogénea en cuanto a su edad, su experiencia previa en estudios universitarios y sus expectativas frente a la carrera.

En el año 2006, junto con la Dra. Marta Flores, produjimos la primera edición de un pequeño manual que sirviera de introducción o apoyo a los estudiantes para que pudieran, luego, acceder a la lectura de textos más complejos. Este manual, titulado *Antropología y Psicología, epistemes convergentes*, fue luego reeditado por Educo, muy mejorado con las correcciones que le introdujimos los autores y las que hiciera la Lic. Liliana Falcone, que tuvo la generosidad de corregirlo, ha servido a sus propósitos hasta hoy.

Pasados más de diez años desde esa primera experiencia, ese manual ha envejecido por varias razones. La primera de ellas tiene que ver con la conformación del equipo de cátedra que, a la continuidad de la Profesora María Jara, se fueron dando nuevas incorporaciones de profesoras provenientes de distintas áreas, y ya en el año 2013 quedó consolidado nuestro equipo actual en la asignatura “Antropología cultural” de la carrera de Psicología. Así también quedó consolidado, en el mismo año, el equipo de cátedra de la asignatura “Aspectos Antropológicos del Cuidado” de la Licenciatura en Enfermería.

A la excelente formación intelectual y académica de todos los integrantes de estas dos cátedras, hemos agregado un espa-

cio de experiencias en común que nos permitió un mayor conocimiento de las necesidades de nuestros estudiantes.

Pero lo más importante son los cambios notables en la conformación de la población estudiantil. En primer lugar, al consolidarse la carrera de Psicología en nuestra Universidad (más tarde la organización de la Licenciatura en Enfermería) la población estudiantil se hizo mucho más homogénea, con estudiantes más jóvenes, muchos de ellos provenientes directamente de escuelas secundarias, otros con alguna experiencia anterior en otras carreras, pero la gran mayoría dentro de una franja etaria acotada y en condiciones sociales un poco más favorables para afrontar los estudios universitarios.

Durante los años transcurridos desde el 2004 hasta hoy se han producido también cambios en la sociedad argentina, y se notan positivamente en la Universidad. Hasta la fecha de creación de estas carreras, y durante un tiempo, nuestros alumnos enfrentaban dificultades por necesidades básicas insatisfechas. Con muchos problemas económicos, mal alimentados, mal pertrechados en sus posibilidades de adquirir bibliografía y materiales de estudio, muchas veces con dificultades para acceder al transporte para llegar a clases. Hoy¹, la población de estudiantes en general ha superado esas dificultades y nos enfrentamos a otro tipo de problemas, que son propios de la docencia, problemas pedagógicos y didácticos que es nuestra responsabilidad tratar de superar y hacer que los estudiantes superen.

Los equipos de las cátedras de Antropología Cultural y de Aspectos Antropológicos de Cuidado enfrentamos hoy la necesidad de ofrecer a nuestros estudiantes materiales que les permitan realizar un aprendizaje significativo de problemas y conceptos teóricos que nuestra disciplina ha ido trabajando

¹Este texto se publica en 2018, pero la experiencia que se describe aquí se refiere a los años anteriores.

desde su creación en la segunda mitad del siglo XIX. Los problemas derivados de las diferencias culturales entre distintas sociedades y entre distintas clases dentro de una misma sociedad, que han sido el centro de interés de nuestra disciplina por más de cien años, deben ser trabajados e incorporados significativamente por parte de la población estudiantil.

Creemos que la publicación de este libro, junto con los cuadernillos de Trabajos Prácticos y el uso de la Plataforma de Educación a Distancia (Pedco) pone a disposición de nuestros estudiantes los materiales de trabajo necesarios para dar un paso en su desempeño educativo, el resto dependerá del trabajo áulico y de su propio esfuerzo.

2. *Estudiar en la Universidad*

La Universidad Nacional del Comahue ha sido históricamente una Universidad abierta: no pone obstáculos previos para acceder a los estudios superiores. Su ingreso es libre, irrestricto, gratuito, para todos aquellos que acrediten estudios de enseñanza media, y aún para mayores de 25 años que no los hubieran terminado, por un programa especial. Por ello, los docentes de las materias de primer año enfrentamos un triple desafío: cultural, propedéutico, didáctico.

Cultural. La vida dentro de la Universidad tiene normas, lenguajes, costumbres que les son propios y que no existen fuera de ella. Como ya señalaran Bourdieu y Passeron en *Los Herederos*, uno de los pasos más difíciles es la adaptación a esta vida, con sus tiempos peculiares, la organización de sus actividades, la posibilidad de cursar materias optativas, la necesidad de organizar materiales, clases prácticas, teóricas, exámenes, tiempos de ocio y para la actividad deportiva, actividad política en los Centros de Estudiantes y en los Consejos Directivos. Adaptarse a esta vida lleva tiempo, tiempo que mu-

chas veces no es el que se había pensado antes o el que las familias de los estudiantes están dispuestas a financiar.

Como docentes de primer año, debemos dejar esto en claro ante nuestros estudiantes e ir guiándolos hacia la adaptación al nuevo mundo cultural.

Propedéutico. Nuestras Facultades brindan cursos propedéuticos, pero éstos son voluntarios, no obligatorios, por lo que muchos estudiantes los estiman superfluos. Los estudiantes que cursan los trayectos propedéuticos, y mucho más quienes no lo hacen, necesitan un período de adecuación y preparación para enfrentar materias universitarias que exigen profundos cambios en relación con las concepciones del “sentido común” generadas durante toda su educación anterior.

Se suele decir que la escuela media no prepara para la Universidad y esto es cierto, no es su función. Las escuelas primarias y media deben formar ciudadanos y trabajadores, no estudiantes universitarios. Éstos se deben formar en la propia Universidad, por lo que es parte de nuestra tarea ayudarlos a aprender cómo se debe estudiar. Esto complejiza notablemente nuestro papel y por eso trabajamos en este libro.

Didáctico. Debemos guiar a nuestros estudiantes por el camino de un aprendizaje “significativo” de los conceptos teóricos y sobre los procesos históricos vividos por nuestras disciplinas. Estos conocimientos adquieren así un anclaje que, pasado un tiempo, permite recuperarlos para ponerlos en juego en otras materias o ante problemas de su vida profesional.

Esto significa un triple esfuerzo para los estudiantes, y los docentes debemos seleccionar los conceptos teóricos y los casos a ser estudiados, de modo de facilitar este aprendizaje. Debemos buscar formas de trabajar con los estudiantes estos conceptos, y estrategias para desarrollar una comprensión significativa de la teoría y su aplicación en la práctica. En el mismo camino, es una buena estrategia utilizar las evaluaciones

como una herramienta didáctica que conduzca hacia estos objetivos.

3. *Antropología y Salud*

Las culturas creadas por las sociedades construyen concepciones sobre qué es salud y qué es enfermedad, de acuerdo a su modelo político y social, y a su idea de qué es el cuerpo y qué lugar ocupa. Así, como ejemplo, podemos tomar la concepción medieval de cuerpo y la concepción de enfermedad. El Medioevo estuvo centrado en la unidad cultural generada por la iglesia católica, cuya autoridad es el Papa en Roma. Según esta concepción, el mundo estaba dividido entre “pastores”, los clérigos; los “perros”, los militares que constituían la nobleza gobernante, y las “ovejas”, los campesinos que producían para el autoconsumo, tributaban a la nobleza y pagaban el diezmo a la Iglesia. La salud era entendida como una bendición y la enfermedad como castigo divino o como prueba a la que Dios sometía a los fieles. El cuerpo no era importante, sino como mero soporte del alma. La verdadera salud era la del alma, que viviría eternamente en la gloria de Dios si se era virtuoso o que sufriría los peores dolores del Infierno si se era pecador. La falta de salud mental, por otro lado, era considerada como posesión por parte del Diablo, que al introducir súcubos dentro del cristiano producía su comportamiento irracional. De cualquier forma, salud y enfermedad eran producto de poderes sobrenaturales y su cura estaba también en el mundo sobrenatural.

Cuando Paracelso (Teophilus Bombastus von Holsteim), en el siglo XVI, introduce la concepción natural de la enfermedad, comienza un cambio que lleva a las ideas modernas²:

²Modernas quiere decir propias de la Modernidad, es decir, del período que comienza con el descubrimiento de América en 1492 y que algunos autores consideran terminado al fin de la II Guerra Mundial en 1945 y otros autores la consideran aún vigente.

- a. tiene origen natural, por lo tanto, tiene cura en la naturaleza;
- b. cada enfermedad tiene etiología específica, por lo tanto, su cura será específica;
- c. las enfermedades se producen en el cuerpo, por lo tanto, son *biológicas*.

Florence Nightingale, considerada fundadora de la profesión enfermera a mediados del siglo XIX, va a crear su *paradigma del entorno*, basado en estas mismas premisas, la naturaleza humana enferma cuando el entorno no es el adecuado para mantener la salud: de ahí que la cura deberá disponer un entorno apropiado para ello.

Desde la Antropología se estudia cómo las culturas construyen diversas concepciones de cuerpo, de salud y de enfermedad. Estas concepciones, además, se transforman históricamente. Podemos observar, en la actualidad, que nuestra cultura está reconstruyendo la visión que se tiene del cuerpo. El énfasis en la actividad física, heredera del lema *Mens sana in corpore sano*, de la educación militarista decimonónica, y aún vigente en los clubes de Gimnasia y Esgrima, despojada hoy de su función militar, es un ejemplo de concepción de cuerpo. Éste debe ser trabajado para adquirir una forma bella y para conservar la salud por más tiempo.

Por otro lado, la salud mental se fue reconstruyendo también para adecuarla a este modelo. Efectivamente se considera como una extensión de la salud del cuerpo: si éste funciona bien, la persona está mentalmente sana; si no es así, en el cuerpo algo no funciona bien. De ahí que, en muchos casos, la salud mental es cosa de médicos que se cura con pastillas.

Dado que la cultura constituye una visión de cuerpo, de salud, de enfermedad, los procesos por los cuales cada cultura

impone estos conceptos es un problema a ser estudiado por la Antropología.

4. Problemas y conceptos científicos

A lo largo de su historia, la Antropología, como disciplina científica, ha desarrollado una serie de principios fundantes y conceptos teóricos que hacen a la labor de personas dedicadas a trabajar temas de salud. El problema de las diferencias sociales y culturales afecta profundamente los procesos de salud/enfermedad y esta afectación debe ser estudiada y conocida por los profesionales. De ahí que muchos temas relacionados con el cuerpo han sido explicados con otro conjunto de conceptos asociados: racismo, segregación, prejuicios, etc. Por otro lado, hemos desarrollado, a lo largo de cien años, una poderosa herramienta de investigación: la etnografía. Consideramos que el conocimiento básico de esta metodología y de algunas de sus técnicas es importante para nuestros estudiantes.

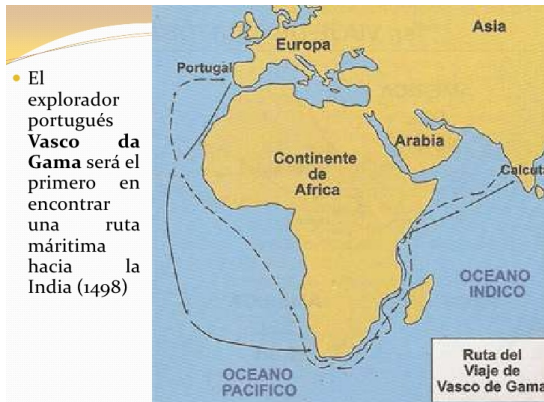
Horacio Ricardo Sampayo
Coordinador
Neuquén, mayo de 2016

Capítulo I

¿Qué es la Antropología, qué es la cultura o de qué estamos hablando?

Horacio Sampayo¹

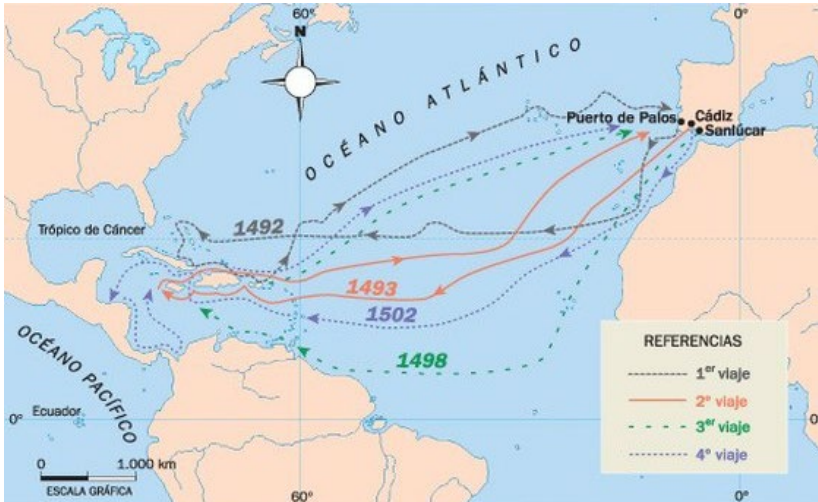
Comenzaremos por un análisis histórico del surgimiento de nuestra disciplina. A finales del siglo XV, Vasco da Gama llega a la India rodeando el continente africano y Cristóbal Colón llega a América cruzando el Atlántico. Europa comienza a expandir su sociedad y a enviar sus exploradores a conocer el globo terrestre. Durante el siglo XVI, los conquistadores europeos comienzan a instalarse en América, mediante la conquista y dominación de México, Perú, Islas del Caribe y algunas colonias del este de EEUU. En cambio, en África, Asia y el sudeste asiático, se instalan “*factorías*”.²



¹ Lic. En Antropología, Magister en Filosofía de la Ciencia, doctorando en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires, docente investigador de la Universidad Nacional del Comahue.

²Una colonia consiste en la instalación de pobladores europeos que ocupan y dominan un territorio, sometiendo a sus habitantes a un lugar inferior de la sociedad; una factoría en cambio es la instalación de un puerto, con sus defensas e instalaciones, desde donde se comercia con los pueblos locales.

En estos siglos XV y XVI, Europa comienza la expansión de su sistema social y político, el capitalismo. El capitalismo necesita crecer permanentemente, por lo que requiere más y más mercancías que comerciar y van a buscarlas en todo el mundo.



Viajes de Cristóbal Colón 1492 – 1502

A fines del siglo XVIII, se produce la **Revolución Industrial**. Este es un proceso por el cual las poblaciones europeas dejan de producir para el autoconsumo y comienzan a producir para el mercado. Al producir para el mercado se necesita ir acrecentando y acumulando capital, es decir mercancías, productos y trabajo que puedan ser comercializados. Para ello, se necesita incorporar las poblaciones no europeas a los mercados europeos. Y conquistan África, Asia y Oceanía. Dejan de lado el sistema de factorías y ocupan colonias, mediante la conquista militar y política.

Al ocupar África, Asia y Oceanía, así como lugares no ocupados de América³, los exploradores y conquistadores europeos se preguntan: ¿Por qué estos pueblos son tan diferentes de los europeos y entre sí? Pronto esta diferencia interpela a los científicos y filósofos que la convierten en un problema de estudio.



Si postulamos que el problema en estudio es la diferencia entre sociedades humanas, de inmediato aparece la idea de que esta diferencia está en los cuerpos, es decir que las sociedades se diferencian por color de piel, altura, peso medio, configuración facial y también por cuestiones mentales. Estas ideas dan lugar a la teoría de las razas y, posteriormente, al racismo.⁴ Oponiéndose a esta concepción biologicista de la

³La Patagonia, por ejemplo, fue ocupada a fines del siglo XIX. en 1879 por Argentina y en 1880 por Chile.

⁴Cuando se habla de "raza" se hace referencia a presuntas diferencias entre humanos basadas en la biología. Racismo es una doctrina política que sostiene que las presuntas diferencias raciales dan lugar a una jerarquía social.

diferencia, la Antropología de fines del siglo XIX propone otro concepto: la *cultura*.

Hablamos de Antropología, lo que da lugar a una pregunta nada fácil de responder: ¿qué es la *Antropología*? La definición del diccionario dice:

*“La ciencia que se encarga de estudiar la realidad del ser humano a través de un enfoque holístico (en el que el todo determina el comportamiento de las partes) recibe el nombre de **antropología**. El término tiene origen en el idioma griego y proviene de *anthropos* (**‘hombre’** o **‘humano’**) y *logos* (**‘conocimiento’**).”⁵*

Esta definición no nos satisface, por varias razones, entre otras por la absoluta imposibilidad de estudiar al hombre en forma holística. Por otro lado, la “realidad del ser humano” tiene tantos significados diferentes que no podríamos estudiarla de ninguna manera.

A continuación, exponemos un breve recorrido acerca de esos significados para dar cuenta de que la definición tradicional de Antropología queda estrecha y, por lo tanto, resulta imprescindible someterla a la mirada crítica.

Tomemos un ejemplo de la historia. Cuando los españoles conquistan México, son inmediatamente sorprendidos por una cuestión: los indios mexicanos ¿tienen alma? Vale decir, ¿son humanos? ¿O no la tienen y por lo tanto son animales? Esta cuestión es sometida a la autoridad del Papa, quien tiene la potestad para resolverla. Si tienen alma, deben ser evangelizados; si no la tienen, deben ser domesticados.

⁵Noten que no hay referencia a fechas, lugares o autores, es una definición que sirve para todo tiempo y lugar, aunque la comunidad científica va cambiando con el tiempo y según intereses y momentos históricos.

Algunos conquistadores sostienen que los indios americanos carecen de alma y no pertenecen a la especie humana. El Papa, para no amenguar la labor evangelizadora, tiene que intervenir y decir que sí tienen alma y que, por tanto, son hombres. Pablo III, en su bula *Sublimis Deus* –1537– tiene que declarar esto:

*“Nos, que aunque indignos, ejercemos en la tierra el poder de Nuestro Señor... consideramos sin embargo que los indios son verdaderos hombres y que no solo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla.”*⁶

Mucho más adelante, durante el siglo XIX, cuando los europeos conquistan África, Asia y Oceanía, este problema ya está superado, carece de importancia si los pueblos encontrados en estos lugares tienen o no alma, sino que aparece con fuerza la diferencia, más allá de las creencias religiosas.

En el área que nos interesa, la burguesía dominante en Europa va a desplazar el centro de interés desde un teocentrismo, es decir, un mundo centrado en Dios y en la religión, a un antropocentrismo, es decir, un mundo centrado en el hombre. La forma de concebir la enfermedad cambia profundamente, de una concepción sobrenatural de la enfermedad, donde se atribuía a la intervención de Dios, sea castigando o sea poniendo a prueba al cristiano, o del Diablo, poseyendo al fiel para que actúe irracionalmente, se pasa a una concepción naturalista de la enfermedad, donde ésta es producto de condiciones natura-

⁶El problema de la diferencia es percibido como un problema religioso, son verdaderos hombres y pueden y deben ser evangelizados. En el S XIX esto será planteado en términos naturales: ¿su naturaleza – es decir su cuerpo - es igual o diferente a la de los europeos?

les y, por lo tanto, su cura está precisamente en hacer que el enfermo vuelva a un natural equilibrio.

Se desarrollan, entonces, dos explicaciones diferentes y contradictorias: la explicación biológica, donde se sostiene que son diferentes porque tienen diferentes bases biológicas, es decir, cuerpos diferentes, al ser evolutivamente anteriores al europeo, y la cultural, a partir del postulado científico de los primeros antropólogos evolucionistas: “*la unidad psíquica de la especie humana*”.

Al postular “*la unidad psíquica de la especie humana*”, los antropólogos Lewis Morgan (EEUU 1818 - 1881) y Edward Tylor (Inglaterra 1832 - 1917) parten del principio científico de que todos los humanos somos iguales, por lo tanto, no hay diferencias en los cuerpos sino que la diferencia está en otro lado, proponen el concepto “**cultura**” e indican que la diferencia entre sociedades se debe a que han alcanzado diferentes estadios en el desarrollo de la cultura.

Podemos pensar, entonces, que la Antropología estudia la cultura, concepto sumamente difuso, ambiguo y difícil de precisar. Cada corriente antropológica ha caracterizado este concepto de forma diferente: entonces ¿qué estudia la Antropología?

Según Levi-Strauss (Francia - 1908 - 2009)⁷; Trincherro (2000)⁸ y Sampayo (2015), la Antropología, como todas las ciencias, estudia **problemas**. Debemos preguntarnos, entonces, qué tipo de problemas estudia la Antropología y podemos decir que estudia problemas relacionados con la diferencia cultural entre distintas sociedades, o problemas relacionados

⁷Claude Levi-Strauss fue uno de los creadores del estructuralismo, corriente de pensamiento social surgida en Francia luego de la II Guerra Mundial, aproximadamente en la década de 1950, y encabezada por él, por el psicoanalista Jacques Lacan, el semiólogo Roland Barthes y el filósofo Louis Althusser.

⁸Héctor Hugo Trincherro, antropólogo argentino exiliado en Suecia y México hasta 1983 y profesor de las Universidades de Buenos Aires y Córdoba.

con el hecho de que las sociedades humanas son creadoras de cultura.

¿Podemos definir nuestra ciencia? O, en todo caso, ¿dónde debemos mirar para saber si algo es o no Antropología?

Las ciencias estudian objetos mediante métodos. Si buscamos la definición por el lado del objeto, está claro que es la cultura, aun cuando tengamos diferentes ideas acerca de qué es cultura según diferentes escuelas de Antropología, y, por supuesto, no podemos pensar una única concepción de cultura. Sabemos que han existido y existen muchísimas definiciones, caracterizaciones y formas de pensar la cultura, que es un concepto elusivo y que cada escuela lo ha concebido de forma diferente.

Sí podemos pensar en que la diferencia entre dos o más sociedades, o entre dos o más grupos o colectivos dentro de una misma sociedad, está dado por la cultura. En este sentido, negamos que las diferencias sociales tengan que ver con condiciones biológicas innatas, razas o con el dimorfismo sexual. Por lo tanto, la diferencia está en condicionamientos aprendidos durante la socialización, es decir, con la cultura. La cultura, entonces, es todo lo que hace al humano en tanto miembro de un colectivo, y se aprende durante su vida.

Por otro lado, consideramos la cultura como una entidad colectiva, compartida por los miembros de un grupo, y nunca como las características idiosincráticas individuales, propias de cada humano en su condición de individuo único. Hasta dónde estas características idiosincráticas son producto de condiciones genéticas y hasta dónde son aprendidas del grupo, es decir, hasta dónde la individualidad humana es producto de las condiciones de crianza y hasta dónde se nace con una naturaleza característica, es motivo de debate.

Aceptamos, entonces, que la Antropología estudia problemas científicos en relación con la cultura de diferentes socie-

dades o de diferentes grupos o colectivos de una misma sociedad. Podemos hacer historia y señalar que los primeros antropólogos estudiaban la evolución cultural de la humanidad; posteriormente, el Particularismo Histórico estudió los mitos y leyendas de sociedades noroccidentales de Norteamérica; el Funcionalismo, las instituciones y su relación con la capacidad de reproducción material de una sociedad; el Estructural Funcionalismo, las estructuras y funciones de la cultura en diferentes sociedades; el Estructuralismo, las estructuras subyacentes que permiten a las sociedades perdurar y así *ad nauseam*.

Queremos señalar, sí, que algunas corrientes de pensamiento antropológico se inclinan por ver en la cultura una serie de estrategias de supervivencia material de la sociedad, mientras que otras se interesan solo por los lenguajes, creencias, representaciones del mundo de orden ideal (que está en el mundo de las ideas)⁹. Tenemos así corrientes materialistas, como las marxistas y las funcionalistas, y otras idealistas, como el particularismo histórico o el llamado cognitivismo.

La llamada Antropología Clásica, así como las corrientes marxistas de la segunda posguerra, fueron materialistas porque se interesaban por la forma en que la cultura garantiza la reproducción biológica y material de la sociedad, mientras que en EEUU, ya desde los trabajos de Franz Boas (Alemania 1858, EEUU 1952)¹⁰, se impusieron las corrientes idealistas. Desde el surgimiento de la posmodernidad, alrededor de 1980 y hasta hoy, las corrientes idealistas se integraron a la llamada Fenomenología, corriente filosófica fundada por Edmund Husserl e

⁹La filosofía clásica osciló históricamente entre dos formas distintas de pensar el ser, especialmente el SER HUMANO, como perteneciente al mundo real, externo al humano y su aparato receptor, del cual tenemos conocimiento por los sentidos, (Realismo o materialismo) o como solo capaz de acceder al conocimiento de su mente, es decir que el mundo "real" no existe o si existe no podemos percibirlo. (Idealismo)

¹⁰Franz Boas, antropólogo alemán emigrado a EEUU fue el creador de la antropología norteamericana donde dejó una legión de discípulos y cuya influencia llega hasta hoy.

introducida en ciencias sociales, Antropología y Sociología por Alfred Schütz, Peter Berger y Thomas Luckmann y otros, dominantes durante los últimos treinta años. (Reynoso, 2000)

Dado que la Antropología estudia la cultura, el segundo problema que debemos develar es qué es la cultura y cómo cada escuela o corriente de pensamiento fue caracterizando la cultura de acuerdo a sus propios objetos y métodos de estudio. En el capítulo dedicado específicamente a la cultura, veremos cómo se han producido numerosas caracterizaciones del concepto, de acuerdo a los intereses específicos de cada escuela.

La Antropología centra el objeto de su interés en la cultura, siempre teniendo presente su triple pertenencia: biológica, histórica y social. Es que estas son las tres dimensiones que vivimos los humanos: somos cuerpo, somos sociales y tenemos historia.

a. **Somos cuerpo.** Los humanos somos seres vivos y, por lo tanto, estamos sometidos a las limitaciones y constricciones propias de todos los seres vivos: nacemos, nos reproducimos y morimos. En esta dimensión, existen las necesidades primarias de alimentación, abrigo, protección, en la reproducción biológica y otras necesidades responden a la reproducción cultural: educación, lenguaje, sistema de parentesco, etc.

Los humanos somos seres vivos con memoria, que nos otorga conciencia. Recordamos nuestro pasado o gran parte de nuestro pasado, lo que nos proyecta hacia el futuro, y en el futuro está la enfermedad, el dolor y la muerte. La conciencia de muerte produce angustia de muerte y angustia de la nada. Esta conciencia de nuestra condición de seres limitados en el tiempo nos proyecta hacia la trascendencia en nuestros hijos.

Pareciera que el único mandato que tenemos los humanos es el de reproducirnos; efectivamente, tenemos que continuar con vida. Y para ello necesitamos alimentarnos, abrigarnos,

protegernos y cuidarnos, a corto plazo, y reproducirnos, a largo plazo. Lograr la continuidad de la vida humana es un mandato irrenunciable, por lo tanto, debemos crear las condiciones necesarias para garantizar este objetivo. La vida social, con todos sus inconvenientes, es imprescindible para ello; requiere comunicación entre los miembros, intercambios materiales y simbólicos, lenguajes y acuerdos en cuanto a las relaciones y cooperaciones necesarias. Es decir, requiere cultura.

Queremos, en este trabajo, llamar la atención acerca de un hecho: la cultura modifica al humano en su propio cuerpo. Si observamos las actitudes corporales de diferentes grupos humanos, o de diferentes grupos dentro de una misma sociedad, veremos claras diferencias en función de su clase social, las actividades que realizan, la alimentación, el cuidado corporal y aún la actitud al dirigirse al otro. Estas diferencias se hacen notorias, por ejemplo, si comparamos un obrero con los profesionales que dirigen sus trabajos, veremos qué se diferencian por su posición espacial, por sus ropas, por sus manos, y por sus conocimientos. En otras palabras sus *cuerpos* son diferentes.



Modelo desfilando. Podemos observar un cuerpo extremadamente delgado, preferido en la industria por el estereotipo femenino "elegante". Este cuerpo está modificado voluntariamente para obtener una imagen.



Otro cuerpo de modelo. Responde evidentemente al estereotipo de mujer deseable buscado por la cultura occidental de fines del S XX y principios del XXI.



Grupo de enfermeras dominicanas. Observamos cuerpos muy diferentes al estereotipo dominante.

Las imágenes que hemos seleccionado no agotan desde ya el tema. Sí nos ilustran acerca de la relación entre el cuerpo y la cultura. Las diferentes dietas, por ejemplo, dan lugar a diferencias corporales. Existe otra diferencia más sutil: es la diferencia en el nivel educativo, formal o informal, recibido por distintos grupos dentro de una misma sociedad o por distintas sociedades. La escuela moldea cuerpos y mentes. Las horas dedicadas al estudio y a la formación intelectual produce cambios corporales importantes.



Trabajadoras de la industria textil peruana. Vemos cómo los cuerpos son moldeados por la clase social, el oficio, la educación formal recibida y otros factores socioculturales.

b. **Somos sociales.** Los humanos nacemos y adquirimos cultura dentro de la sociedad. Sólo dentro de la sociedad podemos considerarnos plenamente humanos. Vivir en sociedad implica conocer y compartir los lenguajes necesarios para la convivencia. Las sociedades humanas tienen reglas de convivencia, que conforman estructuras políticas y que tienden a mantenerse en el tiempo, aunque, por otro lado, sufren cambios de acuerdo a avatares político-institucionales. Estos conjuntos de reglas forman un sistema político que sujeta a cada individuo a un lugar determinado en la sociedad en función de clase social, *status*, género, edad, grupo familiar de pertenencia, etc. Romper con estas reglas supone el riesgo de ser condenado socialmente, aunque en determinados casos estas violaciones tienen éxito y suponen, para su/s autor/es, una nueva posición dentro de la sociedad.

Todas las sociedades establecen reglas de conformación de grupos de parentesco, que actúan como sistemas políticos. Estas reglas de conformación de parentescos, algunas sumamente complejas, dan origen a sistemas de organización de las sociedades, dividiendo el trabajo según sexo y edad, y erigiendo jerarquías dentro de la sociedad, así como las primeras especializaciones que separan algunos humanos del resto. Inicialmente podemos describir las especializaciones en la violencia y en la intermediación con el mundo sobrenatural.

Los humanos vivimos según nuestra apreciación de la opinión de los demás sobre nosotros. La “mirada de los demás” nos mantiene en un lugar dentro de la sociedad. La penalidad mayor que puede infringir una sociedad es la exclusión o la expulsión de la sociedad. El exilio o la cárcel son las formas de castigo mayor.

Los humanos tenemos ***lenguajes***, lo que constituye sin duda una característica única en la vida sobre este planeta. Si bien numerosas especies tienen comunicación, mediante soni-

dos, señales y otros medios, sólo los humanos han desarrollado la capacidad de simbolización abstracta. Decimos lenguajes, en plural, puesto que todos los grupos humanos usamos diferentes lenguajes simultáneamente. Como explicara Roland Barthes, la moda también es un lenguaje que “dice cosas”. Las reglas que regulan el comportamiento sexual permitiendo o impidiendo relaciones sexuales, están entre las fundamentales de la vida social.



c. **Somos historia.** Efectivamente, la humanidad actual es producto de un largo proceso histórico. Durante ese proceso, la humanidad se fue inventando a sí misma, al asociarse a procesos tecnológicos y al adquirir la capacidad de modificar el medio ambiente de acuerdo a sus necesidades o deseos. Cuando los hombres neolíticos descubrieron su capacidad para domesticar plantas y animales, y al mismo tiempo modificarlos de acuerdo a sus gustos o necesidades, comienza un proceso que aún no ha culminado.

Nacemos dentro de un grupo humano, grupo que nos educa en sus normas, relaciones, formas de comportamiento, lenguajes, y que nos va formando en un largo proceso de socialización durante el cual la cultura de la sociedad se va integrando en nuestros cuerpos y mentes hasta formar parte indisoluble de

nuestros comportamientos cotidianos y frente a todas las situaciones vitales. Esa cultura se fue construyendo a lo largo de generaciones y, si bien puede cambiar, gran parte de ella permanece en el tiempo en forma de estructuras sociales que trascienden el lapso de nuestras vidas individuales.

A modo de conclusión

La Antropología es la disciplina científica que estudia las diferencias entre sociedades, o entre clases o colectivos dentro de una misma sociedad, basadas en la **cultura** desarrollada por esa sociedad en una triple dimensión: biológica, social e histórica.

Para poder investigar las culturas, la Antropología desarrolló métodos y técnicas propias: la etnografía como método y la observación participante, la entrevista a informantes clave, las inferencias estadísticas y otras fuentes secundarias de datos y, sobre todo, el “estar allí” en el lugar donde se desarrollan los eventos y viven las comunidades como técnicas de trabajo.

Referencias bibliográficas

Barthes, Roland (2005) *El sistema de la moda*, Barcelona. Paidós.

Levi-Strauss Claude. 2000: Antropología estructural. Buenos Aires Eudeba.

Morgan, Lewis (1872) *La Sociedad Antigua*.

Sampayo, Horacio (2010). *Antropología y psicología, epistemes convergentes*. Neuquén. Educo.

Trincherro, Héctor (2000). *Aromas de lo exótico, retorno del objeto*. Buenos Aires. Eudeba.

Tylor, Edward.

<http://definicion.de/antropologia/3ixzz40GjSeSV>

Capítulo II

La sociedad en la Antropología y la Antropología en la sociedad. Inicios de una ciencia social.

Marta Flores

A. Introducción.

En este capítulo vamos a estudiar cuáles fueron las condiciones sociales e históricas en las que se desarrolló el nacimiento de la Antropología. Para ello tenemos que partir de una premisa fundamental: las producciones humanas, incluso las que se desarrollan en el llamado “espacio privado”, tienen su enlace con el mundo social en el que dichos sujetos se desenvuelven. Es así como las cuestiones relacionadas con la generación del pensamiento científico moderno, estético o moral, nunca se deben a un individuo aislado. Por el contrario, su propia historia personal, la del grupo o clase social a los que pertenece e, incluso, el lugar que su país ocupa en el panorama mundial.

Desde este lugar vamos a estudiar los elementos que confluyen en la fundación de una ciencia extraña como la Antropología, ciencia del hombre, pero con una perspectiva peculiar que está centrada en lo que Esteban Krotz denominará a fines del siglo XX, la “experiencia de la alteridad”. Alteridad viene del latín “alter” que quiere decir “otro”. Así, algunos investigadores hablan de “otredad”, en lugar de “alteridad”, pero el concepto es básicamente, el mismo.

Al hablar de “experiencia de la alteridad”, Krotz alude al centro de la pregunta antropológica, esto es, del problema sobre el que se construye la misma ciencia de la Antropología: ¿por qué hay tanta gente que vive, piensa y siente de manera

diferente, si todos somos igualmente humanos? La pregunta sobre la diversidad en la igualdad y la igualdad en la diversidad es, para este investigador, la que surge de la experiencia de la existencia de otros que viven de manera diferente que nosotros. Esto es lo que llama “experiencia de la alteridad”: Ver, sentir, escuchar a otros que viven de una manera diferente.

Los estudios iniciales de la Antropología estuvieron ligados a los estudios biológicos porque, de acuerdo con el pensamiento del siglo XIX, los pueblos africanos, americanos o asiáticos pertenecían a otras razas y, por lo tanto, tenían características intelectuales y morales distintas (más primitivas) de los europeos de raza blanca. Así, los primeros antropólogos se ocuparon, por ejemplo, de medir a los sujetos de los pueblos extra europeos para determinar si, por ejemplo, su cráneo tenía la misma capacidad que el de un hombre europeo. Es que, desde la perspectiva evolucionista en la que se situaban los científicos de Europa, los pueblos del resto del mundo eran considerados más primitivos. Otra cosa que hicieron estos primeros antropólogos fue estudiar si los pueblos no europeos tenían la misma capacidad visual y auditiva que los europeos. Esto, para determinar qué grado de evolución física tenían en comparación con los hombres civilizados.

Ahora bien, este estudio, el primero que se realizó acerca de la percepción humana en territorios no europeos, tuvo lugar en 1898 en el norte de Australia, en el Estrecho de Torres. La Antropología había generado ya su primera escuela teórica, el Evolucionismo y proveía no pocos conocimientos sobre pueblos extra europeos que se hallaban bajo la dominación colonial.

Lo que nos ocupa en este capítulo es todo el trayecto que, en el siglo XIX, nos conduce a la generación de una ciencia que

pretende estudiar al hombre desde diversos ángulos, pero subrayando siempre, como decíamos, su naturaleza social.

Nos interesará primero recorrer la situación socio-económica europea y su relación con el conocimiento científico para llegar a entender la generación de una pregunta como la antropológica, como decíamos, la diversidad en la igualdad y la igualdad en la diversidad.

En primer lugar, debemos recordar, que, a mediados del siglo XIX, sobre todo Inglaterra, pero también Francia eran, los países más poderosos del mundo, con una economía altamente industrializada. Los propietarios de las industrias y de los bancos ejercían el poder, ya sea porque influían sobre los gobernantes o porque formaban parte del gobierno.

Pero, mientras tanto, debemos tener en cuenta que se ha puesto nombre al estudio de los pueblos “primitivos”, en contraposición al estudio de las sociedades más “avanzadas”. Aparece, entonces el vocablo “etnología”, que se desarrolló muy rápidamente como el estudio de las sociedades “primitivas”. También se difunde el uso del término “etnografía”, como la descripción de dichas sociedades.

Así, la Antropología, como las otras ciencias sociales generadas por el siglo XIX (la Sociología y la Psicología) es el producto intelectual de la burguesía inglesa y francesa, a la vez que sirve de explicación de un orden mundial que le daba a esta clase social la primacía tanto económica como cultural (intelectual y artística) y moral.

En términos de Eduardo Menéndez, “La relación entre contexto social y producción de conocimiento es evidente desde la constitución de la Antropología como disciplina diferenciada, ya que, tanto las definiciones de su objeto de estudio inicial –el «primitivo»– como las primeras problemáticas organizadas en torno al mismo, y que refieren centralmente a la evolución y/o difusión de la cultura,

expresan no sólo intereses académicos, sino concepciones ideológicas respecto de un sujeto de estudio, cuyas características posibilitan y justifican tanto la prioridad de la cultura occidental, como la fundamentación de su expansión y dominación a través de presupuestos ideológicos utilizados como si fueran criterios científicos” (Menéndez, 2010:37).



Barrio industrial de Londres.
Comienzos del siglo XIX.
Grabado de la época

B. El siglo XIX en Europa. Relaciones de clase en la ciudad industrial. El estado moderno

En este sentido, conocer el orden social imperante en la Europa de la época resulta altamente relevante para entender el porqué de la formulación de una ciencia antropológica y de la importancia político-administrativa que se asignó a los conocimientos que podía generar.

Te propongo ir paso a paso. Para empezar, podríamos dar un paseo por las ciudades europeas de 1850. En particular, por Londres y París.

Vemos en estas ciudades las consecuencias de la reciente Revolución Industrial. Son, como dice el historiador Eric Hobsbawm “el mundo más feo en el que el hombre jamás viviera”. En efecto, se trata de ciudades ennegrecidas por el humo de las fábricas, con grandes contrastes, en la que la

prosperidad material de los trabajadores pobres no era mayor que en el oscuro pasado y a veces peor. La ciudad del siglo XIX se constituyó como respuesta al nuevo orden económico. En este sentido, las fábricas, como lugar privilegiado de concentración de población, también generaron, a su alrededor, barriadas obreras en cuyas viviendas se apiñaban familias numerosas en condiciones miserables y donde las epidemias de tuberculosis o cólera eran recurrentes.



Grabado de una revista femenina para las mujeres burguesas. La moda femenina se transforma en un imperativo y en signo de distinción del poder económico del padre de familia

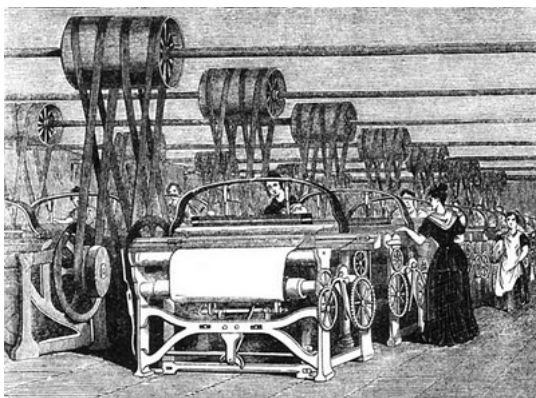
Ahora bien, durante la primera mitad del siglo XIX, en medio de una Revolución Industrial desbocada, el proletariado británico se rebela contra la desocupación que se produce debido a la incorporación de las maquinarias industriales. Así, los “luddistas” (Inglaterra, 1811) y los “canuts” (Francia 1830) incluyeron, en su acción colectiva, la destrucción de las máquinas, como forma de oposición al nuevo orden y a la miseria que generaba.

