



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT14: La antropología de la ciencia y el “giro colaborativo” inter/transdisciplinario

“Una ciencia que incomoda” aún más: transversalización de la producción teórico-metodológica de la Antropología impeliendo a otras disciplinas fuera de sus “zonas de confort”

Georgina Strasser. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis. carolottoberlin@yahoo.com.ar

Resumen

La presente contribución aborda el valor de la enseñanza de la Antropología en diferentes carreras de grado y cursos de posgrado (qué enseñar de esta disciplina y para qué hacerlo), a partir de la práctica docente en el dictado de Antropología en licenciaturas en Psicología, Comunicación Social y Periodismo, y de temas vinculados a la Antropología Médica, a la Ética y a la Epistemología en cursos de posgrado para ciencias de la salud y Psicología, así como de la tarea de dirección de investigadores provenientes de diversas disciplinas interesados en los aportes teórico y metodológicos de la Antropología. La perspectiva de esta disciplina, originada en torno al registro y comprensión de la otredad, exige en las demás disciplinas confrontar con el carácter socio-histórico de sus aparatos conceptuales cuestionando esquemas naturalizados-universalizados así como también, volviendo la mirada extrañada hacia los propios saberes y prácticas, les permite ejercer una vigilancia epistemológica frente al dominante positivismo científico que continúa sosteniendo la ilusión de neutralidad, a-culturalidad, del investigador y del conocimiento como copia fiel de una realidad ajena a él. Los muy variados campos de producción y acción académica requieren de conceptualizaciones críticas y

científicamente sustentadas sobre temas tales como la relación entre lenguaje y construcción de la realidad; construcción de la subjetividad; vínculos entre cultura y biología; la distinción normalidad-anormalidad; los procesos de salud-enfermedad-atención; las identidades étnicas y de género; niñez, juventud, familia; las relaciones entre cultura, ciencia, ética, derechos humanos y medios de comunicación. Sobre todos estos grandes tópicos la Antropología ha venido desarrollando una perspectiva que cuestiona prejuicios esencialistas, biologicistas, xenófobos, aun fuertemente presentes en los fundamentos de las demás disciplinas, que reduciendo el campo de la Antropología al estudio de comunidades exóticas, han ignorado su crucial contribución a la hora de entender la complejidad de los procesos sociales y de la acción humana (incluyendo la del científico) en tanto inevitablemente orientada y atravesada por significados socialmente construidos. Las herramientas conceptuales y metodológicas desarrolladas por la Antropología favorecen una mirada integral, epistemológicamente crítica y comprometida políticamente con los problemas de la sociedad.

Palabras clave: *antropología social; interdisciplinariedad; vigilancia epistemológica; ética en investigación*

Introducción

Dar cursos de Antropología en carreras de grado de Psicología, Comunicación y Periodismo, y en cursos de posgrado para públicos heterogéneos (profesionales de las ciencias sociales, naturales, del amplio campo de la salud, del derecho) exige un esfuerzo de diálogo interdisciplinar y de selección de aquello que la Antropología puede aportar para el abordaje de ciertas problemáticas comunes y para la reflexión epistemológica y metodológica.

Si bien la disciplina surgió y construyó su objeto de estudio en torno a la otredad inicialmente entendida como un en-sí y luego como producto de la relación entre el investigador y el grupo investigado, la principal contribución de la Antropología reside no sólo en conocer formas de vida distintas (lo que podría quedarse en un

mero exotismo) sino en cuestionar las propias a partir de reconocer su arbitrariedad, su no-universalidad, su no-naturalidad, su mutabilidad. Arbitrariedad porque son producto del entramado históricamente anclado de procesos culturales, políticos, económicos, sociales, y por ende cuestionables, cambiables, mejorables, de ahí el valor crítico del conocimiento antropológico. Sin embargo, la Antropología ha quedado fijada en el imaginario social con un aura de excentricidad, asociada a anecdotarios de costumbres extrañas de tierras lejanas, que poco tiene para decir sobre nuestra sociedad. Se torna necesario ante todo despojarla de su herencia culturalista, del “exotismo edulcorado” con el que contribuyó a las formas de “multiculturalismo pacato”¹ que invisibilizan las tramas de desigualdad y las “costumbres extrañas” de los grupos hegemónicos, para poner en diálogo sus producciones teóricas contemporáneas con los modelos y teorías vigentes en otras disciplinas.

