

CAPÍTULO 1

EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGÍA

Roberto Ringuélet (coordinador)

Adriana Archenti, Silvia Attademo, María Cristina Salva y Diana Weingast

Las divisiones tradicionales de la Antropología

Introducción

Como expresan Kaplan y Manners:

"La Antropología es, con seguridad, la más ambiciosa de las ciencias sociales, no solamente porque considera a las culturas de todos los lugares y las épocas como su campo legítimo, sino porque comprende tópicos como el parentesco, la organización social, la política, la tecnología, la economía, la religión y el arte, para citar sólo algunos de los temas de la antropología que vienen rápido a la mente. Y además, es la única de las ciencias sociales que intenta hablar sobre los dos aspectos de la naturaleza humana, tanto biológica como cultural" (Kaplan y Manners 1981:7)

los temas que han interesado a los antropólogos suelen resumirse en dos interrogantes:

- ¿cómo funcionan los diferentes sistemas culturales?
- ¿cómo han llegado a ser lo que son?

El problema central de la Antropología es, en este sentido, la descripción y explicación de las semejanzas y diferencias, de la continuidad y del cambio cultural en el tiempo.

Como dice Claude Lévi-Strauss:

"la Antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto del desenvolvimiento del hombre desde los homínidos...y tiende a conclusiones -positivas o negativas-, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia" (Lévi-Strauss 1984:7).

Debido a la amplitud del campo que esta disciplina abarca, se han desarrollado, desde los comienzos de la misma, tres grandes ramas que

responden a una división del trabajo científico/académico y que conforman campos analíticos que, centrados en las diferentes dimensiones de la experiencia humana, adquieren significación sólo cuando se los considera como aspectos de totalidades integradas y relacionadas entre sí.

Distinguimos tres ramas de la Antropología General:

- Biológica o Física
- Arqueológica
- Cultural o Social

Se hará una breve referencia aquí a las incumbencias temáticas de cada una de las ramas, así como a sus métodos y técnicas de trabajo, desarrollando más extensa y particularmente la especificidad de la Antropología Social y Cultural.

Antropología biológica o física

La Antropología Física como actividad específica, surge en el siglo XVIII, cuando logra independencia de la zoología. En este período Linneo, Buffon y Blumenbach, plantearon los siguientes problemas:

- a- La existencia, origen y variaciones de la especie *Homo sapiens*.
- b- La relación entre el hombre y los animales.
- c- La cuestión de las “razas” y las clasificaciones raciales.

En el clima de pensamiento de la época, se encuentra en ellos el intento constante de aunar la fe con el espíritu científico, no atreviéndose a desafiar abiertamente los dogmas cristianos, en tiempos en que la Iglesia tenía gran preponderancia política y social, junto a un rígido y limitado criterio ortodoxo acerca del origen de la vida y del hombre.

En la segunda mitad del siglo XIX, con los adelantos en otros campos de la ciencia (geología, estratigrafía, paleontología), se multiplicaron y reforzaron los testimonios en favor del origen prehistórico de los seres humanos.

Lo que preocupó a los investigadores de esta época era el origen del hombre, su evolución y las manifestaciones culturales del pasado lejano, como así también la descripción y clasificación de las diferencias físicas entendidas en términos de razas humanas. La Antropología Física constituyó, ante todo, una técnica centrada en la medición del cuerpo, la clasificación y correlación, con

énfasis en la taxonomía. De aquí que su núcleo principal fue por largo tiempo la Antropometría (Somatometría y Osteometría) sin salirse de una fase descriptiva y clasificatoria.

Hay que considerar que en el contexto en el que nace esta rama, siglo XIX, el prejuicio racial conformaba una verdadera doctrina (ver para prejuicio racial: Archenti, Sabarots y Wallace en Lischetti, 1990). Había necesidad de convencerse de que el "otro" era no sólo inferior al blanco sino casi animal. Apoyándose en la teoría "darwiniana" como la síntesis del pensamiento evolucionista de la época, se extrapoló lo biológico para explicar lo social. Así, lo que posteriormente se llamó "darwinismo social" (1) venía a afianzar y confirmar la política de expansión y de agresión en menoscabo de los pueblos considerados inferiores. La reducción a la esclavitud, extinción y explotación de aquellos etiquetados como "salvajes", fue justificada científica e ideológicamente como el cumplimiento de la teoría de que un conjunto humano inferior está destinado a ser reemplazado por otro superior.

Los avances en el campo de la biología, se utilizaron para suministrar explicaciones en apariencia científicas y sencillas destinadas a resolver problemas relacionados con la conducta humana. Ejemplo de ello fueron, en el siglo XIX, las descripciones de tipos humanos constitucionales donde se correlacionaban determinadas características físicas con características psicosociales (por ejemplo, Lombroso con su planteo del "tipo criminal"). Bajo el supuesto de que la mente humana en su mayor parte es un producto congénito y los factores que lo determinan son raciales y familiares, se diseñaron diferentes test de inteligencia que combinan significados de palabras, relaciones verbales, clasificaciones de formas, razonamientos aritméticos, etc.

En su libro "Antropología Cultural" el antropólogo Marvin Harris nos recuerda:

"La era de los test de inteligencia a gran escala comenzó cuando los Estados Unidos entraron en la Primera Guerra Mundial. Para determinar sus asignaciones militares, a miles de reclutas se les efectuaron test llamados alfa y beta. Después de la guerra, los psicólogos dispusieron los resultados según la raza, y encontraron las correlaciones esperadas entre negros y puntuaciones inferiores, concluyendo que la inferioridad intelectual innata de los negros había sido probada científicamente (Yerkes, 1921). Estos resultados fueron manejados para justificar el mantenimiento del estatus social inferior para los negros dentro y fuera del ejército" (Marvin Harris 2005:125)

Los factores culturales han influenciado ampliamente sobre la biología de la humanidad, de modo que no podemos efectuar una separación entre biología y cultura en el estudio de lo humano. Es esta realidad la que da a la Antropología, en sentido amplio, su unidad como ciencia y por lo tanto, la que determina para la Antropología Física objetivos, finalidades y técnicas que no son exclusivamente biológicos.

En el siguiente párrafo, C. Levi Strauss (1987) ilustra la manera en que se interpretan las relaciones entre biología y cultura y las tareas que en ese sentido le caben a la Antropología Física, la cual:

"se ocupa de problemas tales como la evolución del hombre a partir de formas animales (...) diferencias actuales a partir de (...) caracteres anatómicos o fisiológicos. ¿Se la puede definir, en consecuencia, como un estudio "natural" del hombre?. Sería olvidar que las últimas etapas, al menos, de la evolución humana (...) se han desenvuelto en condiciones muy diferentes de las que presidieron el desarrollo de las otras especies vivientes: desde que el hombre adquirió el lenguaje (y las técnicas complejas que caracterizan a las industrias prehistóricas, así como también la regularidad de sus formas, implica que el lenguaje estaba ya asociado a ellas para permitir su enseñanza y transmisión), el hombre mismo ha determinado las modalidades de su evolución biológica, sin tener necesariamente conciencia de ello. Toda sociedad humana, en efecto, modifica las condiciones de su perpetuación física mediante un conjunto complejo de reglas tales como la prohibición del incesto, endogamia, exogamia, matrimonio preferencial entre ciertos tipos de parientes, poligamia, o la monogamia, o simplemente por medio de la aplicación más o menos sistemática de normas morales, sociales, económicas y estéticas" (Lévi-Strauss 1984: 316-317)

Desde esta perspectiva y aunque conocimientos y métodos de las Ciencias Naturales son utilizados por las investigaciones en Antropología Física, la misma está estrechamente ligada a las Ciencias Sociales, ya que en el centro de su reflexión ha de situarse la aparición de la vida social humana, del simbolismo, del lenguaje; en fin, de la cultura. Y es desde allí, en el contexto del desarrollo de una condición particular –la condición cultural- que deben enfocarse las transformaciones anatómicas y fisiológicas de esta especie viviente (Geertz 1973).

Arqueología

La Arqueología, en sus orígenes, constituyó el arte de rescatar objetos pertenecientes a las "civilizaciones clásicas". Como técnica, inició su desenvolvimiento en el Renacimiento (Siglo XV). Sus primeros cultores fueron

anticuarios interesados fundamentalmente en el valor estético de los objetos sin considerar al hombre que los había confeccionado y/o utilizado, la función que cumplían en los diversos contextos culturales o la tecnología empleada en su elaboración.

Con la Ilustración (Siglo XVIII) se comenzaron a modificar las concepciones acerca del origen y de la edad del género humano, hasta entonces basadas en versiones de relatos bíblicos. Los avances en el campo de la Geología, expresados en la obra de Lyell -publicada en 1830-33-, abrieron nuevas perspectivas a los investigadores interesados en la antigüedad humana. La convicción de que había existido una humanidad antediluviana, evidenciada por hachas de piedra cuya simpleza contrastaba con los restos greco-romanos y orientales, se veía ratificada por los principios estratigráficos.

El crecimiento del coleccionismo entre los grupos nobles y aristócratas europeos del siglo XVIII, la admiración por las producciones artísticas greco-romanas, impulsaron el desarrollo de la Arqueología, que se fue especializando en la búsqueda de objetos fuera de Europa. Frescos, cerámicas, monumentos, esculturas, entre otras producciones artísticas de diferentes pueblos, se convirtieron en botines de guerra (objetos preciados) que, a principios del siglo XIX, incrementaron tanto las colecciones privadas de nobles y burgueses como los objetos patrimoniales de los museos europeos que se iban constituyendo. Hasta aproximadamente 1940, la tendencia fue la de ignorar al hombre creador y productor de los objetos. El ordenamiento puramente cronológico del material hallado, proporcionaba sólo un catálogo de culturas extintas. El acercamiento hacia la Etnografía por parte de algunos arqueólogos, les proporcionó la posibilidad de formular marcos teóricos en pos de la explicación del cambio y desarrollo cultural.