“Así pues, gran parte de la historia social del siglo XVIII podemos leerla como una sucesión de enfrentamientos entre

una innovadora economía de mercado y la acostumbrada economía moral de la plebe.” (Thompson, 1989: 25)



Interior de una fábrica textil a comienzos del siglo XIX. El personal estaba integrado casi exclusivamente por mujeres y niños/as.



Grabado de época

“¿Cómo habían llegado París y Londres a ser lo que eran? El proceso de urbanización de ciudades paradigmáticas como Londres y París, se realizó a partir de un profundo cambio en el pensamiento social de los sectores campesinos. Cuando nos referimos a “pensamiento social”, hablamos de la forma de concebir la vida, las expectativas de vida de los sectores campesinos (pequeños chacareros o propietarios de pequeños rebaños o antiguos arrendatarios de parcelas de las propiedades de las familias aristócratas).

En los comienzos del siglo XVIII, estos grupos, lo más pobre de los sectores campesinos, empieza a ver en la ciudad, una manera de terminar con la creciente miseria que aquejaba al campo. En particular, aparecen grandes empresas que compran las tierras más fértiles y cercanas a los ríos y las cercan. Esto es nuevo porque, tradicionalmente, el paso a los cursos de agua se dejaba libre para que el ganado pudiera llegar a beber. Este “movimiento de los cercados” fue determinante, en Inglaterra para que muchos pequeños propietarios o arrendatarios decidieran probar suerte en las ciudades. ¿Qué ofrece la naciente ciudad industrial en este momento? Ofrece, en principio, un salario regular que no está condicionado por las condiciones meteorológicas (sequías, inundaciones). También ofrece una ilusión de cambio de clase. En efecto, muchos campesinos migran con la ilusión de enriquecerse fácilmente en la ciudad. La gran mayoría termina pidiendo limosna en las calles de Londres o París o, simplemente, como obrero de mínima cualificación en una fábrica.

Esta gran población ofrece lo que tiene: su capacidad de trabajo. El sistema capitalista industrial se sirve de ella, aun cuando deba disciplinarla, reprimirla e, incluso, a veces, ceder ante algunos reclamos.

En el Manifiesto comunista publicado en 1848, Carl Marx describe el nuevo orden industrial:

“La industria moderna ha convertido el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del magnate capitalista. Las masas obreras concentradas en la fábrica son sometidas a una organización y disciplina militares. Los obreros, soldados rasos de la industria, trabajan bajo el mando de toda una jerarquía de sargentos, oficiales y jefes. No son sólo siervos de la burguesía y del Estado burgués, sino que están todos los días y a todas horas bajo el yugo esclavizador de la máquina, del

contra maestre, y sobre todo, del industrial burgués dueño de la fábrica.”(Marx, 2013: 59)

Por otro lado, en los costos de reproducción de la mano de obra en las ciudades modernas, se encuentra el de la vivienda. Si en un principio, los obreros se situaron en los alrededores de las fábricas, vamos a ver que, de a poco estos espacios empezaron a escasear y las casas se convirtieron en edificios de departamentos o en conventillos, donde las familias trabajadoras vivían hacinadas. Las epidemias recurrentes en las ciudades industriales del siglo XIX fue un problema para teóricos y militantes. En Francia, Napoleón III encargó a un arquitecto urbanista la modernización de París con criterios sanitaristas. El resultado es el París con grandes bulevares y con tres sectores diferenciados: el de los barrios residenciales (la orilla derecha del Sena), el de los barrios populares (la orilla izquierda), y el centro administrativo político en la isla de la Cité (origen histórico de la ciudad).

El problema de la vivienda obrera ocupa un lugar en los intereses públicos y es recogido por la prensa de la época que se afirma como formadora de la opinión pública. Por su parte, Federico Engels en su libro dedicado especialmente al problema de la vivienda y publicado en 1869, afirma:

“La llamada penuria de la vivienda, que representa hoy un papel tan grande en la prensa, no consiste en que la clase obrera en general viva en malas viviendas, superpobladas e insalubres. *Esta* penuria de la vivienda no es peculiar del momento presente; ni siquiera es una de las miserias propias del proletariado moderno a diferencia de todas las clases oprimidas del pasado; por el contrario, ha afectado de una manera casi igual a todas las clases oprimidas de todos los tiempos. (...) Lo que hoy se entiende por penuria de la vivienda es la particular agravación de las malas condiciones de habitación de los obreros a consecuencia de la afluencia

repentina de la población hacia las grandes ciudades; es el alza formidable de los alquileres, una mayor aglomeración de inquilinos en cada casa y, para algunos, la imposibilidad total de encontrar albergue. Y *esta* penuria de la vivienda da tanto que hablar porque no afecta sólo a la clase obrera, sino igualmente a la pequeña burguesía.” (Engels, 2006: 18)

En suma, los resultados de la primera y de la segunda Revolución Industrial no sólo fueron el incremento en la producción de bienes, sino un extenso y profundo cambio en las formas y condiciones de vida de la población europea.

Cabe aquí dedicar un párrafo a la organización parental que surge en este momento y que hoy conocemos, simplemente como “familia”, pero que es, nada menos que la agrupación mínima sustentable que la producción industrial necesitaba.

En una producción agrícola, la familia tiene un rol importante y necesita de todos sus miembros porque todos son productores a la vez que consumidores. En este contexto, bajo un mismo techo, viven padres, abuelos/as, tíos/as, niños y niñas. Todos y todas trabajan y consumen y lo que se comercializa es el excedente: lo que queda luego de alimentar y vestir a todos. Esta organización doméstica que se suele denominar “familia extensa”, fue la protagonista de la época anterior a la Revolución Industrial.



Barrio Obrero de Londres.
Grabado de 1840

La familia nuclear, esto es, la familia según el modelo de la burguesía europea del siglo XIX estaba formada por madre, padre e hijos/as. Se sitúa como aislada y autónoma frente a las otras familias y se integró perfectamente a la sociedad industrial. Pronto se consolidó como el modelo “natural” de familia, que asigna a las mujeres el espacio privado, el rol de reproducción social, bajo el dominio del varón que se reserva el espacio público y los roles productivos.

La familia proletaria no podía cumplir con estos requisitos porque, para poder sobrevivir, todos sus miembros (aún los niños) debían estar integrados al mundo del trabajo. Por otro lado, los sistemas parentales que los europeos encontraron en los pueblos que colonizaron, tampoco se ajustaban al modelo de familia burguesa y ese fue otro signo de su “primitivismo”.

En el siguiente acápite vamos a ver cómo esta clase social en expansión que fue la burguesía europea del siglo XIX toma el mundo como un territorio a explotar en su propio beneficio. Pero vale tener en cuenta que, junto con esa expansión del capitalismo, se difundieron también el modo de vida y las categorías de pensamiento generadas por esa clase social, a tal punto que se impondrían como “naturales”, “deseables” y propias del “hombre civilizado”.

Expansión del capital y la tecnología. Del colonialismo al imperialismo.

La expansión del capitalismo industrial como modo de producción implicó también una fuerte modificación en las estructuras político- económico e ideológico de la propia población europea. Como vimos, un fundamental cambio en el pensamiento social provocó la emigración en masa de la población campesina a las ciudades que se constituyeron en el escenario de una enorme transformación económica y social, al incre-

mentar de golpe su población con migrantes campesinos que se incorporaban como mano de obra a las industrias.

Por si esto fuera poco, las comunicaciones y el transporte también se suman al cambio. En efecto, hacia mediados de siglo, las líneas férreas, los trenes a vapor tienen una gran expansión y son el gran vehículo de transporte de las mercancías dentro de los países europeos. Paralelamente, los buques a vapor transportan la materia prima desde los territorios de ultramar a los puertos. Merced a estos avances tecnológicos, el mundo se ha achicado y es dable pensar en el “mercado mundo”, un mundo concebido como una red de relaciones comerciales.

Karl Marx, en el primer capítulo del Manifiesto Comunista hablará de la acción de la burguesía en pro de la generación de *mercados siempre nuevos* a partir de la necesidad de *penetrar por todas partes, establecerse en todos los sitios, crear por doquier medios de comunicación. Por la explotación del mercado universal, la burguesía da un carácter cosmopolita a la producción de todos los países. Con gran sentimiento de los reaccionarios, ha quitado a la industria su carácter nacional. Las antiguas industrias nacionales han sido suplantadas por nuevas industrias, cuya introducción entraña una cuestión vital para todas las naciones civilizadas: industrias que no emplean materias primas indígenas, sino materias primas venidas de las regiones más alejadas, y cuyos productos se consumen, no sólo en el propio país sino en todas las partes del globo.* Marx, Manifiesto comunista.



“Europa sostenida por África y América”, 1796 grabado del artista británico William Blake

En este proceso, la burguesía europea confrontará con otros pueblos, otras formas de vida. Las comparará con la propia manera de vivir y las juzgará imperfectas: las calificará de primitivas. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que, sin estos pueblos incorporados a la fuerza al capitalismo europeo devenido en capitalismo mundial, la burguesía europea no hubiera tenido el sostén que la transformó en la clase dominante en un mundo cada vez más unificado bajo el signo del mercado.

En suma, el siglo XIX presencia el triunfo económico, político e ideológico de la clase burguesa. El mercado mundo será también un mundo donde algunas potencias dominen a la mayoría de los pueblos, bajo el signo del mercado, con algunas justificaciones ideológicas, pero, sobre todo, con el pensamiento de que la naturaleza y los hombres debían explotarse para mayor beneficio económico.

Estamos frente al denominado “colonialismo”, término que definiremos porque nos va a servir de punto de partida para los primeros pasos de la Antropología científica.

El colonialismo implica la toma y mantenimiento del poder por parte de una potencia sobre un país ajeno. Se asocia frecuentemente con «colonización», lo que incluye el asentamiento físico de personas (colonos o colonizadores) del país dominante (o metrópoli) en el dominado (o periferia colonial). Los colonizadores generan el dominio político y legal sobre una sociedad extraña. A partir de allí, la situación colonial se caracteriza por las relaciones de dependencia económica y política y la reorientación de la economía política colonial hacia los intereses y las necesidades económicas imperialistas.



Robert Clive (1725-1774)
También llamado Clive de la India. Era un corsario, con autorización de la corona británica para participar en saqueos y batallas en beneficio del Imperio británico.

El colonialismo como forma de dominio de unos pueblos sobre otros es muy antiguo: podemos mencionar como casos célebres las colonias griegas en todas las costas del mar Mediterráneo, ya en el siglo V antes de Cristo. También, la colonización de América por parte del imperio español hasta la independencia de los estados americanos a comienzos del siglo XIX.

Pero ¿cuáles son las características del colonialismo en los momentos que condujeron a la fundación de la Antropología? ¿Y por qué resulta relevante su estudio en esta exploración del nacimiento y primer desarrollo de nuestra ciencia?

En principio, recordemos que, mientras los países europeos se hallaban en un proceso de florecimiento del capitalismo industrial, también había una clase social en expansión (la burguesía) que era la que conducía aquel desarrollo. Por otro lado, en su crecimiento la burguesía había generado modelos de vida, de pensamiento, artísticos que se impusieron como típicos de la Europa civilizada, tanto dentro de ese continente, como en los territorios colonizados.

Siguiendo con el hilo de este acápite acerca del colonialismo moderno y sus características. La colonización en los siglos XVII o XVIII, por ejemplo, la colonización inglesa en Estados Unidos tuvo como eje la radicación de colonos provenientes de la clase media rural inglesa, que explotaban su propio establecimiento agrario a pequeña o mediana escala con mano de obra servil o libre. En el siglo XIX, la burguesía empresarial transformó fundamentalmente este sistema que se transforma en la radicación de empresas con personal contratado en la metrópoli (hoy lo llamaríamos CEO o ejecutivos). Estos gerentes tenían como función asegurar la extracción de materia prima al menor costo posible para remitirla a la metrópoli donde será manufacturada. Es aquí donde la llamada “empresa colonial” adquiere relevancia social e histórica para la relación entre dominadores y dominados. Las empresas coloniales fueron muchas y surgieron en muchos países: Holanda, Francia, Inglaterra. Vamos a ejemplificar con una de las más célebres: la Compañía Británica de las Indias Orientales que fue, efectivamente la que ocupó, colonizó y gobernó el territorio de la India entre 1757 y 1848, aunque su actividad comercial había empezado mucho antes.

Fue una sociedad anónima que llegó a dominar la mitad del comercio mundial. Tuvo fuerte injerencia en la economía y en la política británica. A pesar de ser una sociedad anónima, la

“Compañía” tenía una fuerte presencia de la corona británica que, incluso, tenía la prerrogativa de designar el presidente.

Por otro lado, la Compañía tenía su propia fuerza militar para asegurar el dominio armado del territorio. Uno de los personajes más célebres fue Robert Clive, iniciador de toda una familia que se enriqueció gracias al saqueo de los reinos de la India. Si te fijas en la imagen, el paisaje del fondo a la derecha aparece una batalla. Clive era un corsario, famoso por su crueldad con las poblaciones indias. De vuelta a Gran Bretaña, le fue otorgado un título de nobleza y participó del parlamento como lord.

“Con la mecanización de la industria textil bajo el capitalismo, Inglaterra entró en la “senda verdaderamente revolucionaria” que llevó al predominio del modo de producción capitalista. Se expandió a lo largo del siglo XIX y, de este modo, puso al mundo entero bajo el dominio inglés. Algunas regiones cayeron bajo su dominio directo, por ejemplo, parte de América del Norte, y después de 1868, Japón. En otras partes envolvió y penetró de otros modos, con lo que estableció enclaves capitalistas en territorios internos organizados diferentemente.” (Wolf, 1993: 359)



Joven guerrero Zulú.
Foto c. 1890

El predominio del modo de producción capitalista, regido por la lógica del lucro y la propiedad de los medios de producción impactó sobre sociedades que tenían otras formas de supervivencia, como, por ejemplo, modos de producción domésticos. Este impacto provocó la proletarianización de poblaciones que antaño eran autónomas y que ahora deben, obligadamente, sumarse al capitalismo internacional.

¿Cuál era la relación entre las poblaciones europeas y las poblaciones locales, ya sea africanas o asiáticas? En el siglo XIX, los llamados “colonos”, no son, en realidad, más que un grupo de gerentes o ejecutivos (hoy diríamos CEO) de grandes empresas europeas. Buscaban mantener su estilo de vida como si estuvieran en su país de origen y, en lo posible, no mezclarse con la autóctona. Veían su asentamiento como transitorio, una etapa en la vida laboral.

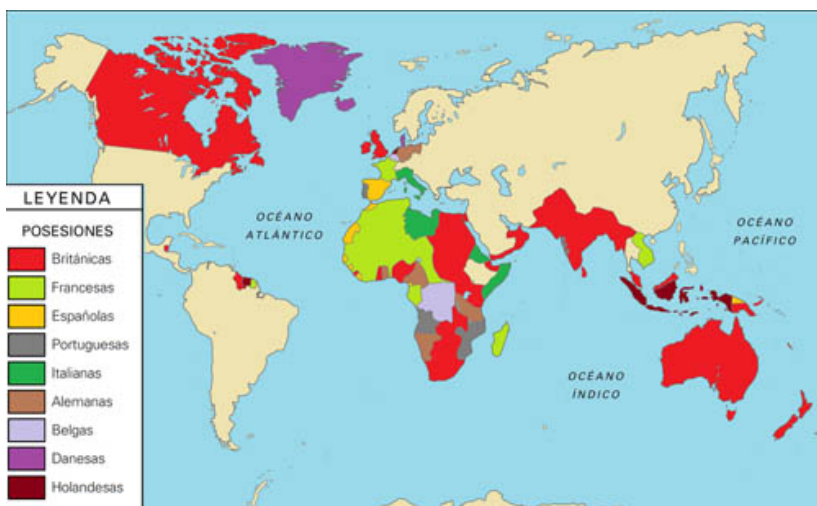
Segunda Revolución Industrial.

Primera gran crisis del capitalismo

Durante el siglo XIX, la Revolución Industrial, un fenomenal cambio tecnológico que implicó también una completa modificación en el terreno económico, se extendió a los otros países de Europa. Primero fue Francia que, después del período napoleónico, se sumó a la generación de industrias y, por ende, a un aumento de poder de la burguesía francesa. Alrededor de 1870 se produce la llamada Segunda Revolución Industrial. En ese momento, se suman a los cambios tecnológicos y económicos, casi todo el territorio europeo, Estados Unidos y Japón.

Pero, en este período, asistimos, sobre todo, a la incorporación de inventos que cambian completamente la forma de vivir de la gente de la época.

Por ejemplo, se empieza a aprovechar la energía eléctrica y pronto habrá lamparitas para la iluminación hogareña que reemplazarán la iluminación a gas. El ferrocarril había sido el gran medio de transporte introducido cien años antes en la primera revolución industrial, pero en este momento tiene una enorme expansión y ya no es posible imaginar medios de transporte más lentos. Al contrario, aparece el automóvil, que será una manera privada y selecta de transporte de la familia burguesa. Otros muchos inventos modifican la vida de las personas e introducen posibilidades empresariales en la producción de bienes y servicios antes ignorados. Pensemos nomás en el fonógrafo que provee por primera vez de música sin la presencia del músico o el teléfono, que rápidamente genera empresas encargadas de comunicar a las personas a distancia. (¿Hoy qué haríamos sin celular?)



El mundo entre 1890 y 1914. Colonialismo e imperialismo.

<https://tourhistoria.com>

Los territorios en ocre son políticamente independientes.

Fijate la extensión del Imperio Británico.

Ahora bien, este cambio tecnológico tuvo su impacto en la economía y produjo modificaciones en las formas del colonialismo. Si miramos el mapa del mundo en 1898, encontramos que una gran parte del globo está bajo el dominio de pocos países europeos. Estos ejercen un colonialismo de explotación. Esto es, ejercen el poder sobre otros territorios para extraer sus riquezas naturales y utilizar a su población como mano de obra.

Como afirma Immanuel Wallerstein, “el universalismo como doctrina política sólo se ha propugnado seriamente en el mundo moderno, por lo que parece igualmente sólido argumentar que su origen ha de buscarse en el marco socioeconómico de este mundo. La economía—mundo capitalista es un sistema basado en la acumulación continua de capital. Uno de los principales mecanismos que la hacen posible es la conversión de cualquier cosa en mercancía. Estas mercancías circulan en lo que llamamos mercado mundial en forma de productos, capital y fuerza de trabajo. Es de suponer que cuanto más libre sea la circulación, más activa será la mercantilización y, en consecuencia, todo lo que se oponga al movimiento está contraindicando en teoría.” (En Balibar y Wallerstein, 1988: 52)

Ahora bien, la evolución de este colonialismo moderno conduce indefectiblemente a un aumento de poder de las empresas, tanto industriales como financieras y a una división del sistema mundo entre potencias dominantes y países dominados. A la vez, los procesos de concentración de capital conducen a fines del siglo XIX a lo que algunos autores (Lenin entre ellos) denominarán “imperialismo”. Este concepto deja de lado el poder político de los países centrales, para poner el acento en el poder empresarial, industrial, pero sobre todo financiero. Por otro lado, visibiliza el dominio de las empresas de los países centrales sobre territorio formalmente independientes como, por ejemplo, los países de América Latina que, como dice

Eric Hobsbawm, fueron “colonias no formales”, esto es, sufrieron la penetración empresarial que efectuó la exacción indiscriminada de nuestros recursos naturales.

Cabe citar aquí la siguiente reflexión atribuida al empresario británico Cecil Rhodes (1853-1902): *“Tenemos que encontrar nuevas tierras a partir de las cuales podamos obtener fácilmente las materias primas y, al mismo tiempo explotar la barata mano de obra esclava que está disponible de los nativos de las colonias. Las colonias también proporcionarían un vertedero de los excedentes de bienes producidos en nuestras fábricas”*.

Rhodes se enriqueció con la explotación de las minas de diamantes de Kimberley (África del Sur) y, más allá de su actividad empresarial, su acción política tendió a facilitar la acción de las empresas privadas en los dominios de ultramar. Sostenía que el imperialismo podía ser una forma de paliar la compleja situación sociopolítica que estaba viviendo Inglaterra. La reflexión resume el período que ve el primer desarrollo de la Antropología e, incluso, la necesidad de un tipo de conocimiento que ayudara a la dominación y explotación de los “nativos”.

Por otro lado, las formas de dominio en África asumieron algunos tipos definidos:

- Asentamientos de colonos, como en Kenia y Mozambique, donde el gobierno directo por una clase de colonos se asoció con la producción de bienes de consumo exportables procedentes de las plantaciones; productos como el algodón, el té, el café y el azúcar.



Foto de una familia sudafricana c. 1900

- Economías de comercio, como en Nigeria y Senegal, caracterizadas por un gobierno indirecto a través de las clases dirigentes locales (autoridades nativas), que actuaban como burócratas coloniales, y producción por el campesinado de bienes de consumo exportables, como aceite de palma y cacahuetes.

- Concesiones mineras en lugares como África del Sur o Zaire, donde el capital transnacional dominó la economía nacional y se reclutó una fuerza laboral inmigrante, a menudo a la fuerza en primera instancia, desde «reservas nativas» especialmente segregadas para el trabajo en las minas, que impusieron una nueva configuración a la economía política local. Como vemos, todos ellos implican una alianza entre el poder político y el económico y tienen como consecuencia, un impacto muy fuerte de la economía capitalista sobre las economías tradicionales. La situación generada, sin embargo, excede lo político económico para llegar al plano simbólico religioso.

Si miramos las imágenes de la página anterior, observamos los cambios en la vestimenta de personas que proceden de los

pueblos originarios de Sudáfrica. Pero, además de estos cambios exteriores, la organización familiar europea se traslada a las colonias como un signo de civilización. Así, esta foto de una pareja nos muestra que la empresa colonial implica una penetración económica, política e ideológica.

Es insoslayable aquí la mención de Georges Balandier. Este antropólogo francés habla de una “situación colonial” como una “situación total” para caracterizar la forma de vida y las relaciones que se produjeron en este impacto de Europa sobre las culturas tradicionales africanas:



En primer lugar, la empresa material caracterizada por el avance sobre el control de la tierra y modificación de población de los países sojuzgados, economías ligadas a la metrópoli. En segundo término, la empresa política y administrativa que supone el establecimiento de autoridades del país dominante para controlar o reemplazar las autoridades, controlar la justicia y dominar las iniciativas políticas autóctonas. Por fin, aunque no menos importante, la empresa ideológica. Aquí es

muy importante la acción de las iglesias, tanto católicas como evangélicas y anglicanas que, en su tarea educativa, también inculcan el desprecio para con los dioses y los valores tradicionales (en Lischetti, 1993:23.)

Un político francés, Jules Ferry, justifica de esta manera el dominio colonial e imperial sobre los otros pueblos del mundo: Las razas superiores poseen un derecho sobre las razas inferiores. Yo mantengo que ellas tienen un derecho, porque también tienen un deber. El deber de civilizar a las razas inferiores [...] Yo afirmo que la política colonial de Francia, la política de expansión colonial, la que nos ha obligado a ir, durante el Imperio, a Saigón, a la Cochinchina, la que nos ha llevado a Túnez, la que nos ha arrastrado a Madagascar, insisto en que esta política de expansión colonial se ha inspirado en una verdad sobre la que, sin embargo, es necesario suscitar por un instante vuestra atención: a saber, que una marina como la nuestra no puede prescindir, en la extensión de los océanos, de sólidos refugios, de defensas, de centros de avituallamiento [...]. J. FERRY, Discurso en la Cámara de Diputados de Francia, julio de 1885 en Hobsbawm La era del imperio.



Esta moneda de 10 cash fue usada por la Compañía Británica de las Indias Orientales para pagar los salarios de los trabajadores. No era convertible a otras monedas. Eso hacía que los trabajadores sólo pudieran comprar en la proveeduría de la misma compañía.

Fue una estrategia utilizada también por La Forestal en la Argentina.

Si bien el continente africano fue expresamente dividido entre las potencias europeas en tratados de fines del siglo XIX, los territorios del resto del mundo también fueron objeto de dominación imperialista. Si seguimos los trayectos de la historia económica argentina, veremos que a fines del siglo XIX y comienzos del XX, se instalan en el territorio argentino algunas empresas como The Forestal Land, Timber and Railways Company Limited, más conocida como la Forestal. De capitales franceses y alemanes, se instaló en el sur del Chaco y Norte de Santiago del Estero en 1872 que taló los bosques nativos de quebracho para extraer el tanino, (sustancia utilizada para la curtiembre). Contaba con una red ferroviaria propia, puertos y una fuerza policial. Los capitales ingleses de la reputada La Forestal llegaron en 1906. Con ellos no comenzó la historia de la explotación de los bosques de quebracho, ni siquiera la extracción fabril del tanino. Pero cuando se hicieron presentes, recién ahí, comenzó a constituirse lo que elegimos denominar el verdadero régimen social de La Forestal, en el sentido de haber dado lugar a un conjunto de criterios explícitos y no explícitos que le permitieron a esta compañía de tierras, maderas y ferrocarriles, ser rectora y dominante en la vida social, económica, cultural y política de aquella región.

La Forestal empleó mano de obra de obreros rurales, la mayoría perteneciente a los grupos wichi y qom. Asimilados a la economía capitalista, los miembros de estos grupos étnicos se incorporan a una nueva forma de vida, pero no como superiores o propietarios, sino como subordinados o proletarios. En esa transición a la economía capitalista como asalariados con escasa cualificación, los diversos grupos étnicos se van modificando y sus límites se tornan cada vez más difíciles de marcar. Por otro lado, los idiomas propios se van perdiendo, en la medida en que su contacto diario le exige hablar castellano. Además, la religión tradicional, bajo el influjo de la católica ya ha

tenido modificaciones. Pero, sobre todo, la situación de inferioridad de los diversos grupos étnicos en esta historia económica y social argentina, los transforma en grupos cada vez más empobrecidos. Como afirma Cardoso de Oliveira (en Bari, 2002), los grupos originarios fueron objeto de una doble explotación: como proletarios y como pueblos no europeos.



En cuanto a la relación entre la política nacional y la acción de empresas que, como La Forestal, se asentaron en territorio argentino con fines de explotación de riquezas naturales y mano de obra, es posible establecer una relación entre las condiciones laborales y los procesos represivos a lo largo de la historia argentina. Desde ese ángulo, Cieza y Beyreuther investigadores de la Universidad Nacional de La Plata, subrayan que las grandes violaciones a los derechos humanos se corresponden con las necesidades de expansión del sistema capitalista. En este sentido, conviene marcar la presencia (tanto en nuestro país como en el resto de Latinoamérica), de una oligarquía depredadora y extranjerizante que, apoyada por la policía y el ejército, se apropia de las mejores tierras.

Los Arrieta-Blaquier en Jujuy, y los Patrón Costa en Salta, serán grupos familiares con gran poder económico y político. Comparten el poder, y el control de gran parte de las mejores

tierras con empresas extranjeras que se apropian de las tierras del nordeste, conocidas como Gran Chaco (los Hardy del Ingenio Las Palmas, la Forestal Company, Bunge & Born). En el Sur, los Menéndez Behety concentran cientos de miles de hectáreas dedicadas a la cría de ovejas, compartiendo el poder con empresarios ingleses. En el norte, los indios wichi o matacos, pilagá y tobas son perseguidos ferozmente, y constituyen uno de los últimos baluartes de la resistencia indígena. Pero son diezmados en el marco del boom agroexportador y obligados a trabajar en los Ingenios azucareros y fábricas de tanino. En el sur, los araucanos, los tehuelches y los selk'nam forman parte de la "peonada" de las grandes estancias. En este contexto, la "cultura del caballo" de los mapuche y tehuelche era considerada como una barrera para la civilización, esto es, para la expansión del sistema (Cieza y Beyreuther, 2008:8)

Hasta hace poco la historiografía del colonialismo, incluida aquella que estudia las prácticas científicas, se concentraba en la historia desde arriba. Así como la oligarquía argentina se alió con el poder económico británico, las élites de las colonias africanas y asiáticas estaban lejos de ser títeres del imperio. Aunque las relaciones de poder fueran asimétricas, el encuentro entre colonizado y colonizador fue complejo y sirvió intereses en ambos lados. En oposición a la idea de que Europa era una unidad coherente y estática cuando se desplazó hacia África o Asia para desarrollar su empresa colonizadora en estas regiones, una variedad de estudios de caso demostró que los imperios debían ser estudiados en un contexto dinámico y de cambio constante. Las naciones europeas fueron creadas a través del imperialismo y el colonialismo cambió, creó o fortaleció muchas de las múltiples características que hoy en día asociamos con Europa. Así mismo, las colonias no fueron pasivas y se apropiaron de los modelos que los europeos trataron de imponer en ellas.

El mundo colonial imperial fue el momento en que la burguesía europea en expansión se encontró con pueblos que debía explotar y a los que, por diversas razones, consideraba inferiores. Sin embargo, pese a ello necesitó producir un tipo de conocimiento sistemático que explicara por qué había pueblos diferentes. De acuerdo con el pensamiento positivista de la época, generó una ciencia de lo humano no europeo, una ciencia que, en un primer momento, se mirará en el modelo epistemológico de las ciencias naturales pero que luego planteará su propio estatus de ciencia social: la Antropología.

La burguesía y la generación de la ciencia positiva como modelo explicativo: Comte y Spencer. Progreso y evolución

Habíamos hablado de los cambios económicos y políticos que rodearon a la primera y a la segunda Revolución Industrial. Nos interesará ahora, relacionar estos cambios con una forma de pensamiento que es la que guió la génesis de la Antropología. Se trata de lo que se denominó en aquel momento “ciencia positiva” y que se conocería hasta hoy como “positivismo científico”. Este pensamiento tiene como representantes destacados en las nacientes ciencias sociales a Augusto Comte y a Herbert Spencer, de quienes vamos a hablar más adelante.

Pero, para empezar, debemos recordar que una de las conquistas de las llamadas “revoluciones burguesas” (la Revolución Industrial en el terreno económico y la Revolución Francesa en el político) englobó la lucha contra la tradición y una defensa encarnizada de las conquistas del examen racional, tanto de las sagradas escrituras (la Biblia) como de la naturaleza. desde ese ángulo, los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones que con el

tiempo serían temas antropológicos, como, cultura y civilización y se esforzaron, sin éxito, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socioculturales.

Podemos encontrar los primeros antecedentes de la teoría antropológica en el movimiento filosófico llamado “Ilustración” o “Iluminismo”, que se extiende a lo largo de aproximadamente los cien años que van desde la publicación del “Ensayo sobre el entendimiento humano” (escrito por el filósofo empirista inglés John Locke en 1690) hasta el estallido de la Revolución Francesa. Los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y se esforzaron resueltamente, pero sin éxito, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socioculturales. (Harris, 1985)

El texto de Locke resulta aún relevante porque dicho filósofo se esforzó por probar que, en el instante de su nacimiento la mente humana es un “gabinete vacío”. Aun cuando este filósofo no habla de cultura, lo que su libro postula es que los individuos no estamos predestinados para alguna tarea ni tenemos cualidades morales o intelectuales heredadas. El sentido de las palabras de Locke debe leerse, también, como parte del cuestionamiento del derecho heredado de los reyes a gobernar o las cualidades morales de la aristocracia, sólo por pertenecer a ese estamento social. Ahora bien, como filósofo iluminista que era, John Locke pensaba que la razón es universal y que, a pesar de las diferencias de experiencia, la razón correctamente aplicada podría con el tiempo llevar al hombre, en cualquier lugar, a las mismas instituciones sociales, a las mismas creencias morales, a las mismas verdades técnicas y científicas. Esta misma idea retomarán los antropólogos evolucionistas cuando formulen su célebre postulado científico: “Bajo las mismas condiciones ma-

teriales, todos los hombres del mundo pueden llegar al mismo grado de evolución”, en suma, el pensamiento de la ilustración será altamente influyente sobre la génesis de la antropología como ciencia.

En este contexto de florecimiento del pensamiento y del trabajo científico, nos interesa detenernos en un concepto que atraviesa todo el siglo XIX y que impacta también en la naciente Antropología. Se trata de la noción de progreso y de su relación con la idea de evolución, aportada por la biología.

En realidad, lo esencial de la idea de progreso imperante en el siglo XIX en Europa Occidental, puede enunciarse de manera sencilla: la humanidad ha avanzado en el pasado, avanza actualmente y puede esperarse que continúe avanzando en el futuro. Ahora bien, cuando preguntamos qué significa "avanzar" la cuestión se complica porque "avanzar" puede significar en amplio espectro de cosas: desde lo espiritualmente sublime hasta lo absolutamente físico o material. Sin embargo, en su forma más común, la idea de progreso se ha referido, desde los griegos, al avance del conocimiento y, más especialmente, al tipo de conocimiento práctico contenido en las artes y las ciencias. (Nisbet, 1981)

Durante el siglo XIX la fe en el progreso alcanzó a ambos lados del Atlántico el estatus de una religión popular entre los miembros de la clase media, y fue considerada como una ley definitiva por amplios sectores de la intelectualidad. Por otro lado, la cuestión de las diferencias raciales iba a plantear un conflicto cada vez más claro a las ideas igualitarias de la Ilustración. Posteriormente, en una reacción contra la Revolución Francesa y la filosofía Ilustrada, la opinión culta se desplazó hacia el extremo opuesto. En consecuencia, hacia mediados del siglo XIX ninguna verdad resultaba más evidente que la de que todos los hombres habían sido creados desiguales, y, como veremos más adelante, ninguna «verdad» iba a tener

más nociva influencia en el desarrollo de la historia social. (Harris, 1985)

Por otro lado, la palabra “progreso” había sido un componente esencial del vocabulario de la Ilustración y los filósofos la emplearon para infundir un sentido de satisfacción moral a ciertas tendencias evolutivas. Así, la formación de parlamentos representativos se consideraba en general un cambio progresivo; de forma parecida, las leyes de Newton representaban un estadio en el progreso del espíritu. Evidentemente ni la quema de los libros de Rousseau ni la expansión del sistema esclavista en el Nuevo Mundo eran ejemplos de progreso. El término también estuvo en boca de algunos políticos, como Thomas Jefferson, uno de los artífices de la independencia de Estados Unidos que, de todas maneras, en sus *Notas sobre el estado de Virginia*, escrito en 1785, se hacía eco de la sospecha de que «los negros, bien porque sean una raza originalmente distinta o bien porque se hayan hecho distintos con el tiempo y con las circunstancias, son inferiores a los blancos en las dotes corporales y espirituales» (en Harris). Dos años antes de su muerte, acaecida en 1824, Thomas Jefferson, maravillado por el progreso alcanzado en la tierra y por todo lo que había visto en sus ochenta y un años de vida, escribe: “Y nadie puede decir dónde se detendrá este progreso. Entretanto, la barbarie ha ido retrocediendo ante el firme avance del perfeccionamiento, y confío en que con el tiempo desaparecerá de la faz de la tierra” (en Nisbet, 1981).

La idea del progreso humano y social fue tratada ya a fines del siglo XVIII por algunos autores, como Adam Smith (que en 1776 publica “La riqueza de las naciones”). En este libro, afirma que hay un orden natural del progreso de las naciones, y que la razón de que Inglaterra y, en general, la Europa occidental se encuentren ahora económicamente afectadas y amenazadas de estancamiento es que leyes, edictos y costumbres

desacertadas han interferido en los procesos del progreso natural de la riqueza, el trabajo, las habilidades, la renta y los beneficios. Por el contrario, la “mano invisible” del mercado, actúa como un motor de progreso. Smith se refería a la idea de que el mercado tiene en sí la capacidad de autorregularse sin necesidad de ninguna presencia estatal. Ello influiría. Según este autor generando progreso a través del tiempo y estabilidad del sistema económico. Tenemos así dos elementos que serán incorporados por la ideología burguesa del siglo XIX: progreso y orden.



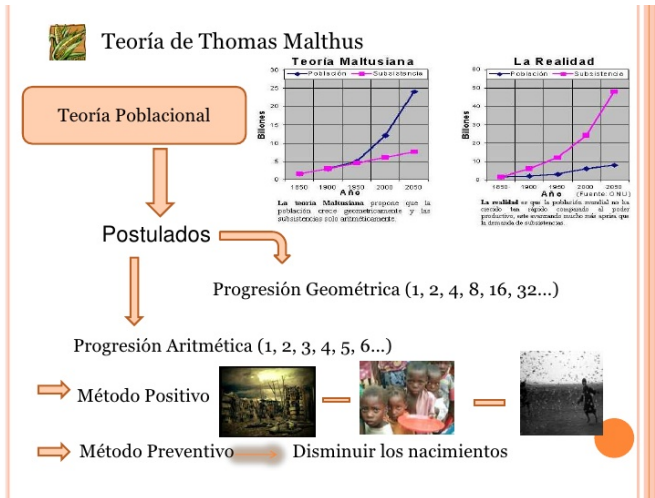
El método de análisis de los científicos ilustrados había sido provisto por las ciencias naturales, en particular la Física que, desde fines del siglo XVII, se había convertido en el modelo de las ciencias, merced a un método experimental e inductivo. En consecuencia, el examen racional de la naturaleza signó el período de la Ilustración y penetró con fuerza en el siglo XIX a

través de un nuevo pensamiento epistemológico: el positivismo. Esta corriente filosófica, surgida como una síntesis del racionalismo francés ilustrado y del empirismo inglés con eje en el conocimiento adquirido a través de los sentidos, proponía una ciencia surgida de la observación objetiva de pruebas empíricas o experimentos y cristalizado en leyes universales. Desde ese lugar, se niega a admitir otra realidad que no sean los hechos y a investigar otra cosa que no sean las relaciones entre los hechos. De una forma mecanicista, busca indagar acerca del cómo se desarrollaron los procesos y elude responder sobre intencionalidades o significados. Para el pensamiento positivista, la realidad es lo que la percepción (los sentidos) pueden aprehender.

En este marco, un estudioso francés llamado Augusto Comte propone una palabra nueva: “sociología”, para reemplazar una expresión muy en boga en la época “física social”. Además, considera que se debe estudiar los hechos sociales como “cosas”, esto es, como objetos aislados separables y con el mismo método de las ciencias naturales.

En suma, sostenía, las leyes de las sociedades no son diferentes de las que gobiernan el resto de la naturaleza. Además, este sociólogo propone una periodización de la historia humana a partir del tipo de pensamiento, historia que culminaría, obviamente con la ciencia positiva. La ley de los tres estados postula una evolución de la sociedad que habría pasado por la etapa Teológica, la etapa metafísica, para culminar en el presente (1830) con la etapa Positiva o Científica, o, como él la llama, “Positivismo Científico”. Este último período se caracterizaría por el imperio de la razón como herramienta para la explicación de los fenómenos. Para Comte, una ciencia de la sociedad sería la “reina de las ciencias”, ya que sería la más compleja. En el marco del positivismo como postura filosófico científica, la ciencia se convierte en la forma por excelencia de

explicar la realidad en el contexto de expansión de la burguesía, su poder y su pensamiento.



Teoría demográfica de Malthus. En los tiempos actuales, suele ser esgrimida como argumento desde los organismos internacionales de crédito, como el FMI y por algunas organizaciones ecologistas.

Para explicar, por un lado la necesidad del dominio de la burguesía europea sobre las otras poblaciones y, por otro, la hegemonía de la teoría de la evolución debemos retrotraernos unas décadas y recordar la obra de Thomas Malthus (1766-1834).