Frente al aún dominante positivismo científico que continúa sosteniendo la ilusión de neutralidad y a-culturalidad de sus categorías y modelos, disfrazando de universales patrones y normativas particulares y de esta manera legitimándolas como estándares de normalidad, funcionalidad y salud, resulta crucial la mirada antropológica entrenada en visibilizar el etno y sociocentrismo. Al volver su mirada extrañada hacia las sociedades occidentales-occidentalizadas incluyendo como objeto de estudio los saberes y prácticas disciplinares, la Antropología ha generado lecturas analíticas que de ser incorporadas por las propias disciplinas les servirían como herramientas de vigilancia epistemológica. Los muy variados campos de producción y acción académica requieren de conceptualizaciones críticas y científicamente sustentadas sobre temas tales como la relación entre lenguaje y construcción de la realidad; vínculos entre cultura y biología, cultura y subjetividad; la distinción normalidad-anormalidad; los procesos de salud-enfermedad-atención; la identidad étnica y de género; niñez, juventud, familia; la relación entre cultura, ciencia, ética, derechos humanos y medios de comunicación. Sobre esto la Antropología ha venido desarrollando una perspectiva que cuestiona prejuicios esencialistas, biologicistas, socio y etnocéntricos, patologizantes, aún vigentes en

¹ Empleo aquí expresiones irónicas de Bartolomé (2003) y Segato (2004).

los fundamentos de las demás disciplinas, que han ignorado su crucial contribución a la hora de entender la complejidad de los procesos sociales y de la acción humana (incluyendo la del científico) en tanto inevitablemente orientada y atravesada por significados socialmente construidos.

La construcción social de la realidad y la responsabilidad ética del investigador

El paradigma que desde el Renacimiento ha dominado el conocimiento científico, sobre todo a fines del siglo XIX y primera mitad del XX, es el Positivismo Lógico, desde el que se asume la existencia de una realidad externa posible de ser registrada de manera completa y sin perspectiva por el aparato sensitivo humano y sus prótesis tecnológicas, definiendo la objetividad como la fidelidad de la representación respecto a la realidad (Martínez Miguélez, 2004). Pero no reaccionamos frente al mundo por lo que el mundo es en sí, sino por lo que el mundo significa para nosotros (Cassirer, 1967 [1944]). El vínculo del ser humano con el mundo no es inmediato, sino que se realiza siempre a través de sistemas de significados, esquemas de percepción, valoración y acción, social e históricamente estructurados, ampliamente compartidos por un grupo, relativamente estables, internalizados (la mayoría de manera inconsciente) desde el comienzo de la vida en sociedad. De ahí que, en tanto categorías de percepción-acción, sean naturalizadas e invisibilizadas en todo acto de captación de la realidad. Esto lo fue constatando la Antropología a partir de la acumulación de amplias descripciones de formas de vida muy distintas a las del antropólogo, configurándose su tarea en torno al registro de éstas manteniéndose fiel a la mirada del mundo de los grupos estudiados, siendo para ello crucial el principio metodológico del relativismo cultural:

Respuestas a problemas tales a base de los hechos conocidos que conducen a una posición cultural relativista representan una de las más profundas, aunque menos exploradas, contribuciones de la antropología a la cuestión del lugar del hombre en el mundo. Cuando reflexionamos que imponderables tales como bueno y malo, normal y anormal, bello y vulgar son absorbidos desde la infancia, a medida que una persona aprende los modos de conducta del grupo en que ha

nacido, vemos que estamos tratando de un proceso de primera magnitud. Incluso los hechos del mundo físico son discernidos al través de la pantalla endocultural, de modo que la percepción del tiempo, la distancia, el peso, el tamaño y otras 'realidades' está 'mediada por los convencionalismos de un determinado grupo (Herskovits, 1968, p. 78).

Si bien en los momentos de consolidación de la disciplina el positivismo etnográfico también sostuvo la idea de objetividad en tanto supresión de la ecuación personal en la producción de conocimiento (la entrevista etnográfica eliminaría cualquier intervención del investigador y la estancia en el campo por largas temporadas junto a la participación en tareas cotidianas facilitarían que la presencia de este se invisibilizara a la manera de mosca en la pared), el interés por cómo los sujetos inmersos en otras culturas ven y actúan sobre su mundo conforme a sus categorías de percepción-lenguaje llevó a cuestionar, giro reflexivo mediante, el modelo epistemológico positivista: si el investigador habita como todos un mundo cultural, entonces las descripciones científicas son también miradas particulares, social e históricamente estructuradas. La ilusión de una percepción humana no mediada y de una relación unívoca entre lenguaje y mundo será cuestionada al reconocerse la función estructurante (no solo denotativa) del lenguaje sobre la realidad.

Entender la inevitable mediación simbólica de la existencia del hombre en el mundo requiere tener en cuenta la articulación biología-cultura tanto en su filogenia como en su ontogenia y abandonar la idea de que el cerebro del *Homo sapiens* puede funcionar autónomamente. Para ello es necesario pensar la cultura no de modo sustancialista, sino como recursos simbólicos imprescindibles para orientarse en el mundo, contexto de inteligibilidad de toda acción humana sin el cual ésta sería un puro caos sin finalidad dada la amplitud e indeterminación de las facultades somáticas (Geertz, (2003) [1973]). La cultura, en tanto medio simbólico es el elemento necesario a tener en cuenta en las explicaciones evolutivas sobre el proceso de hominización: puesto que el hombre evolucionó en un medio ambiente que no era meramente natural sino social y simbólico, sus estructuras anatómicas no son producto directo de la selección natural ni son autónomas para orientar la conducta humana:

El hecho de que el cerebro y la cultura coevolucionaran, dependientes mutuamente el uno del otro incluso para su misma comprensión, ha vuelto insostenible la concepción del funcionamiento de la mente humana como un proceso intracerebral intrínsecamente determinado que los recursos culturales adornan y extienden, pero que apenas generan. Nuestros cerebros no están en una cubeta, sino en nuestros cuerpos. Nuestras mentes no están en nuestros cuerpos, sino en el mundo” (Geertz, 2002, p. 194).