Para ello, se extrajeron ejemplos de la Etnografía con el fin de recrear los entornos sociales en donde funcionaron los objetos arqueológicos. La investigación propendió, en consecuencia, a reconstruir contextos culturales definidos como la forma de vida característica de los habitantes de un área según se infería de los resultados materiales de la conducta cultural y sus asociaciones.

En este renovado sentido, L Binford expresa que, integrada al campo de la Antropología y esforzándose en "explicitar y explicar el rango total de

similitudes y diferencias físicas y culturales del lapso espacio-temporal íntegro de la existencia humana (...) la Arqueología es Antropología o no es nada" (Binford 1962: 217).

Lo que la investigación arqueológica de las sociedades y culturas del pasado descubre a través de los vestigios materiales, son seres humanos que han producido esos objetos en contextos culturales y sociales específicos.

De modo que, en esta manera de interpretar la Arqueología, se hace necesario pensarla en el marco más amplio de la Antropología y recuperar como orientación las teorías desarrolladas sobre las relaciones entre cultura, sociedad y naturaleza; entendiendo a la cultura en tanto producción material y simbólica de los seres humanos realizada en sus interacciones, y expresión de la realidad de una sociedad o grupo concreto en un momento del devenir histórico. Arqueología sería entonces, según Binford, una Antropología del pasado.

La Arqueología como ciencia remite al siglo XIX, y se relaciona contextualmente con el surgimiento y la consolidación, tanto en Europa como en América, del Estado-nación en tanto unidad territorial y cultural regida por un sistema político-administrativo común.

En pos de esa unidad fue importante definir una historia particular para cada nación, que tuviera sus raíces tan atrás en el tiempo como fuera posible. La idea de que sólo por medio de la conciencia histórica se llegaba a la formación de una "conciencia nacional" formó parte de la ideología que gobernó la práctica de los arqueólogos (entendidos como historiadores del pasado no escrito) y de los educadores en la apropiación y en la presentación del ahora pasado nacional.

Luis G. Lumbreras, arqueólogo peruano contemporáneo, es uno de los investigadores americanos que ha analizado la falacia que existe en diferenciar las épocas y realidades socioculturales anteriores y posteriores a la presencia europea bajo los términos "prehistoria" e "historia". Con respecto al primero de ellos, afirma Lumbreras: "para la mayor parte de estos pueblos de Asia, África y América Latina, la 'prehistoria' es su única historia nativa, o es la parte más importante de su historia. Esto plantea la necesidad de un nuevo concepto de historia, en donde la prehistoria como tal deja de tener sentido." (Boschin 1967: 58)

Dentro de ese nuevo concepto de historia, deben destacarse los procesos de conquista y subordinación de las sociedades nativas, desterrando la falsa continuidad que trae aparejado plantear el pasado indígena como prólogo de la historia colonial y nacional. La conquista europea (siglos XVI y XVII) y las campañas contra los "salvajes" (siglos XIX y XX) marcan rupturas demasiado evidentes. Fundamental -como en algunos casos se ha hecho- los estudios arqueológicos en la expresión: "búsqueda de nuestras raíces", no es más que recomponer un pasado fracturado en una historia lineal.

Coincidimos con Lumbreras en que hacer Arqueología en América no sólo es escribir la historia de los pueblos que *no escribieron* la suya, sino también preguntarse quién usa y controla el pasado; es decir, intentar contestar a quién pertenece el pasado.

Antropología Cultural y Social

En el siglo XIX, las que llamamos ramas de la Antropología presentan rasgos comunes que le dan una unidad relativa: una visión de la humanidad global (unidad psicobiológica de la especie) y comparativa, a partir del estudio de las otras sociedades extra-europeas, con un enfoque integral (biológico-cultural).

La referencia a aquellas sociedades extra-europeas delimitó la Etnología y Etnografía del siglo pasado. Así, la Etnografía se constituyó en una primera etapa de estudio descriptivo y la Etnología como un siguiente paso de síntesis.

Si bien el nombre de Etnología se prolongó hasta el siglo XX asociado a trabajos históricos comparativos, fue reemplazado por el término de Antropología Social o Cultural, cuando se hacía referencia a la vida de poblaciones en sus etapas actuales de existencia. La distinción de Antropología Social y Cultural, aunque usadas frecuentemente en forma de sinónimos, nos remite a enfoques teóricos diferentes.

El nombre de Antropología Cultural fue utilizado en los EE.UU. en términos de una orientación teórica: el "particularismo histórico", donde se privilegia el concepto de cultura: el hombre aparece como *Homo faber*, la vida humana se interpreta a través de un conjunto de rasgos culturales, sean bienes materiales tanto como simbólicos. Esta corriente de pensamiento intentó primeramente un

análisis consistente en la realización de un nutrido listado de rasgos culturales en pos de la reconstrucción comparativa de historias particulares.

El nombre de Antropología Social fue usado en Inglaterra en términos de otro determinado enfoque teórico: el “funcionalismo”, que privilegia la organización social, las relaciones sociales que interrelacionan personas y grupos. En un primer momento interesó esencialmente desentrañar los mecanismos actuales de funcionamiento de las sociedades, a través de las estructuras de equilibrio y las funciones de integración.

No podemos soslayar que estos énfasis conceptuales de las Antropologías de habla inglesa están en relación con procesos históricos y contexto sociopolíticos particulares que les otorgan un sentido. El predominio de la dimensión cultural en los Estados Unidos se relaciona con el hecho de que ese país se representa a sí mismo como un país de inmigrantes provenientes de diferentes orígenes culturales (la idea de “crisol de la humanidad”) y, a su vez, con la presencia de diferentes comunidades originarias. Mientras que al énfasis en la organización social por parte de la Antropología Inglesa se lo debe relacionar con el colonialismo y la necesidad de conocer las diferentes formas de organización e instituciones de los pueblos colonizados (2).

Ambos enfoques son perfectamente complementarios en una primera confrontación. El nombre de Antropología Cultural ha sido frecuentemente usado con un sentido muy abarcativo, no sólo en referencia a las poblaciones actuales, sino también para aludir a estudios etnohistóricos y aún arqueológicos. De manera tal que, por razones de precisión, preferimos la denominación de Antropología Social cuando queremos delimitar una disciplina que focalice la vida actual de las poblaciones.

A lo largo de la historia de la Antropología como disciplina científica encontramos diferentes escuelas o tradiciones, divergencias en la interpretación de los hechos, una diversidad de niveles en los que los antropólogos deciden comenzar el estudio de la realidad sociocultural y de disciplinas con las que se esfuerzan en mantener un contacto más estrecho. No obstante estas diferencias internas, existe un “punto de vista” del antropólogo acerca de la realidad.

Como hemos intentando expresar en esta introducción, la Antropología aparece marcada desde los comienzos por la inquietud de abrir amplias

perspectivas en el espacio y en el tiempo. De ahora en más nos dedicaremos específicamente al campo de la Antropología Social o Cultural.

ANTROPOLOGÍA SOCIAL

En el proceso de construcción de la Antropología Social como disciplina científica, se van delineando varios rasgos que se constituyeron en los elementos específicos de la misma.

El enfoque concreto de las sociedades con su metodología característica (trabajo de campo), el criterio de totalidad, el comparativismo y el relativismo cultural y el extrañamiento como orientación metodológica, se fueron consolidando como sus rasgos distintivos, más allá de las redefiniciones críticas y los nuevos enfoques que se fueron planteando en el discurso antropológico a partir del proceso de descolonización.

El énfasis tradicional de la Antropología Social en el estudio de los fenómenos no capitalistas. El "otro cultural".

La Antropología Social, aparece recortando como objeto de estudio los grupos socioculturales no europeos. La estrategia a escala mundial elaborada en esta orientación, dio repentinamente presencia y realidad a las regiones más apartadas del planeta, aquéllas en las que se refugiaron los últimos pueblos "primitivos" en relativo aislamiento: ciertas zonas de África, la parte septentrional de América del Norte, el interior del SE de Asia y de las islas de Indonesia. Esta delimitación se correlaciona con el lugar destacado que la tradición disciplinar otorga a la categoría de *otredad* como herramienta teórica de formulación y desarrollo de la pregunta antropológica por la *diversidad* (diferencias y semejanzas culturales)

La expansión colonial de Occidente hacia los territorios mencionados, configura el contexto sociohistórico en el que se gesta la naciente ciencia antropológica, cuya finalidad en consonancia con aquél, se orienta a estudiar y

situar en una estructura inteligible las sociedades colonizadas que debían ser integradas al sistema capitalista en expansión.

La historia de esta expansión y dominio colonial, se reflejó en las corrientes teóricas *evolucionista* (siglo XIX) y *funcionalista* (siglo XX), aunque entre la primera y la segunda se marcó una profunda diferencia; las teorías del siglo XX son críticas del evolucionismo especialmente del carácter hipotético y especulativo de la reconstrucción histórica que éste elaboró y del sesgo etnocéntrico en la aplicación del método comparativo.