Este clérigo británico estaba muy preocupado por la superpoblación en los barrios proletarios de las ciudades inglesas. Demasiada población y escasos alimentos hacían que los niños y adultos estuvieran desnutridos. Evidentemente, para Malthus, había una desproporción entre el aumento de la población y el incremento de los alimentos. Su teoría, expuesta en un célebre y clásico libro “Ensayo sobre el principio de la población”, argumentaba que, mientras la población humana

aumenta con una progresión geométrica (se dobla cada veinticinco años), el alimento lo hace en progresión aritmética. En suma, la tierra no da abasto para sostener a tanta gente. Desde ese lugar, una política saludable sería limitar la reproducción de aquellos sectores sociales que, debido a su primitivismo, obedecen ciegamente a sus instintos y, como consecuencia, en el aumento de población conducen a una ineludible escasez de alimento.

Malthus fue profesor de Economía en una universidad creada por la Compañía de las Indias Orientales para la formación de sus ejecutivos. Vale aquí recordar una de las citas más famosas de sus libros:

“El hombre nace en un mundo ya ocupado, y si la sociedad no necesita su trabajo, no tiene derecho a reclamar ni la más pequeña porción de alimento. En el gran banquete de la Naturaleza no se le ha reservado ni un cubierto. La naturaleza le ordena irse y no tarda mucho en cumplir su amenaza”

La teoría de Malthus fue un componente socio científico que se añadió a la propuesta retomada por Spencer, de la “supervivencia del más apto”.

Otro libro que revolucionó el siglo XIX fue *El origen de las especies*, publicado por Charles Darwin en 1859. Más allá de lo que significó su teoría de la evolución humana, nos interesa a nosotros la influencia que algunas ideas de este investigador británico tuvieron en el pensamiento sociológico y antropológico del siglo XIX.

Para empezar, como cita Marvin Harris, a partir de Darwin, la noción de progreso se hizo algo menos vaga y giró en torno a los conceptos de complejidad de organización y eficacia en la lucha por la supervivencia. Pero ello no disminuyó los juicios de valor respecto de qué moral o qué forma económica eran más evolucionadas o no. En todo caso, como veremos más adelante, el orden moral que Darwin y otros veían como “avanza-

do” en comparación con el pasado o con el de otros pueblos, era el orden moral que su sociedad, y no su ciencia, quería que vieran. Su forma de valorar a los otros se ceñía a la vara de su propia clase social.

El pensamiento evolucionista de Darwin tiene un pilar en su teoría de la selección natural o de la supervivencia de los más aptos. De acuerdo con ella, la evolución de las especies se realiza en un contexto de lucha por la supervivencia, que está protagonizada por diferentes especies. Desde este lugar, los que mejor se adaptan a las modificaciones del clima o del ambiente, serán los que sobrevivan y conducirán a un mejoramiento de la población en cuestión. Para Darwin, mientras más crecen en población, las especies tienen las mejores probabilidades de sobrevivir, en cambio, las que van disminuyendo se vuelven raras y tienden a la extinción, porque son superadas por los descendientes modificados y mejorados de las especies más comunes o con mayor número de seres vivos. Pero nadie puede predecir qué grupos prevalecerán hasta el fin, porque hay especies que han sobrevivido a pesar de ser minoría, así que nadie sabe el final de una especie y la supervivencia de la otra. Ahora bien, la idea de la supervivencia de las especies más aptas procedía del *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus, publicado en 1798, en el que llamaba la atención sobre la divergencia entre el crecimiento de la población y la de los recursos alimenticios. El corolario de esta afirmación era que los seres más débiles morirían, por falta de recursos o, dicho de otro modo, que no todos los que nacen pueden sobrevivir.

Por otro lado, hay que tener en cuenta el peso que lo biológico humano, como parte del mundo natural, poseía para los europeos del siglo XIX un lado, ya hacía varios siglos que los rasgos fenotípicos se habían consolidado como manera de clasificar al otro y de situarlo en el mundo social. La palabra “ra-

za” entraña un conjunto de significados contradictorios y muy discutidos, con enorme carga ideológica, así como una realidad material de relaciones jerárquicas socialmente construida.

Como vimos, el progreso y la evolución formaban parte ya del pensamiento sociológico, a partir de la división de la historia en tres estadios que había hecho Auguste Comte. En cuanto al evolucionismo biológico, las teorías ya se habían popularizado desde fines del siglo XVIII, con Lamarck y Erasmus Darwin, abuelo de Charles. Lo interesante es el traslado del modelo darwiniano al estudio de las sociedades y ello estará a cargo de un influyente pensador británico: Herbert Spencer que será quien inspire la primera de las escuelas teóricas de la Antropología científica: el Evolucionismo cultural.

Como cita Lischetti (1993), el problema central con el que se encontraron los pensadores del XIX fue que la idea de progreso no había sido examinada a fondo, sino que se la daba por sentada. No había duda de que el mundo marchaba hacia un perfeccionamiento y de que la humanidad tenía un camino de progreso. Por otro lado, el afán de encontrar las leyes que rigen la naturaleza humana los llevó a suponer e investigar que la existencia de una ley del progreso que, indudablemente, debía existir. La ideología como ideas y representaciones de clase, dominó el pensamiento de los pensadores sociales del momento y los hizo adherir sin más a la teoría de una supuesta evolución social.



William Blake, 1796. Grabado ilustrando la crónica de la rebelión de esclavos en Surinam entre 1772 y 1777, (entonces Guayana Británica).

Un protagonista de esta forma de pensamiento, directamente influyente sobre la primera Antropología científica, fue el británico Herbert Spencer, quien intentó establecer una ley general del progreso humano, a partir del traslado de las teorías de Darwin al estudio de las sociedades. Spencer (1876) formuló una ley general de la evolución que afirmaba la tendencia de todas las sociedades a cambiar desde un estado de homogeneidad incoherente a otro de heterogeneidad coherente; es decir, la tendencia a una creciente diferenciación de los fenómenos, por ejemplo, a una división social del trabajo o a la aparición de poderes de la cultura europea. Como él mismo decía: “El estado actual de progreso pide que toda persona incapaz de bastarse a sí misma, perezca”. La aplicación de lo que se ha denominado “darwinismo social” implicará también la supervivencia de los más aptos en el terreno de las sociedades.

Las teorías de Darwin se convierten, en Spencer, en una ideología de clase, aceptada y difundida por la burguesía europea de la segunda mitad del siglo XIX y a la habíamos encontrado en acápites anteriores, como protagonista de la expansión colonialista británica, francesa, holandesa y española a lo

largo y a lo ancho de todo el globo. En su contacto con los pueblos no europeos generará una valoración ideologizada de las características biológicas de los pueblos, a partir de la cual justificará su propia posición de poder. De esta manera, con afirmaciones falsamente científicas logrará un tipo de segregación social, de discriminación justificada discursivamente en la naturaleza de las personas, pero que escondía, en realidad, un fuerte etnocentrismo (un tipo de pensamiento que juzga a los demás con la vara de la propia sociedad.) Estaremos frente a un racismo con características particulares de la Europa del siglo XIX que se consolida como una forma de clasificar y actuar frente a las personas y a los pueblos.

C. El racismo como sistema clasificatorio del siglo XIX. El otro como una imagen deformada del nosotros

Vamos a hablar ahora de un fenómeno social que ha significado la exclusión a gran escala de cierto tipo de población. Hablamos del racismo. Así, al comienzo de este acápite nos hacemos dos preguntas: ¿qué es el racismo? ¿Qué significaba el racismo en el siglo XIX, en el momento histórico del nacimiento de la Antropología científica?

El racismo es un mecanismo de segregación social que se asienta sobre la idea de que hay grupos sociales que, merced a su apariencia física son más primitivos o inferiores a otros. Como la apariencia física es inmodificable, también lo es la inferioridad intelectual, moral, artística del grupo en cuestión. En rigor, no hay pruebas de que existan razas humanas diferenciadas. Por el contrario, las migraciones, los conflictos y las alianzas entre los grupos humanos hicieron que no pudiéramos distinguir entre personas de una y otra “raza”. El concepto de “raza”, entonces, queda vacío, no tiene ningún contenido.

Por otro lado, el racismo, como mecanismo de segregación, también incluye prejuicios de clase, por lo que, el concepto de “raza” se torna todavía más difuso. Podemos decir también que el racismo es la inferiorización de cualquier grupo social sobre el que la sociedad ha construido una imagen racial.

Algunos autores hablan de la existencia del racismo, como una forma de discriminación, pero de un “racismo sin razas”, es decir, un racismo cuyo único fundamento cierto es un prejuicio descalificatorio frente a determinada población, tomando como pretexto una apariencia física que significaría la pertenencia social. El antropólogo francés Etienne Balibar (1988) subraya la presencia y el peso de los aspectos teóricos en las prácticas racistas y toma lo que llama “racismo culto” del siglo XIX como un ejemplo de justificación pseudo científica de este tipo de discriminación.

“... no hay racismo sin teoría(s). Es sumamente importante preguntarse sobre la función que desempeñan las teorizaciones del racismo culto (cuyo prototipo es la antropología evolucionista de las razas “biológicas” elaborada a finales del siglo XIX) en la cristalización de la comunidad que se crea alrededor del significante de la raza. Reside más bien en el hecho de que las teorías del racismo culto simulan el discurso científico basándose en “evidencias” visibles (de ahí la importancia fundamental de los estigmas de la raza y, especialmente, de los estigmas corporales), o, mejor aún, simulan la forma en que el discurso científico articula los “hechos visibles” a causas “ocultas” y van, de este modo, por delante de una teorización espontánea inherente al racismo de las masas” (Balibar, 1991: 33)

Ahora bien, aún hoy, el racismo no ha desaparecido del mundo social. Por el contrario, parece haber crecido y hoy el mundo es el escenario de violentos conflictos raciales que son, en realidad, conflictos con los inmigrantes pobres. Esto es, más que conflictos raciales, son conflictos de clase.

De todas maneras, no es tan fácil para los habitantes del siglo XXI, comprender la importancia y el peso que los europeos del siglo XIX otorgaban a la Biología, como ciencia de la naturaleza. En una atmósfera positivista, en la que la “realidad” era definida como “lo que los sentidos podían percibir”, el encuentro con los otros pueblos estaba marcado por una forma de clasificación del otro en relación con su apariencia física. En este sentido, la palabra “raza” entraña un conjunto de significados contradictorios y muy discutidos, con enorme carga ideológica, así como una realidad material de relaciones jerárquicas socialmente construida.

Para una cabal comprensión de este racismo, es central tener en cuenta que la ideología burguesa del siglo XIX contenía una gran satisfacción de clase, por haber generado el progreso tecnológico y científico sobre el que ya hemos conversado. En esa línea de pensamiento, si la naturaleza determinaba las características intelectuales y morales de las personas, era fácil llegar a la conclusión de que la gente con apariencias diferentes eran inferiores o atrasados respecto de la raza blanca europea. Así dicho, el racismo del siglo XIX (y cualquier racismo) no reviste más credibilidad que cualquier ideología de clase y, pese a lo que afirmaban la mayoría de los intelectuales europeos de la época de Darwin, carece de cualquier veracidad comprobable.

Por otro lado, se realizan algunos descubrimientos que refuerzan esta ideología. Por ejemplo, en 1856, restos paleontológicos del llamado Hombre de Neanderthal, que habitó Europa y Asia hace unos 300.000 años.

Este descubrimiento de ninguna manera abonaba en las teorías racistas. Sin embargo, algunos lo consideraron un punto a favor de una jerarquización “natural” de unas razas sobre otras. Entre ellos, estaba el Conde de Gobineau, que, en 1855 había publicado su conocido, pero olvidable “Ensayo sobre la

desigualdad de las razas humanas”. En este libro, rápidamente popularizado, no es, sin embargo, el único. Por el contrario, aparecen textos como el siguiente que da la pauta del pensamiento racista del siglo XIX, a la vez que muestra la poca precisión del término “raza”, a veces nacionalidad (español), otras veces, color de piel (negro) y otras, procedencia regional(escandinavo)

“La Unión de la más alta y más baja de las razas humanas da una progenie intermedia, inferior a la primera y superior a la última. La descendencia de un escandinavo y un negro es inferior a la escandinava y superior a la negra. La descendencia de un inglés y un australiano, se degrada el inglés y algo mejora el australiano: el mestizo es muy inferior al español, pero muy superior al indio piel roja”. (CRAWFURD, 1861, en Llanos Reyes, 2011).



Con el desarrollo de la teoría evolucionista darwiniana y su refutación de la postura de una creación por intervención divina, se fortaleció la convicción de un solo origen de una humanidad que habría evolucionado en un solo camino. Por contraposición, la escuela evolucionista cultural retomará los ideales ilustrados y pensará en la unidad psíquica de la humanidad: la humanidad es una y no hay diferencias esenciales entre las diversas razas. Así y todo, la desigualdad entre las razas

permanecía como parte del sentido común, de la ideología de los científicos de la época generando una postura evolucionista y racista: unidad humana, pero con probadas diferencias intelectuales y morales entre las razas, las clases sociales y los sexos. Pruebas de esta teoría hubo muchísimas, pero todas lo suficientemente impregnadas de prejuicios como para ser descartadas. Es decir, a pesar de su pretensión científicista, su única finalidad era servir de justificación del orden social vigente y al colonialismo. (Mazettele y Sabarots, en Lichetti, 1993) Por otro lado, ya hacía varios siglos que los rasgos fenotípicos se habían consolidado como manera de clasificar al otro y de situarlo en el mundo social.

En suma, el aspecto externo, la pertenencia a una raza, se convirtió en una categoría clasificatoria, esto es, en un aspecto a tener en cuenta en el momento de considerar las posibles conductas y las posibilidades intelectuales y morales de una persona, no por la persona individualmente, sino por su pertenencia a esa raza. “En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población”. (Quijano, 2002: 203) En suma, la desigualdad, la explotación y las doctrinas racistas no son más que jerarquías dentro de la especie humana *que avalan ideologías hegemónicas de dominación*.

El racismo es un fenómeno social total porque abarca no solo las prácticas sino también los discursos y representaciones que preservan la identidad de nosotros ante cualquier perspectiva de mestizaje biológico o cultural.

Pero, lo que debemos entender es cómo y por qué también se convirtió en un discurso justificador de una práctica de explotación y esclavismo. Esto es, cómo y por qué la ideología de la desigualdad de las razas permitió y justificó prácticas infames, como el llamado “comercio triangular” que existió entre los siglos XVII y comienzos del XX.



William Turner, 1840, "El barco negrero". Alude a una costumbre común de arrojar al mar la "mercadería" humana enferma antes de llegar a puerto para evitar las sanciones de las compañías aseguradoras, por las malas condiciones de traslado a América.

¿Qué fue el comercio triangular? Pues, nada más ni nada menos que el comercio de esclavos que empresas europeas atrapaban en África occidental y vendían en América. Se llamó comercio triangular porque tenía tres vértices: Europa, África y América. El comercio triangular se realizaba con todos los recaudos legales de cualquier comercio. Incluso, se aseguraba la mercancía humana en compañías aseguradoras especializadas. Sin embargo, el hacinamiento y maltrato que sufrían estas personas en la bodega de los buques que los trasladaban a las plantaciones americanas, provocaba enfermedades. Como una de las condiciones de las aseguradoras era el traslado en buenas condiciones de la "mercadería" desde África a América, antes de llegar a puerto, las empresas tiraban al mar a las personas enfermas. Luego, en sus declaraciones a las asegurado-

ras, aducían que se habían caído al mar y, por lo tanto, podían cobrar el seguro. Esto es lo que vemos en la pintura que el artista británico romántico William Turner realizó en 1840. Esta obra recibió muchas críticas en los salones londinenses por lo crudo del tema y por el atrevimiento de la denuncia.

Para terminar

El surgimiento de la Antropología científica se da en un mundo sacudido por la expansión desmedida de una clase social: la burguesía. Como vimos, esta burguesía, en particular la británica, se había beneficiado por un cambio tecnológico acaecido en el siglo XVIII que se denominó Revolución Industrial. Durante el siglo XIX, los otros países de Europa occidental imitaron el proceso inglés y se produjo el auge del modo de producción capitalista industrial. Para proteger las industrias locales, Francia, Alemania y Holanda cerraron sus fronteras a la importación. En consecuencia, los industriales ingleses se quedan sin su mercado más importante. Por otro lado, se produce un agotamiento de las materias primas originarias de Europa que ya no da abasto para alimentar todas las industrias y se produce lo que se llama “crisis de stock” que es cuando no se encuentran compradores para la mercadería y ésta empieza a acumularse. No es que todos los europeos tuvieran acceso a estas mercancías, sino que no la podían vender a un precio que implicara ganancia para los fabricantes. Así, los empresarios europeos tuvieron que salir a buscar nuevos mercados, tanto para vender productos manufacturados, como para extraer materia prima.

La burguesía, como clase social en sí y para sí, lleva consigo, en su expansión, una serie de saberes y conceptos sobre el mundo (Marx diría “ideología”), que pondrá en juego en su contacto con los pueblos a los que pretendía ubicar como clien-

tes o como trabajadores. La base de esta ideología era la noción de progreso humano como espejo del progreso tecnológico-científico.

Además, desde las ciencias biológicas aparece una teoría que critica a fondo el modelo creacionista religioso que se daba por cierto hasta entonces: la Teoría darwiniana de la evolución. Sostenida por la ideología de clase, el biologicismo se transformó en la medida de todas las realidades y, como consecuencia, el concepto de “raza” humana, legitimado por una visión pseudo científica, se utilizó como herramienta política de clasificación y dominación de los pueblos.

Ahora bien, como la burguesía europea buscaba sobre todo el cumplimiento de sus intereses económicos, la clasificación racial de los pueblos no europeos también fue utilizada. Así, la consideración de que los pueblos no blancos eran menos evolucionados que los blancos, se convirtió en la habilitación para la explotación y exterminio de todos aquellos pueblos que, de alguna manera, dificultaran la instalación de las empresas europeas. Esto es, aplicación política de la teoría de la supervivencia del más apto, justificará el genocidio y etnocidio de pueblos “poco aptos” a las condiciones de vida del capitalismo internacional.

Se produjeron genocidios de los que apenas tenemos información o, en otros casos, asimilaciones violentas de poblaciones completas en medio de grandes sufrimientos.

En este contexto, el conocimiento científico de raíz positivista, se propone explicar la diversidad. En palabras actuales, se propone explicar por qué hay pueblos tan distintos coexistiendo en el mismo momento. La conclusión a la que llegan los primeros antropólogos es completamente coherente con la matriz evolucionista de las ciencias del siglo XIX, al tiempo que satisfactoria para la ideología burguesa de la época.

Sin embargo, como se verá en el capítulo correspondiente, la primera teoría científica antropológica, el Evolucionismo, no se desarrolló sin contradicciones.

Bibliografía citada

Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel, 1991, *Raza, Nación y Clase*, Madrid, IEPALA Textos.

Bari, María Cristina, 2002, “La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas”, en *Cuadernos de Antropología Social*, No. 16. FFyL UBA, pp 149-163

Cieza, Daniel y Beyreuther, Verónica, 2008, “La dimensión laboral del genocidio en la Argentina”, en *Actas del V Jornadas de Sociología de la UNLP*. Disponible en julio/2018 en <https://www.aacademica.org/000-096/43>

Engels, Federik, 2006 (1869) *Contribución al problema de la vivienda*, Madrid, Fundación Federico Engels.

Harris, Marvin, 1985, *Historia a la Antropología General*, Madrid, Alianza.

Hobsbawm, Eric, 1998, *La era del capital, 1848-1875*, Buenos Aires, Crítica.

Krotz Esteban 1994, “Alteridad y pregunta antropológica”. En: *Alteridades*. N° 8, año 4. Págs. 5-11

Lischetti, Mirtha, 1993, *Antropología*, Buenos Aires, EUDEBA

Llanos Reyes, Claudio, 2011, “Pueblos y paisajes en la Royal Society de Londres Las ciencias humanas y el imperialismo británico (1860 - 1918), en *Revista História* (São Paulo), vol. 30, núm. 1, enero-junio, pp. 306-331.

Marx, Karl, 2013 (1848) *Manifiesto del Partido Comunista*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas.

Mazzetelle, Liliana y Sabarots, Horacio 1993, “Poder, racismo y exclusión” en Lischetti, Mirtha, *Antropología*, Buenos Aires, Eudeba.

Menéndez, Eduardo, 2010, *La parte negada de la cultura*, Rosario, Prohistoria Ediciones.

Nisbet, Robert, 1986, “La idea de progreso”, en *Revista Libertas*: 5, Instituto Universitario ESEADE Disponible en julio/2018 en:

http://www.eseade.edu.ar/files/Libertas/45_2_Nisbet.pdf

Quijano, Aníbal, 2000, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. p. 246-276.

Capítulo III

Cultura, un concepto central y elusivo.

Horacio Sampayo.

I. Surgimiento de la idea de Cultura.

Cuando hablamos de cultura, todos tenemos una idea más o menos difusa acerca de su significado. Sin embargo, cuando nos acercamos al tema, vemos que es cada vez más difícil y complicado definir con precisión el significado de este término.

En principio tenemos una definición vulgar de cultura, que abarca aquellos saberes legitimados por la sociedad, y que son los del grupo hegemónico, así en Europa se fue utilizando el término para los saberes de las personas educadas en las instituciones de prestigio, con conocimientos de lenguas, historia, filosofía, arte y otros, que se obtenían en instituciones educativas de prestigio, y que coincidían con la clase social alta o burguesía¹.

Etimológicamente, el término proviene de la agricultura, en el sentido de cultivo de plantas; se extendió entonces en el lenguaje común al cultivo de las mentes en las personas ilustradas de la sociedad europea del S XIX.

Cuando en el siglo XIX aparece el problema de la diferencia entre sociedades, y se necesita explicarlo, toman forma las explicaciones del sentido común: una geográfica, la diferencia se debe a los distintos entornos geográficos y climáticos, y otra biologicista, las “razas”. La explicación más a la mano del sentido común eurocéntrico es entonces la que sostiene la íntima relación entre raza y sociedad. Distintas razas humanas dan origen a distintas sociedades.

¹Esta concepción de cultura también es utilizada en sociología, en especial en Francia. Pierre Bourdieu, por ejemplo, la utiliza al hablar de “capitales culturales” en relación a las luchas sociales.

A mediados del S XIX, las explicaciones raciales y geográficas de la diferencia entre sociedades empiezan a mostrar sus limitaciones. No hay, propiamente hablando, diferencias raciales. La noción de raza no justifica diferencias en cuanto a las capacidades mentales entre distintos grupos. Así, personas de origen africano o asiático se adaptan perfectamente a la vida social en Europa o en América; manejan correctamente el idioma, saben leer y escribir, son artistas y científicos que están a la altura de los europeos blancos².

Dos antropólogos sociales, uno en Estados Unidos: Lewis Morgan y otro en Gran Bretaña, Edward Tylor, desarrollan entonces un postulado científico que rompe con las diferencias raciales o geográficas: “Unidad psíquica del género humano”.

Este postulado cambiará la manera de comprender la diferencia entre sociedades. Efectivamente: si los humanos somos todos psíquicamente iguales, es decir si no hay diferencias en cuanto capacidades intelectuales o emocionales entre humanos, ¿porqué la gran variedad de sociedades reconocidas en el planeta?

Aparece entonces un nuevo concepto: la diferencia está en la cultura que cada sociedad ha desarrollado. Será la cultura lo que explicará las diferencias entre sociedades.

Estos antropólogos, que no se conocían entre sí, advierten que la explicación racial implica un prejuicio y un desconocimiento de las sociedades. Adoptarán entonces el término **cultura** para explicar la diferencia. Al tratar de caracterizar este nuevo concepto, no escapan a los grandes lineamientos del pensamiento de la época. Recordemos que el siglo XIX es el siglo donde la idea predominante es la de progreso. La cultura no escapa a este mandato de la época. La caracterizan como

²Como ejemplo podemos citar a Alejandro Dumas, escritor francés con ancestros negros, que tuvo un gran éxito y fue muy popular en las revistas literarias de mediados del XIX.

un complejo formado por los lenguajes, las normas, las costumbres, los sistemas políticos, el parentesco, las técnicas disponibles. Pero las piensan en un sentido de progreso: es decir que la cultura debe progresar. Y lo hace en el sentido de evolucionar desde lo más simple a lo más complejo. En la visión de los antropólogos de la época, que serán conocidos como evolucionistas, la cultura humana es una sola y evoluciona de lo más simple a lo más complejo.

Estos antropólogos darán vida a lo que se conoce como escuela evolucionista en antropología. Y formularán la Ley de los Tres Estadios. Esta Ley científica supone que la humanidad ha atravesado por tres estadios o etapas de evolución cultural: el **salvajismo**, que era la etapa más simple, formada por sociedades de cazadores recolectores, nómadas y cuyas tecnologías se basaban en instrumentos simples para la caza y para la recolección, que construían viviendas muy livianas y vivían en campamentos que trasladaban de un lugar a otro, representaba para ellos la forma más simple de sociedad y la imaginaban como la forma original o “primitiva” de cultura.

La siguiente etapa en la evolución de la cultura era la **barbarie**: era la de pueblos agricultores, sedentarios, que usaban alfarería, textiles y otras artesanías y construían viviendas permanentes, lo que les permitía acumular otro tipo de herramientas más pesadas.

Por último, la lógica evolucionista llevaba a la **civilización**, formada por los pueblos europeos, con religión organizada monoteísta, sistema jurídico complejo, tecnologías industriales y sobre todo escritura. En esto siguen la idea de los historiadores de la época: los pueblos con escritura están en la Historia, si no hay fuentes documentales para estudiarlos, están en la pre-historia.

Los antropólogos evolucionistas suponen a las culturas sin escritura como ancladas en la prehistoria y a las culturas con

escritura como más cercanas a la civilización. Por supuesto que las sociedades civilizadas no alcanzaron la perfección, sino que deberán seguir evolucionando en un sentido de progreso permanente e indefinido.

El evolucionismo cultural de la escuela evolucionista, no debe confundirse con las corrientes de evolucionismos propios de la biología y sobre todo de la teoría de la evolución de Darwin. Si bien toma la idea de evolución, nada tiene que ver con la evolución por selección natural de la biología.

Hacia principios del S XX estas ideas van a ser fuertemente criticadas desde diferentes lugares, especialmente por las escuelas funcionalistas y por el particularismo histórico de Franz Boas.

II. Conceptos de cultura en la primera mitad del SXX.

A principios del SXX algunos antropólogos comienzan a ir a estudiar las sociedades no occidentales en el lugar. El primer antecedente lo van a establecer los científicos de la Universidad de Cambridge, en Inglaterra, que va a viajar el Estrecho de Torres, brazo de mar que separa Australia de Nueva Guinea.

a. El Particularismo Histórico.

Hacia la década de 1890, Franz Boas, un alemán que viajó a la costa noroccidental de Estados Unidos y Canadá, va a estudiar la cultura de la sociedad Kwakiutl desde un punto de vista totalmente diferente. En primer lugar va a proponer que no existe una sola cultura, sino que existen innumerables culturas diferentes, y que éstas no pueden compararse unas a otras, las considera inconmensurables. Establece de este modo el princi-

pio científico del *relativismo cultural*, que a grandes rasgos subsiste hasta hoy.

Su concepción de cultura es fuertemente idealista. Para él la cultura tiene que ver con los aspectos ideacionales de la sociedad. La conciencia mítica, sus tradiciones, sus creencias y su religión, son los elementos a ser estudiados de una cultura.

Con una posición fuertemente relativista, su concepción de cultura es anti-teórica y anti-racionalista. La cultura puede ser descripta, pero no se pueden formular leyes generales ni teorías explicativas ni que relacionen desde lo teórico unas y otras.

Los trabajos de Boas se contraponen y refutan a las ideas del evolucionismo cultural, al postular la existencia de múltiples culturas y la imposibilidad de compararlas. Al mismo tiempo, se oponen radicalmente a las teorías racistas vigentes en su época. No hay, en la concepción de Franz Boas, sociedades más avanzadas que otras. Todas son igualmente evolucionadas aunque esta evolución puede haber tomado diferentes caminos.

La cultura entonces es una configuración de pautas y rasgos propios, que devienen de su propia historia, formada a partir de la adopción de elementos provenientes de diferentes fuentes. Siguiendo las ideas difusionistas de la época, muy en boga en las tradiciones intelectuales alemana y austríaca, Boas propone que cada sociedad adopta las pautas y rasgos culturales que conoce de otras sociedades y de las cuales las toma en préstamo.

La escuela fundada por Franz Boas a partir de sus cursos en la Universidad de Columbia³, dio origen a la antropología norteamericana. Boas enseñó a numerosos discípulos, que conforman la corriente principal de la antropología en ese país.

³La Universidad de Columbia, en Nueva York, Estados Unidos, es una de las universidades más prestigiosas del mundo.

Entre los más prestigiosos están Margaret Mead, Ruth Benedict, Edward Sapir, Ralph Linton, Alfred Kroeber; y muchos otros.

Obviamente, Boas fue censurado y sus libros quemados en la Alemania Nazi, y sus ideas explícitamente prohibidas, aunque sus escritos antirracistas y relativistas circularon clandestinamente hasta la derrota de Alemania en 1945.

La escuela de pensamiento que él fundó fue bautizada muchos años después, por su sucesor como Director del Departamento de Antropología de la Universidad de Columbia, Marvin Harris como *Particularismo Histórico*.

b. Los discípulos de Boas y la antropología psicológica: Cultura y Personalidad.

La tradición iniciada por Boas va a continuar con sus discípulos, que darán forma a una gran corriente de pensamiento. Ésta se formó durante los tempranos años 30 del SXX y tuvo continuidad hasta los años 70. Sus indagaciones van a dirigirse a la relación de la cultura –social- con la personalidad –individual-. O la relación entre sociedad e individuos; entre cultura y mente.

Los comienzos de esta escuela lo marcan las obras de dos mujeres antropólogas, Ruth Benedict, autora de "Patterns of Culture" de 1934 y Margaret Mead, autora de Sexo, Adolescencia y Cultura en Samoa.

Destaco el hecho de que se trató de dos antropólogas mujeres, alumnas de Boas, por dos razones extraordinarias: primero: las mujeres no iban a la universidad ni hacían investigación científica en la primera mitad del SXX. La segregación sexual era muy fuerte en los EEUU de esa época. Incluso muchas universidades eran sólo para varones. Ellas estudiaron y trabajaron en la universidad de Columbia, lo que de por sí es extra-

ordinario. Y en segundo lugar sus libros hablaban de sexo, y de las diferencias de género como propias de cada cultura y alejadas del pensamiento hegemónico que imponía la segregación sexual como propia del mundo natural, y por lo tanto ajena a la sociedad e inmutable. Al cuestionar las bases de la exclusión de la mujer del ámbito público y reservarle el ámbito privado de la familia, cuestionan las bases mismas del orden capitalista y de la sociedad americana de la época.

La escuela Cultura y Personalidad continuo floreciendo con muchos investigadores, hasta entrados los años '70 del SXX en que cayó en el desuso y fue reemplazada por otro tipo de investigaciones especialmente la etnometodología y la gran corriente de la ciencia cognitiva.

El libro de Mead (1928) sobre la educación de las niñas en Samoa⁴ plantea que gran parte de los fundamentos de la sociedad Norteamericana de la época, no estaban basados en condiciones naturales e innatas propias de los humanos, sino que se debían a condicionantes culturales impuestos desde los grupos hegemónicos de esa sociedad.

La adolescencia, por ejemplo, una etapa altamente conflictiva de la vida en los Estados Unidos de la época, etapa que se consideraba parte del desarrollo ontogenético natural, se vivía de una forma absolutamente diferente entre las samoanas, para quienes se pasaba de niñas a adultas luego de una serie de ritos de pasaje que las transformaba sin necesidad de los largos años de sufrimiento. Por otro lado, la vida sexual de las niñas samoanas, no tenía las restricciones y represiones que se vivían en Occidente. Incluso el embarazo prematrimonial era visto con naturalidad, sin la vergüenza y la muerte social que aparejaba en las sociedades occidentales.

⁴Pequeñas islas polinesias habitadas por poblaciones autóctonas y anexadas por Estados Unidos como colonia o territorio no incorporado, pero considerado parte de los EEUU.

Este trabajo, escrito para mayor escándalo por una mujer, ocasionó una conmoción en los medios políticos y una fuerte censura como inmoral.

Otro de los trabajos más importantes de esta escuela fue el de Sapir y Whorf. Edward Sapir fue discípulo de Boas y profesor de Benjamín Lee Whorf con quien formularían la **hipótesis de Sapir-Whorf**: *La lengua de un hablante monolingüe determina completamente la forma en que éste conceptualiza, memoriza y clasifica la «realidad» que lo rodea (esto se da a nivel fundamentalmente semántico, aunque también influye en la manera de asumir los procesos de transformación y los estados de las cosas expresados por las acciones verbales). Es decir la lengua determina fuertemente el pensamiento del hablante.*

También podemos pensarla como que la lengua determina la forma en que vemos y conceptualizamos el mundo en el que vivimos.

Posteriormente, la obra de Ralph Linton, “Cultura y Personalidad” daría una visión global de los logros de esta escuela, al explicar en forma clara y sencilla sus fundamentos teóricos y principales logros.

Para esta escuela personalidad, cultura y sociedad, son configuraciones en que tanto la acomodación a normas del conjunto como su organización son más importantes que cualquiera de sus partes constitutivas. Por lo tanto los individuos desarrollan su personalidad dentro de una cultura y su configuración debe adaptarse a ésta.

Para esta escuela, el concepto de endoculturación, proceso por el cual durante el desarrollo ontogenético cada persona incorpora las pautas impuestas por su cultura, y configura su personalidad desde estas pautas, al tiempo que aprende su lenguaje y aprende también a ver el mundo, pasa a ser central en sus indagaciones.

La concepción de cultura para esta escuela es la configuración de pautas adoptadas por una sociedad e incorporadas por cada persona en su desarrollo ontogenético⁵.

c. La tradición británica en antropología social: el funcionalismo y el estructural funcionalismo.

A principios del SXX, Gran Bretaña era la gran potencia imperial. Gran parte del mundo le pertenecía como colonia, la India, Australia, Nueva Zelanda, Sud África, Egipto, Palestina, Nigeria, Sudán, Kenya, Rhodesia, Canadá, Jamaica, la Guayana Inglesa, y muchos otros territorios del mundo eran colonias gobernadas desde Londres. La cantidad de sociedades y culturas diferentes que la habitaban era muy numerosa. Y obviamente las diferencias entre ellas eran tan grandes que requerían explicación.

Ante tan importante diversidad cultural, los antropólogos británicos comienzan a criticar las explicaciones evolucionistas de Tylor, Morgan, Frazer⁶ y otros antropólogos evolucionistas de la época. Las explicaciones evolucionistas no cerraban, no explicaban los hechos ni la altísima complejidad de algunas culturas colonizadas.

A comienzos del S XX Alfred Reginald Radcliffe-Brown da inicio a una nueva forma de hacer antropología, la etnografía con trabajo de campo, al viajar primero a las islas Andamán en el océano Índico entre 1906 y 1908, y luego a Australia en 1910, trabajos que darán lugar a sus obras *The Andaman Is-*

⁵La continuidad de esta forma de pensamiento la vemos hoy en la concepción psicoanalítica de construcción de la subjetividad.

⁶James Frazer, autor de *La Rama Dorada*, publicado en 1898, obra de 21 tomos que reunía información disponible sobre infinidad de culturas distintas y probablemente la más importante del evolucionismo cultural. (Frazer, 1898)

landers, y Three Tribes of Western Australia. (Radcliffe-Brown; 1922; 1913)

Para Radcliffe-Brown la cultura se debe estudiar en el lugar donde se desenvuelve, y su objeto de estudio son los procesos que se desarrollan en esa sociedad. La noción de proceso, como el elemento clave que debe ser explicado, nos enfrenta con una posición epistemológica clave, los eventos sociales son procesos que ocurren en el tiempo.

En los trabajos de este autor, la otra noción es la de institución, las cuales son un conjunto de reglas que orientan la forma de satisfacer las necesidades del grupo social. Las instituciones actúan como los órganos de un organismo, satisfaciendo distintas necesidades pero que solo pueden existir dando vida al conjunto. Las necesidades y las instituciones están en función unas de otras.

Por último utiliza la noción de estructura, que es lo que permite mantener organizada la sociedad a pesar de los continuos cambios producidos en el tiempo, es decir de los procesos. Las estructuras políticas por excelencia son los grupos de parentesco. Al estar organizada en grupos de parentesco, la sociedad mantiene una organización a lo largo del tiempo y más allá de diferentes cambios y eventos que se producen.

Los conceptos de proceso, estructura y función son los que dan forma a la concepción de cultura para esta corriente estructural-funcionalista.

Otro autor dentro de la antropología social británica es Bronislaw Malinowski. De origen polaco, estudió filosofía en Cracovia y posteriormente antropología con Frazer en Inglaterra.

Malinowski viaja entre 1913 y 1914 a las Islas Trobriand, archipiélago melanesio ubicado al este de Nueva Guinea, donde desarrollará lo que se considera como el primer trabajo etno-

gráfico, aunque ya había visitado anteriormente poblaciones indígenas cercanas a Port Arthur.

El trabajo etnográfico que desarrolla en las Trobriand se convertirá en una gran obra, ejemplo de lo que debe ser el trabajo de campo antropológico a partir de ese momento. Publica “Los argonautas del pacífico occidental” en 1922 que pronto tiene un gran éxito no solo en la comunidad científica sino como obra literaria. (Malinowski; 1922)

Malinowski desarrolla en esta obra los lineamientos centrales de lo que debe ser el trabajo de campo y la investigación etnográfica. Una larga permanencia en el lugar interactuando con la sociedad estudiada. La participación directa en los eventos sociales y una observación crítica minuciosa de todos los aspectos de la vida. Se deben registrar en el diario de campo todos los hechos registrados día a día, para poder recordarlos y analizarlos posteriormente. Y luego la redacción de una monografía que dé cuenta de todos los eventos importantes y que explique los fundamentos de la vida social estudiada.

Otro texto importante es Una Teoría Científica de la Cultura, Publicado póstumamente en 1944. En él explica los lineamientos de su concepción de cultura.

El concepto funcionalista de cultura la ve como un todo holístico, donde todas sus partes funcionan armónicamente y se complementan entre sí de un modo activo.

La sociedad, para perdurar y reproducirse tiene necesidades de distinto tipo: las primeras, alimentación, reproducción biológica, abrigo y protección, y también reproducción cultural, organización y otras. Para ello crea instituciones encaminadas a satisfacer estas necesidades. Necesidades e instituciones están en función unas de otras. Las necesidades llevan a la creación de instituciones y éstas dan origen a nuevas necesidades. El concepto de función tiene el mismo sentido que en matemáticas.

La concepción cultural de Malinowski está basada en una posición materialista, donde la cultura no se opone a la naturaleza sino que la continua, sirviendo al propósito de servir de soporte material a la sociedad. Garantiza de este modo la reproducción tanto material como cultural de la sociedad

Los trabajos de Radcliffe-Brown y Malinowski se inscriben dentro de una tradición científica positivista, donde las teorías científicas deben surgir de la experiencia sobre el terreno.

d. El funcionalismo en Francia.

En Francia se publica en la misma época, en 1925, el famoso libro *Ensayo sobre el Don* de Marcel Mauss. En esta obra, Mauss propone el concepto de hecho social total, destacando que cualquier hecho social tiene al mismo tiempo diferentes dimensiones, económicas, políticas, jurídicas, religiosas, y que no puede considerarse como separadas unas de otras.

En el libro se ocupa sobre los fenómenos ligados al intercambio, iniciando así la antropología económica. Para Mauss, todo regalo (Don) obliga a quien lo recibe, quedando de esta manera ligado al donante. Solo mediante otro regalo equivalente, (contra don) puede liberarse de la obligación contraída. De igual modo, las obligaciones contraídas con los dioses o con el mundo natural, obligan a quienes las contrajeron a una devolución o contradon oportunos. De ahí los rituales encaminados a agradecer a los dioses por la vida y a la naturaleza por la provisión de alimento y materiales⁷.