“Seres anfibios a medio camino entre los ángeles y las bestias” (Eagleton, 2000, p. 146), la filogenia de los humanos exige (y echa luz a la hora de) pensar la relación entre los factores culturales, sociales, psicológicos y biológicos, donde el componente significativo vertebra y orienta toda conducta. “El sistema nervioso del hombre no lo capacita meramente para adquirir cultura, sino que positivamente le exige que la adquiera para ser una criatura viable [...] habiendo surgido dentro del marco de la cultura humana, no sería viable fuera de esa cultura” (Geertz, (2003) [1973], p. 70).

Estos desarrollos vinculados a la hominización necesariamente impactan a la hora de concebir los procesos de percepción y producción de conocimiento, otorgando el sustento ontológico para una epistemología constructivista. Desde esta perspectiva se considera que los conceptos, lejos de ser un reflejo de la realidad, son modelos-de y modelos-para pensarla y actuar sobre ésta. Los conceptos, por más operativos y desambiguos que intenten ser, son, como toda categoría del lenguaje, recortes arbitrarios de la realidad, de la mano de un lenguaje que nunca puede atrapar todo, que englobará bajo una etiqueta cierto conjunto de fenómenos desde un punto de perspectiva siempre cuestionable.

Si bien la crítica a la ilusión de acceder sin punto de vista a descripciones de una realidad externa al ojo que la mira se desarrolló también en el campo de la filosofía y entre algunos representantes de las ciencias naturales, la Antropología contribuyó con amplias descripciones etnográficas, destacando que no se trata de una vuelta al idealismo solipsista. Contra esto es necesario enfatizar el carácter intersubjetivo de las representaciones sociales, de los esquemas de percepción, valoración y acción. El universo de significados que atraviesa y origina toda acción social, lejos de

pertenecer al oscuro espacio de la subjetividad (inaccesible al pensamiento científico) se sitúa en el espacio objetivo de la intersubjetividad, como remarca Geertz, el pensamiento es social y público, y “los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser” (Gadamer, 2003, p. 344). Esto tiene dos implicancias epistemológicas: que la construcción de conocimiento no es un acto de creación individual (pura subjetividad) del investigador, y que todo intento de explicar la conducta humana eludiendo los sentidos que la orientan conlleva un reduccionismo inaceptable al estado actual del conocimiento científico. En cuanto al primer aspecto, el reconocimiento del carácter constructivo del conocimiento no implica una autonomía epistémica completa por parte del investigador, sino que el mismo es producido en relación a lo obtenido mediante la escucha, la mirada, u otras técnicas de trabajo de campo y debe poder dar cuenta de estos datos. “Sistema conceptual, por un lado y, por el otro, los datos -nunca puros, pues ya en una primera instancia, contruidos por el observador desde el momento de su descripción, guardan entre sí una relación dialéctica” (Cardoso de Oliveira, 1996, s/p). O en palabras de Gadamer, “tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión del otro [...] se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias” (Gadamer, 2003, p. 335). Es importante el cuestionamiento que estos autores hacen a una postura epistemológica ultraconstructivista y solipsista a veces asociada con el reconocimiento del carácter construido de la realidad y de todo conocimiento sobre esta.

Lo que está en juego es la ‘intersubjetividad’ -ésta de carácter epistémico- [...] es el reconocimiento de esta intersubjetividad que vuelve al antropólogo moderno un científico social menos ingenuo. Me parece que tal vez sea ésta una de las contribuciones más fuertes del paradigma hermenéutico para la disciplina (Cardoso de Oliveira, 1996, s/p).

Dice al respecto Bartolomé:

Comparto los cuestionamientos de los mundos aparentemente objetivos, así como la relativización de realidades autoralmente construidas; pero no puedo aceptar

que la realidad sea sólo un relato, o que tenga el mismo estatus ontológico que lo imaginario. Que la escritura sea una construcción textual, no excluye el hecho de que ésta se refiera a una realidad fáctica a la cual nos aproximamos, aunque no podamos aprehenderla en su totalidad de significados. Esa clase de juego despolitizador puede ser válido para antropólogos del primer mundo, y sus tradicionales seguidores periféricos en América Latina, que siguen ignorando o minusvalorando la dimensión humana de los pueblos nativos con los que se relacionan; sus grandezas, miserias y luchas enmarcadas en la tragedia del colonialismo (Bartolomé, 2003, p. 213).