.Hacia 1860, el pensamiento dominante en Antropología, se fundaba en la idea que las sociedades estaban alineadas en un continuo homogéneo y único, señalado por *estadios de avance*. Se pretendía así reconstruir la historia cultural de la humanidad. Este momento está impregnado en el campo intelectual por las ideas organicistas-evolucionistas, sustentadas en la teoría de la evolución de Darwin, que se expandían y penetraban todo el pensamiento académico de la época.

L. Morgan, J. F. McLennan y E. Tylor, autores clásicos del pensamiento evolucionista decimonónico, coincidían en sus planteamientos sobre los estadios *progresivos* por los que debían pasar todas las sociedades. De este modo, al convertir al progreso en una ley de la naturaleza inducían una visión *naturalizada* de la historia. Una expresión paradigmática de esta idea de una evolución independiente e inevitable es la formulada por Morgan para quien “el salvajismo ha precedido a la barbarie en todas las tribus de la humanidad y la barbarie ha precedido a la civilización” (Morgan en Lischetti 1988: 23)

La introducción en el análisis evolucionista de una clasificación cultural organizada en torno a la sucesión salvajismo, barbarie, civilización produce la visibilización de la otredad pero al mismo tiempo su naturalización al introducirla en una secuencia que -como bien señala Lorite Mena-. es pertinente para el observador, pero ajena al observado (Lorite Mena, 1995:35)

Ahora bien, si examinamos algunos de los términos que han sido usados para designar a los pueblos estudiados en el siglo XIX y hasta la segunda mitad del siglo XX, encontramos expresiones tales como “razas inferiores”, “pueblos primitivos”, “sociedades analfabetas”, “sociedades simples”, “otras culturas”, se confirma entonces la continuidad de la línea que demarca el objeto de estudio de la Antropología: el “otro cultural”.

Es decir, en los inicios de la disciplina, ese "otro cultural" objeto de estudio de la Antropología, se constituyó a partir de datos existentes que se habían acumulado gracias a los informes de viajeros, comerciantes y colonizadores que desde el siglo XVI habían incursionado por América, África y Asia. En esta etapa, se construyó un orden jerárquico de la *otredad*: la Antropología estudiaba sociedades *sin* instituciones modernas, *sin* historia escrita, *sin* complejidad institucional, adjetivaciones todas que indicaban grados de carencia o ausencia de cualidades.

Una indagación que parta del análisis de los términos *primitivo*, *sencillo*, *ágrafo*, como conceptos relativos e indicativos de una estrategia comparativa que establece grados de evolución y complejidad, nos lleva a enlazar esta concepción del objeto de estudio de la Antropología con las estructuras ideológico-políticas y económicas de la empresa colonial europea. El discurso eurocéntrico de la época -realzar lo europeo y desvalorizar lo no europeo-, se centraba en la *superioridad* global de la sociedad civilizada. Los propios colonizadores, percibían la situación colonial como resultado de una misión civilizadora inevitable que les competía en relación a los pueblos *inferiores*. La categoría "primitivo", permitió y justificó la destrucción, la modificación y la explotación. Pero, como señala G. Leclerc, lo peculiar de este proceso de colonización fue "pretender estudiar científicamente los pueblos que se colonizan y colonizar científicamente". (Leclerc 1972: 73).

En el siglo XX son integrados al estudio antropológico sistemático, los pueblos que se iban incorporando aceleradamente al mundo capitalista como efecto del proceso de expansión colonial. En un contexto histórico en el que en el campo académico y socio-político se implementaban acciones colectivas contra el racismo y otras formas de discriminación, la idea de la otredad cultural distante se relativiza, y se rescata la *equivalencia cultural* de las diferencias a partir de la experiencia etnográfica, que construye la idea del relativismo cultural.

Tanto en la escuela funcionalista en Inglaterra, cuanto en el particularismo histórico en EEUU, la Antropología deja de ser el observador de las "costumbres exóticas" para ser el mirador de la *vida auténtica*. Es así que antropólogos de una y otra región, se desplazan en el espacio para ir a estudiar culturas diversas con las que comparten la contemporaneidad de su tiempo. A partir del trabajo de campo realizado en las islas Trobriand en la segunda

década del siglo XX, B. Malinowski -antropólogo británico de origen polaco- sienta las bases del método etnográfico postulando que para el antropólogo que quiere construir una imagen científica de la sociedad indígena se impone en primer término, *albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna*, es decir se debía combatir el *etnocentrismo* en tanto actitud que considerara la cosmovisión propia como la deseable llevando a la persona o al grupo social a interpretar la realidad de acuerdo a sus principios culturales. Además, como método para lograr una visión inmediata Malinowski señala que el estudioso debe *vivir lejos de otros blancos, en completa convivencia con los indígenas*. Finalmente debe ser el propio antropólogo quien obtiene datos de primera mano, quien los sistematiza, analiza e interpreta (Malinowski, B.1973: 21).

A partir de 1930, comienzan a desarrollarse en los EE.UU. los estudios de aculturación –como introducción en una cultura de elementos culturales de otra-; y en Inglaterra, más circunscriptos, los estudios de cambio cultural. Desde el funcionalismo, Malinowski proclamaba la universalidad del cambio cultural y explicaba por qué es preferible estudiar el cambio cultural en las sociedades no occidentales:

"por numerosas razones es más sencillo y provechoso estudiar el proceso de difusión en un campo que al estar más alejado, puede ser trabajado con mayor libertad y en el que los problemas son al mismo tiempo más simples y bajo el control más directo de los agentes de cambio" (Leclerk 1972: 107)

Durante esta primera parte del siglo XX la antropología siguió teniendo como objeto paradigmático las sociedades pequeñas, aisladas, lejanas.

Desde ese momento hasta nuestros días, la Antropología sufrió un proceso de desestructuración interna en concordancia con la "desintegración" del mundo colonial. Esta dio por resultado después de la Segunda Guerra Mundial, un reordenamiento y en algunos ámbitos una reelaboración y una profunda crítica, del papel desempeñado por la Antropología en el proceso de expansión imperial. Se visibiliza en los sectores críticos del propio campo académico - especialmente en la perspectiva del neomarxismo en antropología- la articulación entre poderes y saberes modernos/coloniales como constitutiva de la disciplina. Es, entonces el momento de la redefinición del objeto de estudio de la Antropología. El modelo de "otro cultural" se construye a la vez como

objeto de estudio y de la imposición colonialista, incorporando la dimensión histórica y social de los sujetos y la noción de desigualdad en la dimensión relacional.

Con la emergencia de antropólogos nativos, cambian los parámetros de la relación del investigador con el objeto de estudio. Al ampliarse el campo de estudio a la propia sociedad, esta relación se establece en la *proximidad*, se trata de *otro cultural cercano*: el campesinado, las instituciones totales, las mujeres, los extranjeros, etc. Es así que los antropólogos comenzaron a mostrar interés en campos que eran reservados hasta ahora a otras ramas científicas, como la vida urbana, la organización industrial del trabajo, las enfermedades mentales, las políticas del desarrollo.

El método comparativo

Desde los orígenes del pensamiento científico en antropología, el método usado para la reflexión y el análisis de los hechos culturales ha sido el método comparativo. Este pensamiento predominó en la mayoría de las ciencias sociales durante el siglo XIX. Desde esta perspectiva se apuntaba que todo conocimiento debía ser referido, para su posibilidad de generalización, a otras instituciones de otras formas socioculturales.

Ya a fines del siglo XIX, la Antropología busca construir sistemas clasificatorios, a través de la formulación de etapas o estudios evolutivos por los cuales debía transitar la humanidad. En este contexto el comparativismo implicaba buscar las diferencias culturales como ausencia de clase o de grado en los diferentes rasgos culturales, ante la cultura occidental "blanca".

Llegando el siglo XX, el interés de la Antropología se vuelca a la cultura occidental y el "problema central de la antropología será la explicación de las semejanzas y las diferencias, de la continuidad y del cambio cultural en el tiempo" y será la Antropología "la única disciplina que siguió conservando la comparación como elemento básico de comprensión de la realidad social" (Kaplan y Manners, 1981:21-22).

Teniendo en cuenta este método comparativo, el antropólogo estudia la diversidad cultural y sus intercambios. Esta continuidad del método

comparativo se vincula a lo que constituye el recorte del objeto de estudio de la Antropología: el "otro cultural".

En un primer momento, como hemos visto en el apartado anterior, en los trabajos del funcionalismo inglés y del culturalismo norteamericano se tenía una visión idílica del "otro cultural" y las poblaciones no occidentales eran vistas como mundos armónicos en contraposición a Occidente. En este período, a través del método comparativo, se buscaron las diferencias culturales no ya para clasificar y jerarquizar culturas, sino para encontrar mecanismos de funcionamiento universales en las distintas instituciones sociales.

Se podría afirmar que cada cultura es única, tanto como cada individuo, cada hoja de un árbol y cada átomo en el universo, son únicos. Pero, ¿cómo se puede saber esto sin antes comparar a una cultura con otras? Es más, ¿existen diversos grados de diferenciación?

Si un fenómeno fuese único por completo, posiblemente no podríamos comprenderlo. Podemos comprender cualquier fenómeno en la medida que tienen algunas similitudes con lo ya conocido. En este sentido, el enfoque comparativista afirma que una institución, o un aspecto de la cultura, debe ser separado de su matriz cultural para poder compararlo con los de un contexto sociocultural diferente.