La cultura es para Mauss un complejo de reglas de relación guiadas por el principio de reciprocidad, integrado por el don y el contradon correspondiente, ley ésta de la que no se pueden

⁷El día de acción de gracias, fiesta nacional de los Estados Unidos que se celebra el tercer jueves del mes de noviembre, tiene este sentido. Es un día dedicado a agradecer a Dios (devolverle) los alimentos y bienes recibidos.

liberar los humanos. En todas las sociedades las obligaciones contraídas se deben honrar en la ocasión y modo oportunos.

Los humanos deben ser estudiados bajo una triple concepción, fisiológica, psicológica y cultural. Mauss considera de esta forma que los seres humanos utilizan su cuerpo para producir y para expresarse, por lo que cultura, cuerpo y mente son tres dimensiones inseparables. Su concepto de técnicas del cuerpo representa este pensamiento y antecede a la idea del cuerpo como producto de la cultura presente hoy en las obras de David Le Breton. (Le Bretón 2002)

e. El estructuralismo.- Claude Levi-Strauss.

Claude Levi-Strauss fue un antropólogo francés que desarrolló una notable escuela de pensamiento en Francia entre 1949 y fines de los años ´80. Su pensamiento estructuralista es heredero de las obras de Radcliffe-Brown y de Marcel Mauss.

La corriente estructuralista abarcó la antropología, con Levi-Strauss, Maurice Godelier, Claude Meillassoux y otros investigadores, pero excedió los marcos disciplinares para abarcar la filosofía con Louis Althusser, la psicología con Jean Piaget, la lingüística con Román Jacobson, la semiótica con Julia Kristeva y Roland Barthes, y el psicoanálisis con Jacques Lacan.

Levi-Strauss propone la necesidad de buscar cuales son las condiciones universales que cumplen todas de las culturas. Al mismo tiempo se propone buscar el origen de la cultura en la especie humana. Hablamos de un origen lógico, no temporal. Y encuentra ésta en la presunta regla universal en la prohibición del incesto.

Prohibir el incesto, prohibir las relaciones sexuales y matrimoniales dentro del grupo de parentesco define también los límites de este grupo, que pueden ser más grandes o más es-

trechos, según la cultura estudiada, pero que existen en todas las sociedades.

En la prohibición del incesto encuentra Levi-Strauss el origen lógico de la cultura. Obviamente, al definir al grupo de parentesco, también se imponen las reglas matrimoniales. Con quién contraer matrimonio y con quién no, es un conjunto de reglas específicas para cada cultura, que determinan la forma que adoptará ésta.

El parentesco está en la base de toda organización política. Por lo tanto las reglas de parentesco de una cultura determinarán la organización política de una sociedad. Y estas reglas provienen de la ley –universal- de prohibición del incesto.

El otro concepto central de Levi-Strauss es el de inconsciente. Él sostiene que muchas de las actividades sociales cotidianas no están claras para quienes las realizan. Son actos inconscientes. Por ejemplo, el horror al incesto, universal puesto que está presente en todas las sociedades, constituye un tabú inconsciente, sabemos que está mal pero no porqué está mal.

El tercer concepto fundamental para Levi-Strauss es el de estructura social. Toma este concepto de Radcliffe-Brown pero también de la biología, un organismo, para poder seguir viviendo, debe conservar cierta estructura y mantener las funciones, en esto es heredero de las corrientes estructural-funcionalistas.

¿Cómo juegan estos tres conceptos? En primer lugar toda cultura debe garantizar su reproducción. Para ello debe contar con los elementos necesarios que hagan a este objetivo. Él ve a la cultura como perdurando en el tiempo, más allá de los cambios o modificaciones que devienen con motivo de los avatares de la vida social. Por otro lado, lo importante en antropología es estudiar no tanto lo que hacen los individuos, sino las relaciones que establecen entre ellos. Para ello toma el parentesco,

y la prohibición del incesto, como la regla que mantiene en pie a la sociedad: la estructura.

Las estructuras son inconscientes, es decir que los miembros de la sociedad no las conocen conscientemente, pero las respetan. Levi-Strauss sigue en esto la lingüística estructural iniciada por Saussure y continuada por Roman Jakobson, con quien Levi-Strauss coincidió en Nueva York en 1946/47.

Según la lingüística estructural, los lenguajes tienen estructuras que permiten que el hablante y el oyente se entiendan. Todos hemos estudiado en la escuela las reglas estructurales de la lengua. Sin embargo, estas estructuras son conocidas solo por los investigadores y los lingüistas, el resto de nosotros no las recordamos y muchas personas ni siquiera las conocieron nunca: pero al hablar las utilizamos correctamente. Sujeto, verbo, predicado, objeto directo e indirecto, etc. Son utilizadas en cada proposición todos los días. Aun sin conocerlas.

Según Levi-Strauss con la cultura ocurre lo mismo, respetamos sus reglas aunque no las conozcamos.

Las reglas establecen relaciones entre grupos de parentesco, es decir regulan los matrimonios y la exogamia⁸. Al hacerlo determinan la circulación de mujeres con fines matrimoniales entre grupos de parentesco. La tradición jurídica sostenía que los grupos de parentesco lo eran por tener una descendencia común, Levi-Strauss sostiene por el contrario que los grupos pueden ser por la relación entre dos grupos de parentesco.

⁸Exogamia: La **exogamia** se define en el contexto de los sistemas de parentesco como una regla que rige para la elección del cónyuge y que prohíbe la relación matrimonial entre los miembros de un mismo grupo, el que a su vez puede quedar delimitado por la relación de descendencia, por la pertenencia a una misma tribu, linaje, clan o localidad. La regla, al establecer que el cónyuge obligatoriamente debe ser elegido entre los miembros de un grupo ajeno al propio, *prohíbe* un grupo. La situación inversa se denomina endogamia donde la regla determina el grupo dentro del cual se debe contraer matrimonio, es decir, *impone* un grupo específico.

A diferencia de Radcliffe-Brown, quien consideraba a la familia nuclear como la unidad del sistema de parentesco, Lévi-Strauss pensaba que la unidad era la relación entre dos familias, es decir, la alianza que se produce entre dos familias cuando un hombre entrega a una mujer de su grupo a cambio de otra mujer, es decir la mujer como "bien máspreciado" en el intercambio es la que sirve para fundar las alianzas que fundan a la cultura y esto implica a la exogamia; Lévi-Strauss es uno de los primeros que científicamente explica entonces prohibición universal del incesto.

Al entregar una mujer, se crea la obligación (don) de una devolución, que se puede producir en una generación más tarde, esto da origen a nuevos grupos de parentesco, manteniendo la estructura en el tiempo.

Claro que cuando los contrayentes se casan no lo hacen por mantener la estructura sino por el deseo de alejarse de sus padres y formar su propio hogar, tener y criar sus hijos, "hacer vida de adultos", etc. Sin embargo, inconscientemente, mantienen erguida la estructura social.

Este deseo de formar hogar y demás no es propio de la naturaleza, aunque la sociedad nos lo presente así: es fomentado desde el nacimiento por el proceso de enculturación. Nos enseñaron, a lo largo de la vida, y sin siquiera saberlo, a ocupar los roles de hijo/a, padre, madre, abuelos/as, etc. Estos roles son diferentes en distintas sociedades, pero en todas rige la ley universal del incesto y en todas somos educados para mantener inconscientemente la estructura social, para que perdure la sociedad en la que vivimos.

La cultura entonces para Levi-Strauss es el conjunto articulado de relaciones entre grupos de parentesco que conforman estructuras que sostiene a la sociedad en el tiempo.

f. La Ciencia Cognitiva.

La última concepción de cultura que vamos a estudiar en este apartado es la del cognitivismo o ciencia cognitiva, desarrollada en los Estados Unidos a partir de los años 1970 y que significó una recomposición de trabajos anteriores y una nueva perspectiva de la cultura y de la sociología y psicología del conocimiento: la llamada Ciencia Cognitiva.

Seguiremos en este apartado a Howard Gardner (1985) y a Carlos Reynoso, (1993). La llamada ciencia cognitiva agrupa a investigadores de neurociencias, filosofía y lógica, antropología, psicología y computación, para investigar a cerca de como la mente se conoce a sí misma. O como conocemos los humanos.

La búsqueda de conocimiento acerca de cómo conocemos es una de las indagaciones más antiguas de la filosofía occidental, lo novedoso fue el agrupar a un conjunto de brillantes investigadores para continuar con ese trabajo y la aparición de la inteligencia artificial en ese período.

La llamada etnociencia o antropología cognitiva, tuvo su origen durante los años 1960, con los trabajos de Goodenough, Berlin, Kay, Tyler, Mtzinger y otros. Se centró en el estudio de la relación entre cultura, lenguaje y pensamiento.

Para esta corriente, la cultura es esencialmente conocimiento, la forma en que cada sociedad o grupo humano perciben, clasifican, ordenan y conocen el mundo en el que viven.

Según Goodenough:

"La cultura es algo que se aprende. (...) Los objetos materiales que crean los hombres no son en, y por sí mismos, cosas que los hombres aprendan. (...) Lo que aprenden son las percepciones, los conceptos, las recetas y habilidades neces-

rios: las cosas que necesitan saber con objeto de hacer cosas que cumplan las normas de sus compañeros".

Ward H. Goodenough (1971), "Cultura, lenguaje y sociedad"

Tenemos entonces una nueva definición de cultura, que proviene de la percepción boasiana. Boas pensaba que la cultura está formada por saberes, que incluso modifican la forma en que percibimos las cosas del mundo.

g. Conclusión.

Hemos visto entonces las principales formas de concebir la cultura desde distintas corrientes de pensamiento, las que van deslizándose el sentido del concepto de acuerdo a sus principales intereses. Cada escuela o corriente de pensamiento centra su interés en alguna forma de definición y alcance del concepto cultura, de esta forma podemos generar una caracterización universal del concepto, en la que todos en antropología estaríamos de acuerdo, y una forma particular de cada escuela. La escuela cognitiva o etnocentífica, en general, va a centrar sus indagaciones en el lenguaje, el pensamiento y la cultura, mientras que escuelas materialistas y estructuralistas van a centrar sus intereses en las relaciones internas entre grupos dentro de una sociedad.

Referencias Bibliográficas

1964. (Editor) *Explorations in Cultural Anthropology: Essays in Honor of George Peter Murdock*. New York: McGraw-Hill Book Company

Benedict, Ruth 1934 "Patterns of Culture". New York: Houghton Mifflin.

Frazer James, 1898, *The Golden Bough*, Cambridge, UK.

Gardner, Howard: 1985, La nueva ciencia de la mente. Madrid. Paidós

Le Bretón, David, 2002. Sociología del Cuerpo. Buenos Aires. Nueva Visión Argentina.

Malinowski, B. (1922). Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge and Kegan Paul

Malinowski, B. (1944). A Scientific Theory of Culture and Others Essays. Chapel Hill, N. Carolina: The University of North Carolina Press

Marrero-Guillamon, Isaac: 2012, Perspectivismo y monadología: para una teoría del actor red menor .
<https://www.academia.edu/4764754/>

Mauss, Marcel. 2009 Ensayo sobre el don. La forma y la razón del intercambio en las sociedades arcaicas Katz Barpal Editores S.L

Mead, Margaret: 1928 Adolescencia, sexo y cultura en Samoa.

Mead, Margaret: 1935 Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas

Radcliffe-Brown, Alfred 1913, "Three Tribes of Western Australia", The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

Radcliffe-Brown, Alfred, 1964 (1922), The Andaman Islanders, a study in social anthropology. New York. The Free Press.

Reynoso, Carlos: 1993. De Edipo a la máquina cognitiva. Buenos Aires, El cielo por asalto.

Capítulo IV

Discriminación, racismo y segregación. Estigmatización de poblaciones

*Suyai Malen García Gualda*⁹

En este capítulo, nos proponemos abordar una serie de conceptos que en apariencia se presentan como habituales o frecuentes, ya que todos/as portamos, desde el sentido común, alguna definición de ellos. Sin embargo, nuestra intención es favorecer la correcta comprensión teórica de dichos conceptos, es decir, aportar una mirada desde la ciencia, en este caso desde la Antropología. De esta manera, en esta sección, incursionaremos en el conocimiento de cuestiones tales como la discriminación, la segregación, el racismo, entre otras.

“Cuando decimos u oímos hablar de “racismo” [y discriminación] tenemos una idea del conjunto de actitudes y acciones a los que esta palabra suele estar asociada. Sin embargo, una mirada de mayor aproximación, más analítica, nos llevará ciertamente a percibir que ese término engloba en sí una variedad de sentidos que vale la pena diferenciar para entender mejor los procesos involucrados y, de esa forma, podernos defender mejor de sus consecuencias.” (Segato, 2006: 2)

En suma, tal como expresa la cita que compartimos anteriormente, busquemos, desde una mirada académica y analítica, acercarnos a nociones y conceptos que –de diversas formas- contribuyen a desnaturalizar –y a (re)pensar/cuestionar- ciertas conductas sociales. Para ello, en el siguiente apartado realizaremos

⁹ Politóloga (UNCuyo). Magíster en Género, Sociedad y Políticas (FLACSO). Doctoranda en Ciencias Sociales (UNCuyo). Becaria de CONICET. Docente de la Universidad Nacional del Comahue.

un breve recorrido sobre las acepciones del término ‘discriminación’ y su relación con otros como, por ejemplo, segregación, prejuicio, estereotipo, estigma, etc.

Hacer visible lo invisible: aportes y reflexiones sobre la discriminación

El diccionario de la Real Academia Española (RAE) presenta dos definiciones en relación con el término “discriminar”. Por un lado, lo define como: “seleccionar excluyendo”. Y, por otro, asevera que se trata de: “dar trato de inferioridad a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etcétera”. Claramente ambos significados son pertinentes; pero, a partir de ello y sin perder de vista que la discriminación constituye una actividad propia de la razón humana que consiste en “diferenciar una cosa de otra”¹⁰, a los fines de la disciplina que nos convoca (Antropología) nos abocaremos significativamente a la segunda acepción.

De todas maneras, vale pensar que la discriminación es el “acto de agrupar a los seres humanos según algún criterio que lleva a una forma de relacionarse socialmente” (INADI, 2015). Ahora bien, nuestro punto de interés radica en aquella definición que acentúa la connotación negativa de distinguir o agrupar, es decir, cuando la discriminación supone la *segregación* de grupos sociales:

“Desde una perspectiva antropológica, la discriminación es un ejercicio cognitivo y social que se centra en una demarcación muy fuerte entre grupos humanos, la cual se carga de juicios de valor, lo que conduce a posicionamientos jerarquizados y de desigualdad.” (INADI, 2015: 13)

¹⁰ Ver Flores, Marta (2010).

En este sentido, entendemos por “segregación” al hecho de apartar, excluir o marginar, en términos peyorativos, a un grupo social por diversos motivos. Resulta necesario destacar que la discriminación-segregación es siempre una actitud social aunque se exprese, muchas veces, de forma individual. En consecuencia, la discriminación es una *conducta social* que, generalmente, supone el uso de la violencia en sus diferentes formas y modalidades. Además, los actos de discriminación nunca se presentan “puros” (Flores, 2010), esto significa que la discriminación no obedece a una única razón.

Al respecto, la teoría de la interseccionalidad -cuya histórica exponente fue Kimberlé Williams Krenshaw- ha realizado valiosos aportes que visibilizan los inter-cruces presentes entre las múltiples discriminaciones que afectan a los/as sujetos/as, en especial a las mujeres. Este enfoque nos permite identificar las dinámicas y los dispositivos que operan por medio de la “raza”, la “clase”, el “género”, la “sexualidad” a lo largo de la historia y cómo se solapan con otras formas de exclusión y subordinación.

A modo de ejemplo, podemos reflexionar en torno a la realidad de las mujeres indígenas quienes, en numerosas oportunidades, sufren situaciones de discriminación por ser indígenas, mujeres y pobres. En este ejemplo, observamos cómo la dimensión de género se intersecta con la dimensión étnica (racial) y de clase. Otro ejemplo podría ser el de una persona humilde y transexual; en este caso, se puede visualizar cómo operan las dimensiones de género-sexualidad y clase.

De esta manera, arribamos a la explicación que la Organización de Naciones Unidas (ONU) difunde en torno a la discriminación:

“[Discriminación] es toda distinción, exclusión, restricción o preferencia que se base en determinados mo-

tivos, como la raza, el color, el sexo, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional o social, la posición económica, el nacimiento o cualquier otra condición social, y que tengan por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales de todas las personas.” (Declaración del Comité de Derechos Humanos citada en Gamba, 2009: 96)

Entonces, estamos en condiciones de afirmar que la discriminación supone una opinión desfavorable/negativa acerca de un grupo considerado, generalmente, “diferente”¹¹. Dichas opiniones carecen de fundamentos empíricos y racionales, o sea, son saberes faltos de evidencias certeras y se denominan *prejuicios*. Cabe agregar que los prejuicios se construyen de manera grupal-social, aunque muchas veces se manifiestan de forma individual. Asimismo, debemos tener en cuenta que son transparentes, esto significa que no somos conscientes de ellos, lo cual hace dificultoso visibilizarlos y erradicarlos de nuestras prácticas cotidianas (Ver Flores, 2010).

“[E]s extremadamente difícil erradicar los prejuicios, de modo que la construcción de una sociedad no discrimi-

¹¹ No podemos perder de vista la definición de “etnocentrismo”, concepto clave para la Antropología, el cual refiere a una “postura que tiende a universalizar la propia cultura, al considerar común o general aquello que es particular, característico del pueblo al que se pertenece” (INADI, 2015). Dicho en simples palabras, la cultura propia se presenta como parámetro útil para evaluar a otras culturas. Así, el etnocentrismo supone una jerarquización/superioridad cultural (como dice Flores, supone subordinar lo ajeno a las propias categorías de comportamiento), lo que ha despertado numerosas críticas a lo largo del tiempo desde diferentes escuelas de la disciplina que nos convoca. Como afirma Marta Flores (2010), el etnocentrismo es una actitud común a todas las culturas. Sobre este tema sugerimos ver los capítulos II y III, de Sartino y Franquelli, respectivamente, en la presente publicación.

minadora es una gran empresa que requiere no sólo una legislación que condene la discriminación y favorezca el trato igualitario sino que fundamentalmente modifique el pensamiento y las actitudes de quienes integran una comunidad plural, para hacer posible el reconocimiento de iguales derechos para todos y todas.”
(Gamba, 2009: 97)

En síntesis, de acuerdo con Franquelli (2015), los prejuicios poseen carácter social, histórico y político porque son afirmaciones o ideas no contrastadas -sobre grupos de personas-, transmitidas socialmente, que responden a un contexto histórico particular. En efecto, los prejuicios cumplen la función política de justificar la subordinación de un determinado grupo, esto es, legitimar la desigualdad social.

En la misma dirección, hallamos a los *estereotipos*, entendidos como aquellas imágenes que atribuyen determinadas características y roles a ciertos grupos sociales. Vale decir que se trata de generalizaciones, que homogenizan y reducen al otro/a a un único plano, despojándolo de sus particularidades. Y, además, a los estereotipos suele atribuírseles el carácter de inmutables dado que son compartidos y transmitidos socialmente, ejemplo de ello son los estereotipos de género.

La discriminación se sustenta en gran medida sobre los estereotipos que se han ido generando en torno a la idea que tenemos sobre cómo deben comportarse los hombres y las mujeres, los papeles que deben desempeñar en el trabajo, en la familia, el espacio público e incluso en cómo deben relacionarse entre sí. A este conjunto de ideas preconcebidas que utilizamos para analizar e interactuar con otros hombres y mujeres, le llamamos estereotipo de género.¹²

¹² Guía de formación para la incorporación de la igualdad en la administración pública, disponible en <http://eap.gobex.es>

No debemos perder de vista que cuando hablamos de “género” hacemos referencia a un conjunto de ideas que suponen roles y funciones (dan por sentado qué y cómo debemos sentir, actuar y pensar) a los que se presume que debemos responder los varones y las mujeres en un determinado contexto. Estas ideas se traducen en mandatos que marcan e impactan en las experiencias de cada sujeto/a. Asimismo, dichas características asignadas a varones y mujeres (en función de su sexo biológico) suponen una valoración jerárquica que define las relaciones entre los géneros. Entonces, podemos decir que el género¹³, como categoría analítica, es una construcción socio-cultural e histórica y, en consecuencia, las relaciones de género son dinámicas y cambiantes¹⁴. Al respecto, la antropóloga mexicana Marcela Lagarde sostiene que “cada sociedad, cada pueblo, cada grupo y toda persona, tienen una particular concepción de género, basada en la de su propia cultura” (1996: 1-2).

De este modo, dentro de un orden de género patriarcal¹⁵ acorde a los intereses del modo de producción capitalista¹⁶, las

¹³ Algunas pensadoras sugieren hablar de “géneros” a fin de incluir otras identidades de género que suelen quedar excluidas desde la mirada dicotómica varón-mujer. Por ejemplo: travestis, transexuales, intersexuales, lesbianas, gays, etc.

¹⁴De acuerdo con Seyla Benhabib:

“...por (género) entiendo la construcción diferencial de los seres humanos en tipos femeninos y masculinos. El género es una categoría relacional que busca explicar una construcción de un tipo de diferencia entre los seres humanos. Las teorías feministas, ya sean psicoanalíticas, posmodernas, liberales o críticas coinciden en el supuesto de que la constitución de diferencias de género es un proceso histórico y social y en que el género no es un hecho natural. Aún más... es necesario cuestionar la oposición misma entre sexo y género. La diferencia sexual no es meramente un hecho anatómico, pues la construcción e interpretación de la diferencia anatómica es ella misma un proceso histórico y social. Que el varón y la hembra de la especie difieren es un hecho, pero es un hecho también siempre construido socialmente. La identidad sexual es un aspecto de la identidad de género. El sexo y el género no se relacionan entre sí como lo hacen la naturaleza y la cultura pues la sexualidad misma es una diferencia construida culturalmente” (Lagarde, 1996: 11)

¹⁵ Literalmente patriarcado significa gobierno de los padres. Sin embargo, en términos generales, el patriarcado puede definirse como “un sistema de relaciones sociales

relaciones de género son relaciones de poder que conllevan a la subordinación de las mujeres y de otras identidades de género. Frente a esta realidad, emergen numerosas manifestaciones de discriminación que se traducen en situaciones de violencia. Sin duda los femicidios¹⁷ constituyen la máxima expresión de la violencia¹⁸ de género que padecen las mujeres en el seno de una sociedad caracterizada por la desigualdad. Seguidamente compartimos datos de la provincia de Neuquén en relación con el crecimiento sostenido de los casos de violencia de género contra las mujeres en los últimos meses.

Alarmante: subió un 64% la violencia contra las mujeres.

Son datos del Servicio de Prevención de Violencia Familiar. El oeste, el lugar donde hay más casos.

Neuquén.- "Cada vez que viene una mujer a denunciar, puede que sea la última vez que la veamos", advirtió con lamento Carina Sancho, directora del Servicio de Prevención de Violencia Familiar.

sexo-políticas basadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero instaurado por los varones, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva, oprimen a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, ya sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia" (Fontenla, 2008: 4). En este sentido, los feminismos han demostrado y constatado que se trata de una construcción social e histórica, por tanto que puede ser transformada en beneficio de la equidad de género.

¹⁶ Ver capítulo de Bascur en la presente publicación.

¹⁷La antropóloga argentina Rita Segato afirma que los femicidios se vinculan con la destrucción de los cuerpos –femeninos- hasta la muerte en el marco de un escenario bélico nuevo. En términos generales es posible decir que se trata del asesinato de la mujer en razón de su género, por odio hacia las mujeres, por rechazo a su autonomía y su valor como persona o por razones de demostración de poder machista o sexista.

¹⁸La Ley 26485/09 define como violencia contra las mujeres a "*toda conducta, acción u omisión que de manera directa o indirecta, tanto en el ámbito público como en el privado, basada en una relación desigual de poder, afecte su vida, libertad, dignidad, integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, como así también su seguridad personal. Quedan comprendidas las perpetradas por el Estado o por sus agentes*" (art. 4).

En 2015 las denuncias por violencia de género en Neuquén aumentaron un 64 por ciento, en relación con el año anterior. A su vez, el perfil de la mujer que suele radicar la denuncia promedia los 35 años, es madre de varios hijos, carece de recursos económicos y proviene del oeste, el sector más vulnerable y violento de la ciudad. El año pasado, el servicio que está por cumplir 29 años tuvo su pico más alto de denuncias: fue el 3 de junio, fecha en la que se realizó la marcha multitudinaria en todo el país bajo la consigna "Ni una Menos", en reclamo por medidas contra la violencia de género. "Es difícil que las mujeres de clase media alta denuncien maltrato por temor al qué dirán", explicó una de las trabajadoras sociales del servicio de prevención. Aunque aclaró que es necesario derribar el mito de que la violencia familiar y de género sólo flagela a las clases menos pudientes. Las integrantes del equipo interdisciplinario enumeraron varios puntos en las relaciones basadas en el dominio y el control. Básicamente, sostuvieron que son aquellas donde prevalecen las amenazas, el abuso económico, la intimidación, el aislamiento, el privilegio masculino, el abuso emocional, la desvalorización y la manipulación. Y que son precisamente estas relaciones de desigualdad las que atraviesan todos los ámbitos de la sociedad, aunque en diferentes grados. Por lo general, al momento de efectuar la denuncia -describen- las mujeres ya han sobrevivido a varios años de relación y maltrato en forma permanente. "Estamos atendiendo terceras generaciones", sentenció otra de las integrantes del equipo. Una de las falencias del sistema que resaltaron es, justamente, la falta de asistencia a niños que han vivido violencia familiar. Eso implica que el patrón violento se repite en los niños una vez que son adultos. En contrapartida a la escalada de violencia, este año la institución cuenta con ocho trabajadoras de las 15 que eran en 2015. "Se hace lo que se puede con los recursos que se tiene", afirmó una trabajadora un tanto decepcionada. "Hay un solo refugio para Neuquén y sus alrededores, y tiene sólo tres departamentos", declaró una psicóloga sobre la asistencia que se les da a las víctimas. Vivienda digna y refugio La mayoría carece de una vivienda. Lo ideal es que el refugio sea la última instancia. Es que

primero se excluye del hogar al violento y luego se contacta a los familiares de la víctima por ayuda. Más allá de las fallas en el sistema, las mujeres resaltaron que lo primordial es que se continúen denunciando las situaciones de violencia de género. Cabe resaltar que esta problemática avanza de manera alarmante en la provincia, con estadísticas que sorprenden todos los días (ver recuadro). Las empleadas de la oficina resaltaron la importancia de sacar los casos a la luz. Darles visibilidad, como le dicen, para evitar que -como sucede todos los días- una nueva mujer aparezca muerta sin que a muchos les importe.

FUENTE: Diario La Mañana Neuquén, 08 de marzo de 2016

A todo esto, creemos imperioso sumar la estigmatización que padecen ciertos grupos sociales, lo cual implica la existencia e interrelación de estereotipos y prejuicios. Importa resaltar que los estigmas constituyen atributos desacreditadores en base a marcas físicas. De hecho, “estigma” es una palabra de origen griego que históricamente hacía referencia a un corte o quemadura en la piel que identificaba a criminales y esclavos. En resumen, el estigma asiste a conductas sociales que perpetúan el rechazo de aquellos considerados “diferentes”.

Por todo lo dicho, vemos cómo mediante estereotipos, prejuicios y estigmas se profundizan mecanismos de exclusión que agravan situaciones de desigualdad social. Tal como indicamos las conductas discriminatorias nunca son uni-causales, por ello afirmamos que las múltiples discriminaciones se interrelacionan y sobre determinan las condiciones de subordinación de ciertos grupos sociales. Y así observamos, por ejemplo, cómo la pobreza -en tanto factor de discriminación- acarrea situaciones de violencia (criminalización, persecución, etc.) y, a su vez, potencia otras formas de discriminación.

Seguidamente- compartimos una nota del diario Río Negro en la cual se ponen en relieve los principales factores de dis-

criminación, presentes en la cotidianeidad del Alto Valle de Río Negro y Neuquén.

BOLIVIANOS Y POBRES SON LOS MÁS DISCRIMINADOS

El trabajo lo hizo el INADI con la UNC

NEUQUÉN (AN).- Los grupos más afectados por la discriminación en esta provincia lo integran los inmigrantes bolivianos, los pobres y los chilenos. Los ámbitos donde más se aplican prácticas de esta naturaleza son el trabajo y la escuela según revela un trabajo del Inadi elaborado en conjunto con la UNC.

Los gays, lesbianas y travestis integran el cuarto grupo con el 9% y los discapacitados se ubican detrás con el 6%.

El estudio, coordinado por la secretaría de Extensión de la facultad de Humanidades, destaca que la mitad de las personas que presenciaron un acto discriminatorio reaccionaron con indiferencia. "Entre aquellos que se sintieron discriminados se observa que el 60% consideraron que alguna vez fueron discriminados. Quienes han vivido una situación de discriminación en general tomaron una posición activa. El reverso de estas situaciones fue el alto grado de indiferencia que reconocen los sujetos discriminados", dice el capítulo de Neuquén del "Mapa nacional de la discriminación".

El tipo de discriminación sufrida es por el nivel socioeconómico en el 51% de los casos y en segundo lugar, con el 20%, por la forma de pensar o la ideología, al igual que la nacionalidad. La obesidad y el sobrepeso se ubican con un 18%, seguido del aspecto físico y el color de piel con el 16% y el 15%, respectivamente.

La investigación determinó que los inmigrantes bolivianos conforman el grupo más afectado por la discriminación con un 23%. En segundo lugar están las personas con nivel socioeconómico bajo con un 22%. Luego vienen los inmigrantes chilenos con el 11. A nivel nacional esta situación es contraria, con un 19% se ubican las personas de bajos ingresos y con un 18% la comunidad boliviana.

"Todos aquellos temas que pueden ser comprendidos dentro de las diferencias físicas siguen en orden de relevancia. La orientación sexual continúa en importancia, quedando muy por debajo otros aspectos como los religiosos o ideológicos", se expresa en el informe al que accedió este diario.

Consultadas las personas que manifestaron haber sido discriminadas por su reacción posterior al acto, un 25% aseguró haber hablado sobre lo sucedido con los que los discriminaron. Un 22% recurrió a los insultos y un 15% a la presentación de una denuncia formal.

Según estos encuestados, el 50% de las personas que presenciaron los actos de discriminación reaccionaron con indiferencia, un 20% intervino directamente contra el agresor, un 11% defendió al agresor y un 9% se limitó a emitir comentarios de reprobación.

El 53% de las personas dijo haber presenciado discriminación, de los cuales un 62% aseguró que fue por el nivel socioeconómico y un 57% por ser inmigrante o por la nacionalidad.

El 45% de las personas entre 60 y 75 años manifestó haber experimentado discriminación por ser inmigrante, porcentaje que se reduce al 36% en un grupo etario entre 45 y 59.

El 11% de las personas entre 30 y 44 años manifestaron discriminación por ser extranjero.

FUENTE: Diario Río Negro, 07 de febrero de 2016.

En el artículo, podemos distinguir diferentes causas que motivan conductas discriminatorias, lo cual corrobora todo lo dicho hasta el momento. Así nos topamos con la discriminación racial y la xenofobia, temas que entendemos cruciales de abordar desde la mirada antropológica, por lo que a continuación nos proponemos reflexionar en torno al racismo y otras formas de segregación de aquellos grupos considerados "otros" (e inferiores).

Contribuciones teóricas sobre raza y racismo: un breve recorrido histórico

Tal como hemos mencionado anteriormente, la discriminación, la segregación (exclusión) y el racismo se interrelacionan y traducen en conductas que implican el uso de la violencia; por ende, agudizan situaciones de hostigamiento y subordinación de determinados grupos sociales (considerados diferentes). Se trata, en la mayoría de los casos, de temáticas con una dilatada trayectoria histórica; con esto queremos decir que son producto de largos procesos sociales, económicos, culturales y políticos.

Nuestro punto de interés aquí radica en aportar una mirada teórica y crítica sobre el racismo, para lo cual es ineludible hacer un breve recorrido histórico de la idea o noción de ‘raza’. Debemos tener en cuenta que raza y racismo no son sinónimos, cuestión que a veces resulta compleja y difícil de distinguir. Incluso numerosos/as autores/as trabajan la idea de ‘racismo sin raza’, temas que iremos desanudando en el andar de este apartado.

Para comenzar, hay que considerar que, hasta la primera mitad del siglo XIX, la idea de ‘raza’ resultaba difusa, ya que solía ser utilizada para hacer referencia a la especie humana en general (raza humana) o a naciones y/o tribus específicas (raza inglesa, etc.). Sin embargo, fue a partir de la teoría de la evolución de Charles Darwin cuando el concepto de raza cobró otro tipo de implicancia y significado. El evolucionismo biológico comenzó a utilizar la noción de raza para hacer referencia a una ‘clase’ o ‘tipo diferente’ de organismo identificable (en base a características observables) dentro de una determinada especie (Mazettelle y Sabarots, 1995: 349).

Inspirados en el naturalismo, comenzó a circular la clasificación de la especie humana en razas¹⁹, cuya premisa fundamental alega que “los individuos que componen una raza son biológicamente similares y claramente diferentes a los de otras razas”. Esta idea, basada en la existencia de grandes razas en tanto agrupaciones naturales (hereditarias), daba por hecho, también, que a cada agrupación humana le correspondía una determinada ubicación geográfica. Entrado el siglo XX, estas posturas fueron duramente criticadas por los estudios genéticos, los que demostraron la presencia de una amplia variación genética dentro de los grupos (razas) e incluso mayor a la existente entre diferentes grupos (razas).

Los estudios genéticos han demostrado que no existen grandes diferencias genéticas al interior de la especie humana, producto de los procesos migratorios históricos. Esto significa que no existe una raza pura, pues la variación genética presente dentro de cada grupo humano es mayor a la variación genética dada entre los grupos humanos.

En el campo antropológico, se evidencian sustanciales diferencias entre las posturas propias de los estudios del evolucionismo biológico y el evolucionismo cultural, desde el origen de la Antropología misma. Aunque será a mediados de siglo XX cuando la categoría analítica de raza comenzará a ser desplazada por la de ‘etnia’ (especialmente a partir de los aportes de Franz Boas²⁰). A pesar de ello, este cambio de términos no condujo, en la práctica, a una desracialización ni a una mayor equidad entre grupos sociales²¹.

¹⁹Las tres grandes razas que se proponían en aquel entonces eran la raza blanca, negra y amarilla.

²⁰Ver capítulo dedicado a estos temas en la presente publicación.

²¹Ver Trpin, Verónica (s/f). “Raza, etnicidad, género y nación: debates antropológicos”.

Pues, lo cierto es que, además de los fundamentos biológicos-científicos, la ‘raza’ también sirvió como patrón de poder, como elemento legitimador de la jerarquización, clasificación y subordinación de determinados grupos sociales a lo largo del tiempo (*Nosotros-Otros*). Concretamente podemos identificar cómo la ‘raza’ operó en América, como mecanismo y argumento político, desde épocas de la Conquista. Al respecto el peruano Aníbal Quijano sostiene:

“La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras [...] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron (sic) a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos.” (2000: 201-203)

En esta dirección, la antropóloga Claudia Briones (1998) expone que, en esta región del globo, la raza actuó como pro-

ductora de alteridad²². De hecho, la expansión colonial de la Europa Occidental, a lo largo de cuatro siglos, fue el marco propicio para que la ‘raza’ emerja con fuerza como patrón de poder y formador de alteridad. Incluso, en el caso de nuestro país, es indiscutible cómo la racialización de la vida socio-política fue crucial durante el proceso de fundación del Estado-Nación (unicultural y uninacional), momento en el cual la división racial –del trabajo y de la vida política toda- se cristalizó en la conformación de estructuras estatales que aún perduran y, con mayor agudeza, en la noción de Nación (argentinidad) que portamos (siempre a la sombra de la mirada europea)²³.

Así, a nivel micro, observamos cómo, desde épocas de la Conquista en adelante, se ‘naturalizaron’ las desigualdades con base en prejuicios y estereotipos que respondían a intereses políticos específicos de la época. Y a nivel macro, vemos cómo América toda fue re-ubicada, en función de sus características, en el “nuevo mapa mundial”, en el cual Europa se presentaba como el centro civilizatorio (europocentrismo). Sobre este punto, Rita Segato asevera:

“La racialización tiene dos estratos que es importante reconocer: por un lado sobre todas las sociedades nacionales del continente latinoamericano pesa una marca racial y, todas ellas, a partir de la mirada generalizadora y tipificadora de los países que dominan el

²²La RAE define a la alteridad como: condición de ser “otro”.

²³A lo largo de la historia argentina vemos con claridad cómo se fue instalando este discurso en base a la identificación de un “nosotros” análogo al varón, blanco, burgués y heterosexual versus los “otros” aquellos excluidos de las relaciones asalariadas, feminizados e incivilizados. Tal como indica M. Luisa Femenías:

“la inferiorización de los ‘diferentes’ presupuso históricamente una suerte de jerarquía natural: mujeres, negros, inmigrantes, pobres, indígenas o cualquier otro grupo tildado de ‘diferente’ es inferiorizado y se lo trata en consecuencia. Si en los países occidentales la norma (el rasero) con el que se mide a los diferentes es –como se ha advertido repetidamente- el varón, blanco, clase media, heterosexual” (2007: 75).

mundo, son vistas como sociedades no-blancas. Por otro lado, en cada una de estas naciones, a lo largo de su historia, se ha instalado una matriz de construcción de alteridad racialmente marcada al interior, que sirve de base para los mecanismos de exclusión por parte de las élites que controlan el estado y sus recursos.” (2006: 7)

De acuerdo a todo lo dicho, es viable pensar al origen del racismo a la par del colonialismo o también afirmar que prácticas racistas hubo desde tiempos remotos, pues está íntimamente ligado con el etnocentrismo común a todos los grupos sociales (aunque no necesariamente el etnocentrismo involucra racismo). También es cierto que la idea de “evolución”, en boga durante el siglo XIX, colaboró sustancialmente a reforzar el concepto de “evolución social”. En suma, como afirman Mazettelle y Sabarots (1995), el avance de ideas ‘racistas’ a lo largo del siglo XIX debe ser pensado en contexto, esto es, en combinación con el colonialismo, el desarrollo de la ciencia, la industria, el crecimiento urbano y la migración, entre otras cuestiones.

Brevemente debemos decir que, en dicho contexto, en plena Revolución Industrial en Europa, la relación colonial que suponía expansión y dominación económica (y expansión y etnocentrismo cultural) fue crucial para sostener y reproducir el incipiente modo de producción capitalista. En dicho marco, el comercio triangular fue vital en tanto proceso que implicara la extracción –forzada y violenta- de mano de obra de África y el posterior traslado hacia América. Una vez allí, dichas personas eran sometidas al trabajo esclavo, principalmente en áreas de plantaciones. La producción obtenida del trabajo esclavo era, a su vez, llevada a Europa con el fin de ser manufacturada y, luego, vendida en las colonias. Observamos que las personas

esclavizadas eran de “raza negra”²⁴, quienes por sus diferencias físicas eran consideradas “no-humanos”²⁵, equiparadas a animales y carentes de derechos, por tanto, asimiladas a objetos o cosas.

Claramente, en este marco el darwinismo social -cuyos exponentes más influyentes fueron H. Spencer y W. Summer- fue un paradigma científico que tomó los aportes de las ciencias biológicas y buscó analizar a las sociedades desde ese lugar. Su correlato más evidente es, sin lugar a dudas, el liberalismo económico, pues fácilmente podemos trazar una analogía entre la noción de “selección natural” de Darwin²⁶ y la premisa liberal por excelencia de “libertad de mercado” y “no intervención estatal” (*laissez faire, laissez passer*²⁷). En consecuencia, nos

²⁴ Vale subrayar que las diferencias raciales se materializan en los cuerpos: los cuerpos son diferentes y desde allí se justifica la diferencia social en el marco de una postura racista.