Es importante resaltar el carácter intersubjetivo en la producción de conocimiento para evitar caer en un ultrarelativismo que llevaría a justificar toda construcción de conocimiento y aceptar toda práctica como válida. Así como también insistir en que la dimensión cultural no es completamente autónoma respecto de las demás dimensiones (más materiales) de los procesos sociales, sino que lo que ocurre en el plano simbólico tiene sus correlatos en aquellas, por lo que toda lucha por sentidos implica una lucha por distribución de recursos, por posiciones en un campo de relaciones. Entonces, la relatividad cultural no exime el juicio ético y político: las construcciones sociales, tanto de los investigadores como de los sujetos investigados, por más relativas que sean no dan todas lo mismo. Esto ha sido remarcado por autores posicionados en una Antropología médica crítica, por ejemplo, Menéndez (2015), al cuestionar la perspectiva reduccionista de algunas corrientes que enfatizando el aspecto simbólico-cultural de los padecimientos ignoraron su dimensión corporal, económica, política. También Scheper-Hughes señala que el relativismo cultural no debe ser leído como relativismo moral y que la fascinación con lo simbólico no puede enceguecernos para ver la materialidad del sufrimiento humano. Esta autora sostiene que frente al positivismo científico que plantea una objetividad sustentada en una presunta neutralidad del investigador, es necesario insistir en una investigación que sin negar la guía analítica teórica, sea críticamente interpretativa y comprometida políticamente (Scheper-Hughes, 2000). El antropólogo, que trabaja desde un lugar privilegiado de testigo etnográfico, lejos de ser un espectador neutral es moralmente responsable por lo que ve y por lo que no logra ver. Si la antropología no puede ser una herramienta para denunciar las

situaciones de desigualdad y sufrimiento, “qué tipo de cinismo perverso me llevaría a mover y remover el agua turbia” (Scheper-Hughes, 1995, p. 418). Entonces una epistemología constructivista, no por cuestionar el criterio de verdad positivista debe a caer en la irresponsabilidad de la llamada postverdad. La reflexividad, el ejercer una mirada crítica sobre el modo de producir conocimiento, sobre los determinantes teóricos, metodológicos e ideológicos que lo atraviesan, es lo que permite que la ciencia, evitando dogmatismos y opinología, merezca un lugar de mayor legitimidad que otros discursos sociales. Por ello todo conocimiento científico debe cuestionar lógicas interpretativas que reducen la complejidad de los procesos sociales, que niegan la diversidad, que son indiferentes a las desigualdades, o tienden a naturalizarlas, debe poder deconstruir los pensamientos unilineales, unicausales y reduccionistas.

Visibilizar el rol activo del investigador en la producción de conocimiento implica reconocer su responsabilidad por las consecuencias que este conocimiento tenga en la dimensión de las prácticas. Contrariamente a un “todo vale”, el conocimiento puede y debe evaluarse a partir de sus implicancias éticas en la dimensión de las relaciones intersubjetivas, de la distribución de recursos de todo tipo, del respeto o vulneración de derechos humanos y del medioambiente. Y esta implicancia ética incluye también el qué se decide investigar, hacia dónde deben orientarse los recursos en investigación. Scheper-Hughes utiliza la expresión de una antropología “con los pies en el barro”, tomando de Weber la afirmación de que la pregunta de investigación debe implicar un posicionamiento político y crítico del investigador comprometido con el sufrimiento de las poblaciones, Segato plantea al respecto la importancia de una Antropología “militante”, “a demanda”, es decir, a la escucha de los problemas que las sociedades se plantean e interesada en colaborar con su comprensión (Segato, 2013).

Contra reduccionismos: biologicismo y patologización

El segundo corolario de reconocer que el ámbito de los significados no pertenece al espacio de la pura subjetividad sino que se desarrolla necesariamente en la arena de la intersubjetividad, es que se recupera la validez de su indagación desde

abordajes científicos. Este universo de significados no está preso en las mentes de los individuos, sólo accesible por introspección, inalcanzable a todo intento de aprehensión objetiva, sino que existe de manera objetivada en las prácticas y en el lenguaje; y dado que es imprescindible para la existencia humana, su abordaje es ineludible toda vez que se quiera comprender los fenómenos sociales. De lo contrario las ciencias humanas correrán el riesgo de confundir un tic nervioso con un guiño de ojo, como retoma Geertz de Ryle (2003 [1973]).