El problema del relativismo cultural

Kaplan y Manners nos dicen que el relativismo al considerarlo como una tesis ideológica, establece que cada cultura es una configuración única, con su propio sabor, estilo y espíritu. Pero esto nos conduce a una reflexión:

“Si todo conocimiento fuera relativo a la cultura dentro de la cual se origina y desarrolla, acabaríamos en una antropología esquimal, una antropología de las islas Trobiand, etc.; en una serie de configuraciones culturales, cada una de las cuales sería definida como única y, por lo tanto, no comparable.

La antropología debe superar los excesos de relativismo porque precisamente tales excesos hacen difícil la comparación y la investigación científica”. (Kaplan y Manners, 1981:27)

La doctrina del relativismo cultural entra en escena para discutir los planteos del evolucionismo, quienes detentaban una posición etnocéntrica al considerar

a las culturas representando etapas que reflejaban una sucesión evolucionista. Frente a estas ideas algunas corrientes antropológicas –como los funcionalistas o los históricos culturales, entre otros- discuten esta postura considerando que las culturas deben ser analizadas a partir de sus propias experiencias; por ende defienden la idea que toda expresión cultural es tan digna de respecto como las demás. M. Harris nos plantea lo siguiente:

“No hay por qué considerar el canibalismo, la guerra, el sacrificio humano y la pobreza como logros culturales valiosos para llevar a cabo un estudio objetivo de estos fenómenos. Nada hay de malo en tratar de estudiar ciertas pautas culturales porque se deseen cambiarlas. La objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de prejuicios, sino en tener cuidado de no permitir que los propios prejuicios influyan en el resultado del proceso de investigación” (Harris 1971:125)

Según Herskovits, el principio del relativismo cultural nos plantea que “los juicios de valor están basados en la experiencia y la experiencia es interpretada por cada individuo a base de su propia endoculturación” (Herskovits, 1968:77). Por ende no se puede afirmar que determinadas acciones están bien o mal por no encuadrarse en nuestro marco cultural, ya que se debe considerarlas en el conjunto de valores referentes a cada cultura, sin pensar que una es preferible o mejor que la otra.

La cultura occidental es un tipo de respuesta entre otras posibles referidas a medios de subsistencia, de organización social, etc; pero la definición de lo normal o anormal, de lo bueno o malo, depende de lo que una persona aprende de su grupo social y esto es variable.

Esto nos remite a un planteo crítico sobre el relativismo, porque al plantear que todas las culturas deben considerarse igualmente válidas, deja sin explicar las desigualdades existentes en el seno mismo de tales diferencias.

Por ende, si bien no podemos dejar de reconocer el valor metodológico que tiene el concepto del relativismo cultural al dejar de lado los valores que uno conlleva desde su propia cultura para poder comprender otras culturas, esto nos enfrenta –a su vez- tal como lo plantea Benito Narvaja, a “un callejón sin salida”:

“Si cada aspecto de la cultura tiene sentido respecto de la totalidad de sí misma (...) ¿cómo puede el mismo [antropólogo] salirse de su cultura para describir a la otra? (...) ¿cómo podría realizar una descripción que teniendo sentido para la cultura del observador fuera al mismo tiempo fidedigna en los términos de la posición relativista extrema?” (Narvaja en Chiriguini, 2004:251)

Resumiendo lo explicitado hasta el momento, si bien el relativismo cultural es un concepto que en el campo de la Antropología superó la visión etnocentrista, no podemos desconocer que un relativismo absoluto no sería posible, dado que las culturas no existen de manera aislada sino que cada vez más se encuentran interconectadas por el desarrollo económico, político y sociocultural del mundo capitalista. Retomando a García Canclini, se podría afirmar que:

“el relativismo cultural naufraga por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia, cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas. (...) La tarea más frecuente del antropólogo en esta época de expansión planetaria del capitalismo no es diseñar cordones sanitarios entre las culturas, sino averiguar qué ocurre cuando el relativismo cultural es cotidianamente negado, cuando las personas deben elegir entre costumbres y valores antagónicos, cuando una comunidad indígena siente que el capitalismo convierte sus fiestas tradicionales en espectáculo para turistas o los medios masivos convencen a los obreros de una ciudad de quince millones de habitantes que los símbolos indígenas, rurales, tal como esos medios los interpretan, representan su identidad” (García Canclini, 1982:37)

Esto nos enfrenta a preguntarnos si es válido para los antropólogos reivindicar tal concepto ya que, en la medida que una cultura debe ser examinada como una totalidad en sí misma, se pierde de vista las relaciones con la sociedad global que está condicionándola.

Por ende, hay que superar los excesos de relativismo que imposibilitan la comparación y la investigación científica. No estamos planteando no considerar el relativismo, sino rescatar el aspecto metodológico del mismo que refiere a analizar las culturas *sin preconceptos* y rechazar el aspecto ideológico que implicaría considerar a las mismas *como una configuración única*.

¿Cómo redefinir entonces este concepto?

No se deben considerar las culturas sólo como *diferentes*, porque así se elude la explicación que muchas de las diferencias son resultado de situaciones de desigualdad.

Por tanto, acordamos con varios autores que para explicar científicamente las diferencias culturales, hay que evitar las “visiones idílicas”; esto es, no tener en cuenta a las culturas particulares sólo en términos de “armonía” constante con sus propios valores, como unidades autónomas; debemos analizarlas en sus relaciones de desigualdad y de conflicto tanto internos cuanto en interdependencia con las otras culturas. Se puede decir entonces que el

relativismo cultural, fue el resultado paradójico de la expansión colonial imperialista. ¿Qué significa esto?, que

“las afirmaciones sobre la igualdad del género humano, la relatividad de las culturas y el derecho de cada una a darse su propia forma son inconsistentes si no las ubicamos en las condiciones actuales de universalización e interdependencia. En el mundo contemporáneo esta interdependencia no es una relación de reciprocidad igualitaria, como en sociedades arcaicas donde el intercambio de subsistencias era controlado por principios que restablecían una y otra vez el equilibrio. La transnacionalización del capital, acompañada por la transnacionalización de la cultura, impone un intercambio desigual de los bienes materiales y simbólicos” (García Canclini, 1982:38)

Por tanto es importante que el antropólogo centre su análisis alejándose de los valores de la cultura a la cual pertenece; descentrarse de sus propias concepciones al estudiar culturas diferentes a las nuestras; rescatando la idea de la relatividad de las respuestas culturales.

El enfoque concreto

De la serie de características que aún en la actualidad orientan la Antropología Social identificándola como tal dentro del ámbito de las ciencias sociales, un rasgo privilegiado es aquel que podemos definir como el enfoque concreto: dentro de él distinguiremos tres aspectos: el trabajo de campo, la escala local de los estudios y la visión inmediata de los grupos sociales estudiados.

El trabajo de campo

En muchos manuales de los antropólogos ingleses que en el período de postguerra comenzaron a realizar síntesis teóricas, encontramos la caracterización detallada del trabajo de campo, como la técnica particular de la Antropología Social y aún como un conjunto metodológico más amplio.

Podemos resumir a través de Evans Pritchard, que en una pequeña obra habla del trabajo de campo y de la tradición empírica:

"debemos recordar que estos estudios se llevaban a cabo entre comunidades políticas de muy pequeña escala (entre las tribus australianas, los campamentos de Andamán y los villorios melanesios). Por esta circunstancia se daba preferencia a ciertos aspectos de la vida social, fundamentalmente al parentesco y al

ceremonial religioso (...) Se sabe por experiencia que son necesarias ciertas condiciones esenciales para efectuar una buena investigación: el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio, desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando; debe comunicarse con ella sólo en idioma nativo y debe ocuparse de su vida social y cultural total (...) No se trata aquí solamente de una cuestión de proximidad física, sino que hay que considerar también el aspecto psicológico. El antropólogo que vive entre los nativos tratando de asemejarse lo más posible a uno de ellos, se ubica a su nivel (...) el trabajo de campo antropológico requiere además de los conocimientos teóricos y preparación técnica, un cierto tipo de carácter y temperamento (...) un individuo que puede no servir para investigar una cierta comunidad, puede ser muy apropiado en cambio para el estudio de otra (...) El libro "Argonauts of the Western Pacific" (1922), aunque detallista y escrito en un estilo periodístico, puede considerarse como un clásico de la etnografía descriptiva, no sólo el primero en su género, sino también por su valor considerable..." (Evans Pritchard 1965: 36).

En esta cita, podemos observar una serie de aspectos: micro-escala, ciertos temas, estudios prolongados, etc., que se orientan hacia una investigación muy abarcativa, que pronto se va restringiendo a partir del mismo impulso inicial. En síntesis, la Antropología Social se enfoca actualmente en estudios de intensivos y detallados, en un grupo de unas pocas culturas seleccionadas, con el objeto de resolver problemas limitados.

Los peligros de un enfoque concreto como fin en sí mismo, se evidencian en el empirismo en el que quedó encerrada la Antropología inglesa funcionalista. Al decir de Jairus Banaji:

"el secreto del retraso en el desarrollo intelectual de la Antropología británica, es en primer lugar, en el paso adelante que hizo posible la Antropología en su forma actual. La Antropología se desarrolló en el contexto del descubrimiento de una nueva técnica que finalmente asentó a los primitivos como legítima materia de estudios (...) Esta técnica fue el trabajo de campo, la observación directa y sistemática de la vida social de los pueblos primitivos /.../. El trabajo de campo aplastó el desarrollo de la teoría como un nivel específico y autónomo de la Antropología" (Banaji y otros 1977: 68).