²⁵En este sentido, es interesante pensar la clasificación “humano-no humano”, en este marco y a la luz de la relación “naturaleza-cultura”. Durante el siglo XVIII –previo al pensamiento darwinista- y en un contexto complejo en el campo de las ideas políticas, la noción de “estado de naturaleza” fue utilizada, también, para explicar las diferencias entre grupos sociales. Así, muchos pensadores de la época entendían que había grupos sociales “en estado primitivo” que eran parte de un estado u orden de naturaleza, lejanos a la “sociedad”. Al respecto son muy ilustrativas las ideas de Rodríguez Varela, quien al explicar el concepto de “estado de naturaleza” en el pensamiento de Rousseau, asevera: “situación del hombre salvaje, privado de toda clase de luces, más sensitivo que racional... errante en las selvas, sin industria, sin palabra, sin domicilio...” (2001: 244). A posteriori, y sobre esta base, entrado el siglo XIX será el evolucionismo la teoría que buscará explicar en base a la noción de “progreso” cómo las sociedades evolucionan desde lo más simple (sociedades cercanas al orden de naturaleza, basadas en relaciones de parentesco y carentes de Estado) hacia lo más complejo (sociedades lejanas al orden de naturaleza, con organización política).

²⁶ “No podemos dudar que los individuos que tengan alguna ventaja sobre los demás, por pequeña que esta sea, tendrán las mayores probabilidades de sobrevivir y de reproducir su especie. También podemos estar seguros de que cualquier variación en el más pequeño grado perjudicial sería rígidamente destruida. Esta conservación de las variaciones y diferencias individuales favorables, y la destrucción de aquellas que son nocivas, es lo que hemos llamado selección natural o supervivencia de los más aptos” (Darwin, El origen de las especies, Cap. 5).

²⁷Dejar hacer, dejar pasar.

enfrentaríamos a sociedades en las que sobrevivan aquellos sectores (y sujetos) más aptos:

“...planteando una no injerencia del Estado ante los problemas de la pobreza y ante las consecuencias genocidas y etnocidas de la expansión colonial, pues allí se libraría una lucha por la existencia en la que sólo perdurarían los pueblos y los sectores de la sociedad capaces de sobrevivir por sí mismos, los biológicamente superiores.” (Mazettelle y Sabarots, 1995: 340).

“... los pobres eran pobres porque eran biológicamente inferiores, los negros eran esclavos como resultado de una selección natural que ya les había asignado un lugar adecuado para ellos.” (Van Den Berghe citado en Mazettelle y Sabarots, 1995: 340)

Además, durante el siglo XIX, se desarrolló lo que conocemos como la Teoría de la recapitulación, la cual sostenía que la ontogenia recapitula la filogenia. Esto quiere decir que cada individuo pasa por una serie de estadios que corresponden a las diferentes formas adultas de sus antepasados (veamos cómo perdura la idea de evolución, de progreso, que afianzan también la supremacía entre las “razas”). En el campo de la Psicología, se consideró a los seres “inferiores” –salvajes– como “niños”, discurso que marcó a fuego la etapa de conquista, colonización y posterior conformación de los estados nacionales en América, pues, por ejemplo, durante mucho tiempo, las mujeres fueron consideradas legalmente como “menores de edad”²⁸.

²⁸ Sugerimos profundizar en la escuela evolucionista de la Antropología y, además, reflexionar sobre el debate entre el funcionalismo y el psicoanálisis.

En este contexto, también, aparece la teoría científica de la criminalidad de Lombroso²⁹, quien sostenía que un elevado porcentaje de criminales actuaba por compulsión hereditaria. De esta forma, el “criminal nato” podía ser identificado por sus características físicas-anatómicas (observables). Esta teoría de la criminalidad logró importante difusión y, de alguna manera, se vinculó estrechamente con la “eugenesia” (del griego “buen origen”) y las políticas eugenésicas impulsadas a lo largo del tiempo.

La eugenesia, por su parte, surgió hacia finales del siglo XIX y su principal referente fue el inglés Sir Francis Galton. En sus estudios, este autor afirmaba que los incompetentes, enfermos y desesperados tendían a tener muchos hijos que heredaban esas características. Por este motivo, había que obligarlos a tener menos hijos y, en cambio, fomentar la procreación de las personas pertenecientes a las razas superiores. Solamente de esta forma, según Galton, se lograría mejorar la raza.

La eugenesia definió como “desviada” a toda conducta considerada socialmente molesta, dañina o peligrosa. Los métodos del eugenismo involucraban prácticas como la esterilización forzada hasta, incluso, el genocidio³⁰. Sin duda, la vinculación entre las prácticas del régimen nazi en Alemania y la eugenesia es la más estudiada y conocida, sin embargo, varios/as estu-

²⁹Sugerimos la lectura de Lizárraga, F. (2006). “Patagónicos y Lombrosianos”. En Lizárraga, F. y Salgado, L. Las vacas de Mister Darwin y otros ensayos. General Roca: PubliFadecs.

³⁰Brevemente, y sin ánimo de profundizar en ello, debemos decir que por genocidio se entiende –según la Convención para la Prevención y Sanción del delito de Genocidio de la ONU (1948)- a cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso, como tal: a) Matanza de miembros del grupo; b) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; c) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; d) Medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; e) Traslado por fuerza de niños del grupo a otro grupo.

diosos/as aseguran que la eugenesia se expresó de diferentes formas en los distintos sistemas políticos a lo largo del tiempo³¹. Por ello es importante destacar que hubo diferentes líneas eugénicas:

“Toda eugenesia consiste en controlar la reproducción realizando selecciones artificiales para mejorar un colectivo, generalmente llamado raza. Para la eugenesia geneticista ese procedimiento se realizaba esterilizando individuos indeseables. La eugenesia ambientalista detectaba igualmente indeseables aunque no existían intervenciones directas sobre sus cuerpos, sino impedimentos matrimoniales, reducción de derechos civiles y/o políticos y distintas medidas tendientes a la autoacción.” (Marisa Miranda, 2013)

Todo este cúmulo de ideas, teorías, nociones y paradigmas, como la eugenesia y el darwinismo social, influyeron notablemente en la Alemania de la post primera guerra. Así, gradualmente comenzó a circular una fuerte –y peligrosa- idea que proponía la “depuración biológica” como forma para recuperar la “gloria” perdida en la Primera Guerra Mundial. En otras

31 A modo de paréntesis y con el fin de pensar cómo influyeron estas ideas en nuestro contexto inmediato, entendemos menester resaltar que en Argentina desde principios del siglo XX, distintos saberes relacionados con la eugenesia ganaron espacio dentro de las instituciones. En sus trabajos los investigadores argentinos Marisa Miranda y Gustavo Vallejo aseveran que en Argentina hubo tres momentos de mayor auge de esta teoría, según a quiénes se identificó como “otro” a excluir y/o clasificar desde el Estado: 1. los indígenas, 2. los inmigrantes y 3. las organizaciones políticas de izquierda. Al respecto los citados autores/as sostienen:

“[s]egún el momento histórico, cada uno de ellos fueron catalogados de enfermos o criminales”. Y redoblan su apuesta al señalar: “a diferencia de la mayoría de los países, en Argentina se siguieron aplicando políticas eugenésicas luego de la Segunda Guerra Mundial. Incluso se interpreta el robo de niños nacidos en los campos de concentración de la última dictadura militar, con esta clave. Esto significaría que los militares argentinos creían en un determinismo basado en la influencia del ambiente”.

palabras, fue en ese momento cuando apareció con fuerza la idea de “resguardar la raza superior”, lo cual se tradujo en el mundialmente conocido genocidio nazi. Fue en ese momento cuando la idea de “higiene racial” comenzó a tomar fuerza y con el triunfo del nazismo se logró concretar un sistemático plan, desde el aparato y la estructura estatal, de persecución y eliminación de aquellos sectores considerados “inferiores”.

De este modo, en el período comprendido entre finales del siglo XIX y mediados del siglo XX, irrumpió el racismo como doctrina biológica, cuyos principales ejes sostienen:

a. Existe correlación entre patrimonio genético y las aptitudes intelectuales y las cualidades morales.

b. Dicho patrimonio genético, del cual dependen las mencionadas cualidades, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos (razas).

c. Las razas pueden ser jerarquizadas en función de la calidad de su patrimonio genético.

d. Dichas diferencias autorizan a las “razas superiores” a suprimir y explotar a las inferiores.

“El Racismo es una forma de discriminación centrada en diferencias biológicas, reales o imaginarias, que se hacen extensivas a signos culturales. Se trata de una ideología que apeló a la biología para establecer relaciones jerarquizadas de desigualdad entre grupos humanos.” (INADI, 2015: 17)

Numerosos autores/as aseguran que es preciso hablar de “racismos”, en plural, debido a que de esa manera se podrían considerar todas las facetas que conforman y dan lugar a los actos racistas. También hay quienes sugieren nuevas definiciones y conceptos de acuerdo a la coyuntura actual, proponen,

por ejemplo, términos como “neo-racismo”. Pero a nuestro criterio, y a los fines de nuestra materia, nos interesa dejar en claro que no necesariamente el racismo implica o supone una diferenciación –visible- física/anatómica, pues si pensamos en el pueblo gitano observamos que la discriminación racial, los prejuicios y estereotipos exceden las diferencias de “color de piel” (lo mismo si pensamos en los/as judíos). Al respecto, son muy ilustrativas las palabras de Segato, quien explica cómo la discriminación racial cobra diferentes formas en distintos contextos y cómo la raza sobrepasa la mirada netamente basada en lo biológico:

“A pesar de lo que nos dicta el sentido común, la raza no es como comúnmente se piensa, un dato objetivo de la biología sino una categoría históricamente formada. Es por eso que, en países diferentes, la percepción y clasificación social cambia de manera a veces dramática. En términos generales, para los ibero-americanos la raza es una condición de marca³², es decir, visible, un dato de la apariencia física, en tanto que en los países anglo-sajones es una condición dada por el origen, o sea la descendencia y el grupo familiar.” (2006: 4)

Y, tal como hemos desarrollado con anterioridad, el racismo en tanto forma de discriminación supone la presencia de prejuicios raciales, estereotipos, estigmas que suelen traducirse en sentimientos de odio, miedo-temor y en conductas violentas. La discriminación racial se manifiesta diariamente a nuestro alrededor y se intersecta con otras formas de discriminación que ya hemos mencionado, al menos de manera general. A nuestro parecer, la realidad social del Alto Valle se ve colmada

³² Resaltado (aquí en redondilla) de la autora.

de situaciones en las que es posible detectar conductas o actos racistas, combinados con xenofobia (odio o rechazo hacia personas inmigrantes) y otras formas de discriminación. No es casual que, en la nota que hemos reproducido arriba, sean los pobres y los bolivianos las personas que mayores niveles de discriminación padecen. Para cerrar, compartimos una afirmación presente en el informe sobre racismo elaborado por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

En Argentina, los principales grupos que aún son víctimas de las prácticas racistas son: los pueblos indígenas, los/as afro descendientes y africanos/as migrantes, la población migrante de países limítrofes y la proveniente de Asia, la comunidad judía y musulmana, entre otros. Es decir, los mismos que en el pasado. En la mayoría de los casos, puede observarse una continuidad en relación a los estigmas y al lugar de la estructura económica que les tocó ocupar: clase trabajadora y situación de pobreza, características de estos grupos.

Indudablemente, en esta cita vemos que el desafío continúa presente y consiste en hacer visible lo invisible. Dicho de otro modo, la meta consiste en desnaturalizar hechos de violencia, actos discriminatorios que se sostienen, desde hace siglos, en prejuicios, estereotipos y estigmas carentes de argumentos y profundamente perjudiciales para la vida social (y la democracia).

Referencias bibliográficas

Femenías, M. L. (2007). La exaltación de la diferencia, en *El género del multiculturalismo*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

Flores, M. (2010). Capítulo IX. Discriminación. En Sampaño, H. y Flores, M. *Antropología y Psicología. Epistemes Convergentes*. Neuquén: EDUCO.

Fontenla, M. (2008). ¿Qué es el patriarcado? Disponible en: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1396>

Franquelli, C. (2015). Cuadernillo de trabajo, cátedra Aspectos antropológicos del cuidado. FACIAS-UNComahue.

Gamba, S. (Coord.) (2009). *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Buenos Aires: Biblos.

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) (2015). *Racismo: hacia una Argentina intercultural*. Disponible en:

http://inadi.gob.ar/wpcontent/uploads/2013/05/RACISMO_web.pdf

Lagarde, M. (1996). *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*. España: ed. Horas.

Lizárraga, F. (2006). Patagónicos y Lombrosianos. En Lizárraga, F. y Salgado, L. *Las vacas de Mister Darwin y otros ensayos*. General Roca: PubliFadecs.

Mazettelle y Sabarots (1995). En Lischetti, M. (Comp.) (1995) *Antropología*. Argentina: EUDEBA.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Ed. Ciccus.

Segato, R. (2006). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. *Serie antropología*, Brasilia. Disponible en:

<http://blog.utp.edu.co/etnopediatria/files/2015/03/Rita-Laura-Segato-Racismo.pdf>

Vallejo, G. y Miranda, M. (2005). *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Diarios y periódicos consultados

Río Negro, www.rionegro.com.ar

La Mañana de Neuquén, www.lmneuquen.com.ar

Capítulo V

Construcción social de la salud/enfermedad

Silvia A. Bascur³³

Históricamente, la dicotomía individuo-sociedad ha guiado grandes debates en las Ciencias Sociales. Aunque hayan surgido teorías contemporáneas que buscaron superar dicha dicotomía, nos encontramos con que ésta es una problemática aún presente en ciertas representaciones del sentido común. Aunque no es el objetivo del presente artículo el de explorar los debates académicos en torno a esa problemática, sí intentará analizarlo en función de un aspecto particular, que es el proceso de salud/enfermedad. En el caso de los/as estudiantes de las carreras de Enfermería, Medicina o Psicología, surge reiteradamente la cuestión de si el proceso de salud/enfermedad es un fenómeno sólo de carácter individual o, si por el contrario, es un fenómeno de carácter social. En este capítulo, trataremos de dilucidarlo.

En primer lugar, cuestionaremos hasta dónde nuestras prácticas son acciones individuales y hasta dónde es la sociedad en la que vivimos la que las condiciona y moldea. En segundo lugar, analizaremos dos sistemas económicos, políticos y sociales diferentes para identificar las distintas concepciones sobre salud/enfermedad que se construyeron en cada uno y, por último, reflexionaremos acerca de la importancia de reconocer el carácter social en los procesos de salud/enfermedad.

¿Individuo o sociedad?

Por lo general, nos desenvolvemos en nuestras vidas cotidianas y percibimos nuestras acciones diarias como productos

³³ Lic. en Sociología, Universidad Nacional del Comahue. Especialización en Didáctica de las Ciencias Sociales, FACE, UNCo., en instancia de elaboración de tesis.

de nuestra voluntad individual. Pero ¿hasta qué punto nuestras acciones son, efectivamente, producto de nuestra voluntad solamente? Para responder este interrogante, recuperaremos dos ejemplos. El primero corresponde a fragmentos del prólogo del libro de Joseph Vincent Marqués (1982) titulado *Para una sociología de la vida cotidiana*.

“...Consideremos un día en la vida del señor Timoneda. Don Joseph Timoneda i Martinez se ha levantado temprano, ha cogido su utilitario para ir a trabajar a la fábrica, oficina o tienda, ha vuelto a casa a comer un arroz cocinado por su señora y más tarde ha vuelto de nuevo a casa después de tener un pequeño altercado con otro conductor a consecuencia de haberse distraído pensando en si le ascienden o no de sueldo y categoría. Ya en casa, ha preguntado a los críos, bostezando, por la escuela, ha visto en telefilme sobre la delincuencia juvenil en California, se ha ido a dormir y, con ciertas expectativas de actividad sexual, ha esperado a que su mujer terminara de tender la ropa. Finalmente se ha dormido pensando que el domingo irá con toda la familia al apartamento. Lo último que recuerda es a su mujer diciéndole que habrá que hablar seriamente con el hijo mayor porque ha hecho no se sabe qué cosa.

Este es el inventario banal de un día normal de un personaje normal. La vida, dicen. Pero ATENCIÓN, si el señor Timoneda es un personaje ‘normal’, ‘medio’ y éste es un día normal, es porque estamos en una sociedad capitalista de predominio masculino, urbana, en etapa que llaman de sociedad de consumo y dependiente culturalmente de unos medios de comunicación de masas subordinados al imperialismo. El personaje

‘normal’, si la sociedad fuera otra, no tendría que ser necesariamente un varón, cabeza de familia, asalariado, con una mujer que cocina y cuida de la ropa y con un televisor que pasa telefilmes norteamericanos.

Hablando de José Timoneda Martínez, consideremos ahora cómo incluso su nombre está condicionado por una red de relaciones sociales. Oficialmente no se llama Joseph Timoneda i Martínez sino José Timoneda Martínez, vuelve la cabeza cuando alguien lo llama Pepe, se cabrea en silencio cuando es el jefe de personal quien le llama Timoneda sin el señor adelante y, enérgica y explícitamente, cuando es un subordinado suyo quien lo hace; insiste o no en hacerse llamar Pepe por una mujer según el aspecto que ella tenga y se siente bastante orgulloso de ser cabeza de familia, porque así los niños han de nombrarlo según su cargo doméstico de ‘papá’. Hay mucho más, sin embargo, en su nombre mismo. No diré simplemente que si hubiese nacido en África quizás se llamaría Bambayuyu, que es un nombre muy sonoro y de un exotismo justificable por la diferencia de lengua. No. Sin salirnos de nuestro ámbito, observaremos que no naturalmente habría de componerse su nombre del nombre de un santo de la iglesia católica, de un primer apellido que transmitirá a sus hijos y que le vincula al padre de su padre y un segundo que no transmitirá y que le vincula al padre de su madre. Es solamente una forma. Podría llamarse Joseph hijo de Joan Timoneda o hijo de Empar Martínez, Timoneda Joseph o tomar el nombre de su origen y resultar Timoneda de Borriaña, o haber podido elegir, al llegar a mayor, el nombre o cuál de los dos apellidos prefería llevar delante. Podría ser de otra manera, pero ésta es la que le ha correspondido, ya que

vive aquí. Son costumbres. Atención, sin embargo, hay quien dice que ‘son costumbres’, como si, reconocido el carácter no natural de las maneras de vivir éstas fueran resultado de un puro azar, cuando en realidad nos reenvían una y otra vez a los datos fundamentales de la sociedad. El nombre del señor Timoneda nos da pistas sobre la influencia de la Iglesia católica y sobre el hecho de que los padres ‘pintan’ más que los hijos y el padre más que la madre. Eso en el nombre solamente. Los actos cotidianos del señor Timoneda nos proporcionan muchas más pistas.

(...) El día del señor Timoneda podía haber sido, pues, muy distinto y también el de las personas que le rodean. Sería un error pensar que sólo podría haber sido distinto de haber nacido en otra época. Con el nivel tecnológico actual son posibles diferentes formas de vida.

Esta pequeña introducción impresionista a ‘una sociología de la vida cotidiana’ insistirá siempre sobre esa misma idea: que las cosas podrían ser –para bien y para mal- distintas. Dicho de una manera más precisa: que no podemos entender cómo trabajamos, consumimos, amamos, nos divertimos, nos frustramos, hacemos amistades, crecemos o envejecemos, si no partimos de la base de que podríamos hacer todo eso de muchas otras formas.

A menudo, cuando se muere un pariente, te atropella un coche, le toca la lotería a un obrero en paro, se casa una hija o te hacen una mala jugada, la gente dice: ‘¡es la vida!’ o bien ‘¡es ley de vida!’.

Lo que hacemos no es, sin embargo, la vida. Muy pocas cosas están programadas por la biología. Nos es preciso, evidentemente, comer, beber y dormir; tenemos

capacidad de sentir y dar placer, necesitamos afecto y valoración por parte de los otros, podemos trabajar, pensar y acumular conocimientos. Pero cómo se concrete todo eso depende de las circunstancias sociales en las que somos educados, maleducados, hechos y deshechos. Qué y cuántas veces y a qué horas comeremos y beberemos, cómo buscaremos o rechazaremos el afecto de los otros, qué escala y de qué valores utilizaremos para calibrar amigos y enemigos, qué placeres nos permitiremos y a cuáles renunciaremos, a qué dedicaremos nuestros esfuerzos físicos y mentales, son cosas que dependen de cómo la sociedad –una sociedad que no es nunca la única posible, aunque no sean posibles todas– nos las defina, limite, estimule o proponga. La sociedad nos marca no sólo un grado concreto de satisfacción de las necesidades sino una forma de sentir esas necesidades y de canalizar nuestros deseos.

El amor, el odio, la envidia, la timidez, la soberbia... son sentimientos humanos. Pero, ¿en qué cantidad y a propósito de qué los gastaremos? ¿Es lo mismo odiar a los judíos que a los subcontratistas de mano de obra? ¿Es igual envidiar ahora la casa con jardín y piñada de un poderoso, cuando quedan ya pocos árboles, que cuando eso sólo representaba un símbolo de poder o de prestigio? ¿Es igual amar a una persona sometida que a una persona libre? ¿Se puede ser tímido del mismo modo en un mundo donde es conveniente ser presentado para hablar con otro que en una sociedad donde todos se tutean, tratando de imponer una familiaridad que no siempre deseamos?"

El segundo ejemplo corresponde al autor Anthony Giddens³⁴

“¿Ha estado enamorado alguna vez? Es prácticamente seguro que sí. La mayoría de la gente sabe desde la adolescencia qué es estar enamorado y, para muchos de nosotros, el amor y el romance aportan algunos de los más intensos sentimientos de nuestra vida. ¿Por qué se enamoran las personas? La respuesta, a primera vista, parece obvia. El amor expresa una atracción física y personal que dos individuos sienten el uno por el otro. Hoy en día, podemos ser escépticos ante la idea de que el amor ‘es para siempre’, pero solemos pensar que enamorarse es una experiencia que procede de sentimientos humanos universales. Parece del todo natural que una pareja que se enamora quiera realizarse personal y sexualmente a través de su relación, y quizá mediante el matrimonio. Sin embargo, esta situación que hoy nos parece evidente es, de hecho, bastante inusual. Enamorarse no es una experiencia que tenga la mayoría de los habitantes del mundo y, si la tienen, no suele vincularse al matrimonio. La idea del amor romántico no se extendió en Occidente hasta fecha bastante reciente y ni siquiera ha existido en la mayoría de las otras culturas. Sólo en los tiempos modernos se ha considerado que el amor y la sexualidad estén íntimamente ligados. John Boswell, historiador del medioevo europeo, ha señalado hasta qué punto nuestra idea contemporánea del amor romántico es inusual. En la Europa medieval casi nadie se casaba por amor. De hecho, existía entonces el siguiente dicho: ‘Amar a la propia esposa con pasión es adulterio’. En aquellos días y durante si-

³⁴ Extraído del capítulo de Giddens (2000) “¿Qué es la Sociología?” En *Sociología*. Madrid, Alianza.

glos los hombres y las mujeres se casaban principalmente para mantener la propiedad de los bienes familiares o para criar hijos que trabajaran en sus granjas. Una vez casados, podían llegar a ser buenos amigos, sin embargo, esto ocurría después de las bodas y no antes. A veces la gente tenía otras relaciones sexuales al margen del matrimonio, pero éstas apenas inspiraban las emociones que ahora relacionamos con el amor. El amor romántico se consideraba, en el mejor de los casos, una debilidad y, en el peor, una especie de enfermedad. Hoy día nuestra actitud es casi la contraria. Con razón habla Boswell de que ‘prácticamente [existe] una obsesión en la moderna cultura industrial’ con el amor romántico: Los que están inmersos en este ‘mar de amor’ suelen darlo por hecho [...] En muy pocas culturas premodernas o contemporáneas no industrializadas se aceptaría esta idea -que no suscita polémica en Occidente- de que ‘el objetivo de un hombre es amar a una mujer y el de una mujer amar a un hombre’. A la mayoría de las personas de todas las épocas y lugares esta valoración del ser humano les parecería bastante pobre. (Boswell, 1995, p. xix.) Por consiguiente, el amor romántico no puede considerarse como parte intrínseca de la vida humana sino que, en realidad, esta concepción es fruto de muy diversas influencias sociales e históricas.”

De acuerdo con Marx (1857-1858), los seres humanos nos vemos forzados a establecer relaciones con otros/as hombres y mujeres para lograr satisfacer dicha necesidad. Esas relaciones que constituimos, que son relaciones sociales de producción, son transitorias, cambiantes e históricas. Por otra parte, también son necesarias e independientes de la voluntad de los su-

jetos: necesarias porque sólo a través de ellas podemos satisfacer nuestras necesidades e independientes porque nos anteceden y nos condicionan en nuestras prácticas. De esta manera, podemos inferir que los seres humanos nos encontramos atravesados por múltiples condicionamientos que nos posicionan ante el mundo e influyen en nuestras formas de percibirlo y de actuar sobre él. De ello se desprende que gran parte de nuestras vidas cotidianas, la manera en que pensamos, sentimos y actuamos, está condicionada por el contexto histórico, político y social en el que nos hallamos insertos.

Cuando reflexionamos sobre el proceso de salud/enfermedad, como otro aspecto de nuestra vida cotidiana, también podemos reconocer en él un carácter social. Las distintas maneras en que se entienden las enfermedades y la consecuente forma de atender esos padecimientos han variado históricamente. Cada sociedad construye su propia forma de conocer y explicar las enfermedades y las formas de atención y de cuidado necesarias para contrarrestarlas: concluimos, entonces, que el *proceso de salud/enfermedad es una construcción social*. Para clarificar este punto, contrastaremos, en el siguiente apartado, dos maneras de entender la salud/enfermedad, en dos contextos históricos distintos: el feudalismo y el capitalismo.

Las concepciones de salud/enfermedad en el feudalismo y el capitalismo

De acuerdo con Lucchini (1998), el feudalismo es un sistema económico, político y social que existió principalmente entre los siglos IX y XV, en Europa Occidental, que tenía como principal relación social la servidumbre. Esta relación se establecía entre dos actores sociales: por un lado, los señores feudales (que brindaban protección a los siervos) y, por otro lado,

los siervos (que trabajaban en el señorío bajo el dominio de los señores feudales, a quienes cedían parte de su producción en forma de tributo). Además de estos actores, un tercer sector social lo constituirán los miembros del clero³⁵.

En el plano político, no había Estados como existen en la actualidad. Eran reinos bajo el dominio del poder absoluto de un Rey, quien concentraba todo el poder en su figura (tomaba las decisiones, dictaba las normas y leyes, ejercía el poder de juez). Al mismo tiempo, el reino se divide en feudos, que funcionaban como una unidad política autónoma, donde el señor feudal ejercía el derecho de Ban (podía dictar leyes y tomar las decisiones ejecutivas en dicho territorio).

Económicamente, la sociedad feudal organizaba su producción fundamentalmente en el campo. Entre el noventa y el noventa y cinco de la población era rural. También era un sistema de producción para el autoconsumo, para el uso; por lo que lo que se producía socialmente se destinaba al consumo para la subsistencia. Los siervos producían con sus propias herramientas y no existía la propiedad privada. El concepto de riqueza en esta época era de acuerdo a la extensión de tierras y vasallos que tuvieran los señores feudales³⁶, por lo que eran normales las guerras con intención de invadir los otros feudos (Lucchini, *ibid*).

Un papel fundamental lo cumplía la Iglesia Católica³⁷, ya que durante toda esta época, predomina una concepción teocéntrica del mundo: Dios y la religión eran el principio a partir del cual se explicaba y comprendía la realidad. Esta visión legi-

³⁵ Dentro del clero, también había una división entre los miembros del alto clero, que actuaban como los señores feudales; y un bajo clero, que compartían similares patrones de vida con los campesinos.

³⁶ Cada señor feudal tenía su propio ejército para protegerse de las invasiones y también a los siervos que estuvieran bajo su tutela.

³⁷ Manténía la unidad cultural de Europa Occidental, su idioma era el latín y obedecía al Papa en Roma.

timaba que el Rey tuviera el poder absoluto, ya que se creía que era el enviado de Dios en la Tierra; y también legitimaba que los siervos produjeran, con su trabajo, el alimento para sostener tanto a la nobleza como al clero. También se consideraba esto una voluntad divina. Por otro lado, al ser analfabeta la mayor parte de la población, la Iglesia también concentraba el conocimiento.

En esta sociedad feudal, como consecuencia de dicha visión teocéntrica, del dominio de la Iglesia Católica y la enseñanza escolástica, se configuran explicaciones sobrenaturales de la enfermedad. Se interpreta de forma mística las causas de las enfermedades como asociadas a la ira de Dios o por la acción de ciertos demonios: la salud es, entonces, una gracia divina, y la enfermedad, resultado de un castigo de Dios, ya que los causantes de las enfermedades actúan respondiendo a un “mandato supremo” que busca, en dicha enfermedad, señalar la presencia de un pecado.

Por otro lado, el concepto de salud también resulta teleológico, ya que refuerza una concepción final o finalista, desde el momento en que piensa a la salud como meta a alcanzar, que representaría un estado de ausencia de enfermedad: la gloria celestial, que es el destino final del hombre, se alcanzaría en función de esa ausencia (Revel Chion Giavino y Meinardi, 2009).

Un ejemplo muy claro de esta postura puede encontrarse en las explicaciones medievales sobre la Peste Negra, enfermedad que se extendió por todo el Mediterráneo y luego por toda Europa y redujo drásticamente la población, sobre todo en el período que va desde 1346 a 1353. Numerosas explicaciones de carácter sobrenatural surgieron para dar cuenta de lo que sucedía: algunas explicaciones la atribuían a factores astrológicos (cierta alineación de los planetas, los eclipses, etc.), mientras

que otras la atribuían directamente a la ira de Dios, recuperando el relato bíblico de Sodoma y Gomorra.

Esta sociedad feudal que describimos en los párrafos anteriores comienza a reconfigurarse y a transformarse a partir del siglo XV, llegando a disolverse definitivamente en Europa Occidental hacia el siglo XVIII, con el despegue y la consolidación del capitalismo.

Eric Hobsbawm (2006) establece una periodización de este proceso de disolución y paso de la sociedad feudal a la sociedad capitalista:

a) Un período de expansión desde el año 1000 hasta el siglo XIV que constituye la fase más álgida de desarrollo del feudalismo. En este período, hay un “marcado crecimiento” en diferentes aspectos como la población, la producción, etc.

b) Entre los siglos XIV y XV, hay una importante crisis de la sociedad y la economía feudal, un brusco descenso de la población (debido, sobre todo, a la peste negra).

c) Entre los siglos XV y XVII, hay una recuperación y se renueva la expansión, pero en esta etapa dicha expansión irá acompañada por una importante ruptura de las bases y estructuras feudales (la Reforma Protestante³⁸, la conformación de la burguesía como sector social, la configuración de un sector social que dependería de un salario para subsistir). En este período, podemos situar el comienzo del capitalismo como sistema económico, político y social.

³⁸La Reforma Protestante fue un movimiento religioso, encarnado principalmente por Lutero y Calvino, que surgió y creció a partir de un cuestionamiento directo a los dogmas de la Iglesia Católica. Este movimiento generó una nueva forma de ver el mundo desde el aspecto religioso y contribuyó al surgimiento de un nuevo *ethos*, o forma de ser que sería la base del espíritu capitalista.

d) Otro período de crisis sucede en el siglo XVII, que coincide con la Revolución Gloriosa (1688) en Inglaterra. Este proceso histórico viene a marcar una ruptura con el Antiguo Régimen, en el que la Monarquía Absoluta aparecía como la forma de gobierno predominante. A partir de este ciclo de revoluciones que se inicia en Inglaterra, la clase burguesa, que había logrado consolidarse a partir de su poder económico, consigue ahora hacerse del poder político instaurando las Monarquías Parlamentarias, cuyo principio fundamental sería la división de poderes en Ejecutivo, Legislativo y Judicial. El órgano fundamental para la burguesía era, entonces, el Parlamento³⁹ (poder legislativo).

e) En esta última etapa, asistimos al triunfo definitivo y la consolidación de la sociedad capitalista, a partir del despegue que significó la Revolución Industrial.

Ahora bien, caracterizaremos brevemente esta sociedad industrial moderna que se consolida a partir del siglo XVIII.

Una característica fundamental del capitalismo es que las herramientas, *stocks*, y todos aquellos elementos que intervienen en el proceso de producción son de propiedad privada. Este carácter privado de la propiedad, sumado a un proceso de concentración de la misma (ya que hay un sector que consigue hacerse de dicha propiedad mientras que otro sector se ve despojado de la posibilidad de acceder a ella), configura una sociedad dividida en clases sociales (la burguesía, propietaria de los medios de producción y el proletariado, portador sólo de fuerza de trabajo), que se encuentran en conflicto, ya que representan intereses antagónicos: una de las bases de la socie-

³⁹De este órgano solo podían formar parte los hombres que fueran mayores de edad, propietarios, letrados; por lo que fue a partir de esos requisitos que la burguesía se garantizó restringir el acceso al poder de los sectores populares.

dad capitalista es que tiene, como fin último, el objetivo de la acumulación de capital. Ese capital que se acumula surge del proceso de producción, de tiempo de trabajo en que el trabajador genera valor, pero que no es retribuido en su salario, por lo que la relación entre ambas clases se caracteriza por la explotación (del proletariado por parte de la burguesía) (Dobb, 1964).

Por otra parte, el capitalismo es un sistema que se orienta hacia un mercado, en el cual no hay una dirección central que oriente las acciones de los agentes económicos: los capitalistas tienen la posibilidad de invertir dónde y cómo deseen (siempre lo hacen en función de la posibilidad de obtener más ganancias). A esta característica la podemos denominar “anarquía de la producción”.

Otra característica de la sociedad industrial moderna es la división del trabajo. El sociólogo francés Emile Durkheim (1993) se encarga de analizar esa situación. Durkheim reconoce que esta sociedad moderna se caracteriza por presentar una diferenciación funcional de roles mucho más compleja que la sociedad feudal. Si quisiéramos rastrear el origen de muchas de las actuales profesiones, probablemente nos remonte a esa época de nacimiento y consolidación de la sociedad industrial. Desde esta división del trabajo, podemos reconocer, también, el surgimiento de la Enfermería como disciplina profesional, a partir de la necesidad que surgió de mantener con vida a trabajadores y soldados, tanto para que continúen trabajando en la naciente industria, como para que puedan seguir peleando en las trincheras.

Un aspecto fundamental que acompañó en el plano ideológico a la sociedad capitalista fue la crisis de la visión teocéntrica como forma de ver y entender al mundo, y su reemplazo por una visión antropocéntrica (hombre-centro). De esta manera, se iba a abandonar la religión como principio explicativo desde

el cual se conocía y se actuaba sobre el mundo, y se la reemplazaría por la razón humana. En este marco, surge la ciencia moderna (como saberes distintos a los religiosos), priorizando y enfatizando como objetos de conocimiento a distintos aspectos de la realidad que fueran reconocibles empíricamente. Se consolida, en este marco, el pensamiento médico científico. La aparición de instrumentos como el microscopio y la posibilidad de observar microorganismos contribuyeron a esa consolidación.

De esta manera, la salud fue concebida como ausencia de enfermedad, pero se fueron dejando de lado las explicaciones sobrenaturales, para dar paso a las explicaciones naturales de la enfermedad, es decir, a un modelo teórico-biologicista que explicara los desequilibrios. El desarrollo de esta Medicina de carácter científico generalizó una visión fisiologista, en la cual (bajo la impronta del positivismo) se buscaba hacer objetivables a los desequilibrios, lesiones, etc. Esto implicaba que debían tener la capacidad de ser abordadas como “cosas”, que pudieran ser medidas, cuantificadas, clasificadas (Revel Chion Giavino y Meinardi, *op. cit.*).

Asimismo, si bien esta concepción de la salud/enfermedad dista mucho de la predominante en el mundo feudal, sí coinciden en un aspecto: el reduccionismo y la unicausalidad. Ambos atribuyen los desequilibrios que generan las enfermedades a una sola causa (metafísica en el caso del feudalismo, biológica en el caso de la sociedad moderna). En el caso de la sociedad moderna, su reduccionismo biológico y su ahistoricidad implican que se niega o excluye otros factores que puedan explicar la enfermedad, como los socio-culturales (Revel Chion Giavino y Meinardi, *ibid.*).

Hasta aquí pudimos comprobar que la salud/enfermedad son construcciones sociales ya que, explorando las características de la sociedad feudal y de la sociedad capitalista, de acuer-

do a cómo se organizan política, económica y socialmente (sumado a los principios ideológicos que legitiman a cada sociedad), se sostiene una u otra concepción de la salud/enfermedad.

Esto no significa que en cada época histórica haya una sola forma de entender la salud/enfermedad: siempre han coexistido diferentes formas de concebir e interpretar los procesos de salud/enfermedad, aunque haya alguna que logre imponerse por sobre las demás. En la actualidad, es predominante la concepción que surge del Modelo Médico Hegemónico, que es la que prevalece en el sistema de salud, aunque eso no implica que sea la única ni la mejor forma de entender la salud y la enfermedad, y el consiguiente cuidado que esta forma trae aparejado.

De ahí que sostengamos que la salud/enfermedad son una construcción social: cada cultura construye su propia forma de entender la salud y la enfermedad, y configura en base a ella ciertas estrategias de cuidado. Es fundamental que los/as profesionales de la salud reconozcan este carácter, ya que cotidianamente se verán involucrados en el cuidado de pacientes que sostienen diferentes patrones culturales, por lo que imponer una única forma de atención y de cuidados puede derivar en prácticas iatrogénicas.

Como cierre del presente capítulo, se incluye un recurso periodístico que expresa un intento de convivencia de dos formas actuales y diferentes de concebir la salud y la enfermedad, y al mismo tiempo de atención de la salud y el cuidado.

Medicina intercultural, el proyecto de unir saberes

1/04/15. En Ruca Choroí, Neuquén, se está construyendo el primer Centro de Salud Intercultural del país en donde se

proyecta unir la medicina académica con la medicina milenaria mapuche y avalarlo con una ley de regulación. Las palabras de Lorenzo Loncón, werken de la Confederación Mapuche Neuquina reflexionando sobre el tema. Por Melina Pariente.

En Ruca Choroí, cerca de Aluminé, se está construyendo un Centro de Salud Intercultural que hoy está casi terminado. Se proyecta integrar la medicina académica y la medicina mapuche, relacionando las diferentes visiones de la salud para lograr coexistir en un solo centro, incorporando al consultorio a los machis, médicos expertos en curaciones. La medicina mapuche tiene en cuenta aspectos que son dejados de lado por la medicina oficial, como la familia, el pasado o el medioambiente. En la zona se practica ancestralmente, es de acceso libre y compartida en las comunidades, pero siempre por fuera de los sistemas hospitalarios.

En Chile ya hay hospitales interculturales en funcionamiento con una normativa que los avala, lo mismo pasa en Bolivia y Ecuador. En Argentina hasta el momento las leyes de salud no contemplan las prácticas ancestrales de pueblos originarios, aunque hay una iniciativa con un proyecto de ley que promovería la medicina intercultural en la región.

Lorenzo Loncón, testimonio de un werken experto en salud.

Lorenzo es werken (mensajero) de la Confederación Mapuche Neuquina y lawentuchefe (persona especializada en plantas y su uso para la salud). Él nos cuenta su visión sobre la concepción de la medicina mapuche, la interculturalidad y su legislación.

¿Cuál es la concepción de la medicina mapuche? ¿Cómo es el trabajo de los machis?

Lorenzo: Acá en Argentina no podemos hablar de machis, porque después de la conquista del desierto se mataron mu-

chos jefes y a estos guías espirituales. No sólo había machis si no también ampifes, gente que tenía visiones. Prácticamente los extinguieron.