Con el desarrollo de las “ciencias cognitivas” y hoy en día también de las neuro(pseudo)ciencias, la tendencia ha sido la de definir los procesos mentales en términos de “circuitos neuronales”, “procesamiento computacional”, sin plantear “el problema del habitar social del pensamiento”, de la “naturaleza cultural de la mente” así como la “naturaleza mental de la cultura” (Geertz, 2002, p.192), lo cual conlleva a plantear modelos que pretenden ser universales, desconociendo la particularidad histórica, social y cultural del fenómeno humano. Y esto también tiene su implicancia ético-política: el biologicismo (con su individualismo ontológico, epistemológico y metodológico, y su devoción adaptacionista) se instala como verdad porque es exculpatorio. Decir que una situación es producto de la biología, la coloca fuera del cuestionamiento moral, “es eludir nuestra responsabilidad por algo que hemos creado nosotros mismos. [...] Haríamos mejor en cuestionar nuestra capacidad de construcción y reconstrucción de formas comunales de vida que invocar las deficiencias del genoma humano” (Bruner, 1991, p. 38). Por ello articula tan bien con la epistemología positivista, asumiendo que teorías, conceptos, metodología y conclusiones constituyen un saber neutral, no afectado por lo social, cultural, económico y, como dijo Dawkins (uno de los creadores de la Sociobiología) “por encima de la simple política”.

Las consideraciones ontológicas y epistemológicas acerca de la especificidad del fenómeno humano como entramado de biología y cultura, se tornan cruciales para cuestionar el reduccionismo biologicista y la mirada dicotómica biología/cultura a la hora de abordar temas como identidad étnica, género, juventud, familia, salud y enfermedad.

Desde mediados del siglo pasado, de la mano de los trabajos de M. Mead, el género fue introduciéndose en el campo de la Antropología como algo pasible y necesario de ser etnografiado en tanto construcción cultural, cuestionando explicaciones biologicistas, funcionalistas y esencialistas. Por otra parte, en tanto forma elemental de alteridad sobre la que se fundan jerarquías, el género presenta una tendencia a la universalidad, para cuya comprensión ha sido fructífera la convergencia entre Antropología y Psicoanálisis intentando explicaciones transculturales pero no por ello deterministas. Así, “la noción de género transita por la Antropología revitalizando la tensión básica entre la relatividad y la universalidad de las experiencias humanas inherente a la disciplina” (Segato, 2003). Los estudios de género han permitido cuestionar el orden binario heteronormativo asumido como ‘ley natural’, al igual que la familia patriarcal, monogámica y heterosexual. La afirmación de la existencia de sólo dos sexos distintos y opuestos, donde el comportamiento está vinculado a la genitalidad y sobre los que se apoya una psiquis correspondiente no es una manera objetiva, a-histórica y transcultural de percibir el sexo-género, sino una epistemología propia de cierto orden económico, político y cultural a cuyo mantenimiento contribuye (Almeida y Murta, 2013). Las críticas al modelo funcionalista de los roles de género llevó también a revisar el enfoque clásico en Antropología para los estudios de parentesco y la noción de familia nuclear, destacando más que antes la diversidad de formas y vínculos familiares y la necesidad de renunciar a explicaciones que promueven un ideal de familia propio de una visión socio y etnocéntrica, sobre todo en disciplinas normativas, de mayor peso en el campo jurídico, educativo y sanitario.

En Argentina, la Ley 26.743 de Identidad de Género al hacer propio este desarrollo teórico y político que desbiologiza y desencializa el género, promueve desligar el reconocimiento de la identidad autopercebida de la exigencia de manifestar características corporales tradicionalmente asociadas a los géneros, pero también permite separar el derecho al acceso a intervenciones quirúrgicas y hormonales del requisito de una etiqueta patologizante. Por lo que se torna imprescindible traspasar estos cambios a la formación de grado y posgrado sobre todo de profesionales del campo médico y psi (psicología, psiquiatría y psicoanálisis), desde donde se fue

afirmando y tecnicando la mirada científica moderna sobre el cuerpo y el comportamiento sexual del siglo XX (antes abordado por la religión y la filosofía moral). La (bio)medicina y las disciplinas psi han construido desde la hegemonía de sus discursos la frontera entre lo normal y lo patológico a partir de un esquema dimórfico y dicotómico, adscribiendo a cada cuerpo un sexo y un género coincidentes donde la no correspondencia (como en las experiencias transsexuales o intersex) es entendida como patología. Prima en la actualidad la “sociedad de la norma” (Foucault, 1992), lo que implica que toda regla se traduce en imposiciones normativas apelando a una igualación entre regla moral: normalidad: salud, y en la vereda opuesta lo que infringe la regla: anormal: patológico. Esta tendencia a interpretar (y buscar soluciones para) todo corrimiento de los patrones normales como patología es un aspecto central en lo que se ha definido como proceso de medicalización de la anormalidad, dentro de lo denunciado por Illich como “medicalización indefinida de la vida”: darle explicación y solución a un fenómeno social desde el marco conceptual y con los recursos de la medicina. Cambios históricos, políticos y económicos fueron propiciando un abordaje biologicista de aspectos sociales considerados problemáticos, anclando en el individuo la causa y la supuesta solución de los mismos. Quedan fuera de cuestionamiento las relaciones sociales que son el mayor determinante de los padecimientos psicosociales que emergen asociados a ciertas anormalidades (Foucault, 1992; Conrad, 1982). El papel de la reacción social frente a la anormalidad en la etiología del sufrimiento fue planteado bajo la “teoría del etiquetamiento”, alertando que si las representaciones sociales tienen consecuencias en la vida social, las categorías de enfermedad en tanto representaciones negativas (estigmatizantes) producirán efectos dañinos para la salud integral del etiquetado.