El trabajo de campo en las últimas décadas fue cambiando en dos sentidos: primero, se fue realizando una sistematización del método y técnicas cualitativas con un amplio intercambio de experiencias y la complementación de técnicas extensivas de tipo censal; segundo, se efectuó una reubicación del papel que le cabe al investigador considerando sus ideas como parte de la situación (ver más adelante el punto sobre "extrañamiento").

La escala local

Aproximadamente desde la segunda mitad del siglo XX, la Antropología se planteó cada vez más la necesidad de ubicar los estudios locales -de aquellas sociedades relativamente más diferenciadas y aisladas que estudiaba-, en relación al contexto social más abarcativo con el que está inevitablemente ligado y del que forma parte. En esas circunstancias fue necesario definir niveles de inclusión e interrelación de los fenómenos y considerar las interrelaciones entre los ámbitos sociales locales, regionales, nacionales y otros (Banton 1980). Asimismo especialmente desde entonces, se pasaron a realizar también estudios en los mismos centros urbanos "modernos".

Uno de los antropólogos que vivió estos cambios nos dice:

"A pesar de que la Antropología inició sus investigaciones en los llamados pueblos primitivos del mundo, últimamente los antropólogos se han mostrado cada vez más interesados en las poblaciones rurales, que forman parte de sociedades mayores y más complejas. Cuando se veía, antiguamente, a un antropólogo examinando los medios de vida de un bando errante de cazadores del desierto o de cultivadores migratorios que ocupan un poblado en alguna floresta tropical, se ve ahora con bastante frecuencia, al mismo investigador interesado en una pequeña ciudad de Irlanda, India o China, o sea áreas del globo que abrigaron durante mucho tiempo una variada y rica tradición cultural, con una gran diversidad de tipos humanos..." (Wolf 1982: 14).

Visión inmediata

La nueva Antropología que se fue creando en el siglo XX, adoptó una posición metodológica de cercanía con las sociedades en estudio. A partir de esta especial "mirada", se pretendió observar y analizar al "grupo concreto".

Al respecto, podemos citar a Margulis cuando dice:

"El objeto de la Antropología Social sería el estudio intensivo de un campo concreto determinado (una institución, una comunidad, un grupo) en el seno de una formación económico-social (...). Las estructuras económico sociales se manifiestan en las conductas concretas mediatizándose a través de la ideología. Es a nivel de las conductas concretas, de lo cotidiano y dramático, que las busca la Antropología Social, tratando de recorrer el camino inverso: partiendo de las conductas y materiales culturales en un sector limitado, reencontrar las estructuras económico-sociales e ideológicas (...). Considero que en el marco de una Ciencia Social Unica, la Antropología Social es el nivel de trabajo más cercano a la realidad empírica, aquel que se ubica en una relación de inmediatez con el objeto..." (Margulis, 1970: 10).

El criterio de totalidad

Partimos de afirmar que la Antropología tiene como uno de sus rasgos definitorios la intención de abarcar en forma totalizadora u holística aquello que pretende estudiar. Ahora bien, ¿qué se quiere decir cuando se habla de totalidad? Los antropólogos de la primera mitad del siglo XX, realizaron este aspecto como una cualidad de la vida social a la vez que como una necesidad metodológica. Esto está en relación con la concepción de cultura imperante en ese momento en la disciplina.

Como argumentaba B. Malinowski, una cultura debe ser considerada como una totalidad coherente y no fragmentada en sus diversos aspectos que presenta: parentesco, economía, política, religión, etc." (Malinowsky 1966).

El autor presentó una serie de ejemplos ya clásicos, acerca de la manera en que, al analizar un aspecto de la cultura, se puede -y se debe- evocar todos los aspectos de la misma. Así, en el estudio del comercio Kula -intercambio de objetos ceremoniales que circulan en torno al anillo formado por las islas de la Costa Oriental de Nueva Guinea-, se muestra cómo, mediante las actividades que preceden, acompañan y prolongan estos intercambios, se interpenetran todos los aspectos de la vida social, los cuales deben ser tomados en consideración por el analista-investigador para la comprensión del fenómeno total. Del mismo modo, por ejemplo, no podríamos realizar un estudio de las actividades agrícolas sin plantear problemas de tecnología, de hábitat, de calidad de tierras, pero también, a su vez, sin efectuar un análisis de los diferentes grupos y sus relaciones, la propiedad, el derecho, la organización política, las concepciones religiosas asociadas, etc.

El fin perseguido, entonces, es el conocimiento de la totalidad cultural, donde todo es significativo y por lo tanto nada debe dejar de ser considerado. El todo no es meramente la suma de sus partes, sino el resultado de un único ordenamiento y de una única interrelación de las partes que han producido una nueva entidad. Esta posición teórica conlleva la hipótesis de que, un cambio en un aspecto de la realidad social, resultaría en cambios en toda otra serie de aspectos, aún en aquellos que parecieran menos relacionados. En el pensamiento de Malinowski y otros antropólogos del período clásico de constitución de la disciplina, lo anterior significa la integración de los diversos

aspectos de la cultura. Una ilustración de esta hipótesis, a propósito de relaciones entre la transformación de técnicas de trabajo y una sucesión de cambios en otros aspectos de la cultura, es presentada por Levi Strauss (1989) a partir de un caso recogido por Alfred Métraux (1959). Este autor señala que la adopción de hachas de hierro, a la vez que facilita y simplifica las tareas técnicas y económicas, puede llevar a una verdadera “destrucción de las civilizaciones indígenas”. Esta herramienta, antes desconocida por determinados grupos -los que usaban hachas de piedra-, aparece en el contexto de relaciones con los “blancos”, en este caso proporcionada por misioneros.

Métraux, cita como ejemplo el caso del grupo Yir Yoront del norte de Australia, que fue estudiado por Lauriston Sharp. En términos de los autores, habiendo adoptado las hachas de metal, los Yir Yoront perdieron el conjunto de las instituciones económicas, sociales y religiosas que se relacionaban con la posesión, el aprovechamiento y la transmisión de conocimientos sobre el uso de las anteriores hachas de piedra, produciéndose así un conjunto de sucesos inesperados y negativos. Así, la introducción de un nuevo elemento más perfeccionado en un área de la cultura –en este caso la producción- con consecuencias de aceleramiento del proceso productivo, se habría traducido en una serie de cambios en otros ámbitos aparentemente alejados de la misma, llevando al “desplome de la organización social y la descomposición del grupo” (Levi Strauss 1989: 189). La sola incorporación de las hachas de acero habría conducido así a una destrucción total.

Lo que se ve en el caso de los Yir Yoront citado por Métraux, es que a través del modelo que formula, a partir de su especial unidad de análisis, el antropólogo no sólo vive la relación del todo con las partes sino que tiene una aproximación práctica a lo que significa la imbricación del mismo ante la posibilidad de un cambio radical (3).

Este interés por relevar todos los subsistemas de una cultura y su interrelación, difirió tradicionalmente del trabajo de otros científicos sociales (políticos, economistas, sociólogos, etc.) los que se concentraban en uno u otro subsistema dentro de las sociedades industrializadas, habiendo ignorado durante mucho tiempo las sociedades con las que trabajaban los antropólogos.

De alguna forma, estos últimos debieron desarrollar habilidades para cubrir en sus estudios aspectos de muy diversa índole (ecológicos, económicos, demográficos, históricos, organizacionales, psicológicos, etc), que en los análisis sobre la propia Europa se realizaban bajo el dominio de otras disciplinas, como la Sociología, la Economía, la Historia, la Geografía, la Psicología. Esta condición, unida a la escala pequeña en la que habitualmente se trabajaba, contribuyeron a desarrollar una imagen de las “culturas” o “sociedades” como “totalidades”. A esto se agregó –teniendo en cuenta lo expuesto en párrafos anteriores con respecto a la escala local y el relativismo cultural-, la minimización de las relaciones del grupo o sociedad estudiada con la sociedad mayor o la administración colonial. Se configuraba así un modelo de sociedad como totalidad integrada, homogénea y autónoma. Esta imagen, que no se correspondía con las realidades concretas, profundamente fracturadas y crecientemente modificadas y re organizadas por la penetración colonial, constituye un ejemplo de la manera en que los modelos teóricos de la realidad, contribuyen a visualizarla de determinada forma, haciendo énfasis sobre ciertos aspectos -teóricamente interpretados- y dejando de lado otros.

Como queda expresado a lo largo de este capítulo, la Antropología alcanza su madurez como ciencia durante el proceso de expansión colonial de los países capitalistas europeos. En este marco, se fue definiendo en el siglo XX la unidad de análisis tradicional conformada por la "pequeña comunidad nativa" (las islas Trobriand de Malinowski, las Andamán de Radcliffe-Brown, o más adelante las comunidades campesinas de Mesoamérica estudiadas por R. Redfield y otros). Para su análisis, se partía de una serie de preconceptos que -como señalábamos más arriba-, visualizaban la comunidad como aislada, coherente, integrada, armónica, en equilibrio, habitando un espacio y un tiempo homogéneos donde pasado, presente y futuro se confunden. En ellas, la posibilidad de aprehensión de la totalidad sería necesaria y hasta factible. La imagen de "equilibrio" presentada, impedía visualizar las tensiones y conflictos no sólo con los colonizadores sino, además, las existentes en el interior de la comunidad misma. Se consideraba el sistema como algo dado, interesándose por explicar las partes, por conocer la función de un elemento dentro del mismo. La Antropología Clásica y principalmente el funcionalismo, se

circunscribieron a fijar su atención en una parte de la sociedad y a establecer que esa parte se halla funcionalmente relacionada con los demás elementos del conjunto social.