Los machis con tan sólo ver a una persona ya saben cómo viene la cosa, son gente especialista, buscan el origen de la enfermedad. Cada persona mapuche tiene un newen de origen (newen significa fuerza); puede ser un árbol, o una piedra, o una estrella. El machi entra en sintonía con toda esa organización circular de la naturaleza, por eso su rol es muy importante, no sólo ven lo físico sino todo lo espiritual, buscando el comienzo de la enfermedad ligado a tu origen y al territorio, por eso el pueblo mapuche está íntimamente ligado a éste. Los que estamos cerca de los lagos somos lafquen, que en mapuche significa o un lago enorme, o mar. Después están los pehuenches, en la zona de Aluminé, y los nanches, gente de las tierras bajas.

La medicina mapuche sigue siendo oral, la forma más rápida de aprender es escuchando, oliendo las plantas y teniendo memoria de para qué sirven, los lawentuchefe tienen que tener esa habilidad. En cambio los machis tienen un proceso de enfermedad específica que se llama perimontun, en donde ellos tienen sueños especiales, no sueños comunes como los que podemos tener todos. Hay una fuerza de esta organización circular de la naturaleza que determina que esa persona va a ser un machi, la persona no se puede negar porque se puede enfermar mucho y puede morir. Al que le toca ese destino tiene que aceptarlo sí o sí.

¿En qué se diferencia de la medicina occidental?

Lorenzo: La concepción de la medicina occidental es separar todo, al hombre de la naturaleza, a la cultura de la naturaleza. Y para nosotros es una unidad. La medicina milenaria ha demostrado que si es natural es mucho mejor que una combinación química o sintética. Y además, si todas las cultu-

ras somos diferentes, también la medicina tiene que ser apropiada a cada cultura y tiene que haber disponibilidad. La naturaleza nos brinda eso, que sea algo que está cerca de la gente y que si vos la cuidas, la naturaleza te cuida a vos. No tenés que traer un fármaco de Buenos Aires, porque lo encontrás cerca de tu casa. Entonces se soluciona todo el tema de lo que hoy es el costo o la logística de traer un remedio de tan lejos, cuando a veces la solución puede estar cerca de tu casa en donde hacés tu vida, en donde tenés tu huerta.

La otra diferencia es que para nosotros la medicina es para compartirla, no es para tener un sistema de patentes y encarecer un producto. Nosotros si tenemos un saber y podemos ayudar a un vecino, aunque no sea mapuche, lo hacemos. Tenemos plantas para la fiebre que son infalibles, las tomás a la noche y al otro día ya podés ir a trabajar, a la universidad. Si vos tomás un fármaco, yo no conozco uno tan efectivo y rápido.

¿Te parece que en Chile están funcionando las regulaciones de la medicina intercultural?

Lorenzo: Es sesgado, porque va avanzando a cuentagotas. Hacen acuerdos a nivel nacional cuando en realidad los acuerdos tendrían que ser por identidad territorial, para no saltarse a nadie. De eso se trata la diversidad, el valorar los conocimientos que ha acumulado la gente por miles de años. Por eso sistematizar para nosotros es medio peligroso, porque nosotros no queremos un mundo de iguales, sino un mundo diverso. El pueblo mapuche tampoco es un todo igual, sino que hay mucha diversidad y cada identidad territorial tiene su propia forma de solucionar las cosas y sus protocolos, sus ceremonias. Milenariamente el pueblo mapuche intercambió cosas de su territorio con los otros. Cuando se creó la frontera entre Chile y Argentina empezó a haber enfermedades que antes no había porque las fronteras estatales rompie-

ron este intercambio de bienes para consumo del tipo medicinal o alimenticio.

Hoy tenemos que andar con las medicinas escondidas si queremos traer plantas desde Chile o si queremos llevar plantas a Chile. Ahí es donde nosotros decimos que las leyes no se cumplen. Hay un artículo del convenio 169 que rige para ambos países, que dice que los pueblos originarios pueden transitar con plantas medicinales. Eso no se aplica. En parte por el Estado y en parte por falta de gestión nuestra. Es el caso del mismo machi Víctor, siempre lo requisan porque saben que puede pasar con medicina.

¿Cuál sería el ideal: una ley que regule la coexistencia de las medicinas milenarias y la occidental?

Lorenzo: Lo que sería bueno es que dejen que la gente de la medicina milenaria participe en las legislaciones, con tiempo. El convenio 169 habla de consulta libre y formada. Queremos que se aplique eso, no una ley que la hagan rápido, sin poder participar u opinar. Porque, por ejemplo, si hay que sistematizar tal vez lo hagamos de la forma en la que lo hacen los pueblos originarios, de forma oral. Que sea una práctica en donde realmente esté la concepción de salud del pueblo mapuche desde las diversidades territoriales, tampoco somos un todo homogéneo.

Eso le hace falta a los sistemas de salud, que se respete otro conocimiento. Por miles de años se ha comprobado que es un conocimiento efectivo, no nos tienen que hacer un test para ver si lo nuestro es científico no. Hemos mantenido el equilibrio como cultura durante mucho tiempo.

Referencias bibliográficas

Dobb, M. (1964) *Capitalismo, crecimiento económico y subdesarrollo*. Barcelona, Oikos, pp. 11 a 78.

Durkheim, E. (1993) *La División del trabajo social*. Volumen I. Buenos Aires, Planeta Agostini.

Giddens (2000) “¿Qué es la Sociología?” En *Sociología*. Madrid, Alianza.

Lucchini, C.; Siffredi, L. y Labiaguierre, J. (1998) *El contexto histórico del pensamiento sociológico*. Buenos Aires, Eudeba.

Marqués, V. (1982) “No es natural” *Para una sociología de la vida cotidiana*.

Pariente, M. (2015) “Medicina intercultural, el proyecto de unir saberes”. *Diario Andino Digital* (1/4/2015). Disponible en:

<http://www.diarioandino.com.ar/diario/2015/04/01/medicina-intercultural-el-proyecto-de-unir-saberes/> Consultado el 23 de octubre de 2015.

Recel Chion, A. y Meinardi, E. (2009) Análisis histórico-epistemológico de las concepciones de salud desde una perspectiva didáctica: narrando la “historia” de la peste negra medieval. *Enseñanza de las ciencias*, número Extra VIII. Congreso Internacional sobre Investigación en Didáctica de las Ciencias, Barcelona, pp. 168-172. Disponible en:

https://ddd.uab.cat/pub/edlc/edlc_a2009nEXTRA/edlc_a2009nExtrap168.pdf Consultado el 5 de mayo de 2016.

Capítulo VI

Biomedicina, medicalización y la categoría “Modelo Médico Hegemónico”

María de los Ángeles Jara⁴⁰

Desde la década del '60 del siglo XX hasta el presente, las Ciencias Sociales denuncian el avance “silencioso y silenciado” del biologicismo en la vida cotidiana de las personas (Menéndez, E. 2010). La biologización⁴¹ y la patologización⁴² de los padecimientos y comportamientos de la gente comenzaron a ser reconocidos como fenómenos que, en las sociedades occidentales y contemporáneas, contribuyen de manera directa a la discriminación-segregación de sujetos y grupos sociales que buscan el acceso a la salud.

El antropólogo argentino Eduardo Menéndez advierte que, en las últimas décadas, distintos procesos económicos y políticos (re)comenzaron a ser interpretados desde coordenadas exclusivamente biomédicas. La desnutrición, la desocupación, la violencia y la pobreza empezaron a ser planteados como problemáticas en términos de salud, al punto de normalizar el uso de medicamentos y tratamientos biomédicos, pretendiendo alcanzar una “solución definitiva”. Los grupos sociales más empobrecidos y vulnerables se convirtieron en “objeto” de atención y las políticas estatales fueron encaminadas desde

⁴⁰ Profesora en Historia. Especialista en Estudios de Mujeres y Género. Docente e investigadora en la Universidad Nacional del Comahue.

⁴¹ Supone la explicación del comportamiento humano, incluyendo sus padeceres, en estructuras biológicas innatas.

⁴² Patologización significa convertir algo en enfermedad, en patología que afecta a una persona y grupo y que debe ser intervenida. La tristeza, la inquietud infantil, la timidez, la rebeldía, que son inherentes al ser humano, son entendidas como enfermedades. Estos u otros comportamientos son analizados desde lo que se supone “normal” y todo lo que queda afuera es “anormal”. La historia pasada, presente y futura de la persona será “leída” desde la nominación médica recibida.

lógicas individualistas y pragmáticas que pretendieron el control y la normatización de la vida.

La revisión crítica de los discursos y prácticas de la Biomedicina les ha permitido, a los/as científicos/as sociales, identificar la íntima vinculación entre capitalismo, biologicismo y la exclusión en el acceso a la salud de grupos sociales, develando a la vez el racismo⁴³ existente en su contenido.

La categoría Modelo Médico Hegemónico (MMH) ha sido de gran utilidad en esta tarea, ya que permitió analizar la constitución histórica de la Biomedicina, sus características y, además, denunciar las consecuencias de su injerencia en la vida cotidiana de los sujetos. Consideramos que este “constructo teórico” se ha convertido en la “clave” para analizar y comprender los procesos de salud-enfermedad-atención y cuidado (SEAC) en las sociedades contemporáneas e, inclusive, para entender cómo las sociedades, en otros tiempos y lugares, han significado (y significan) la salud, la enfermedad y la muerte.

Mucho se ha escrito y se ha dicho sobre MMH, al punto de que se lo concibe como algo concreto, material y visible. Es considerado como una entidad cuando no es más que un concepto elaborado por una ciencia social como la Antropología,

⁴³ Recordemos que el racismo es una doctrina surgida en el siglo XIX (en el contexto de expansión colonialista y de “choque de culturas”), cuyas premisas fundamentales son las siguientes: a. Existe una correlación entre patrimonio genético y las aptitudes intelectuales y las cualidades morales; b. Dicho patrimonio genético, del cual dependen las mencionadas cualidades, es común a todos los miembros de ciertos agrupamientos humanos (razas); c. Las razas pueden ser jerarquizadas en función de la calidad de su patrimonio genético; d. Dichas diferencias autorizan a las “razas superiores” a suprimir y explotar a las inferiores. Cuando hablamos de racismo hacemos referencia al dominio, expropiación y genocidio de los “otros” (vistos como razas inferiores). De esta manera vemos que el racismo es una forma de discriminación y segregación que excluye, rechaza y justifica la explotación. Asimismo las conductas racistas se intersectan con otras discriminaciones (de clase y de género). En: Cuadernillo de Antropología para Trabajos Prácticos, 2015.

para estudiar la supremacía alcanzada por la Medicina científica como la “única verdad” para abordar los procesos de SEAC.

Es por ello que, en este artículo, pretendemos: a) observar a la Medicina científica como producto del proceso de modernización experimentado por las sociedades occidentales entre los siglos XVI al XIX, que llevó a la expansión del capitalismo a nivel mundial; b) entender a la medicalización de la vida cotidiana como fenómeno que se despliega a partir del funcionamiento de la Biomedicina, y considerar la categoría MMH como una “herramienta” útil para analizar a la Biomedicina y a la medicalización en todas sus dimensiones y complejidad.

La constitución de la Biomedicina

Advertimos que la “Historia de la Medicina” posee una fuerte impronta eurocéntrica⁴⁴. Cuando se hace referencia a los “orígenes”, indefectiblemente se menciona a los primeros médicos que habitaron el Mediterráneo, en la Antigüedad. Hipócrates de Cos es considerado el “padre” de la Medicina occidental, definida como “racional” y alejada por completo del pensamiento mágico-religioso de los pueblos de la Antigüedad tardía (babilónicos y egipcios). Las referencias sobre los aportes de Oriente al pensamiento filosófico en general y a la práctica médica en particular, han sido resumidas a unas cuantas líneas que se pierden en el vasto relato sobre los descubrimientos e innovaciones de la Medicina científica occidental. Para esta perspectiva histórica que concibe a la ciencia como el resultado de una acumulación de conocimientos, existe una conexión directa entre el pensamiento hipocrático y la Medicina

⁴⁴ Postura fundamentada en la idea Europa y su cultura son el centro de la civilización y motor de la “Historia Universal”. El recorrido de los pueblos no europeos se consideran incompletas o deformadas. El eurocentrismo es un prejuicio. Recomendamos revisar el capítulo dedicado al tema.

científica que se desarrolló entre los siglos XVIII y XIX. Es necesario saber que fue recién en la modernidad (a partir del siglo XVI) cuando la Medicina comenzó a adquirir el perfil de *ciencia* y hasta los siglos XVIII y XIX, tuvo que convivir con otros saberes médicos, como por ejemplo el que poseían y practicaban los sectores populares, especialmente las mujeres encomendadas al cuidado de todo lo que estuviera vivo.

En el siglo XIX, los médicos modernos adhirieron al método construido por la Física y al discurso sobre el origen de la vida elaborado por la Biología, alcanzado con ello el *status* de “hombres de ciencia”. La naturaleza humana se convirtió en una realidad solo asequible a través de un método, interpretado como pasos a seguir de manera rigurosa, basado en la experiencia pero también en la teoría (compuesta de leyes consideradas universales), garantizando así la objetividad y el alejamiento de toda superstición⁴⁵. Además, la Biología permitió tomar distancia de las concepciones metafísicas sobre la vida y la muerte. Los estudios sobre morfología comparada de Lamarck permitieron superar la visión estática del cuerpo heredada de Vesalio⁴⁶.

Fue entonces cuando las explicaciones y conceptualizaciones sobrenaturales de la enfermedad fueron dejadas de lado y el médico se convirtió en el único interprete de la enfermedad humana. Su práctica se profesionalizó al ser regulada y reglamentada por los Estados.

La ciencia médica tuvo importantes cambios como, por ejemplo, otorgarle protagonismo a la observación del cuerpo, primero en la sala de autopsias y, después, junto a la cama del

⁴⁵En aquel entonces, los saberes médicos populares eran considerados supersticiones, magia, los cuales debían desaparecer. Los Estados se encomendaron en esta tarea imponiendo el peso de la ley.

⁴⁶Andreas Vesalio (1514-1564, Bruselas, Bélgica). Representante de la concepción mecanicista del cuerpo. Su obra *De humani corporis fábrica* nos permite evidenciar la ruptura en el pensamiento que inauguró la época definida como Modernidad.

paciente. El cuerpo muerto dejó de ser peligroso (tal como la religión cristiana lo había determinado en los tiempos del Medievo, cuando las pestes aniquilaban a miles de seres) y se convirtió en objeto de estudio, sometido a mediciones, disecciones y cuantificaciones. El médico abandonó la idea de que el síntoma era el indicador de la enfermedad y le otorgó a la lesión (convertida en signo, o sea, en un término médico específico) un papel protagónico. Este cambio de paradigma hizo que la mirada del médico se convirtiera en soberana y que la palabra del paciente y de su entorno fuera subordinada o directamente negada.

Según López Piñero (2000), en el siglo XIX el devenir de la medicina científica estuvo regido por dos mentalidades o corrientes de pensamiento: la anatomoclínica y la fisiopatológica. La primera se abocó al estudio de la lesión y a la elaboración de signos, los cuales conformaron una vasta bibliografía médica divulgada sólo en ámbitos académicos. Bajo la impronta de esta mentalidad, los médicos científicos desarrollaron un conjunto de instrumentos, herramientas y maquinarias con el objetivo de observar más allá de lo superficial. El estetoscopio, el laringoscopio, el uretroscopio y el otoscopio fueron fabricados en la primera mitad del mencionado siglo. Después de 1850, la mentalidad fisiopatológica se abre camino a partir de la aplicación a la práctica médica de los saberes elaborados por las llamadas Ciencias Naturales. El laboratorio se convirtió en el lugar donde los médicos comenzaron a desarrollar sus investigaciones y los nuevos conocimientos sobre determinadas patologías. Sus trabajos fueron muchas veces solicitados y financiados por los Estados y las burguesías gobernantes. La preocupación por la salud de las personas crecía al ritmo de los capitales, la urbanización sin planificación y el malestar social. Gracias al aporte de las Ciencias Naturales, la enfermedad comenzó a entenderse como un trastorno funcional y energético,

superando la visión estática de los anatomoclínicos. La farmacología tuvo un gran desarrollo, por ese entonces, al conocer los principios activos de los medicamentos naturales y sintéticos y su acción en el organismo humano.

Sería un error decir que la mentalidad fisiopatológica superó a la anatomoclínica, ya que la evidencia indica que ambas mentalidades se complementaron y definieron las características de la Medicina científica en el siglo XX.

Con estos avances, se rechazaron las interpretaciones especulativas, achicando de manera significativa el margen de error en el estudio de las enfermedades y la terapéutica aplicada.

Recordemos cuáles fueron las condiciones históricas que permitieron que algunos países de Europa y Estados Unidos se convirtieran en los protagonistas en la historia de la Medicina moderna. Las llamadas “Revoluciones Burguesas”⁴⁷ otorgaron un lugar indiscutible a la ciencia, catalogada como racional, objetiva y universal. La industrialización necesitaba de los científicos para aplicar sus conocimientos en el proceso productivo y en particular a la cuestión de los costos de producción. *“Ello influiría notablemente con el tiempo en el planteo de interrogantes en el ámbito de las ciencias físicas, así como constituirá un horizonte de posibilidad de la emergencia de*

⁴⁷Con la Revolución Industrial(1750)se configura una nueva manera de producir y de comerciar. La fábrica se convirtió en la unidad de producción, siendo propiedad privada de unos pocos y puesta en funcionamiento por un proletariado expropiado de los medios de producción que debe vender lo único que posee: su fuerza de trabajo. La burguesía conquista derechos, los cuales fueron definidos como inalienables (o sea, naturales, inexpropiables) en el marco de la Revolución Francesa (1798), instalando un sistema de gobierno que garantiza la libertad y la igualdad del hombre. El Estado comienza a ser administrado por un gobierno conformado por representantes elegidos a través del voto de los ciudadanos, cuya convivencia comienza a estar regulada por una ley fundamental: la Constitución. Las “Revoluciones Burguesas” (término acuñado por el historiador Eric Hobsbawm) reforzaron en el sujeto moderno la idea que todo era posible.

las ciencias de la vida y de las ciencias sociales.” (Murillo, 2012: 64)

En este contexto, la salud y la enfermedad se convirtieron en una preocupación para los Estados Modernos y es por ello que llevaron adelante un conjunto de medidas con el objetivo de intervenir en la vida de las personas. Se reorganizaron y crearon centros especializados para la atención de problemas sanitarios. Si bien el hospital como institución existía desde los siglos XVII y XVIII, sus funciones no eran médicas sino asistenciales. Allí convivían pobres, locos, prostitutas, deformes y vagabundos que no tenían recursos para hacer frente a la enfermedad, ni familia que los asistiera hasta la muerte. Fue recién en el siglo XIX, en las principales ciudades de Inglaterra y Francia, cuando el Hospital fue sometido a un ordenamiento riguroso, motivado no por el interés de mejorar la atención del enfermo sino para evitar la propagación de las enfermedades hacia las ciudades que crecían al compás del sistema capitalista. Se establecieron los reglamentos y disposiciones sobre su funcionamiento, y su administración deja de ser responsabilidad de la Iglesia y comenzó a ser asumida por médicos funcionarios.

Hacia fines del siglo XIX comienza a definirse una noción de enfermedad en relación con las condiciones de vida y la moral de las personas. La mirada estaba focalizada en la vida urbana, cada vez más diversa a pesar de los intentos de imponer la moral burguesa. Las personas enfermaban de tuberculosis, viruela, sarampión y cólera, y los médicos consideraron que la causa eran los miasmas. La teoría miasmática – elaborada por Thomas Sydenham y Giavanni M. Lancisi– planteaba que los miasmas eran emanaciones fétidas de los

suelos y aguas impuras⁴⁸. ¿En qué parte de la ciudad estaban ubicados los focos de miasmas? Los pobres y los trabajadores fabriles vivían en las cercanías de las fábricas, “*el humo flotaba continuamente sobre sus cabezas y la mugre los impregnaba*” (Hobsbawm, 1994). Los servicios públicos elementales –agua, sanitarios, limpieza de calles, espacios públicos- no estaban a la altura de la emigración masiva a la ciudad. Se construyeron “inacabables hileras de casas y almacenes, empedraron las calles y abrieron canales pero no fuentes ni plazas públicas, paseos o árboles, a veces ni siquiera Iglesias...la vida del pobre, fuera del trabajo, transcurría entre las hileras de casuchas, en las tabernas baratas e improvisadas y en las capillas también baratas e improvisadas donde se solía recordar que no sólo del pan vive el hombre” (Hobsbawm, ob.cit.). Los médicos burgueses comenzaron a observar cómo vivían los pobres, cuáles eran sus estilos de vida, comportamientos así como también la composición de las familias de los sectores populares y elaboraron diagnósticos y terapéuticas para acabar con los “focos de enfermedades” y prevenir la propagación de las mismas. Si bien la teoría miasmática fue revocada a partir de las investigaciones de Pasteur y Koch a fines del siglo XIX, su planteo sobre la relación entre la higiene física y moral continuó vigente hasta avanzado el siguiente siglo. Los Estados implementaron dispositivos para intervenir en la vida privada de las personas, disponiendo de qué manera organizar el espacio doméstico, rutinas laborales y familiares. En Inglaterra, por ejemplo, las campañas de vacunación obligatoria a toda la población comenzaron a realizarse a mediados del siglo XIX y en la mayoría de las grandes ciudades se implementaron medidas para el saneamiento de los espacios públicos. La vida de las perso-

⁴⁸Teoría miasmática de la enfermedad. Fuente:

https://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_miasm%C3%A1tica_de_la_enfermedad?

nas comenzó a estar regida por un *corpus* de reglamentaciones que debían cumplirse o, caso contrario, sufrir el “peso de la ley”.

En este entonces, no solo la ciencia médica experimentó un gran incentivo sino también otros saberes considerados necesarios para alcanzar la *cura* y prevención de las enfermedades. Las estadísticas posibilitaron elaborar tasas de mortalidad, nacimientos, enfermedades a partir de datos obtenidos de la observación de determinadas poblaciones y actividades económicas.

El interés por organizar la atención sanitaria a través de estrategias como la observación, normalización, organización y legislación de la vida de personas y de las cosas que componían el espacio urbano, buscaban afianzar el poder económico y político de los Estados europeos y de sus burguesías gobernantes.

Según Michel Foucault⁴⁹, el capitalismo como sistema de producción socializó un primer objeto que fue el cuerpo. Esto significa que dicho sistema instaló como preocupación el cuerpo de los ciudadanos en general y de los trabajadores en particular, para garantizar la (re) producción de bienes y la obtención de ganancias. El cuerpo se convirtió en una realidad biopolítica⁵⁰ y la Medicina en una estrategia biopolítica (Foucault, 1996).

⁴⁹Michel Foucault (1926-1984): *“Filósofo francés. Desarrolló estudios en campos diversos como el poder, la locura, la sexualidad, las prisiones. Influido por Nietzsche, sostuvo que la verdad no existe, sino que es definida en cada época estableciendo un discurso dominante que produce ciertos saberes y ciertas relaciones de poder las cuales permiten pasar del castigo a la vigilancia, de ésta a la disciplina y finalmente a la autodisciplina”*. Extraído de Fau, Mauricio Diccionario básico de Antropología.

⁵⁰ *“Biopolítica: concepción política que ve a la población como un conjunto de seres vivos con rasgos biológicos y patológicos particulares. Es un mecanismo de control de las condiciones de vida: las políticas tendientes a bajar la mortalidad infantil, prevenir epidemias e imponer normas y condiciones de vida (en cuanto a alimentación, higiene urbana, organización de las ciudades, etc.). Este mecanismo de control también tiene como objetivo delinear y modelar un*

Para la Medicina científica, el cuerpo es interpretado como un conjunto de piezas o de elementos que deben ser analizados de manera separada. Su conocimiento se resume exclusivamente a su dimensión biológica. Ello le permitió proponer una historia natural de la enfermedad de la cual la historia social de los padecimientos queda excluida o convertida en variables bioecológicas (Menéndez, 2005). El cuerpo se convirtió en un elemento –muy importante– de la enorme maquinaria montada por el capitalismo para producir más y más riquezas. Cuando afirmamos esto, queremos decir que la Medicina occidental se desarrolló al ritmo del sistema capitalista de producción. Desde los siglos XVIII-XIX, los saberes médicos científicos son considerados como los únicos válidos para abordar los problemas relacionados con la salud y la enfermedad. La medicina asumió una doble misión: devolver la salud perdida y luchar contra la enfermedad y sus causas.

El médico adquirió un prestigio fundado en el hecho de ser un “hombre de ciencia”, el cual lo embistió de la legitimidad necesaria para intervenir tanto en el ámbito público como privado. El saber médico-científico, elaborado en el seno de la corriente filosófica positivista, fue rodeado de un aura de incuestionabilidad. En efecto, debido a los avances y “descubrimientos” -tanto en la clínica como en el laboratorio, en el quirófano y en la farmacología- la Medicina se alejó rápidamente del terreno de la duda y adquirió una credibilidad casi sin fisuras. Además, el médico era depositario de otras identidades que colaboraron en el otorgamiento de una investidura que reforzó aún más su prestigio. No solo era miembro de una comunidad científica sino que también era burgués y varón. La universidad era un espacio impensado para la mujer y así como la Medicina era una carrera masculina, la Enfermería se

determinado tipo de cuerpo productivo funcional a las necesidades del modo de producción dominante.” Fau, M (ob. cit.)

fue configurando como una profesión exclusivamente femenina. La Biomedicina reforzó la jerarquización existente en la sociedad y en la familia de entonces: el médico, varón, propietario del saber, poseedor de la autoridad dentro y fuera del consultorio o clínica, y la enfermera, mujer, “madre”, propietaria del hacer, encargada del bienestar de los pacientes y del médico. La identidad del profesional médico se construyó a partir de la antinomia saber-no saber (Franquelli y Bizai, 2013: 9). El médico sabe sobre el cuerpo, la salud, la enfermedad y la muerte mientras que el “resto de la sociedad”-cuyos miembros serán pacientes o usuarios del servicio de salud en algún momento de sus vidas- “no saben nada”. Esta carga simbólica elaborada desde la Medicina científica ha definido (y define) la relación médico-paciente como una relación asimétrica, paternalista y autoritaria.

Los saberes de las mujeres sobre la salud-enfermedad-atención fueron neutralizados, atacados, oprimidos, olvidados y condenados. Las comadronas, por ejemplo, fueron colocadas en la ilegalidad, consideradas como delincuentes y “abortistas”. Desde entonces, la Enfermería pasó a ser la única ocupación que la mujer podía realizar en el campo de la salud. La Enfermería se mantuvo sobre un discurso sexista bien estructurado, que signó rasgos femeninos a la ocupación. Se suponía que las mujeres poseían condiciones “naturales” como la abnegación, la suavidad, la paciencia, la minuciosidad y el orden para desempeñar la tarea del cuidado. El ponderar estos rasgos (considerados necesarios para el ejercicio de la actividad) hizo, por un lado, que la mujer fuera posicionada en un lugar de desigualdad en relación con el médico, y por otro, que el saber enfermero se definiera como subordinado, inferior.

Fue a partir de este proceso que curar y cuidar se convirtieron en dos actividades completamente distintas, definidas por la pertenencia de género y de clase social, dando lugar a una

estimación social desigual de la profesión médica y la enfermera, vigentes hasta nuestro presente.

La relación médico-paciente fue configurada como una relación de poder. Por un lado, el médico, poseedor de una autoridad conferida por el saber y, por otro, el paciente, ubicado en un lugar de sospecha, en tanto es considerado el único responsable de su enfermedad. En este plano, podemos definir a la relación médico-paciente como paternalista. Vidal y Benito (2010) sostienen:

“El facultativo actuaba aplicando su mejor saber y entender por el bien del paciente, tratando de protegerlo del sufrimiento que podría producirle la verdad de la situación, cuando ésta era de gravedad. No se consideraba la autonomía tal como hoy la comprendemos.”
(Vidal y Benito, ob.cit:16)

El médico cumplía el rol de un padre protector y autoritario, capaz de resignar horas de descanso y recursos en pos de alcanzar la mejoría del paciente, imponiendo el tratamiento que considerara necesario aún sin el consentimiento del enfermo. El paciente fue definido como un individuo sin nombre, identificado a partir de una patología específica, sin considerar ni mencionar en la historia clínica la realidad social y económica que le tocaba vivir.

En el devenir de la biomedicina a lo largo del siglo XX, la vida cotidiana de las personas experimentó una medicalización, entendido en este trabajo como un fenómeno que ha sido naturalizado y que debe ser observado para comprender la hegemonía alcanzada por dicha práctica médica.

La medicalización como fenómeno

Consideramos que la medicalización es un fenómeno que comenzó a manifestarse a partir de la constitución de la Biomedicina y se expresa como un avance y expansión de la Medicina científica hacia otros campos que van más allá de los enfermos y las enfermedades.

Sabemos que, en el siglo XIX, el médico se instituyó como una autoridad dentro y fuera del hospital o consultorio. Su prestigio fue funcional al nuevo rol que asumieron los Estados en relación con la cuestión sanitaria. Es el médico el que interviene en el ordenamiento de las ciudades y de los hogares, indicando hábitos, comportamientos para mejorar la salud física e inclusive moral de las personas. Este “despegue” médico-sanitario desemboca en la Medicina del siglo XX fuera de su campo tradicional, rebasando su propio dominio. “La conducta, el comportamiento y el cuerpo se incorporan en una red de medicalización cada vez más densa y amplia que, cuanto más funciona, menos se escapa a la medicina” (Foucault, 1974 citado en Natella, 2010)). La medicalización enmascara “las condiciones políticas que hacen insalubre la sociedad; y tiende a mistificar y expropiar el poder del individuo para curarse a sí mismo y modelar su ambiente” (Illich, 1984 citado en Natella, ob. cit.).

Según Menéndez:

“La falta de equidad en el acceso a la salud, la transformación de afectos y sentimientos existenciales en enfermedades, la dependencia de criterios y prácticas médicas que obstaculizan la autonomía personal, fueron denuncias que hoy cobran absoluta vigencia, agigantadas por el aumento de la tecnología y el intervencionismo médico en la vida cotidiana. Incluye gran variedad

de manifestaciones, como las fases normales del ciclo reproductivo y vital de la mujer, la vejez, la infelicidad, la soledad y el aislamiento por problemas sociales, así como la pobreza o el desempleo. Pensadores latinoamericanos han denunciado su entramado con intereses de sector y sistemas político-económicos, debido a sus funciones de control y normatización. Estas funciones operarían construyendo un sujeto pasivo, burocratizado, ‘paciente’, que reproduce criterios médicos más allá de su eficacia terapéutica, a partir de una relación de subordinación con la autoridad médica.” (Natella, ob.cit: 20)

Las investigaciones realizadas sobre la medicalización de la sociedad han comprobado que aquello que una sociedad define por enfermedad se instituye en la “llave” para medicalizar. Es por eso que creemos fundamental entender a la salud-enfermedad-atención y cuidado como procesos sociales. A lo largo del mundo y del tiempo, las sociedades han definido y definen qué entienden por salud y enfermedad. Para comprender ese mundo de significaciones no alcanza con analizar las particularidades de la vida sociocultural de los grupos. Además es un error decir que las personas deciden de manera autónoma qué es estar sano o estar enfermo. Creemos imprescindible partir de la idea que la salud-enfermedad-atención es un proceso, en el que operan distintas variables que lo hacen extremadamente complejo. Lo social, lo económico, lo político y lo biológico a través del tiempo deben ser analizados con el mismo interés, sólo asequible a través de las herramientas teóricas y metodológicas de la investigación social. En este sentido adherimos al planteo del historiador Diego Armus (2002): la salud y la enfermedad son problemas históricos.

En una sociedad como en la que vivimos, organizada a partir de un sistema de producción capitalista -cuya lógica es la búsqueda permanente de ganancias- la definición de salud y enfermedad es el resultado de un proceso histórico, cuyos protagonistas fueron tanto los sectores adinerados como los más empobrecidos. Sin embargo, más allá de esta evidencia, nos interesa resaltar el protagonismo que tuvieron los Estados modernos, tanto en Europa como en América, en la definición de la salud, de la enfermedad y de la atención. La urgencia por un orden, capaz de garantizar el funcionamiento del sistema capitalista, llevó a los Estados a intervenir tanto en las poblaciones como en los individuos. La preocupación por el riesgo que representaban algunos sectores de la sociedad (especialmente los trabajadores empobrecidos) y también por la peligrosidad de algunos individuos (locos, prostitutas, niños abandonados, ladrones) hizo que el Estado implementara un conjunto de procedimientos cuyo objetivo era modelar las conductas, los comportamientos, en definitiva, los cuerpos. Foucault los denominó a dichos procedimientos como “tecnologías”, en tanto “conjunto de saberes destinados a producir mercancías, artefactos elaborados para el mercado (Murillo, op.cit). Para Foucault existen dos tecnologías: la Biopolítica (oportunamente explicada) y la anátomo-política, que consistía en la incorporación de rutinas, hábitos y normas para moldear la conducta de los sujetos a través de instituciones como la escuela, la fábrica y la cárcel. El objetivo perseguido por los Estados modernos es, desde los tiempos de las “Revoluciones Burguesas”, producir cuerpos dóciles y útiles para el sistema capitalista. Surge en este contexto un interés -que aún permanece- por categorizar las conductas y los cuerpos de los sujetos. Quienes no se ajustaban a los parámetros de la “normalidad” –o sea, quienes no eran aptos para trabajar, estudiar o servir al Estado- fueron etiquetados como “anormales”. El saber biomédico

tuvo un protagonismo central en estas elaboraciones ya que sus fundamentos poseían una carga de objetividad, racionalidad y neutralidad avalada por la ciencia, especialmente la Biología. La denominación “anormalidad” le otorgó al Estado (y a sus elites gobernantes) la potestad para encerrar, disciplinar y normatizar a aquellos sujetos que por alguna razón no se ajustaban a los parámetros impuestos por las sociedades encaminadas en el “progreso”. A partir de este planteo, sostenemos, al igual que Eduardo Menéndez (2005), que el biologicismo del saber médico y el racismo social potenciaron la discriminación de determinados grupos sociales (personas con discapacidad, homosexuales, grupos étnicos, entre otros).

Esta tendencia, que comenzó hace casi 200 años, se ha pronunciado en el siglo XX a tal punto que Foucault denunció que la Medicina científica “además de ocuparse de otros aspectos distintos de los pacientes y las enfermedades, no tiene campo exterior” (Foucault, op.cit: 78).

Laplacette y Vignau (2010) sostienen: “En la sociedad actual, no solo los médicos concentran poder e imponen sus saberes en el proceso de medicalización, sino que existe un conjunto de actores en un contexto socio-histórico particular que facilitan y legitiman la expansión de la medicalización a la vida cotidiana” (Laplacette y Vignau, ob.cit: 63). Esos actores son: los equipos de salud y los médicos, las empresas químico-farmacológicas, los medios de comunicación, el Estado, la legislación y la población que reclama por participación en salud. Este planteo desplaza la mirada crítica que pesa sobre los médicos y complejiza el análisis, focalizando el interés también sobre los enfermos y sus familiares que legitiman la medicalización, en pos de la sanación, sin conocer las razones científicas que la sustentan (Laplacette y Vignau, ob.cit).

Al indagar en las prácticas y en los discursos de todos estos actores, consideramos imprescindible detenerse en la forma-

ción académica de los profesionales de la salud y en las investigaciones que se desarrollan en las universidades e institutos, tanto públicos como privados. Si focalizamos nuestra mirada en el proceso de enseñanza-aprendizaje experimentado por un estudiante universitario de la carrera de Medicina, evidenciamos que “estudiar medicina” exige ingresar a un universo de saberes precisos, especializados, en permanente renovación. Los/as estudiantes deben someterse a una nueva instrucción, a una nueva socialización, y deben ser capaces de definir el mundo en precisas coordenadas médicas. La idea de que la salud y la enfermedad son un *problema histórico* parece no encontrar anclaje en la formación del profesional médico. Lo “social”, lo “cultural” son categorías a las que se recurre solo cuando la Biología no alcanza a dar respuestas exigidas. Ello es visible en las investigaciones sobre determinadas enfermedades –financiadas por los Estados y organismos privados- las cuales son claramente biologicistas, lejanas a la interdisciplinariedad tan reclamada por las Ciencias Sociales. Menéndez (2010) expone que, a pesar de las críticas que la Biomedicina ha recibido, continua vigente y ello es visible en las investigaciones sobre problemáticas sociales desde parámetros biologicistas, normalizando con ello la medicalización como parte de los saberes y experiencias cotidianas. En las últimas décadas del siglo XX, no solo se ha normalizado lo patológico como parte de la vida sino también el uso de medicamentos y tratamientos biomédicos. A este fenómeno se lo ha denominado “farmacologización”. Menéndez nos dice:

“Más allá de críticas y crisis, lo que observamos es una continua expansión de la biomedicina, que afecta el desarrollo y su relación con las otras formas de atención. Dicha expansión se caracteriza por un proceso de continuidad/discontinuidad, donde la continuidad está

dada por el constante aunque intermitente proceso de expansión basado en la investigación biomédica y en su eficacia comparativa, en la producción farmacológica y en la medicalización no solo de padeceres sino también de comportamientos. (...) Este proceso de expansión se basa en toda una serie de procesos que se potencian. El primero es el constante apoyo a nivel privado y oficial de la biomedicina.” (Menéndez, 2009: 39-40)

El Modelo Médico Hegemónico como categoría de análisis

Entendemos que el Modelo Médico Hegemónico (MMH) es un constructo conceptual para analizar los procesos de salud-enfermedad-atención que, en las sociedades occidentales, prioriza la mirada en los fenómenos biológicos, excluyendo la dimensión socio-cultural.

El “modelo” es una representación esquemática o conceptual de un fenómeno, que expresa una teoría o hipótesis de cómo funciona o actúa un fenómeno. Los modelos describen, explican y predicen el comportamiento de un fenómeno natural o social, así como también sus componentes. Es un punto de referencia para el investigador. Facilita la comprensión de las teorías y permite modificar las existentes. También da lugar a nuevas aplicaciones y/o conceptos.

La referencia “médico” agrupa a las distintas prácticas y discursos relacionados con la salud-enfermedad y atención elaboradas o creadas por un colectivo en un momento histórico particular. Según Horacio Sampayo⁵¹, todas las sociedades conocen qué es la enfermedad y tienen una clasificación más o menos rigurosa de las enfermedades y sus tratamientos.

⁵¹ Sampayo, Horacio. Docente, investigador de la Universidad Nacional del Comahue

La categoría “hegemónico” aplicada a la caracterización del modelo médico desarrollado en Occidente entre los siglos XVIII y XIX, sólo puede comprenderse si recordamos la supremacía de la mirada biológica respecto a los procesos de salud-enfermedad-atención. La comunidad científica, las instituciones y la sociedad en general le han otorgado legitimidad a esta manera de analizar y comprender la vida, la decrepitud y la muerte de las personas. A su vez, otras prácticas y saberes curativos fueron excluidos a través de dispositivos normativos elaborados al interior de los distintos espacios del hacer. El discurso médico fue sacralizado, en el sentido que fue instalado en la sociedad como la única verdad posible.

Eduardo Menéndez ha identificado las siguientes características estructurales del MMH:

- **Biologicismo.** “Lo biológico” se constituye en el principio único explicativo del problema de salud que se enfrenta; esto origina que lo biológico sea no solamente un principio explicativo, sino también de intervención. La historia social de los padecimientos queda excluida de la historia natural de la enfermedad. El interés predominante se centra en la naturaleza orgánica de la enfermedad y desprecia de qué manera la enfermedad o problema altera la vida cotidiana de las personas. El interés se concentra en la “evolución” de la enfermedad. Los procesos sociales y las condiciones socioeconómicas, culturales e ideológicas a través del tiempo como parte de los padecimientos humanos son obviados.