Un aporte importante de la Antropología a los futuros profesionales de la salud y de la salud mental son los aspectos trabajados desde la Antropología médica crítica que enfatiza el carácter social de los procesos de salud-enfermedad-atención, cuestionando a la biomedicina su individualismo ontológico y metodológico, su reduccionismo biologicista, a-historicismo, especificismo etiológico, su indiferencia hacia los procesos sociales y culturales en tanto factores implicados en las etiologías

y en el desarrollo de las enfermedades, la reificación de las categorías nosológicas así como la pretensión de universalidad de las mismas. Todos aspectos que también pueden hallarse en mayor o menor medida entre varias corrientes del campo Psi, donde el problema de la reificación de las categorías de enfermedad se acentúa dado que la clasificación se realiza sobre realidades conductuales requiriendo un grado de abstracción aún mayor y donde los fenómenos que son tomados como síntomas psiquiátricos están entrelazados con manifestaciones normales del sufrimiento humano (temor, frustración, angustia, tristeza). La ontologización de las categorías lleva a forzar la universalidad de criterios diagnósticos siempre que se exportan nosologías “a contextos culturales donde estos no adquieren coherencia ni sentido” (Martínez Hernández, 2010, p. 147).

La “concepción baconiana del lenguaje” (como espejo de la naturaleza, copia de la realidad) sigue aún presente en los paradigmas hegemónicos del campo de la salud, conllevando la ilusión de una clasificación a-teórica, a-social y a-cultural de los trastornos y padecimientos, como si fueran directamente accesibles a la observación y medición empíricas, y se observa por ejemplo en el empleo acrítico de instrumentos de diagnóstico como el DSM. Esta ceguera cultural del modelo positivista en salud, que invisibiliza la dimensión constituyente de sus categorías, también niega el papel de la cultura y lo social a nivel de las etiologías, de las manifestaciones sintomáticas, de los efectos terapéuticos y de la evolución de los procesos de enfermedad. En explicaciones etiológicas organicistas, la cultura es vista como un epifenómeno, mero modulador de la expresión de la enfermedad y cuyo conocimiento no se considera indispensable ya que poco tiene que ver con la biología humana, entendida como universal, pre-cultural y determinante. La Psiquiatría sigue más interesada en el estudio de neurotransmisores, en buscar aplicaciones de la psicofarmacología y en la tecnificación y estandarización de los instrumentos de diagnóstico, que en analizar la influencia de la cultura y de los contextos sociales en la producción del sufrimiento mental y sus modos de manifestarse (Martínez Hernández, 2010). De ahí la postergada validación cultural del DSM-IV, la escasa formación en ciencias sociales de sus profesionales y la ausencia de investigaciones rigurosas que aborden los vínculos entre biología y cultura.

Si bien ya desde mediados de los años 60 comenzó a desarrollarse una epidemiología para dar cuenta de los determinantes sociales, al no cuestionarse el marco clínico y medicalizante, las estrategias de atención siguen hegemonizadas por la biomedicina, sin incorporar las dimensiones psicológica y social (De Lellis, 2015, p. 88). Al elaborar modelos multicausales para incorporar los aspectos sociales y culturales, pero sin modificar la noción misma de causalidad, se los cosifica como si fueran variables biológicas, como si pudieran identificarse con características propias independientes del contexto y medir su impacto específico en la salud. La interdisciplinariedad se torna imprescindible al investigar los determinantes sociales de la salud, pues siendo procesos relacionales, no atributos fijos, su accionar como elementos enfermantes o salutogénicos depende de su encadenamiento en el contexto social, analizable desde enfoques metodológicos cualitativos. Si la adscripción étnica, el poder adquisitivo, el nivel educativo, el tipo de trabajo o la identidad de género son fuertes determinantes de la salud, es decir, se asocian a diferenciales de morbi-mortalidad, es porque los valores diferentes dentro de estas categorías corresponden a espacios desiguales dentro de sistemas jerárquicos, sistemas racistas, de inequidad distributiva, de explotación laboral, de discriminación y exclusión, es decir, lo que hay detrás son relaciones de desigualdad en torno a estos ejes (identidad étnica o de género, nivel de instrucción, categoría laboral), que generan una desigualdad de accesos a diferentes recursos (desde la alimentación a la vivienda, desde la educación al empleo, desde cobertura médica a capital social, etc.) que a su vez se expresará en diferenciales de salud.