Cabe aclarar, que la caracterización de la realidad resultante respondía más a la necesidad de ajustarla a un modelo teórico previo que a lo que efectivamente sucedía en el mundo colonial. Por lo que las modificaciones introducidas por la conquista, incluso el hecho mismo de la dominación colonial, eran factores que no se consideraban relevantes para la descripción o explicación de las "totalidades" estudiadas.

A partir de la década de 1940, se fueron desarrollando cambios teóricos en la concepción de la "totalidad". Un nivel de análisis de estas transformaciones lo constituyó el proceso histórico que fue presentando circunstancias diferentes, la descolonización en marcha que resaltó los conflictos y los cambios rápidos y profundos, así como en América Latina la expansión de los EE.UU. y su influencia hacia el cambio social inducido.

La nueva problemática planteada, fue aquella de cómo caracterizar y delimitar las unidades locales, pero ahora vistas como subtotalidades en relación al conjunto social incluyente, y cómo también entonces caracterizar los vínculos entre ambos.

Bajo esta nueva óptica, se hizo necesario estudiar los diferentes niveles de agrupación de los fenómenos sociales en las diferentes escalas, así como la variedad de procesos articulatorios que vinculan distintas unidades locales entre sí, formando parte de circunstancias más abarcativas regionales, nacionales e internacionales.

En la Antropología norteamericana se multiplicaron los estudios no sólo de poblaciones indígenas "aisladas", sino de las poblaciones campesinas latinoamericanas -sean de tradición indígena o no-, consideradas en su ámbito regional y teniendo en cuenta los cambios experimentados en las localidades o por medio de las migraciones.

La Antropología inglesa se orientó hacia la investigación de procesos de "contacto inter-étnico", sea entre diferentes grupos nativos o entre colonizadores y colonizados: se realizaron estudios sobre migraciones estacionales de trabajo, sobre conflictos inter-tribales, sobre cambios en las costumbres familiares y las reglas jurídicas sociales, etc. En estas corrientes de

pensamiento antropológico, fue evidente la complejización de la idea de "totalidad" que pasó a incluir las nociones sobre articulaciones y niveles sociales.

Los estudios franceses sobre la *situación colonial*, definida por Georges Balandier como "hecho social total" fueron los que más completamente dieron una idea de la totalidad social, al considerar muy especialmente cómo la vida cotidiana de las poblaciones nativas, estaba íntimamente influida por fenómenos que comprometían a los centros imperiales en un solo modelo global.

A partir de la década de 1950, la concepción marxista de "totalidad" es empleada también en Antropología (Gluckman, Godelier, entre otros). En este caso la idea de totalidad considerada tanto empírica como teóricamente, es el "sistema capitalista mundial".

La "totalidad", según esta orientación teórica, se caracteriza por una interdependencia desigual de las partes del sistema con un peso diferencial de las mismas. Este planteamiento metodológico, entiende que en ciertas sociedades, si bien la estructura dominante es la económica y en otras puede ser la política, la religiosa, etc., sustenta, como idea analítica básica, la determinación en última instancia de la estructura económica.

La preocupación primordial es explicar esa totalidad, para acceder a un entendimiento de las partes que la integran, indagar su naturaleza, su génesis, su desarrollo y analizar las contradicciones que guarda en su seno, y que pueden determinar su desaparición o transformación. Las categorías y conceptos teóricos que proponen, se instrumentan a través de los procesos históricos.

Finalmente, cabe señalar que la pretensión de *totalidad*, subsiste en Antropología como posición epistemológica y metodológica, toda vez que se entienda la diferencia entre el modelo de la realidad construido por el antropólogo para aprehenderla y explicar sus relaciones/articulaciones y la realidad misma, cuestión acertadamente ilustrada por el antropólogo inglés E.

Leach cuando afirma:

"Cuando el antropólogo intenta describir un sistema social, necesariamente, sólo describe un modelo de la realidad social. Este modelo representa, en efecto, la hipótesis del antropólogo sobre "cómo funciona el sistema social", por tanto, las distintas partes del sistema modelo constituyen necesariamente un TODO coherente: es un sistema con equilibrio, pero esto no implica que la realidad social

constituya un todo coherente, por el contrario, en la mayor parte de los casos, la situación real está llena de inconsistencias y son precisamente estas inconsistencias las que pueden proporcionar la comprensión de los procesos del cambio social" (Leach 1967: 33).

El "extrañamiento" de la realidad como perspectiva antropológica

"No basta decir que la antropología se propone como objeto (...) poner de manifiesto ciertas propiedades generales de la vida en sociedad (...) Conviene mostrar cómo el objeto mismo de las investigaciones antropológicas conduce a una percepción original de la realidad social y obliga a recurrir a métodos particulares probados en diversos grados. El aspecto en que se insiste más frecuentemente es la calidad de "extraño" del antropólogo frente a las sociedades y las culturas que ha elegido estudiar; es, según la fórmula de C. Lévi Strauss, "el astrónomo de las ciencias sociales" (Balandier, 1966:121).

La perspectiva antropológica, al interesarse por la alteridad cultural y constituir su estudio en el "otro cultural", se basaría, así en una tensión existente entre el antropólogo como miembro de un sistema social y cognitivo (su propia sociedad), en relación a otro sistema social y cognitivo: la sociedad de un "otro cultural". Esa tensión, genera una relación "nosotros/ellos", representada por un "nosotros" en el que se ubican los antropólogos y un "ellos/otros" que son los actores sociales que estudia. Pero es necesario distinguir cómo ha ido variando ese colectivo "otros/ellos" en el transcurso de la disciplina antropológica; cómo se fue construyendo la *alteridad* como objeto de estudio de la antropología, para comprender la *perspectiva del extrañamiento*. Retomemos las ideas de Leach para esclarecer estas ideas:

"Yo me identifico a mí mismo con un colectivo "nosotros" que entonces se contrasta con algún "otro". Lo que "nosotros" somos, o lo que el "otro" es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso "nosotros" atribuimos cualidades a los "otros", de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el "otro" aparece como algo muy remoto, se le considera como benigno y se le dota con los atributos del "Paraíso" (...)

En el extremo opuesto, el "otro" puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado. En la vida diaria podemos reconocer docenas de estas relaciones de dependencia: padres-hijos, empleados-dueños, doctores-pacientes, profesor-alumno, hombre de negocios-cliente...y así sucesivamente. En todos estos casos, las reglas del juego están perfectamente definidas. Ambas partes conocen exactamente como se "espera" que el "otro" se comporte y, en tanto en cuanto estas expectativas se cumplen, todo funciona con disciplina y orden (...) pero hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinto. Se trata del "otro" que estando próximo es incierto." (Leach 1967:2).

Estas reflexiones del antropólogo Leach, son ilustrativas para destacar que cuando el antropólogo se dirige a una investigación de campo, se desplaza físicamente de sus parámetros cotidianos, insertándose en parámetros que, aunque no le sean exóticos, le son desconocidos por no ser un actor social significativo, al no poseer una historia y una identidad vivida y preestablecida en aquella red social en la que pasa a trabajar.

El *extrañamiento*, por ende, es una experiencia socialmente vivida, básica en la construcción de la perspectiva antropológica en la que se ubica el antropólogo, para acercarse y estudiar su objeto de estudio: el Otro, quien experimenta una tensión cuando el antropólogo -como parte de su particular sistema social y cognitivo- pretende conocer un otro “exótico” y transformarlo en “familiar”. Este concepto de extrañamiento puede relacionarse con la noción de "conciencia práctica" desarrollada por Anthony Giddens. Lins Ribeiro, nos plantea que

“la noción de conciencia práctica implica que los agentes sociales se ubican en su cotidianidad, en contextos en donde distintas fuentes de información dejan de ser monitoreadas activamente por el cuerpo, ya que sus existencias entran en el desarrollo de las acciones de los actores (...) como dados. Esta fijación de los elementos constitutivos de los contextos significantes para las interacciones está dada por la rutinización de los encuentros sociales en la cotidianidad de los actores sociales (...), entran como parte constitutiva de las características de las interacciones pero no necesitan estar explicitadas como elementos discursivos conscientes. (...) La conciencia práctica se diferencia del inconsciente en que no existe ninguna barrera entre ella y el consciente.” (L.Ribeiro en Boivin et al, 1999:239)

¿Cómo explicar entonces esta idea de “extrañamiento”?

El antropólogo pasa a representar para estos agentes (los actores sociales que estudia) una ruptura en el flujo de la regularidad cotidiana. Por tanto, su presencia en los contextos sociales en los que investiga, provoca una ruptura de la rutina en sus actividades sociales, posibilitando la reflexión sobre las condiciones que estructuran la práctica de los sujetos.

Por ende, “descotidianizar” implica romper con las acciones cotidianas; no sólo es una manera de ver, sino también de vivir; se trata de una búsqueda por solucionar la tensión aproximación/distanciamiento que le permita al antropólogo comprender los elementos constitutivos de la realidad social. Retomando las palabras de Lins Ribeiro:

“Al no participar de la “conciencia práctica” de los actores sociales que estudia, el extrañamiento se produce objetivamente para el investigador (...) y, al mismo tiempo, subjetivamente, ya que puede ver como sujeto lo que los otros no pueden. Se da el distanciamiento (la no participación en un código) y la aproximación (la presencia física en los contextos y el interesarse de elementos centrales de la realidad social analizada).” (Lins Ribeiro en Boivin et al, 1999:240).