- **Eficacia pragmática.** La eficacia de la biomedicina en comparación a otros saberes –populares o académicos– fue uno de los rasgos que posibilitó su expansión en el conjunto de la sociedad. El objetivo es superar o resolver el daño, la dolencia o la enfermedad de mane-

ra inmediata. Para ello, se aplican conjunto de técnicas tales como cirugía reparadora, sofisticados procedimientos técnicos de diagnóstico y fármacos eficaces. La técnica adquiere, en este contexto, un valor mítico de poder, en tanto recurso supremo capaz de dar solución a los problemas sanitarios que aqueja a la sociedad.

- **Mercantilismo.** Esta característica es parte del desarrollo del sistema capitalista que considera todo bien –incluidas la salud y la enfermedad– como un valor de cambio.

- **Ahistórico.** La visión prevalente frente a las enfermedades, es contemplarlas como entidades fijas, aisladas y homogéneas. La salud, la enfermedad y la atención (a través de los sistemas de salud) no son considerados “productos históricos” en proceso de permanente construcción y cambio (y por lo tanto, de redefinición).

- **Asocial.** Se constituye en uno de los rasgos característicos de la biomedicina que desvincula y no reconoce explícitamente el importante papel que los factores de índole social representan en la causalidad del fenómeno salud-enfermedad-atención. Sabemos que, tanto los signos como los síntomas que definen una enfermedad, no son sólo cosas biológicas y físicas en sí mismas, sino que también manifiestan signos de relaciones sociales disfrazadas como cosas naturales. La expulsión de lo social, genera como límites en el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades.

Entre las consecuencias que ha generado el funcionamiento del MMH o Biomédico, Caramés García (2004) ha reconocido las siguientes:

- **Relación médico-paciente asimétrica, paternalista y autoritaria:** En ella puede observarse, como un microclima, los eslabones de la hegemonía médica. La persona enferma en este contexto es considerada una persona vulnerable, ignorante y por tanto dependiente y maleable en las manos del médico o experto y del sistema de salud. La información, así como el conocimiento del paciente, es relegada, cuando no ignorada, al igual que su participación en cualquier tipo de decisión o intervención técnica, dejando a su vez muy claro, quién sabe, el profesional, y quién no sabe, el paciente; quién puede y quién no puede hacer. El potencial inherente del paciente para poder desarrollar un medio terapéutico conjunto se corta de forma abrupta, y en consecuencia, origina que la relación de éste con los profesionales sanitarios se convierta en algo puramente de carácter instrumental y objetivo.

- **Culpabilización del paciente:** Este rasgo también está asociado al carácter individualista de la biomedicina. La responsabilidad se centra en el sujeto que sufre la enfermedad, dado que el modelo enfatiza un tipo de atención individualizada. La enfermedad es la evidencia concreta de la falta de responsabilidad del paciente respecto a su salud. Es por ello que, el tratamiento suele incluir el aislamiento y alienación: la persona enferma es separada de su entorno familiar. El contexto socioeconómico de la persona enferma queda fuera de toda relación con la génesis y solución de la enfermedad.

- **Burocratización creciente:** Esto se traduce en la creación de “rutinas” muy establecidas y diferenciadas que obedecen a una orientación de la atención de tipo eficiente, que obliga a la realización de controles mecánicos fijos que den cumplida cuenta de los estándares.

res preestablecidos de calidad y eficacia en la atención del enfermo. El tipo de asistencia resultante se caracteriza por presentar un modelo de relación mecánico y estandarizado, las intervenciones se convierten en entidades en sí mismas y se bastan a sí mismas; no existen interrelaciones entre lo que vive la persona que requiere atención, lo que es en sus diferentes estatus y roles sociales, y lo que padece; el enfermo y su dolencia son etiquetados numéricamente, a efectos de elaborar informes estadísticos, reduciéndolos de esta forma como usuarios del sistema, a un caso, a una variable, a un simple dato numérico «código de barra “x”».

- **Negación de la persona:** cuya entidad no existe como tal, salvo en su dimensión física, es una “cosa”, una pieza de interés. Existe una absoluta ceguera a las dimensiones emocionales y de vulnerabilidad de la persona que tienen delante, ignorando el hecho de que nuestras emociones pueden también afectar de gran manera a nuestra salud.

- **El cuerpo concebido como conjunto de piezas:** El cuerpo es un objeto medible, una “máquina” compuesta por piezas sin interrelación; ajeno a las emociones, a su significado, a su vinculación social, en definitiva, el cuerpo no es contemplado desde una óptica de integridad biopsicosocial.

- **La enfermedad identificada como problema:** es considerada exclusivamente como un problema biomédico y susceptible de intervención clínica. La Intervención presenta, por un lado, un carácter mecanicista y unilateral, dirigida a la alteración biológica diagnosticada, así como un distanciamiento emocional del “paciente”. Es autoritaria y vertical: es el profesional de la salud el que toma las decisiones. El paciente es si-

tuado dentro del escenario de la intervención en una posición de vulnerabilidad y subordinación.

- **El monólogo del médico:** el profesional maneja durante todo el tiempo un lenguaje técnico y aséptico, mientras que el “paciente” utiliza todo el tiempo un lenguaje no verbal.

En los últimos tiempos, se ha desarrollado, en el campo académico, una sólida crítica a la Biomedicina desde la categoría MMH. A partir de esta categoría, las Ciencias Sociales han logrado evidenciar que:

- La Biomedicina, desde un enfoque positivista-evolucionista, a-histórico, ha logrado disociar lo físico y lo mental;
- Las enfermedades son concebidas como resultado de factores orgánicos, como desviación, como una ruptura del orden;
- Es el médico el que indica que debe hacer la persona frente a una situación de enfermedad. Se eluden emociones y preguntas. Se plantea un vínculo despersonalizado en la relación médico-paciente;
- El médico es considerado como la única autoridad;
- La enfermedad no se la considera como parte de la vida de las personas y es por ello que debe ser erradicada;
- El estilo de institución que funciona de acuerdo a los parámetros de la Biomedicina es aquella que pretende una eficiencia tecnocrática y en donde se desarrolla un manejo autoritario de los pacientes. Allí, la relación de la persona enferma con el entorno social-familiar debe representarse en contactos rápidos y aislados. Es un

ambiente pensado en función de las enfermedades y no de las personas;

- Respecto a la formación del profesional de salud, ésta es básicamente tecnocrática. En ella, se niegan los aspectos perturbadores de la profesión, de su necesidad de apoyo psicológico; se “instruye” en tener una actitud negadora y bloqueada como defensa ante la angustia, la enfermedad y la muerte; se pone énfasis en la eficiencia;
- Para el modelo, la asistencia de la farmacología sintética, química es fundamental. En la droga es la depositaria de propiedades mágicas.

Conclusiones

La Medicina científica ha brindado a la humanidad soluciones a ciertas enfermedades al punto que, por breves períodos, alcanzó a concretar el sueño de un mundo sin enfermedades. Sin embargo, aquellas enfermedades infecciosas que se creían erradicadas vuelven a aniquilar a miles así como también las denominadas como enfermedades crónicas no trasmisibles (diabetes, hipertensión, obesidad, adicciones). La Biomedicina parece encontrar limitaciones frente a muchos de los malestares que hoy nos aquejan. Las llamadas “medicinas alternativas” han encontrado su nicho desde donde proporcionan algunas coordenadas para que muchos puedan convivir con sus enfermedades. Sin embargo, a pesar que las terapias alternativas o complementarias poseen miles, millones de adeptos, la Biomedicina posee una hegemonía poco cuestionable. Ello es visible no solo en las investigaciones sobre determinadas enfermedades en coordenadas biologicistas sino también en el crecimiento en número y capacidad de los centros de salud, en las ofertas de residencias para médico/as egresado/as y en el

desarrollo de la industria farmacéutica, que moviliza millones de dólares en todo el mundo. El avance de la Biomedicina no se detiene y es que somos nosotros, los seres humanos temerosos frente a la muerte, quienes dejamos que traspase nuestra vida cotidiana. La historia nos ha permitido reconocer que la medicina se ha erigido como la “única posibilidad de salvación” y que es el resultado de la lucha contra la enfermedad y la muerte, pero también de la puja de intereses de clase y de género.

Comprender estas significaciones que rodean a la medicina científica nos exige problematizar aquello que aparece como cotidiano, como “natural”, invisible en la práctica médica y en nuestros discursos sobre la salud, la enfermedad. Para ello las ciencias elaboran las categorías conceptuales, para desnaturalizar, complejizar nuestra apreciación de lo que llamamos realidad. Creemos que la revisión epistemológica del saber biomédico es fundamental para conocer ese “saber esotérico” que rige nuestras vidas y muertes en los tiempos que vivimos. Es fundamental instalar y defender el desarrollo de estudios críticos y constructivos en las universidades, institutos y escuelas donde son formados los profesionales de la salud. La categoría MMH ha permitido iniciar el recorrido pero, a pesar de las denuncias y contribuciones, la hegemonía del biologicismo parece más vigente que nunca. Es frente a ésta evidencia que los futuros profesionales de la salud deben realizar un examen exhaustivo de los basamentos teóricos y filosóficos de la biomedicina, recurriendo al pasado pero conociendo también el presente y el futuro de la medicina científica.

Lograr el acceso a la salud para todas las personas, sin distinciones de clase, género no debe ser una utopía sino una meta, un compromiso, un deber de quienes practicamos y teorizamos sobre la medicina y los sistemas de salud vigentes.

Referencias bibliográficas

Biernat, Carolina y Ramacciotti, Karina (2014) *Historia de la salud y la enfermedad*, Buenos Aires, Biblos.

Caramés García, Mayte (2004); “Proceso socializador en ciencias de la salud. Caracterización y crítica al modelo hegemónico vigente”, en Fernández Juárez, Gerardo (coord.) *Salud e interculturalidad en América Latina. Perspectivas antropológicas*, Quito, Abya Yala.

Debener, Marcela (2012) *De la medicina hipocrática al Renacimiento*, Neuquén, EDUCO.

Fau, Mauricio (2013) *Diccionario Básico de Antropología*, Buenos Aires, La Bisagra.

Franquelli, Carla y Bizai, Jorgelina (2013) “Salud: ¿hegemonía biológica o diversidad sociocultural? Una mirada desde las ciencias sociales sobre la relación médico-paciente”. Apuntes de Cátedra. Facultad de Ciencias Médicas, Universidad Nacional del Comahue.

Franquelli, C. García Gualda, S. Jara, M. y Sartino, J. (2015) *Antropología Cultural. Cuadernillo de Trabajos Prácticos*. Neuquén, Secretaría de Extensión Universitaria, Universidad Nacional del Comahue.

Foucault, Michel (1996) *La vida de los hombres infames*, Caronte Ensayos.

Hobswam, E. (1994) *Industria e Imperio*, Barcelona, Ariel.

Jara, María de los Ángeles (2013) “De empíricas a profesionales. La enfermería en la provincia de Río Negro. 1960-1970”, tesina para la Especialización en Estudios de las Mujeres y Género, Neuquén, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue. Inédito.

Jara, María de los Ángeles (2013) “El Modelo Médico Hegemónico o Modelo Biomédico”, en Sampayo, Horacio (comp.)

El acceso y la exclusión en el cuidado de la salud: una perspectiva antropológica, Neuquén, EDUCO.

Jara, María de los Ángeles (2014) “Nuevas experiencias, nuevos desafíos. La formación del profesional médico en el sur del Sur”, ponencia presentada en XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario – Julio.

Jara, María de los Ángeles (2015) “De empíricas a profesionales. La enfermería en la provincia de Río Negro” en Sampayo, Horacio (comp.) *El acceso y la exclusión en el cuidado de la salud: una perspectiva antropológica*. Volumen II, Neuquén, EDUCO.

Laplacette, Graciela y Vignau, Liliana (2010) “Medicalización de la salud”, en Cannelloto, A. y Luchtenberg; E. *Medicalización y sociedad. Lecturas críticas sobre la construcción social de enfermedades*, Buenos Aires, UNSAM.

Lopez Piñero; J. M.(2000) *Breve historia de la medicina*, Colección Medicina y Salud, Alianza.

Menéndez, Eduardo (2005) “El modelo médico y la salud de los trabajadores”, en *Salud Colectiva*, La Plata, enero-abril.

Menéndez, Eduardo L. (2009) “Modelos, saberes y formas de atención de los padecimientos: de exclusiones ideológicas y de articulaciones prácticas” en *De sujetos, saberes y estructuras*, Buenos Aires, Lugar.

Menéndez, Eduardo (2010) *La parte negada de la cultura*, Rosario, Protohistoria Ediciones.

Murillo, Susana (2012) *Prácticas científicas y procesos sociales*. Buenos Aires, Biblos.

Natella, Graciela (2010) La creciente medicalización contemporánea. Prácticas que la sostienen, prácticas que la resisten en el campo de la salud mental en Cannelloto, A. y Luchtenberg; E. *Medicalización y sociedad. Lecturas críticas sobre la construcción social de enfermedades*, Buenos Aires, UNSAM.

Vidal y Benito, María del Carmen (2010) *La relación médico-paciente*, Buenos Aires, Lugar.

Capítulo VII

El trabajo antropológico: la Etnografía¹

Marta Flores²

*...la investigación de campo se impuso como una marca
de nuestra identidad académica.*

(Lins Ribeiro)

*Los rumbos políticos de la Antropología
contemporánea parecieran sin garantías.
Desde apoyar la ocupación de Irak utilizando etnografías sobre
el mundo árabe para mejorar métodos de tortura, a facilitar
la llegada de inmigrantes a través de guías
de recursos en múltiples idiomas, ofreciendo una nueva
teorización de los derechos...*

(Casas Corte)

Introducción

El presente capítulo está dedicado a una aproximación al método antropológico. Para ello, vamos a desarrollar, primero, qué es un método científico y por qué la Antropología necesitó un método como el etnográfico -o Etnografía- en el momento de su consolidación como ciencia, en la etapa que conocemos como “de las escuelas clásicas”. Es decir que, antes de profundizar en la historia del método etnográfico, deberemos situarlo, en tanto

¹ El término Etnografía designa dos aspectos del quehacer antropológico: por un lado, una rama de la Antropología Sociocultural que acumula conocimientos sobre realidades culturales particulares. Se distingue de la Etnología en que busca realizar un análisis comparativo de las diversas culturas. (Rockwell, 19) El significado del vocablo se basa así en la raíz etimológica: etano (pueblo-cultura) grafía (escritura). El otro aspecto tiene que ver con el método, la forma de abordaje del objeto de nuestra ciencia. (Palmer) Este es el eje del presente capítulo.

² Lic. en Musicología, Especialista en Historia Contemporánea, Dra. en Historia, docente investigadora de la Universidad Nacional del Comahue.

método científico, en el proceso de la investigación científico - antropológica.

¿Qué es un método científico? Es la manera de abordar la indagación de aquella porción de realidad que ha sido problematizada y tiene una relación directa con los conceptos teóricos desde los que se ha formulado el problema. (Schuster, 2004: 15) No hay ni hubo UN método científico universal, ni siquiera un método para las ciencias sociales en su conjunto ni, como veremos, UN solo método etnográfico para la Antropología, aunque, cuando hablamos de Etnografía, sí podemos pensar un rasgo común y es la presencia del etnógrafo en el sector de la realidad que hemos problematizado. Cuando hablamos de ciencia, o de ciencias, debemos tener en cuenta que los métodos-y el método etnográfico no es una excepción- se modifican a lo largo del tiempo y en consonancia con los problemas planteados por las disciplinas. En el caso de la Antropología, veremos que el método etnográfico ha sufrido cambios a lo largo de los casi ciento cincuenta años con que cuenta la disciplina, pero también veremos que esos cambios, en primer lugar, no afectan un núcleo aceptado por todos los antropólogos y antropólogas: la presencia del científico en el campo como colector de datos de diversa procedencia. En segundo término, estos cambios no deben pensarse como revoluciones lineales sino que están íntimamente ligados a la tendencia teórica desde la que parte el etnógrafo.

Thomas Kuhn, autor de un volumen llamado *La estructura de la Revoluciones Científicas* (publicado en inglés en 1962), habla acerca de la relación entre los “modos del ver el mundo” y el método utilizado por los “científicos”. Los científicos (como dice Kuhn, gente abocada a la “resolución de enigmas”) se sitúan en lo que el autor llama “paradigma”³ y desde ahí, en la

³ Kuhn formula el concepto de “paradigma” que considera como *realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.* (Kuhn, 1971:12) “El estudio de los paradigmas (...),

“ciencia normal”⁴ se enfrentan a tres clases de problemas: la determinación del hecho significativo, el acoplamiento de los hechos con la teoría y la articulación de la teoría. (Kuhn, 1971)

Algo importante aparece aquí, aunque no es Kuhn el primero en señalarlo. Se trata de la continua relación de los hechos con la teoría, que tendrá como escenario el Método. Ello nos conduce al siguiente acápite, donde trataremos acerca de la relación teoría-método y del carácter metodológico de los conceptos teóricos, tomando como caso particular el método etnográfico, método de la Antropología Sociocultural.

El método etnográfico. Método. ¿Qué es? El carácter metodológico de los conceptos teóricos

En general, podemos decir que el método de cualquier ciencia es la manera en que ésta aborda la porción de realidad que problematiza para su estudio. De esta manera, el método de una ciencia guarda estrecha relación con las premisas básicas de dicha disciplina y con su objeto de estudio. Al decir de Alan Chalmers:

“En un estadio cualquiera de su desarrollo, una ciencia consiste en algunos objetivos específicos de llegar a un conocimiento de determinado tipo, en los métodos necesarios para cumplir sus objetivos y en normas que permitan juzgar en qué medida se han conseguido, además de hechos y teorías particulares que represen-

es lo que prepara principalmente al estudiante para entrar a formar parte como miembro de la comunidad científica particular con la que trabajará más tarde.” (ídem: 34)

⁴ *“Un paradigma está constituido por los supuestos teóricos generales, las leyes y las técnicas para su aplicación, que adoptan los miembros de una determinada comunidad científica. Los que trabajan dentro de un paradigma, ya sea la mecánica newtoniana, la óptica ondulatoria, la química analítica o cualquier otro, practican lo que Kuhn denomina ciencia normal.” (Chalmers, 2000)*

tan el estado actual de la representación en cuanto concierne a la realización de dichos objetivos.”

En tanto, Mario Tamayo sitúa el método en el campo de la ciencia como un terreno intermedio entre la investigación científica y el conocimiento científico. Para el investigador, el método “...es un camino para conocer de qué manera y en qué condiciones se han desarrollado acontecimientos específicos. Es un conjunto de procedimientos por los cuales se plantean los problemas científicos y se ponen a prueba las hipótesis de la investigación”. (Tamayo y Tamayo, 2003)

Desde este lugar, el método se complejiza y encuadra tanto las técnicas de recogida de datos (entrevistas, observaciones, historias clínicas, etc.) como lo que se ha dado en llamar “trabajo de gabinete”, en el que se pone en relación el aparato teórico con la información colectada. En suma, la instancia del taller del/de la científico/a. En atención a las diferencias de las ciencias, debemos recalcar que cada una ha generado un método que le es propio y que impregna, por un lado, la manera de recopilar información pero, también (y no menos importante), la forma de reflexionar sobre la realidad.

El epistemólogo Rudolf Carnap distingue entre los términos puramente teóricos (lenguaje teórico) y los que son usados en la observación de la realidad (lenguaje de observación u observacional). El investigador aclara que no hay una línea precisa entre ambos tipos de lenguaje. En todo caso, el lenguaje observacional se nutre del lenguaje natural y de las categorías del sentido común: por ejemplo, la entrevista a una joven de una aldea rural nos dice que está interesada en mudarse a la ciudad. El lenguaje teórico tendrá conceptos teóricos sociológicos como “migración”, “franja etaria”, “clase social”, etc. Estos términos tienen peso a la hora de interpretar la entrevista citada y de escribir al respecto. La cuestión es: ¿no tienen peso

también en el momento de delinear las estrategias y técnicas de la propia investigación? ¿No aparecen ya en los supuestos de investigación que preceden al desarrollo completo del trabajo?

En todo caso, el lenguaje teórico y sus categorías nutren también la preparación de cada proyecto de investigación y están presentes en el momento en el que el/la investigador/a se plantean tanto objetivos como hipótesis de trabajo. En ese sentido, el lenguaje teórico también guía la formulación de las preguntas pensadas con vistas a una entrevista, aun cuando no sean las que se utilizan en el momento de la conversación con el/la informante porque debieron ser “traducidos” (con algunas limitaciones, por supuesto) al lenguaje cotidiano. Cada vez que nos planteamos un problema científico, lo hacemos utilizando categorías teóricas y cada vez que pensamos una estrategia de solución a nuestra pregunta, lo hacemos teniendo en cuenta las categorías presentes en la pregunta. Como afirmaba el físico Max Plank: "Establecer un dispositivo con miras a una medición es plantear una pregunta a la naturaleza". (Bourdieu, 2002) En suma, Teoría, Método y Técnicas de investigación son una tríada que está en constante interrelación y no se puede pensar uno de los componentes sin los otros.

En otros términos, podemos decir que la observación, tal como la planteaba la ciencia positivista, es decir, la percepción de la realidad a través de los sentidos, sin ninguna intervención de los conocimientos previos, es, por un lado, impensable porque todos percibimos de acuerdo a lo que somos, tanto física como psíquicamente. Por otro lado, es desconocer las modificaciones de nuestra percepción de la realidad que aporta nuestro conocimiento, nuestro estudio. Para Alan Chalmers, frente a una misma situación, un observador versado y experimentado no tiene experiencias perceptuales idénticas a las de un novato.

“Pensemos en un estudiante de medicina que sigue un curso de diagnóstico de enfermedades pulmonares por rayos X. Mira, en una habitación oscura, trazos indefinidos en una pantalla fluorescente colocada contra el pecho del paciente y oye el comentario que hace el radiólogo a sus ayudantes, en un lenguaje técnico, sobre los rasgos significativos de esas sombras. En un principio, el estudiante está completamente confundido, ya que, en la imagen de rayos X del pecho sólo puede ver las sombras del corazón y de las costillas, que tienen entre sí unas cuantas manchas como patas de araña. Los expertos parecen estar imaginando quimeras; él no puede ver nada de lo que están diciendo. Luego, según vaya escuchando durante unas cuantas semanas, mirando cuidadosamente las imágenes siempre nuevas de los diferentes casos, empezará a comprender; poco a poco se olvidará de las costillas y comenzará a ver los pulmones.”(Chalmers, 2000:20)

Ahora bien, así como la percepción es condicionada por los conocimientos incorporados a lo largo de la carrera universitaria, también cada modelo teórico oficia de lámpara que ilumina la porción de la realidad que estamos interrogando. Esta lámpara, el modelo teórico, es dinámica y sus cambios afectan directamente al método, al conjunto de estrategias de abordaje del problema científico.

Por lo tanto, como dice Pierre Bourdieu (2002), la metodología no es un decálogo (una receta que dice qué hacer y cuándo). Pensar eso sería simplificar al máximo la cuestión metodológica de la ciencia y, sobre todo, quitarle su tremendo peso epistemológico.

En suma, cualquier conocimiento científico deriva de una construcción metodológica, esto quiere decir que es el resulta-

do de un proceso, que ha realizado determinados pasos y que ha seguido ciertas reglas elaboradas para el estudio de una determinada área de la realidad. Como cita la antropóloga argentina Elena Achilli, el método no depende de la teoría sino de la “cosa”. Ahora bien, cuando esta antropóloga habla de teoría, alude a una teoría general de las ciencias, a una epistemología que regule hipotéticamente toda la actividad científica y proponga UN solo método para todas las ciencias. Cuando se refiere a “cosa”, apunta, más bien, al área particular de la realidad que se está problematizando. De esta manera, Achilli quiere dejar de lado cualquier “receta” o planteo predeterminado en la actividad científica y sostiene la relación entre el objeto general de una ciencia y la generación de teorías, métodos y técnicas de trabajo propios. Más bien, busca “una concepción ligada al movimiento, la interacción transformadora, a la complejidad del mundo sociocultural”. (Achilli, 2000: 29 y ss.) En consecuencia, Achilli descartaría, por ejemplo, la superioridad del método experimental (propio de las ciencias naturales) por sobre el observacional o el dialógico (más cercano a los problemas planteados por el objeto de las ciencias sociales y humanas: el hombre, la cultura, la sociedad).

Este concepto dinámico de la metodología de ninguna manera deja de lado la relación entre la práctica investigativa y los conceptos teóricos. Por el contrario, remarca todavía más la interacción entre el abordaje del objeto y el marco teórico de referencia desde el cual se lo aborda. En todo caso, como veremos más adelante, las técnicas elegidas por cada investigador/a, dentro de las posibilidades del método etnográfico, se relacionan directamente con su punto de partida teórico y con los objetivos de su investigación. Como dirá Pierre Bourdieu en su clásico “El oficio de sociólogo” en cuanto a que las técnicas son “teorías en acto”. (Bourdieu, 2002:60)

Antropología sociocultural: la Etnografía como método científico⁵

La Antropología Sociocultural ha generado históricamente un método, una forma de abordaje de la realidad sociocultural, que le es propio: la Etnografía, que se ubica entre los tipos de metodologías cualitativas⁶. Desde este lugar, su fuerza particular es su habilidad para centrarse en la práctica real *in situ*, observando la manera en que se realizan las interacciones. (Vasialschis de Gialdino, 2006) El trabajo de campo es lo que caracteriza al trabajo antropológico. Para Anastasia Téllez Infante (2007), este rol central en el proceso de investigación es lo que distingue a la Antropología y lo que crea el cuerpo primario de los datos empíricos. El trabajo de campo es más que una técnica o un conjunto de técnicas pero no debe confundirse con el proceso metodológico global (Etnografía) Tampoco debe confundirse la observación participante (una de las técnicas utilizadas en el trabajo de campo antropológico) con el mismo trabajo de campo, que admite otras formas de recolección de datos *in situ*. (Téllez Infante, 2007:123)

Ya vimos cómo el método de una ciencia se relaciona íntimamente con los objetivos y el objeto de la misma. En esto, el método antropológico no es una excepción, pero también comparte con otros métodos científicos la pluralidad de las

⁵Mucho antes de que se sistematizara en los medios académicos de occidente, el término "etnografía" era acuñado por un asesor de la administración imperial rusa, August Schlozer, profesor de la Universidad de Gottinga, quien sugirió el neologismo "etnografía" en 1770 para designar a la "ciencia de los pueblos y las naciones". El conocimiento que el Zar necesitaba en su expansión oriental del Estado multinacional ruso, requería una metodología distinta a la "estadística" o "Ciencia del Estado" (en Guber, 2001)

⁶Metodologías cualitativas, por oposición a las metodologías cuantitativas, que ponen su eje en la realización de diversos tipos de estadísticas. Pero tampoco la metodología cualitativa es unitaria, sino que tiene una íntima relación con el punto de partida teórico de quien está realizando la investigación.

técnicas que abordan tanto la recogida de datos como su análisis. Desde este lugar, es importante no confundir el método (Etnografía) con las técnicas de recogida de datos (observación participante, entrevistas, encuestas) y olvidar toda la batería de técnicas de análisis de datos que el etnógrafo pone en juego cuando ya no recoge información en el campo.⁷ Ahora, si recordamos los primeros pasos de la Antropología científica y su preocupación por explicar la existencia del “otro” cultural, podremos comprender cómo el método antropológico ha reunido tanto técnicas de campo como abordajes de gabinete de los datos obtenidos en el campo.⁸

Sus técnicas son variadas y, como decíamos más arriba, la opción por unas u otras tendrá que ver con los puntos de partida teóricos y con los problemas planteados por el/la investigador/a. Por otro lado, una de las particularidades de la Etnografía es el uso de múltiples fuentes de información; otra, la participación, explícita o no, pero prolongada del/la investigador/a en la vida cotidiana de las personas sobre cuyo quehacer está indagando. El/la etnógrafo/a deben ser buenos “escuchadores” de la gente y buenos observadores de la realidad que han elegido como objeto. Claro que llegar al momento en que pueden escuchar lleva un tiempo y requiere procedimientos

⁷La integración entre datos y teoría, y la puesta en diálogo entre ambos, es quizás uno de los puntos de más difícil resolución en la monografía final, que en Antropología llamamos “etnografía”. (Guber,1995)

⁸ “El campo de una investigación es su referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Se compone, en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador, pues el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades. Es un recorte de lo real que queda circunscrito por el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el investigador y los informantes. Pero este recorte no está dado, sino que es construido activamente en la relación entre el investigador y los informantes. El campo no es un espacio geográfico, un recinto que se autodefine desde sus límites naturales (mar, selva, calles, muros), sino una decisión del investigador que abarca ámbitos y actores; es continente de la materia prima, la información que el investigador transforma en material utilizable para la investigación.” (Guber, 2004: 46)

adecuados porque el/la etnógrafo/a indaga sobre la vida cotidiana de las personas y, aun cuando maneje información y códigos comunes, el acercamiento y la aceptación del/de la antropólogo/a hasta que ya no sea un extraño, son cuestiones que exigen su tiempo.

La Etnografía explota la capacidad que cualquier actor social posee para aprender nuevas culturas, y para alcanzar la objetividad a la que lleva este proceso. Incluso cuando él o ella están investigando un grupo o lugar familiar, el observador participante tiene que tratarlo con "extrañamiento antropológico", en un esfuerzo por hacer explícitas las suposiciones que los "nativos" naturalizan como miembros de esa cultura. (Hammersley y Atkinsons, 1994).

“En suma las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación -un pueblo, una cultura, una sociedad— sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la "realidad de la acción humana"...

El participante pleno es el que oculta su rol de antropólogo desempeñando íntegramente alguno de los socio-culturalmente disponibles pues no podría adoptar un lugar alternativo. Esta opción implica un riesgo, pues, de ser descubierto, el investigador debería abandonar el campo. El observador puro, en cambio, es quien se niega explícitamente a adoptar otro rol que no sea el propio; este desempeño es llevado al extremo de evitar todo pronunciamiento e incidencia activa en el contexto de observación.”(Guber, 1995, 120)

Max Gluckman, antropólogo blanco sudafricano, que luego se radicara en Inglaterra e iniciara la llamada Escuela de Antropología Política de Manchester⁹ y a la que también se llamó “dinamismo”, reseña el período en cuanto a los estudios antropológicos sobre África:

“Entre 1930 y 1940 el colonialismo Indirecto era aceptado por la mayoría de los antropólogos como una forma afortunada de organización política en las colonias británicas. Los antropólogos analizaban los problemas del rol de las autoridades nativas en este sistema de gobierno, y qué tanto se involucraban en las dificultades entre las demandas de los dos sistemas. Los desarrollos políticos durante y después de la guerra con énfasis creciente por parte del Gobierno Colonial Británico en los servicios sociales para ser proporcionados por las autoridades nativas, plantearon más agudamente la pregunta de qué tanto estas autoridades podían ser convertidas en burócratas al estilo moderno, o qué tanto su educación tradicional y las relaciones con su gente les impedían hacerlo (...) Mi argumento principal es que el énfasis en la relación entre los oficiales en términos de modelos de burocracia distrae la atención del proceso de cooperación y lucha por el poder que marcan ambos sistemas políticos, el tradicional y el moderno. El estudio de la burocracia, repito, es importante, y todos los estudios son contribuciones importantes, pero estos problemas necesitan colocarse dentro del análisis de las decisiones sobre asuntos de políticas específicas y de luchas por tipos específicos de control sobre

⁹Gluckman estudió en la universidad de Witwatersrand con Radcliffe Brown, uno de los más importantes representantes, junto a Malinowski, de la corriente llamada “Estructural Funcionalismo”.

hombres y cosas. La forma en que los hombres colaboran y compiten haciendo tomando estas decisiones y luchando por el poder es influenciada, ciertamente, por sus ideas de los roles, incluyendo roles burocráticos, pero también se determinan por el tipo de tierra y de economía, el modo de producción, el tipo de armas, los medios de comunicación. Estos, como las redes de relaciones sociales son marcos dentro de los que se juegan los roles políticos; y si las consideramos, las rebeliones no pueden ser tratadas sólo como “actos de violencia” que perturban el funcionamiento normal de los sistemas administrativos.”(Gluckman, en Korsbaek, 2012. Subrayado de la autora, aquí en redondillas.)

En este texto se hacen presentes dos puntos insoslayables en cualquier historización de la ciencia antropológica y de su método. En primera instancia, la lectura en clave política de los temas de la Antropología clásica que nos habla de esta concepción de lo “afortunados” que son los africanos al ser dominados por una potencia tan grande como el Imperio Británico. En segundo término, el diálogo constante entre la formulación teórica (en el caso de Gluckman, la noción de “equilibrio” como algo diferente a “estabilidad”) y los datos recabados en su propio trabajo de campo entre los zulúes. Desde este lugar, Gluckman considera por igual, PERO POR SEPARADO, los conflictos por el poder en una y otra cultura.

El método etnográfico y su historia

Un método científico, como vimos, tiene una relación íntima con la época que lo origina y con los problemas que se plantea en ese momento la ciencia que lo origina y desarrolla. En ese sentido, debemos pensar la génesis del método etnográfico.

fico en relación con los primeros pasos de la Antropología científica.¹⁰

La necesidad de observar de cerca al otro cultural cuya existencia se pretendía explicar, llevó a antropólogos evolucionistas como Henry Morgan¹¹ a realizar trabajos de campo, para luego publicar trabajos acerca de diversos aspectos de la cultura de dichos pueblos: su sistema de parentesco. Pero, aunque podemos ver en estos trabajos sobre el terreno y en su elaboración posterior de los datos obtenidos, un antecedente del método etnográfico, deberemos esperar a las primeras décadas del siglo XX para que podamos hablar cabalmente de un método científico. Su contexto será el del llamado “Modelo Antropológico Clásico” (MAC) y quienes sistematizan su empleo y le dan el sello que aún hoy lleva el método etnográfico, serán: por un lado, desde el funcionalismo británico, Bronislaw Malinowski; por otro, desde el culturalismo estadounidense, teñido de idealismo romántico, Franz Boas. En este contexto, resaltan las primeras contribuciones que Frank Hamilton Cushing (1857-1900) efectuó al trabajo de campo y a lo que más

¹⁰Las técnicas de campo a menudo han ocasionado cierto desdén por otras fuentes de información. Así, el antropólogo argentino Eduardo Menéndez, especialista en Antropología de la Salud/Enfermedad, en una conferencia dictada en el Congreso Argentino de Antropología Social en el año 2014, alertó contra una sobre valoración de las técnicas de campo en desmedro de las fuentes documentales como las historias clínicas o, incluso, la información periodística. Claro que, si hablamos de la recolección de información, la etnografía es un método pluri técnico y en la etnografía de las llamadas sociedades complejas o en la etnografía urbana, las fuentes de información pueden ser muy variadas, de allí que se habla de “enfoque etnográfico” en el análisis de cualquier información

¹¹ Henry Morgan (1818-1881), antropólogo evolucionista estadounidense. Estudió a fondo la Liga iroquesa, una confederación que agrupaba a cinco naciones. La Liga sólo se interesó por las costumbres de los iroqueses, sino que también dio apoyo económico y legal a los indios seneca en su litigio con una compañía especuladora que quería desplazarlos al oeste. En esa época, Morgan se hizo amigo de Ely S. Parker, hijo de un jefe seneca que había recibido formación en la escuela misionera y trabajaba como intérprete y colaboró con Morgan en sus estudios sobre los iroqueses.

tarde denominaríamos “observación participante”. En una estadía por cerca de cuatro años y medio entre los indios Zuni de Nuevo México, en 1879, Cushing dio cuenta de la necesidad y ventaja de vivir entre los indios, comer de su comida, dormir en sus casas y hablar la lengua, lo que posibilitó, según sus propias palabras, que las notas que tomó fuesen mucho más informativas que la de muchos otros exploradores. (Mora Nawrath, 2010)

Empecemos por el primero de los dos autores, Bronislaw Malinowski, que en 1922 publica *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, texto en el que sistematiza el uso de una técnica de aproximación al objeto: la “observación participante”.

“En todas (las) monografías (de Malinowski) hay temas centrales. En primer lugar, los distintos aspectos de la cultura no pueden estudiarse en forma aislada. Deben comprenderse en el contexto de su utilización. En segundo lugar, uno nunca puede fiarse de las reglas o de la descripción de un informador, en el caso de la realidad social. La gente siempre dice una cosa y hace otra. Por último, si entiende lo que realmente se está haciendo y se coloca en el contexto adecuado, uno se verá obligado a reconocer que, si bien el “salvaje” no puede ser más racional que nosotros mismos, por lo menos es igual de razonable. Además, como hombre razonable, manipula las posibilidades para su provecho. El trobriandés era la prueba de todas estas afirmaciones, pero conclusiones similares se podrían obtener si se siguieran los métodos etnográficos modernos en el estudio de cualquier sociedad (...) Cuando las reglas impiden el logro de las satisfacciones serán quebrantadas cuando sea posible o conveniente. Podría resumirse diciendo que la perspectiva de Malinowski dependía (co-

mo todas las teorías sociales) de la concepción del hombre –representado en su obra por el arquetipo del hombre trobriandés-, y en la visión de Malinowski el hombre es realista, razonable, bastante poco imaginativo quizás, pero capaz de discernir sus verdaderos intereses a largo plazo(...) Lo que da su vitalidad a las monografías de Malinowski y les presta su contraste refrescante y asombroso con el trabajo de los demás antropólogos es esa insistencia en el individuo que vive, actúa y calcula.” (Kuper, 1973: 40 y ss.)

Dejemos hablar al propio Malinowski, que introduce en su monografía científica algo que luego se transformará en obligado y legitimante: fragmentos de su propio diario de campo. En este tipo de escritos, a medias privado, a medias público y con fuerte peso en la elaboración posterior de la monografía científica, asegura, testifica la presencia del/de la investigador/a en el terreno y es la base de la llamada “autoridad etnográfica”, tan vapuleada y cuestionada por los antropólogos posteriores a 1980.

“Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. Cuando salía de la mosquitera, encontraba a mí alrededor la vida del pueblo que se ponía en marcha, o bien a la gente ya muy avanzada en sus trabajos diarios, según la hora y según fuese la estación en que comenzaban las labores tarde o aquella en que las comenzaban temprano, con arreglo a la prisa que corría el trabajo. En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los

preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombre y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. Debe tenerse en cuenta que los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal que me proponía estudiar, la cual se había alterado con mi primera aproximación, como siempre ocurre en las comunidades primitivas cuando llega alguien nuevo. De hecho, como sabían que estaba dispuesto a meter las narices en todo, incluso allí donde un indígena bien educado no osaría hacerlo, acabaron por considerarme como parte integrante de la vida, una molestia o mal necesario, con el atenuante de las reparticiones de tabaco.” Malinowski, 1986: 24-25.

Las críticas al funcionalismo como representante del colonialismo europeo no terminaron de dejar de lado las contribuciones de esta escuela en el terreno metodológico, aunque la examinaron desde un ángulo diferente. Además, el mismo proceso de descolonización trajo aparejados algunos cambios en el encuadre de la ciencia antropológica. Por un lado, la visión de una cultura “extraña”, “pequeña” y “estática” con la que el investigador debía “familiarizarse”, dejó lugar al rol político de la reivindicación de la cultura “propia”, en proceso de descolonización y en la que se pueden ver los conflictos y cambios. El investigador, “familiarizado” *ab initio* con su propia cultura, debía, para cumplir con el requisito de la objetividad ineludible para el conocimiento científico, “extrañarse” de su propia cultura.

“Los funcionalistas y estructural funcionalistas abordan la etnografía como si fuese un ejercicio pura-

mente empírico. Los comportamientos y creencias de las personas son considerados “hechos reales”, información que debe recolectarse objetivamente con un mínimo de interpretación. Sin embargo, prefieren trabajar con datos cualitativos (en oposición a los datos cuantitativos generados por encuestas, etc.). Defienden la naturaleza científica de la etnografía porque la recolección de datos está al servicio de una concepción de orden en la vida social, donde los hechos tienen preeminencia sobre las interpretaciones y donde cada hecho tiene su función dentro de un sistema coherente.