Contra discursos de exclusión, negación y vulneración de derechos

Entender la dimensión cultural como un espacio simbólico donde se desarrollan procesos de dominación, hegemonía, lucha y resistencia, permite una lectura no ingenua de toda producción discursiva, atenta al empleo de aseveraciones (pseudo) científicas para justificar desigualdades, exclusiones y sufrimientos sociales (como se señaló anteriormente respecto a distintas explicaciones biologicistas). La Antropología, muchas veces en articulación con la socio-lingüística y con investigaciones afines al interaccionismo simbólico, viene abordando los procesos

de identidad en relación a la desigualdad, cuestionando visiones esencialistas y también subjetivistas desde una perspectiva procesual y relacional. Las identidades, al ser producto de la tensión entre la autoidentificación y la heteroidentificación en espacios asimétricos de dominación-subordinación, se configuran en torno de luchas simbólicas de estigmatización-constestación que movilizan realidades materiales, actitudinales y decisiones político-económicas de reproducción o impugnación de cierto estado de distribución de recursos. Pero además, visibilizar el carácter de multidimensionalidad de las identidades conlleva tener en cuenta la transversalidad de todo eje de construcción identitaria y la inter-determinación entre las distintas dimensiones, por ejemplo, un abordaje sobre la juventud deberá tener en cuenta su atravesamiento por otros aspectos que también conforman los procesos identitarios, como el género, el nivel socioeconómico, la adscripción étnica o la pertenencia a cierto espacio sociogeográfico. En este tema fue también M. Mead pionera, junto a R. Benedict, en indagar la conformación cultural de las identidades juveniles e infancias, iniciando el campo de investigación antropológica, histórica, social y política sobre estos grupos etéreos que cuestionará las propuestas normativas de ciclos y etapas determinados por procesos psico-biológicos universales.

Desde estas perspectivas es importante cuestionar las explicaciones predominantes en el sentido común, muchas veces generadas y promovidas desde los medios de comunicación y otros discursos públicos que, ignorando los conocimientos académicos actuales, reproducen desde posiciones de autoridad y con el poder de los aparatos mediáticos, miradas simplificadas, estereotipadas, prejuicios esencialistas, xenófobos (prima por ejemplo, en el caso de la identidad étnica, la mirada culturalista-esencialista, y en cuanto a las identidades de género y juveniles, el reduccionismo biologicista). “La marginalidad y la exclusión son condiciones que se aprenden, se hacen piel, se hacen conducta y esta es la mayor violación a los derechos humanos” (Reguillo, 1998, p. 7). De ahí la importancia crucial de desmontar los discursos que naturalizan la exclusión y expropián la posibilidad de la palabra a las minorías legitimando la vulneración de derechos humanos.

El mejor antídoto contra la violación sistemática a los derechos humanos desde la comunicación, estriba en la posibilidad de intervenir directamente en la ruptura de las representaciones asumidas como 'orden natural' y develar así el disfrazamiento simbólico que construye a ciertos actores y ciertos espacios para representar acciones que se rechazan (Bartra, 1996), convirtiendo la desigualdad estructural en un problema de diferenciación cultural: los pobres son malos, flojos y pecadores, porque son diferentes, son portadores de creencias degradadas; las mujeres son tontas e incapaces, por su condición biológica; los indígenas, ¡pobrecitos!, son sucios, tienen parásitos, no hablan español y se empeñan neciamente en mantener sus tradiciones, porque son premodernos y anacrónicos; los jóvenes son perversos y vulnerables" (Reguillo, 1998, p. 4).

Siguiendo a Segato, lo que hace posible el avance en el ámbito de la ley, la moral y los derechos humanos, es el "impulso ético²": el cuestionamiento de formas naturalizadas de sufrimiento, "lo que nos permite extrañarnos de nuestro propio mundo, cualquiera que este sea, y revisar la moral que nos orienta y la ley que nos limita" (Segato, 2004, p. 19). Los derechos humanos deben ser concebidos como expresión dinámica, siempre perfectible, de la dignidad humana, resultado de procesos históricos de modificación de las sensibilidades sociales; siendo su pretendida universalidad, en el mejor de los casos, producto de un consenso. Es necesario señalar este aporte de las particularidades a la pretensión de universalidad de los derechos humanos para que el principio del relativismo cultural (tan caro a la Antropología) y el reconocimiento de la otredad no se vean como contradictorios a la postulación de derechos universales, sino como el fundamento, a partir del diálogo intercultural, para la construcción de un multiculturalismo progresista (Segato, 2004).

Muchas veces se malentiende el principio del relativismo cultural como la imposibilidad de establecer diálogos interculturales, dada la incompatibilidad de códigos lingüísticos, morales, religiosos, etc., entendiendo a los grupos como entidades culturalmente cerradas. Pero "igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el

² La autora toma la idea de Nietzsche de una ética "anti-conformista" de "apertura fundamental hacia lo otro", de Foucault, la noción de una "ética de la incomodidad" y de Lévinas, "el papel interpelador de la otredad en la ética de la insatisfacción".

horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción” (Gadamer, 2003, p. 374); más acá del exotismo de la otredad, existe la posibilidad del reconocimiento del otro y la empatía, “no todo se disuelve en el vapor absoluto de la diferencia cultural” (Scheper-Hughes, 1995, p. 418).