Para concluir, retomaremos algunas ideas de Margulis, quien no dice que los signos nos permiten orientarnos en el mundo cultural:

“El encuentro con un extraño, con otro, con alguna alteridad sustancial, se manifiesta en dificultad de comunicación y, tal vez, en la toma de conciencia de estar excluido de otros universos significativos, de códigos y saberes que nos son extraños. En la cultura urbana actual se despliegan multitud de subculturas, sistemas de significación –constituidos a través de interacciones y prácticas-compartidos por actores individuales y grupales (...) Una de las formas de otredad es la que surge de las generaciones de la convivencia y comunicación intergeneracional” (Margulis 1994:13-14).

Por tanto, el antropólogo intenta rescatar la *perspectiva del actor*, rescatar los sentidos que los actores sociales les dan a sus acciones con el fin de lograr reproducir la vida social de los mismos. Esto es lo esencial de la posición de *extrañamiento*, donde el antropólogo plantea una ruptura de lo cotidiano, de lo rutinario de sus acciones sociales, descotidianiza las acciones de los sujetos, al tener que hacerlas conscientes. Esto es, se revela como una experiencia subjetiva y objetiva del antropólogo, por el hecho de desconocer subjetivamente la conciencia práctica de los actores sociales: lo que significa que desconoce cómo operan en su cotidianeidad; pero a su vez, como investigador, como científico, apunta a percibir esa rutinización objetivamente.

ANTROPOLOGÍA, CIENCIAS SOCIALES Y PSICOLOGÍA

Siendo el objeto general de las Ciencias Sociales el estudio de la sociedad humana, podemos observar la coincidencia y superposición parcial de teorías y abordajes metodológicos entre las diversas disciplinas. Las diferenciaciones disciplinarias, tienen que ver con el recorte analítico de la vida social y el énfasis metodológico que pone cada una. Las distinciones disciplinarias del siglo XIX y principios del XX, se basaron en la existencia de ámbitos académicos/sociales más fragmentados. Ya transcurridas las grandes transformaciones del siglo XX, los científicos sociales se han vuelto menos

diferenciados y especializados respecto a sus metodologías, más interdependientes en la investigación y su transferencia. No queremos decir con esto que la identidad de las disciplinas necesariamente irá desapareciendo, dado que la complejidad cada vez mayor de nuestro mundo, requerirá, seguramente, de una continua división del trabajo entre las diferentes ciencias sociales, aunque quizás reformuladas de otra manera.

La autonomía de una disciplina, no depende del monopolio de un pedazo de la realidad en particular como su propio y especial campo, sino, más bien, deriva del hecho de que tiene una serie de problemas y preguntas que son de su especial interés. El tipo de preguntas que una disciplina hace a la realidad, determina la forma en que conceptualiza esa realidad y su abordaje metodológico.

Coincidimos con Margulis, cuando dice que:

"sólo la práctica interdisciplinaria, la efectiva colaboración entre los diversos especialistas, permitirá establecer tales límites. Por ahora, estas cuestiones tienen mucho de ideológicas. Sirven claramente para alambrear sectores de pensamiento, para erigir recintos académicos amurallados en sus respectivos códigos, que fraccionan y por ende tergiversan la realidad que constituye su objeto de estudio. No debemos alarmarnos por la posible transgresión de fronteras teóricas o metodológicas entre las disciplinas particulares. Por el contrario, todo indica que tales fronteras serán aún muchas veces derribadas [...] encarar así las cosas hace evidente la necesidad de crear canales de comunicación y códigos comunes que permitan la efectiva colaboración entre las diversas disciplinas sociales particulares y la acumulación del conocimiento. La inmadurez científica de las ciencias sociales, la lenta y trabajosa acumulación del conocimiento, el olvido y redescubrimiento de cosas ya sabidas se dramatizan en la falta de códigos comunes, en la multiplicidad de lenguas y dialectos que se hablan en las ciencias sociales." (Margulis, 1970:23).

Desde el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, la llamada Sociología era el estudio de las relaciones sociales en los grupos contemporáneos, entendidos como un orden de magnitud distinto y una complejidad mayor que las sociedades de los pueblos colonizados (las "sociedades primitivas"), de las cuales se ocupaba la Antropología. Pero desde el final de la segunda guerra mundial, como vimos anteriormente en el texto, la velocidad de las transformaciones culturales y los cambios globales se ha ido intensificando de forma acelerada. Los procesos interculturales derivados de la descolonización y las migraciones internacionales, han proporcionado un campo común de investigación para todos los científicos sociales. A medida que el orden moderno urbano industrial se expandió, la Antropología necesitó ubicar sus

estudios locales en el contexto social más abarcativo, redefinir la naturaleza de su unidad de análisis, replantear sus supuestos, reformular su metodología.

Comenzaba, un paulatino encuentro entre sociología y antropología -más allá del mantenimiento parcial de sus identidades-, la primera a partir de su privilegio de los datos cuantitativos y estudios de nivel macro, y la segunda a partir de los datos cualitativos, su cercanía a las comunidades estudiadas y los estudios microsociales. Actualmente, es difícil no confundirlas.

Los abordajes psicológicos, dentro de su integración al conjunto de los estudios sociales, establecen un corte relativo, al circunscribir su objeto de estudio en la indagación introspectiva de la mente, si bien el acceso a tal fenómeno se realiza mediante las manifestaciones externas de la conducta. El conocimiento psicológico, transita un andarivel complejo, por cuanto los procesos mentales -tanto más en sus inicios en el niño, aunque asimismo en los adultos-, evolucionan estrechamente ligados a los avatares de la vida social. Cuando un niño nace, las ciencias que aportan a su conocimiento son casi exclusivamente la antropología y la biología: el mundo cultural que incluye al recién nacido en su seno y sus potencialidades biológicas, pero es tan dinámica la vida psíquica, tan rápida evolución y tan compleja su estructuración, que el estudio de los procesos psíquicos demandan una identidad que justifica la fundación de una disciplina para su investigación: La Psicología. .

De acuerdo con M. Lischetti (antropóloga y psicóloga argentina):

"Cada generación comienza a vivir en un mundo de objetos y fenómenos creados por las generaciones precedentes, las que le transmiten ese mundo de significados y objetos culturales, cuya asimilación le permitirá adquirir aptitudes y propiedades específicamente humanas. Pero esta asimilación depende a su vez de una premisa biológica: el cerebro humano. Lo cual no significa que el psiquismo esté "contenido" en el cerebro, ni que pueda identificarse actividad psíquica con actividad nerviosa superior. La actividad nerviosa superior es el sustrato material que, en interacción con la sociedad y la cultura, hace posible ese mundo de imágenes, ideas, anhelos, sentimientos, actitudes, etc. que se denomina psiquismo.

En las últimas décadas se produce un avance significativo en las investigaciones sobre neurofisiología del sistema nervioso superior. Estas investigaciones muestran que las localizaciones de las funciones psíquicas no son centros cerebrales innatos y fijados de antemano, sino que se caracterizan por su dinamismo. El cerebro es pensado como un sistema autorregulado complejo. Los procesos que constituyen la base de la actividad psíquica se apoyan sobre todo en el sistema funcional de zonas cerebrales que trabajan en forma conjunta, las zonas correspondientes se integran mediante conexiones neuronales y están dotadas de gran plasticidad por cuanto pueden reemplazarse y complementarse. Pero lo que interesa señalar es que tales sistemas no están preformados desde el nacimiento, sino que se constituyen en el curso de la vida en sociedad de cada

sujeto. El cerebro responde a una ley biológica de la especie (genéticamente heredado), pero tiene la capacidad de producir situaciones de carácter funcional (conexiones neuronales estables) que se establecen según las experiencias que el sujeto va realizando en y con el medio social, durante su proceso de asimilación a la cultura [...] Pero si no hay contacto con el medio social, del cual nutrirse para formar las imágenes psíquicas, la capacidad del cerebro no despliega su potencialidad. El medio socio-cultural (fuente del psiquismo) no es captado por el sujeto de manera directa, sino a través de la intermediación humana. La cultura le es transmitida por otros hombres en el marco de la relación que establece con ellos desde su nacimiento* (Lisheitti, 1994: 257).

Recalcamos los ejes básicos de la cita referidos a la actividad psíquica (como campo de la psicología):

- la actividad nerviosa superior como condición de posibilidad del psiquismo y no como determinación mecánica,

- en tal sentido el carácter de construcción de la vida psíquica, en el transcurso de la asimilación del individuo al medio sociocultural como fuente del psiquismo, mediante un proceso de internalización (Berger y Luckman 1994).

Incorporando la psicología en el concierto de las ciencias sociales, con sus particularidades, ésta entonces puede reivindicar un accionar profesional específico y puede construir teorías sobre las circunstancias mentales del individuo. Aunque *explicaciones generales* sobre el comportamiento social, sobre, por ejemplo la violencia, sobre la salud en general o la salud mental en particular u otros temas amplios, derivan de una cooperación interdisciplinaria.

Tanto en la etapa de socialización primaria en la niñez, cuanto en el transcurso de la vida adulta, hay dos registros necesarios para el conocimiento psicológico e intervención: Los condicionamientos universales básicos del inconsciente y la comprensión de los procesos mentales inscriptos en la niñez. Pero estos procesos internos, adquieren significación según el carácter (dinámico históricamente) de los procesos sociales (externos).