En la etnografía funcionalista está presente su concepción de cultura y de sociedad así como la consideración de que el sistema de parentesco es la argamasa que mantiene unido el tejido social. El principio del equilibrio propio de todos los organismos también es detectable en las etnografías funcionalistas y la preferencia de la observación participante como técnica de campo.”(Angrosino, 2009:18. Trad. De la autora)

La corriente positivista, fundamentalmente materialista, generó un tipo de etnografía que, como dijimos, tendía a la formulación de leyes generales. Cuestionada políticamente como funcional al colonialismo británico, fue discutida en el momento de la crisis de la Antropología Social británica.¹²

Por otro lado, en el marco de la emergencia del trabajo de campo científico en Norteamérica, el antropólogo germano Franz Boas realiza nuevos aportes con respecto a la etnografía, motivado por su experiencia de trabajo con los inuit en tierra de Baffin (1887) y entre los Kwakiutl de la costa noreste de

¹² Fue también el del surgimiento de una etnografía interpretativista, corriente en la cual, la Antropología estadounidense aparece como pensamiento disciplinar hegemónico.

Canadá (1897-1900). Aun cuando las reflexiones metodológicas de Boas fueron más bien dispersas, enfatizó la necesidad de recoger cómo la gente habla, piensa y hace, en sus propias palabras. Boas y sus estudiantes recabaron sus datos mediante investigación de campo empírica, principalmente entre los indios norteamericanos. Para corregir la fusión de raza, lengua y cultura, mostraron que tribus, bandas o pueblos que poseían culturas similares a menudo hablaban lenguas distintas y mutuamente ininteligibles. Los antropólogos de corte boasiano no se han cansado nunca de insistir en la dificultad de idear tests que no estén influidos por la cultura, afirmando categóricamente que “es imposible que un test de inteligencia no tenga un sesgo cultural” (Harris 2007: 41).

“Boas solía permanecer temporadas más bien breves con los nativos y su trabajo de campo se apoyaba en un informante clave, algún lenguaraz que narraba mitos, leyendas y creencias de su pueblo, proveyendo de extensos cuerpos textuales desarticulados de la vida cotidiana actual. (...) El trabajo de campo se transformaba... en un “mal necesario en la grandiosa empresa de rescatar la cultura indígena de su inminente desaparición y olvido.”(Guber, 2001: 34 y ss.)

A la inversa de Malinowski, que buscaba comprender el “punto de vista del nativo” a partir de su investigación acerca de la vida diaria, Boas iniciaba su investigación escuchando relatos míticos, históricos, memorias culturales, que le permitían comprender la cosmovisión de esa cultura. Para comprender los relatos (narrados en lengua originaria), necesitaba un intérprete que los tradujera al inglés. Su objetivo era determinar las causas históricas que condujeron a la formación de las costumbres de un grupo en particular en un medio geo-

gráfico determinado y los procesos psicológicos que actuaron en su desarrollo.

El estudio debe aplicarse a un pequeño y bien definido territorio geográfico y las comparaciones no deben extenderse “más allá de los límites del área cultural que forma la base del estudio”. Son “unidades de historia” en las que se ve el potencial de la tradición. Como pasos a seguir en su metodología etnográfica, Boas señala un primer momento de familiarización con el grupo que se va a trabajar a partir de la recopilación de toda la información posible existente en archivos. El método histórico se completa con una interesante colaboración interdisciplinar, por ejemplo, con la Arqueología, la Psicología, la Lingüística. (Valdés Gázquez, María, 2006)

Un segundo paso, ya en el campo, la indagación de los fenómenos tal como los perciben y relatan los investigados. Llama a esto “registros de la autognosis indígena”. La búsqueda apunta a una visión de dichas “unidades de historia” como islas que observar y desde las que se observe. Desde su etnografía, en un diálogo con su propuesta conceptual, Boas propone una visión común de la diversidad y formula el revolucionario concepto de “relativismo cultural”. Dejemos hablar a Franz Boas:

“El resultado es triple: revelar las condiciones ambientales que han creado o modificado los elementos culturales, esclarecer factores psicológicos que actúan en la configuración de la cultura, (develar) los efectos que las condiciones históricas tienen sobre el desarrollo de la cultura.” (Boas citado por Valdés Gázquez, 2006:152)

Las técnicas preferidas por la etnografía boasiana fueron las conversacionales, en particular las entrevistas a un “informan-

te clave”, en general el intérprete o, también, un anciano de la tribu.

La valoración de la historia de los hasta entonces llamados “pueblos sin historia”, lleva a la puesta en relieve de la tradición como configuradora de los sentidos, en particular en cuanto al lenguaje, pero también en cuanto a las representaciones visuales y realizaciones musicales¹³: entre el sonido emitido y el percibido hay un elemento que media y que modifica el proceso de percepción, a saber: la experiencia previa del sujeto, aquello que está entrenado para percibir.

En los orígenes de esta etnografía interpretativista, se sitúa la contribución de Franz Boas que, desde el particularismo histórico, introduce a la investigación antropológica la dimensión temporal, el análisis histórico. Esta dimensión, ignorada completamente por el funcionalismo, que sólo realizaba un estudio del funcionamiento presente de las culturas, aportó una visión dinámica de las sociedades no occidentales a estudiar, que habían sido consideradas “estáticas”, “sin historia”. El enfoque de Boas convierte a las sociedades en permeables a influencias, muchas veces conflictivas, del exterior. (Chirigüini, 2012)

Las críticas a la postura de Franz Boas se centraron justamente en su valoración del pasado que, en ocasiones, le impidió ver el presente, la contemporaneidad del pueblo que estaba investigando. Por ello, aun cuando podía interesarse por la dinámica cultural del pasado, no mostró interés por las relaciones de dominación y procesos de aculturación del presente. La premisa de que todas las culturas no occidentales estaban en proceso de extinción transformó la etnografía histórico-

¹³Recordemos que el concepto de cultura de Boas daba un lugar importante a las creaciones el universo simbólico que separan al humano del mecanicismo ciego, típico del mundo natural.

cultural en una estrategia de rescate de las historias, tradiciones y cosmovisiones no occidentales a punto de extinguirse.

La corriente boasiana ha recibido una serie de críticas muy serias, de las cuales no nos vamos a ocupar acá. Nos interesarán, sí, aquellas críticas que apuntan a la metodología etnográfica típica del particularismo histórico y que tiene que ver, justamente, con la relación datos- teoría, con vistas a la construcción de un conocimiento científico. Hernández Soriano y Martínez (en Lischetti, 1995) puntualizan que el particularismo histórico no tomó en cuenta que los "datos", en este caso los fenómenos culturales, no son una evidencia bruta, y su individualización y selección presupone ya toda una serie de conceptualizaciones y decisiones de carácter teórico. Esto es, no tomaron en cuenta la constante relación entre la posición teórica del investigador y las técnicas de campo y de análisis que utiliza, por lo que no llegaron a formular explicaciones acerca de los fenómenos observados.

También el relativismo cultural, una de las principales tesis de esta corriente, ha sido objeto de profundos debates, produciendo posiciones contrapuestas. Por un lado, el relativismo, por contraposición al etnocentrismo de la corriente evolucionista, significó un avance en cuanto al respeto y la tolerancia hacia las diferencias culturales. Sin embargo, muchos han criticado que esta tesis relativista supone culturas aisladas que pueden ser juzgadas con sus propios parámetros, lo que oscurece el hecho de que la mundialización del capitalismo ha producido una interdependencia objetiva y asimétrica a la cual no escapa prácticamente ninguna sociedad en la actualidad. Predecir en abstracto que todas las culturas tienen el mismo valor opaca el hecho de que este proceso de occidentalización conlleva la subordinación de unas sociedades bajo el dominio de otras. (Ibíd., 149)

Desde las raíces de la Antropología boasiana y su método histórico cultural, surgirá, desde una perspectiva interpretativista, la llamada “etnografía naturalista”, que marcará los estudios antropológicos a partir de la década de 1950.

En esta historia lineal que estamos realizando, a efectos de estudio, pareciera que una etnografía hubiera reemplazado a la otra, así como el *mail* reemplazó al correo postal. Sin embargo, no fue así: por un lado, antropólogos como Lévi-Strauss trabajaron netamente desde la perspectiva positivista. Por otro, la corriente “Cultura y Personalidad”, de filiación boasiana, fue una de las que más utilizó técnicas estadísticas en un entorno teórico que pareciera rechazarlo, como es el estudio de la relación entre personalidad y cultura y los procesos de endoculturación.¹⁴

No es el aporte de la historia ni de la dinámica cultural la diferencia entre una y otra corriente: en rigor, los representantes del dinamismo (como el ya citado Max Gluckman) llevan consigo el concepto del devenir histórico y de la dinámica inherente a toda organización humana. En realidad, la gran diferencia entre uno y otro abordaje etnográfico es el valor acordado a la experiencia en el mundo material (positivismo) y la relevancia del mundo ideacional (de las ideas, del pensamiento) aportada la perspectiva interpretativista que caracteriza a la Etnografía naturalista; incorpora el conocimiento aportado por la experiencia (el característico de la perspectiva positivista), la información aportada por las intuiciones que informan a la experiencia.

En ambos casos, lo real se compone de aspectos (observacionales para los positivistas e ideacionales o simbólicos para

¹⁴ Tanto Hammersley y Atkinsons (1994) como Guber (1995) mencionan la utilización de los métodos cuantitativos como propia de la etnografía positivista. De ahí que remarquemos la preferencia de Malinowski y otros etnógrafos funcionalistas por las metodologías cualitativas.

los interpretativistas) integrantes de una realidad pre teórica en tanto puede ser captada, observada o revivida de manera inmediata por el investigador.

En ambos casos, lo real se compone de aspectos (observacionales para los positivistas, ideacionales para los interpretativistas) integrantes de una realidad pre teórica en tanto puede ser captada, observada o revivida de manera inmediata por el investigador. (Guber, 2004)

“El naturalismo se ha pretendido como una alternativa epistemológica; la ciencia social accede a una realidad preinterpretada por los sujetos. En vez de extremar la objetividad externa con respecto al campo, los naturalistas proponen la fusión del investigador con los sujetos de estudio, transformándolo en uno más que aprehende la lógica de la vida social como lo hacen sus miembros. El sentido de este aprendizaje es, como el objetivo de la ciencia, generalizar al interior del caso, pues cada modo de vida es irreductible a los demás (...)” (Guber, 2005:26)

Las críticas al naturalismo etnográfico han tomado como eje la participación del etnógrafo en la sociedad investigada, participación que, como decíamos más atrás, tiene como premisa la posibilidad humana de aprender las categorías culturales. La Antropología cognitiva (también llamada Nueva Etnografía) sostiene:

“(La etnografía) ...es una disciplina que pretende dar cuenta del comportamiento de un pueblo mediante la descripción del conocimiento socialmente adquirido y compartido, o sea la cultura, el que permite a los miembros de una sociedad actuar de manera que los suyos

juzgan apropiadas...(...) Si buscamos dar cuenta del comportamiento relacionándolo con las condiciones bajo las cuales normalmente ocurre, requeriremos procedimientos para descubrir a qué presta atención la gente, cuál es la información que procesa, y cuando alcanza decisiones conducentes a actitudes culturalmente apropiadas. Penetrar en la cabeza de nuestros sujetos no es una hazaña imposible; nuestros sujetos mismos la realizan cuando aprenden su cultura y se convierten en 'actores nativos'. Ellos no poseen avenidas misteriosas de percepción que no estén disponibles para nosotros como investigadores." (Frake, en Reynoso, 1986:31)

¿Dónde está, entonces, el límite entre el que estudia y la sociedad estudiada? ¿Hasta qué punto el etnógrafo naturalista puede estar seguro de haber penetrado en “la cabeza” de los “actores nativos”, a partir de compartir esas “avenidas de percepción”? Pareciera que los naturalistas confundieran el hecho de que algo sea entendible (inteligible) con que sea válido o verdadero, aunque no todo lo inteligible es verdadero. La posición relativista cultural, como vimos más atrás, y la reproducción de la lógica nativa para ‘explicar’ procesos sociales, siguen siendo un problema para la Etnografía naturalista porque no explican cómo puede el/la etnógrafo/a desprenderse de su propio sentido común como sujeto de una cultura determinada para participar completamente del sentido común de una cultura que, en principio, le es ajena. Además, de lograrlo, ¿cuáles son los beneficios? ¿Cuál es la veracidad de la información recabada desde un/a sujeto/a cuya posición en la comunidad estudiada lo lleva a tomar tal o cual postura frente a los sucesos, sin que se expliciten las tensiones sociales que lo/la llevan a ello?

Uno de los más importantes etnógrafos naturalistas ha sido el estadounidense Clifford Geertz, discípulo de Franz Boas y líder de lo que se llamó en su momento Antropología Posmoderna. Este investigador realiza un tipo particular de Etnografía naturalista que contiene una descripción de los rituales balineses que incorpora los significados culturales puestos en juego por los mismos actores interpretados por el etnógrafo. Geertz llamó “densa” a este tipo de descripción, para diferenciarla de una descripción etnográfica que sólo queda en la apariencia de los fenómenos y gestos de los actores. Debemos recordar que Geertz participa de la tradición weberiana que adjudica a los “actores” una intencionalidad consciente para cada una de sus acciones, intencionalidad que puede ser “interpretada”, aprehendida, por el etnógrafo.

Como una forma más de reafirmar la íntima relación entre método y teoría, vale aquí sintetizar el concepto de cultura de Geertz para mostrar cómo se desprende su etnografía de su punto de partida teórico:

“Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 1992: 20)

Para Geertz, los “nativos” son los primeros en interpretar sus propias acciones. Así, el /la etnógrafo/a sólo puede acceder a esa primera interpretación, por lo que su tarea es interpretar interpretaciones. Es decir, podemos tener tantas interpretaciones como informantes, y cada una de ellas será verdadera.

Esta forma de hacer etnografía ha resultado modélica para una gran cantidad de etnógrafos y etnógrafas de nuestro tiempo y ha sido sostenida por el pensamiento hegemónico estadounidense en nuestra época. Los sucesivos viajes de Clifford Geertz a la isla de Bali nos han traído observaciones en las que pone en práctica esta “descripción densa”. Como veremos, este antropólogo pone mucho cuidado en la forma de describir y narrar porque uno de sus grandes preocupaciones es el texto antropológico o, como él mismo lo dice en uno de sus libros: “El antropólogo como autor”. Esto es, le interesa detectar cuáles son las estrategias textuales utilizadas por el etnógrafo para captar al lector. En el caso del presente fragmento, está narrando los conflictos suscitados por la dinámica político cultural en los rituales funerarios de una población balinesa.

“El caso que describiremos es el de un funeral desarrollado en Modjokuto, una pequeña ciudad de la Java Central Oriental. Un niño de alrededor de diez años que vivía con sus tíos murió súbitamente. La muerte, en lugar de ser seguida por las habituales ceremonias funerarias javanesas metódicamente eficaces y por las prácticas del entierro, inició un extendido período de pronunciada tirantez social y de grave tensión psicológica. El conjunto de creencias y ritos, que durante generaciones había guiado y tranquilizado a incontables javaneses en el período posterior a la muerte, dejó repentinamente de producir sus acostumbrados y benéficos efectos. Comprender la razón de ese fracaso exige conocer y tener en cuenta toda una serie de cambios sociales y culturales que se verificaron en Java a partir de las primeras décadas de este siglo. Aquel desorganizado funeral no era más que un ejemplo microscópico de conflictos mayores, de disoluciones estructurales y de intentadas reintegraciones que, de una manera u otra, son características de la sociedad indonesia contemporánea (...)

Después de 1910, sin embargo, la aparición del modernismo islámico (así como las vigorosas reacciones conservadoras contra él) y la

aparición del nacionalismo religioso en las clases económica y políticamente refinadas de las grandes ciudades fortalecieron al Islam como credo exclusivista y antisincrético entre el elemento más ortodoxo de la masa de la población. Análogamente, el nacionalismo secular y el marxismo, abrazados por los funcionarios y por el creciente proletariado de las ciudades, fortalecieron los elementos preislámicos (los elementos hinduistas y animistas) de la estructura sincrética que esos grupos tendieron a valorar en oposición al Islam purista y que algunos de ellos adoptaron como marco religioso general para situar en él sus ideas más específicamente políticas. Por un lado, apareció un musulmán más consciente de sí, que basaba sus creencias y prácticas religiosas explícitamente en las doctrinas internacionales universalistas de Mahoma; por otro lado, surgió un "nativista" más consciente de sí que intentaba desarrollar un sistema religioso general partiendo del material —del cual se eliminaban elementos islámicos— de su tradición religiosa heredada. El contraste entre la primera clase de hombre, llamado santri, y la segunda, llamado abangan fue acentuándose cada vez más hasta formar hoy la mayor distinción cultural de toda la región de Modjokuto.

Y fue especialmente en la ciudad donde esta diferencia llegó a desempeñar un papel decisivo. La ausencia de presiones tendientes a fortalecer la cooperación interfamiliar requerida por las exigencias del cultivo del arroz, así como la menor efectividad de las formas tradicionales del gobierno de la aldea frente a las complejidades de la vida urbana, debilitaron profundamente los soportes sociales del sincretismo propio de las aldeas. Cuando cada hombre puede ganarse la vida más o menos independientemente de sus vecinos —como chofer, comerciante, empleado u obrero—, su sentido de la importancia de la comunidad vecinal naturalmente disminuye. Un sistema de clases más diferenciado, formas más burocráticas e impersonales de gobierno, mayor heterogeneidad en la composición social, fueron todos factores que tendieron al mismo resultado: restar importancia a los vínculos estrictamente geográficos y poner énfasis en los vínculos difusamente ideológicos. En el caso del hombre de la ciudad, la

distinción entre santri y abangan se hace aún más aguda, pues esa distinción constituye el punto primario de referencia social y es un símbolo de la identidad social del individuo antes que una diferencia de credos. La clase de amigos que tenga un individuo, la clase de organización a la que se afilie, la clase de partido político que siga, la clase de persona con la que se case son hechos que estarán fuertemente influidos por esta bifurcación ideológica según el partido que el individuo adopte.

De manera que así surge en la ciudad —aunque no solamente en la ciudad— una nueva estructura de vida social organizada según un alterado marco de clasificación cultural. En los miembros de la élite esta nueva estructura ya llegó a ser en alto grado desarrollada, pero en las masas del pueblo de la ciudad se encuentra todavía en proceso de formación. Especialmente en los kampongs, los arrabales en los que vive apiñado el pueblo de las ciudades javanesas en una profusión de pequeñas casitas de bambú, encuentra uno una sociedad de transición en la cual las formas tradicionales de la vida rural se van disolviendo permanentemente mientras se crean nuevas formas (...)

La atmósfera de un funeral javanés no es una atmósfera de histérica aflicción, de incontenibles sollozos y llantos, y ni siquiera de lamentos por la desaparición del muerto. Es más bien una ceremonia serena, sin demostraciones, casi lánguida, una breve aceptación ritualizada de que las relaciones con el muerto ya no son posibles. No se aprueban las lágrimas y por cierto no se las alientan; los esfuerzos se dedican a realizar bien las tareas del caso y no a entregarse a los deleites de la aflicción. Las detalladas actividades que se cumplen en el funeral, el cortés intercambio social con los vecinos que acuden de todas partes, la serie de slametan es conmemorativos que con intervalos se extiende casi a los tres años, todo el aparato del sistema ritual javanés tiende a que los sobrevivientes pasen por el dolor sin graves perturbaciones emocionales. En el caso del deudo, los ritos funerarios y posteriores al funeral producen un sentimiento de iklas, una especie de deliberada falta de afectividad, un estado desapegado y sereno; para el grupo de vecinos producen rukun, "armonía co-

munal". El oficio mismo es en esencia sencillamente otra versión del slametan adaptada esperando que los padres llegarían dentro de unas pocas horas, Karman envió por el modin para que éste comenzara la ceremonia. En teoría se adoptaba este temperamento pensando que en el momento en que llegaran los padres ya poco habría que hacer, sólo sepultar al muerto, y que de esta manera se les ahorrarían innecesarias tensiones. A lo sumo a las diez de la mañana todo debería haber terminado; era aquel un hecho muy triste pero ritualmente suavizado.

Cuando llegó el modin (como luego él mismo hubo de decírmelo) a la casa de Karman y viera el poster que exhibía un símbolo político de los permai, comunicó a Karman que no podía cumplir las ceremonias rituales. Después de todo, Karman "perteneía a otra religión" y él, el modin, no conocía los ritos correctos de entierro de esa religión; todo cuanto sabía era el Islam. "No deseo despreciar tu religión", dijo piadosamente. "Por el contrario, la tengo en gran consideración pues el Islam no admite la intolerancia. Pero no conozco vuestros ritos; los cristianos tienen los suyos y su propio especialista (el sacerdote local); pero ¿qué hacen los permai! ¿Queman los cadáveres o qué?" (Era esa una taimada alusión a las prácticas funerarias hindúes; evidentemente el modin se deleitaba mucho en esa conversación.) Según me dijo el modin, Karman quedó desconcertado y ciertamente sorprendido pues, si bien era un miembro activo de los permai, se trataba de un hombre bastante tosco. Evidentemente nunca se le había ocurrido que las agitaciones partidarias contra los funerales musulmanes llegaran a manifestarse como un problema concreto o que el modin se negara verdaderamente a officiar. Según dijo el modin, Karma no era en el fondo un mal hombre; sencillamente era una víctima de sus jefes políticos.

Después de dejar a Karman muy agitado, el modin se fue directamente a preguntar al jefe del subdistrito si había actuado apropiadamente. El funcionario estaba moralmente obligado a aprobar el proceder del modin, y así fortalecido, éste volvió a la casa donde encontró a Karman y al policía de la aldea (a quien había acudido Kar-

man desesperado) que lo estaban esperando. El policía, un amigo personal de Karman, manifestó al modin que, de conformidad con las usanzas consagradas por el tiempo, tenía el deber de sepultar a todos con imparcialidad, estuviera o no de acuerdo con sus ideas políticas. Pero el modin, que se sentía ahora personalmente apoyado por el jefe del subdistrito, insistió en que ya él no tenía responsabilidad en aquella cuestión. Sin embargo, sugirió que, si Karman lo deseaba, podría llegarse hasta la oficina del jefe de la aldea para firmar un documento público, con el sello del gobierno y firmado a su vez por el jefe de la aldea en presencia de dos testigos, documento en el que se declararía que él, Karman, era un verdadero creyente musulmán y que deseaba que el modin diera sepultura al cadáver del muchacho de conformidad con la costumbre islámica. Ante aquella sugestión de que abandonara oficialmente sus creencias religiosas, Karman se encolerizó vivamente y se precipitó fuera de la casa, una conducta realmente inusitada para un javanés. Al regresar a su hogar sin saber qué hacer comprobó con desaliento que la noticia de la muerte del muchacho se había difundido y que todo el vecindario ya estaba reunido para celebrar la ceremonia... Se espera que todo aquel que viva dentro de un cierto radio del hogar del muerto acuda a la ceremonia; y en aquella ocasión todos así lo hicieron (...)

Ya es cerca de mediodía", dijo Abu. "Las cosas no pueden continuar así". Sugirió enviar a Umar, otro de los santris, para tratar de persuadir al modin de que volviera a la casa; quizás ahora el funcionario estuviera más sereno. Mientras tanto, él mismo comenzaría a dirigir las operaciones de lavar y envolver el cadáver. Karman respondió que lo pensaría y regresó al otro extremo del patio para discutir la proposición con los dos líderes permai. Al cabo de unos minutos de vigorosos asentimientos y ademanes, Karman regresó y dijo sencillamente a Abu: "Muy bien, que se haga así". Abu por su parte le dijo: "Sé lo que sientes y haré sólo lo absolutamente necesario; mantendré las prácticas islámicas alejadas en la medida de lo posible". Luego reunió a los santris y todos juntos entraron en la casa (...)

Pero la religión no es una fuente de tensiones porque se hayan debilitado las adhesiones a creencias y ritos heredados. El conflicto suscitado alrededor de la muerte de Paidjan se produjo sencillamente porque todos los habitantes del kampong compartían una tradición cultural común, en alto grado integrada, relativa a los funerales (...) No podemos atribuir el fracaso del ritual al proceso de secularización o al aumento del escepticismo o al desinterés por las tradicionales "creencias de salvación", así como no podemos atribuirlo a la anomia.

Creo que más bien debemos atribuirlo a una discontinuidad entre la forma de integración existente en la dimensión estructural ("causal-funcional") y la forma de integración existente en la dimensión cultural ("lógico significativa"), discontinuidad que determina, no desintegración social y cultural, sino conflicto social y cultural. Para decirlo en términos más concretos aunque algún tanto aforísticos, la dificultad estaba en el hecho de que los habitantes del kampong eran socialmente urbanos en tanto que culturalmente continuaban atados a la folklórico.

Ya hice notar que el kampong javanés representa una especie de sociedad de transición, que sus miembros están situados "a mitad de camino" entre la élite más o menos enteramente urbanizada y el campesinado más o menos tradicionalmente organizado. Las formas sociales estructurales en que sus habitantes participan son en su mayor parte formas urbanas. El surgimiento de una estructura laboral en alto grado diferenciada en lugar de la estructura casi enteramente agrícola del campo, la virtual desaparición del tradicional gobierno de aldea semi hereditario y entendido como un amortiguador personalista entre el individuo y la racionalizada burocracia del gobierno central, el reemplazo de aquél por las formas más flexibles de la democracia parlamentaria, la evolución de una sociedad de muchas clases en la cual el kampong, a diferencia de la aldea, no es ni siquiera una entidad potencialmente autosuficiente, sino que es tan sólo una subparte dependiente... todo esto significa que el hombre del

kampong vive en un mundo realmente urbano. Socialmente, la suya es una existencia de *Gesellschaft*.

Pero en el plano cultural —en el plano de la significación— hay mucha menos diferencia entre el morador del kampong y el campesino y mucha más diferencia entre aquél y un miembro de la élite urbana. Los tipos de creencia, de expresión y de valores a los que está entregado el hombre del kampong—su cosmovisión, su ethos, su ética—difieren sólo ligeramente de los modos del campesino. En medio de un ambiente social radicalmente más complejo, el hombre del kampong se aferra a los símbolos que lo guiaron a él o que guiaron a sus padres a través de la vida en la sociedad rural. Y es esta circunstancia la que produjo las tensiones psicológicas y sociales que rodearon el funeral de Paidjan.

La desorganización de la ceremonia ritual se debió a una ambigüedad fundamental de significación que el rito tenía para los que participaban en él. Para expresarlo más sencillamente, esa ambigüedad estribaba en que los símbolos que componen el slametan tenían significación religiosa y significación política, estaban cargados con un contenido sagrado y profano a la vez. Las personas que acudieron al patio de Karman, e incluso el propio Karman, no estaban seguras de sí se encontraban en una situación sacralizada para considerar las cosas primeras y las cosas últimas, o en una lucha secular por el poder. Esa es la razón de que el anciano (era un cuidador del cementerio) se quejara ante mí de que hoy en día morir era un problema político; la razón de que el policía de la aldea acusara al modin, no de parcialidad religiosa, sino de parcialidad política por negarse a dar sepultura a Paidjan; la razón de que el tosco Karman se quedara pasmado cuando vio que sus creencias ideológicas repentinamente se convertían en obstáculos de sus prácticas religiosas; la razón de que Abu estuviera dividido entre su disposición a acallar las diferencias políticas con miras a un funeral armonioso y su falta de disposición a tratar sin seriedad sus creencias religiosas por el interés de su propia salvación; la razón de que el rito conmemorativo fluctuara entre la diatriba política y la dolorosa búsqueda de una adecuada

explicación de lo ocurrido; en suma, la razón de que la estructura religiosa del slametan encontrara tropiezos cuando se intentó "entremeter" el "credo positivo" en "la creencia culturalmente válida".

Uno de los modos más útiles –pero desde luego no el único– de distinguir entre cultura y sistema social es considerar la primera como un sistema ordenado de significaciones y de símbolos en cuyos términos tiene lugar la integración social, y considerar el sistema social como la estructura de la interacción social mismo. En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social. Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas. De manera que cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos. La una considera a la acción social con referencia a la significación que tiene para quienes son sus ejecutores; la otra la considera con respecto a la contribución que hace al funcionamiento de algún sistema social.”(Geertz, 2003: 131-152)

Como forma de hacer etnografía, la “descripción densa” pone el acento en la subjetividad misma del/la etnógrafo/a y su capacidad de aprender otra cultura y de interpretar los significados íntimos de las acciones de los/as sujetos/as. Por ello, debe dejar a un lado cualquier carga teórico. ¿Es posible? En rigor, toda descripción implica una carga teórica porque entraña una eliminación, selección y valoración de los datos aportados, y por tanto, una inevitable interpretación. Es inevitable poseer teorías acerca de lo que se observa, ya que cualquier investigación parte de preguntas que requieren estar

claramente formuladas para alcanzar repuestas convincentes. (Mora Nawrath, 2010)

Otra de las críticas formuladas a la descripción densa es carácter “microscópico”. En realidad, lo podemos pensar como crítica pero es una de las reivindicaciones de Geertz que dice que el antropólogo no estudia aldeas sino que estudia “en aldeas” (Boivin, Rosato y Arribas, 2004) Así, postula un trabajo en contextos pequeños, acotados (una aldea, una zona específica de una ciudad, una institución) y sobre hechos cotidianos, sencillos, domésticos (la familia, el trabajo, las interacciones entre las personas) que será difícil de conciliar con otras etnografías como por ejemplo la llamada “etnografía urbana” o la “etnografía digital” y otras modalidades de etnografías “multi-situadas”.

Por otro lado, el antropólogo argentino Carlos Reynoso retoma las críticas interpretativistas a Geertz al plantear sus dudas acerca de la existencia de un solo texto cultural y de la posibilidad de que todo un pueblo comparta una única subjetividad ¿No hay diferencias entre los distintos textos, comentarios, metacomentarios, dramas, y, en suma, entre las distintas vidas? ¿Ha abandonado Geertz las distinciones analíticas que caracterizan, para bien o para mal, a su propia civilización? La etnografía de Geertz es, para Reynoso, más literatura que ciencia y su eficacia se mide por y sólo por, su capacidad de persuasión. (Reynoso, 1990)

Familiaridad, implicación, extrañamiento. Desnaturalización. Reflexividad

Llevado por la propia necesidad metodológica, la Etnografía naturalista pondrá en danza algunos conceptos y estrategias de campo que se constituirán en herramientas insoslayables para la Antropología contemporánea. Esta batería de re-

cursos conceptuales y procedimentales será relevante, por ejemplo, en las etnografías que versan sobre la propia cultura o sobre el propio grupo, pero también en aquellos casos de etnografías de lo “exótico” en las que se busque revelar, “blanquear” la relación entre investigador/a y comunidad investigada.

El trabajo de campo implica, como sujetos que vamos a investigar, involucrarnos en una experiencia de “extrañamiento” y “familiarización” dentro de una dinámica de acercamiento y distancia, de intercambios con los sujetos. Estos procesos, a la par de modificarnos como personas y como investigadore/as, cambian nuestra propia relación con el campo. (Achilli, 2000)

En el transcurso del trabajo de campo, el/la etnógrafo/a encuentran diversas situaciones que deben ser tratadas con cuidado desde la metodología. Si se trata de una comunidad a la que el investigador es extraño, seguramente el primer tropiezo será, justamente “ser aceptado”. Nigel Barley lo remarca, justamente cuando narra haberse puesto contento escuchando a los dowayos hablar de él como “nuestro blanco”. En ese momento, se sintió realmente aceptado. El proceso de aceptación del etnógrafo lleva tiempo y no se realiza sin tropiezos, avances y retrocesos, por otro lado, como toda relación entre humanos. El trabajo antropológico radica, justamente, en tener la suficiente lucidez y paciencia como para visualizar el trabajo etnográfico como un proceso y no como una charla de dos horas de la que se extrae información rápida, pero de dudosa confiabilidad. La implicación en un campo social durante un período relativamente largo se convierte, entonces, en una necesidad metodológica y permite alcanzar los *acontecimientos* en sus condiciones internas de producción.

La aceptación del antropólogo en una comunidad “exótica” es paralela al proceso de “extrañamiento” de la vida cotidiana de una comunidad de la que el/la etnógrafo/a forma parte. Allí

nos encontramos con que la “familiaridad” es completa y no nos deja pensar lo que realmente está pasando. Por otro lado, al no tener que hacerse aceptar, resulta más fácil obtener algún tipo de información, aunque también puede obstaculizar el acceso a otra. (Antropología de la educación. Retomando a Roberto Da Matta en Boivin y Arribas, 2004). El/la etnógrafo/a deberá realizar un doble esfuerzo: primero, transformar lo exótico en familiar y/o luego, transformar lo familiar en exótico, descotidianizarlo, desnaturalizarlo, para descubrir lo “raros” que somos, para distinguir los elementos constitutivos de (nuestra propia) realidad social.

La Antropología de la Educación ha producido resultados muy interesantes a partir de esta desnaturalización de una realidad conocida por prácticamente todas las personas que integran nuestra sociedad. Así, algunos investigadores formularon conceptos como “currículum oculto”, aludiendo a aquellos contenidos que se enseñan en las escuela de forma solapada, más a partir de las acciones de maestros y maestras que a partir de contenidos explícitos. Jules Henry, por ejemplo, menciona a la competencia, rasgo que él juzga clave en el “carácter nacional americano”. Para poder formular este concepto, el investigador debió extrañarse de su propia cultura, desnaturalizar sus normas y mirarla como si fuera “exótica”.

“En el dominio de lo educativo, ha sido usual observar y suponer idénticas ciertas prácticas pedagógicas que nos resultan tan familiares y reconocibles de una escuela a otra, de un país a otro, que dan la impresión de continuidad de una cultura escolar casi invulnerable frente a las más diversas transformaciones sociales (...) En su tarea de integrar el conocimiento local, la etnografía puede acercarse al saber docente sin la mirada prescriptiva de la pedagogía. A diferencia del saber pe-

dagógico, el saber docente raras veces se documenta y por lo tanto, la etnografía ofrece una manera de hacerlo visible y audible. Se expresa en aquellos momentos en que los maestros comparten una reflexión sobre su quehacer, un discurso que refleja los saberes propios y las concepciones del trabajo docente...” (Rockwell, 2007: 28)

Pierre Bourdieu, en su célebre “Invitación a una sociología reflexiva”, plantea la necesidad de objetivar la mirada del sociólogo que convierte en objeto la vida social. Desde este lugar, se pregunta cuáles son las condiciones sociales en las que se produce esa mirada y postula un “descentramiento” de la propia mirada teórica para no olvidar que es, definitivamente, un producto de una mirada teórica y, como tal, está inserto en un juego de hegemonías y subalternidades.

El “objetivar la mirada objetivante” aporta, al/la investigador/a social, visibilizar la desigualdad existente entre la mirada académica y la mirada del sentido común sobre la misma realidad.

En tanto, en su clásico *El salvaje metropolitano*, Rosana Guber se refiere así a la “reflexividad”:

“...la capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción. En su cotidianidad, la reflexividad indica que los individuos son los sujetos de una cultura y un sistema social: respetan determinadas normas y transgreden otras; se desempeñan en ciertas áreas de actividad, y estas acciones, aunque socialmente determinadas, las desarrollan conforme a su decisión y no por una imposición meramente externa (llámese estructural, biológica o normativa). Es, en buena medida, el material que recogerá el investigador para construir la perspectiva del actor. Lo dicho vale obviamente para quienes toman parte en el trabajo de campo, sea como investi-

gadores o como informantes. A partir de la iniciación de la relación de campo, la reflexividad de cada una de las partes deja de operar independientemente, y esto ocurre por más que cada uno lleve consigo su propio mundo social y su condicionamiento histórico. En un segundo sentido, más específico, aludimos a la reflexividad desde un enfoque relacional, no ya como lo que el investigador y el informante realizan en sus respectivos mundos sociales, sino como las decisiones que toman en el encuentro, en la situación del trabajo de campo. Por una parte, el investigador adopta ciertas actitudes, selecciona determinados individuos que se transforman en informantes, se presenta con un elaborado discurso, etc., lo que constituye los canales de que dispone para acceder al mundo social de los sujetos. Por la otra, los informantes se conducen reflexivamente ante el investigador. De modo que, en la situación de campo, el investigador no es el único estratega, y las técnicas de obtención de información tienen como eje esta premisa.

Si caracterizamos al conocimiento como un proceso llevado a cabo desde un sujeto y en relación con el de otros sujetos cuyo mundo social se intenta explicar, la reflexividad en el trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación. En la tradición intercultural, el referente empírico ha venido incidiendo en el cuerpo de conocimientos y en la postura del investigador.” (Guber, 2004: 83 y ss)

A lo largo de estas pocas páginas hemos recorrido algunos de los aspectos del trabajo etnográfico y de las características de la Etnografía como método de la Antropología. Como vemos, la relación método- teoría no está de ninguna manera ausente en este caso, sino que moldea las decisiones que el/la etnógrafo/a toman en el transcurso de su investigación, ya sea en el campo o en el gabinete. Estas decisiones implican la puesta de relieve de determinadas facetas de la complejidad

social, pero también problematizan a quien investiga en tanto es sujeto de su propia cultura.

Referencias bibliográficas

Achilli, Elena, 2000, *Investigar en Antropología Social*, Rosario, Laborde.

Angrosino, Michael, *Etnografía e observação participante*, Porto Alegre (Brasil) Artimed. Bourdieu, Pierre, 2002, *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Boivin, Mauricio, Rosato, Ana y Arribás, Victoria, 2004, *Constructores de otredad*, Buenos Aires, UBA.

Carnap, Rudolf, (1956) “El carácter metodológico de los términos teóricos”, en Olivé, Ana y Pérez Ransanz, Rosa (comp.) 1989, *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Casas Corté María Isabel 2008, “Etnografías made in USA: Rastreado metodologías disidentes” en Leizaola, Aitzpea y Hernández, Jone (coord.) *Miradas, encuentros y críticas antropológicas*, San Sebastián, Ed. Ankulegui.

Chalmers, Alan, 2000, *Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid, Siglo XXI Editores.

Chiriguini, María Cristina, 2012, “Del colonialismo a la globalización: procesos históricos y Antropología” en Chiriguini, M. C. (comp.) *Apertura a la Antropología: alteridad, cultura, naturaleza humana*, Buenos Aires, Proyecto Editorial.

Geertz, Clifford, 1992, *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa,

Gluckman Max, "Política, ley y ritual en la sociedad tribal", en Korsbaek, León, (ed.) 2012, *La antropología de Max Gluckman. Antología*, México,

Guber, Rosana, 2004, *El salvaje Metropolitano*, Buenos Aires, Paidós.

Guber, Rosana, 2001, *La etnografía*, Bogotá, Norma
Hammersley y Atkinsons, 1994, *Etnografía*, Barcelona, Paidós

Harris, Marvin, 2007, *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica.

Kuhn, Thomas, 1971, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Kuper, Adam, 1973, *Antropología y Antropólogos. La escuela británica 1922-1972*, Barcelona, Anagrama.

Lischetti, Mirtha (comp.) 1995, *Antropología*, Buenos Aires, EUDEBA.

Mora Nawrath, Héctor, 2010, “El método etnográfico: origen y fundamentos de una aproximación multitécnica”, en *Forum: Qualitative Social Research Volumen 11, No. 2, Art. 10*. Disponible en abril/2016 en:

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1002100>

Reynoso, Carlos, 1990, “El lado oscuro de la descripción densa”. Disponible en abril/ 2016 en:

http://www.ffyh.unc.edu.ar/archivos/reynoso-lado_oscuro.pdf

Rockwell, Elsie, 2007, *La experiencia etnográfica*, Buenos Aires, Paidós

Schuster, Félix, 2004, *El método en las ciencias sociales*, Buenos Aires, CEAL.

Téllez Infante, Anastasia, 2007, *La investigación antropológica*, Alicante, Club Universitario.

Valdés Gázquez, María, 2006, *El pensamiento antropológico de Franz Boas*, Barcelona, UAB

Vasilaschis de Gialdino, Irene, 2006, *Estrategias de investigación cualitativa*, Barcelona, Gedisa.