Los “diferentes rostros de la aventura humana” deben ser conocidos, comprendidos para que sea posible establecer un diálogo igualitario y no un monólogo, donde “uno de los interlocutores pretende imaginar al otro de acuerdo a su propia lógica o fantasía” (Bartolomé, 2003, p. 203). La mirada antropológica, entrenada en captar lo particular, lo “local” atravesado por lo global, y lo normal pero no por ello natural, puede y debe contribuir en la construcción de sociedades realmente plurales, en el sentido que garanticen el acceso de los grupos minoritarios a los recursos económicos, políticos y culturales para posibilitar su reproducción y su futuro. Así, la transformación de los saberes y discursos que circulan en y desde los espacios con eficacia y poder para producir efectos de verdad, se entiende impulsada por dos movimientos: el cuestionamiento de los mismos desde conocimientos tradicionalmente excluidos de tales esferas, y por un esfuerzo de orientar la producción de conocimiento hacia las necesidades sociales.

Bourdieu sostiene que la Sociología es una “ciencia que incomoda”, porque al buscar comprender el mundo social debe desnaturalizar lo que a través de las relaciones de poder ha cristalizado como lo normal, como categorías no cuestionadas arraigadas conformando el llamado sentido común. Y esto “es una operación que no es socialmente neutra y que cumple indudablemente una función social. Entre otras razones, porque no hay poder que no deba una parte de su eficacia al desconocimiento de los mecanismos en los cuales se funda” (Bourdieu, 1990, p.68). Pero es necesario, dice Bartolomé, “no sólo entender y criticar los acontecimientos actuales, sino también contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo ver, a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad, la pluralidad de realidades posibles” (Bartolomé, 2003, p. 202). Se trata de reivindicar para la Antropología, en el diálogo con el resto de las disciplinas y saberes, el lugar molesto de cuestionar los supuestos cómodos sobre los que estos se asientan, de levantar índice y cejas, pero también la voz, frente a un

“está en la naturaleza humana”, o “el hombre siempre ha (completar con cualquier participio)”, para no aceptar ni legitimar cualquier cosa “habitual como cosa natural”³.

Referencias bibliográficas

- Almeida, g. y Murta, D. (2013) Reflexões sobre a possibilidade da despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. *Sex., Salud Soc. (Rio J.)*, (14), 380-407. <http://dx.doi.org/10.1590/S1984-64872013000200017>
- Bartolomé, M. A. (2003) En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación Intercultural. *Revista de Antropología Social*, (12), 199-222.
- Bruner, J. (1991) *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*. Madrid, España: Alianza.
- Bourdieu, P. (1990) *Sociología y Cultura*. México D. F, México: Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cardoso de Oliveira, R. (1996) El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología*, 39 (1), s/p.
- Cassirer, E. (1967) [1944] *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conrad, P. (1982) Medicalización de la anormalidad y control social. En Ingleby, D. (ed.) *Psiquiatría crítica*. Barcelona, España: Grijalbo.
- De Lellis, M. (2015) Perspectivas en Psicología comunitaria y salud: a propósito de la ley nacional de salud mental. En Sarriera, J., Saforcada, E. y Alfaro, J. (orgs.) *Salud comunitaria desde la perspectiva de sus protagonistas: la comunidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nuevos Tiempos.
- Eagleton, T. (2001) *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos actuales*. Barcelona, España: Paidós .
- Foucault, M. (1992) *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires, Argentina: Altamira.

³ “No acepten lo habitual como cosa natural, pues en tiempos de desorden sangriento, de confusión organizada, de arbitrariedad consciente, de humanidad deshumanizada, nada debe parecer imposible de cambiar” B. Brecht.

- Gadamer, H. G. (2003) *Verdad y método*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Geertz, C. (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona, España: Paidós.
- Geertz, C. (2003) [1973] *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Herskovits, M. (1968) *El Hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Hernáez, A. (2010) *Psiquiatría cultural. Teorías, comparaciones y políticas en salud mental*. En M. A. Martorell, J. M. Comelles y M. Bernal (eds.) *Antropología y enfermería*. Tarragona, España: Publicacions URV.
- Martínez Miguélez, M. (2004) El proceso de nuestro conocer postula un nuevo paradigma epistémico. *Revista On Line de la Universidad Bolivariana*, 3(8), s/p.
- Menéndez, E. (2015) Las enfermedades ¿son solo padecimientos?: biomedicina, formas de atención paralelas y proyectos de poder. *Salud Colectiva*, 11 (3), 301-330.
- Reguillo, R. (1998) Derechos humanos y comunicación. Un malestar invisible: Derechos humanos y comunicación. *Revista Chasqui*, (64), s/p.
- Segato, R. (2004) Antropología y Derechos Humanos: Alteridad y Ética en el Movimiento de los Derechos Universales. *Série Antropología*, (356), 1-25.
- Segato, R. (2003) *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-440.
- Scheper-Hughes, N. (2000) Demografía sin números. El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil. En Viola, A. (comp.) *Antropología del desarrollo. Teoría y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona, España: Paidós Studio.