Hay una coincidencia inicial en la actividad profesional del psicológico y el antropológico. Enfrentados ambos al estudio de un hecho humano en la interacción con otros (personas-grupos), deben tomar conciencia de lo que el Otro le está diciendo, a partir de sus propios sistemas de entendimiento. Esto se relaciona con el fenómeno de extrañamiento analizado anteriormente. El Otro no necesariamente tiene los mismos o parecidos códigos sociales que el profesional, lo que a la vez que facilitaría la comunicación, la podría obturar al quedar invisibles mecanismos culturales comunes. El psicólogo/antropólogo

debe realizar un proceso metodológico de “extrañamiento”. Para esto precisa un conocimiento de los mundos sociales que los convocan, a uno y otro y a las circunstancias que los contienen (4). El profesional precisa entonces implementar una “vigilancia epistemológica” sobre sus adscripciones sociales personales que conforman una construcción ideológica en contraste con el/los otro/os (5). Asimismo sobre la situación de poder configurada por el efecto de su autoridad profesional.

Pero el conocimiento del mundo social, también forma parte de las operaciones teóricas/prácticas de la psicología, para poder acceder a una visión suficientemente completa de las dinámicas de los mismos hechos psicológicos. Por cuanto lo social ilustra lo que muchos psicólogos llaman actualmente *producción de subjetividad*, o sea, el modo en el cual las sociedades determinan las manifestaciones específicas de las conductas psicológicas, más allá de la permanencia de determinadas pautas inconscientes. Por ejemplo, una cuestión es la problemática históricamente persistente de la represión, constituida por la prohibición del cuerpo del niño como lugar de goce del adulto y como sujeto reproductivo, pero ésta represión no puede ser concebida como un fenómeno constante que se “recubre de cultura”, sino que esta pauta de la conducta que llamamos *edipo*, está atravesada por elementos ideológicos generados según las diferentes sociedades-formaciones históricas (6). Si esto lo vemos en relación a las patologías mentales, podríamos afirmar que una comprensión amplia de las mismas, sólo se logra poniendo en relación los conflictos sociales que puedan situar a las personas en una relación alienada de sí, de sus interacciones sociales y de su producción (Damiani 1973; Foucault 1961; Blejer 1963).

NOTAS

(1) El “darwinismo social” es la aplicación de los fundamentos de la teoría biológica de la selección natural desarrollada por Charles Darwin para describir y explicar la evolución biológica de las especies animales utilizando el principio de la “supervivencia del más apto” (en términos biológicos), a la comprensión y explicación de las diferencias socio-culturales entre sociedades humanas. En este traslado mecánico de conceptos y realidades biológicas a las relaciones sociales humanas, deja de lado -en una forma de reduccionismo y extrapolación- la especificidad y complejidad de las sociedades humanas, solo explicables en términos sociales, culturales e históricos.

(2) La situación colonial puede ser entendida como “la dominación impuesta por una minoría racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material. Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía ‘atrasada’ y simple y cuya tradición religiosa no es cristiana. Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada con el uso de la fuerza, un sistema de autojustificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación colonial es una situación total” (Balandier en Lischetti 1994: 23).

(3) Entre los Yir Yoront las hachas de piedra, fabricadas por los varones adultos, eran un elemento de gran importancia en la economía. Cualquiera - hombre, mujer o niño- podía usar el hacha. La usaban principalmente las mujeres para mantener constantemente encendido el fuego del campamento familiar, para cocinar, cortar leña, para ahuyentar los mosquitos y el frío, entre otros usos.

Era esencial tanto para la construcción de las cabañas cupuliformes como para la caza, en la pesca y en la recolección de vegetales y comida para los animales. El hacha de piedra constituía una herramienta importante en las relaciones interpersonales, ya que se dependía de otros hombres para conseguir las cabezas de hacha de piedra; las que a su vez se intercambiaban por lanzas de lucha. El varón adulto guardaba sus hachas en el campamento con el resto del equipamiento, o las transportaba en sus viajes. De esa forma, una mujer o un niño que quisieran usar el hacha tenían que conseguirla de un varón, usarla con rapidez y devolverla en buenas condiciones. Por lo que un varón podía hablar de «mi hacha», una mujer o un niño no podían hacerlo y el pedir prestadas las hachas a los varones mayores concordaba con los modelos regulares de comportamiento del parentesco. El hacha de piedra era un importante símbolo de masculinidad y también representaba el prestigio de la edad.

Los Yir Yoront habían usado hachas de piedra hasta la introducción de las hachas de acero por los misioneros occidentales, quienes las distribuyeron entre los más jóvenes, las mujeres e incluso los niños. (Lauriston Sharp 1952).

(4) Esto lo podemos diferenciar de metodologías psicológicas específicas, por ejemplo el juego de identificaciones que sustentan la terapia psicoanalítica. Antes bien, estas técnicas necesitan basarse en un previo extrañamiento del analista.

(5) El concepto de *ideología* tiene que ver con el campo simbólico de la cultura, pero visto desde el punto de vista de los intereses de un grupo social; es su “visión del mundo” derivada de la transmisión interna de las pautas culturales propias que han recibido sus miembros y, por ende, es la visión sesgada y distinta respecto de otros grupos sociales. A su vez considerando esta visión como legitimadora y orientadora de la conducta, especialmente en las relaciones sociales de poder (ver capítulo 3 del libro).

(6) Debemos aclarar que hay muchos términos que son usados por la antropología-sociología y por la psicología, pero a veces con significación parcialmente diferente. Uno de ellos es *subjetividad*. Es muy común en

psicología su uso como sinónimo de procesos psíquicos. El uso que se le da en la referencia del texto, tiene que ver con esa definición, pero es más específico: la *producción de subjetividad* refiere a la inscripción de los fenómenos sociales en el psiquismo (Bleichmar 2003). En antropología-sociología no tiene un único significado. Se puede coincidir con la anterior definición, o usarse de manera más amplia, según la contraposición *objetivo* (la sociedad, la uniformidad) vs *subjetivo* (lo individual, la diversidad, lo singular).

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

Archenti, A., Sabarots, H. y Wallace, S. (1990) Raza y racismo. En: Lischetti, M. *Antropología*, Ciclo Básico, Buenos Aires: EUDEBA.

Balandier, G. (1966). Sociología, etnología, etnografía". En: Gurvich *Tratado de Sociología*. Buenos Aires:Kapelusz

Banaji, J. y otros (1977). *Crítica de la Antropología británica*. Barcelona: Anagrama.

Banton, M. comp. (1980). *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza.

Berger, P. y Luckman, T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Binford, L. (1962). *Archeologys as Anthropology*. American Antiquity, Vol 28, N°2, Oct. 1962, pp 217-225.

Bleichmar, S. (2003). *Acerca de la subjetividad*. Conferencia. Rosario: Facultad de Psicología de Rosario 30/07/2003.

Bleger, J. (1963). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Buenos Aires: Paidós.

Boschin, N. (1967). *Perspectivas de la arqueología*. Buenos Aires: Alianza.

Comas, J. (1971). Biología humana y/o Antropología Física (resultado de una encuesta). *Cuadernos Serie Antropológicas* n° 24, México, 1971.

Damiani, P. (1973). *Salud y enfermedad mental*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Evans-Pritchard, F. (1965). *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.

García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México: Nueva Imagen.

- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Harris, M. (1971). *Introducción a la antropología general*. Buenos Aires: Alianza Universal.
- Herskovits, M. (1968). *El hombre y sus obras*. México: FCE.
- Kaplan, D. y Manners, R. (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. En *Alteridades* n° 4, UNAM.
- Leach, E. (1967). *Un mundo en explosión*. Barcelona: Anagrama. (edición mimeografiada).
- Leclerk, G. (1972) *Antropología y colonialismo*. Madrid: Editorial Comunicación.
- Levi-Strauss, C. (1984). *Antropología estructural*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Lins Ribeiro, G. (1999). “Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica”. En Boivin, Rosato y Arribas. *Constructores de otredad. Una Introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires. EUDEBA.
- Lischetti, M. (1994). La Antropología como disciplina científica. En: *Antropología*. Buenos Aires: , EUDEBA .
- Lorite Mena J. (1995). *Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros*. Madrid. Ed. Akal.
- Lumbreras, .G. (1974). *La arqueología como ciencia social*. Lima: Histard.
- Malinowski, B. (1966). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Malinowski B, (1973). *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Ed. Península,
- Margulis, M. (1970). *Una antropología social para América Latina*. La Plata: Fac. de Ciencias Naturales y Museo de la U.N.L.P.
- Margulis, M. (1994). La cultura de la noche. En Margulis y otros. *La cultura de la noche. La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires*. Buenos Aires: Espasa Hoy.
- Métraux, A. (1959). La revolución de la hacha. En *Diogéne* n° 25, 1959.
- Morgan, L. (1878). *Ancient Society*. Citado en Lischetti, M. (1988). *La Antropología como disciplina científica*. Buenos Aires: EUDEBA.

Narvaja, B. (2004). Algunas reflexiones sobre el relativismo cultural. En: Chiriguini (comp.) *Apertura a la Antropología. Alteridad, cultura, naturaleza humana*. Buenos Aires: Proyecto Editorial.

Sharp, Lauriston (1952). Steel Axes for Stone Age Australians, en Edward H. Spicer comp. *Human Problems in Technologic Change*. Nueva York: Fundación Russell Sage.

Wolf, F. (1982). *Sociedades campesinas*. Buenos Aires: Labor.