

**INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA
SOCIAL Y CULTURAL.
MATERIALES DOCENTES PARA SU ESTUDIO**

**ASCENSIÓN BARAÑANO CID
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

Octubre de 2010

SUMARIO

I.	Introducción	2
II.	Planteamientos docentes	2
II. 1.	La docencia como construcción social negociada	2
II. 2.	Objetivos epistemológicos	3
II. 3.	Organización de la docencia y sistema de evaluación	5
III.	Introducción a la Antropología Social y Cultural. Programa y explicación de su contenido	6
III. 1.	Concepto de cultura desde la Antropología Social y Cultural	13
III. 2.	Métodos y técnicas de la Antropología Social y Cultural	57
III. 3.	Identidad, diferencia y desigualdad	94
IV.	Bibliografía general	118

I. INTRODUCCIÓN

Tras una breve introducción, este ensayo docente se estructura en dos campos fundamentales. El primero alude a los planteamientos docentes empleados, los objetivos epistemológicos que deben guiar una introducción al estudio de la Antropología Social y Cultural, y a la organización de la docencia y sistema de evaluación utilizado. El segundo campo, que comienza enunciando y explicando resumidamente y en conjunto el programa de Antropología Social y Cultural, es el más importante y extenso de este ensayo. Se refiere al contenido del programa, sus tres temas desglosados en doce lecciones con sus correspondientes capítulos y bibliografías. En él se explican y desarrollan con detalle la totalidad de los conceptos contemplados, las distintas visiones existentes sobre los mismos y las dimensiones de carácter teórico, práctico y metodológico que de ellos se derivan tanto en el campo de la cultura y la identidad como en el ámbito de los métodos y técnicas. El ensayo de cierra con una bibliografía general que reúne y unifica las lecturas obligatorias y recomendadas en los tres temas del programa.

Se trata de un programa que imparto en la actualidad y que llevo impartiendo durante siete cursos académicos consecutivos por encargo del Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense, al que estoy adscrita como Profesora Titular. Lo han recibido alumnos de la Universidad Complutense de tercer curso tanto de las Licenciaturas en Sociología y en Ciencias Políticas y de la Administración como de la Diplomatura de la Escuela Universitaria de Trabajo Social. Asimismo lo han seguido alumnos de esta misma universidad de primer curso del Grado de Trabajo Social, de Sociología y de Ciencias Políticas y de la Administración.

Las distintas expectativas y necesidades de conocimiento que presenta este diverso alumnado condicionan variaciones en la docencia, que afectan sobre todo a la forma de impartir el programa, a la organización docente y al sistema de evaluación, pero no hacen necesario diseñar contenidos específicos para cada grupo. El contenido programático que se ofrece no sólo resulta general sino además muy básico, lo que le hace imprescindible para cualquier estudiante de ciencias sociales que entre en contacto con la antropología. Indudablemente, hay capítulos y lecturas que se desarrollan más o menos, que se proyectan hacia unos aspectos u otros o que demandan una reflexión determinada, según de que grupo de alumnos hablemos, pero mi experiencia hasta el momento apunta que a los estudiantes poco les sobra de este programa. No obstante, el programa que aquí presento, manteniendo la estructura fundamental del primero que elaboré para la asignatura, es fruto de actualizaciones y revisiones operadas durante estos siete años. A ellas me refiero en el apartado dedicado a la explicación del programa.

II. PLANTEAMIENTOS DOCENTES

II. 1. La docencia como construcción social negociada

Entiendo la docencia como un ejercicio etnográfico, que implica una negociación implícita y explícita de significados y premisas, no construida socialmente desde una relación entre actores situados en condiciones de igualdad. El punto de partida es que el docente transmite contenidos que el discente desconoce, y no resulta conveniente ni para el profesor ni para el alumno confundir ambas posiciones. En cualquier caso, no sólo hay que enseñar sino enseñar a aprender, y para ello nada mejor que poner en contacto el aprendizaje del profesor con el que requiere el estudiante. Además la docencia, a la vez que encierra un sistema de ideas, constituye una práctica, en la que ésta y el anterior se interrelacionan en un contexto específico, del que forman parte y donde inciden factores de distinto tipo. Resulta difícil hablar de conocimientos en un sentido abstracto y absoluto sin contar con las circunstancias específicas en que se produce la relación entre profesor y alumno, ya que tanto la cultura como el saber se construyen en muy diversas instancias particulares.

Una de esas negociaciones, quizá la mas determinante, es el reconocimiento de la agencialidad de los actores sociales implicados respecto a la estructura. Ni profesores ni alumnos son sustancias sino personas, agentes con capacidad de actuación como individuos y grupos. Si se concibe la clase como algo vivo y dinámico, es difícil reducirla a una serie de recetas o normas a tener en cuenta. El diálogo es la clave para toda agencialidad no sólo en el aula sino en la etnografía, y para lograr que la comunicación opere bidireccionalmente, del profesor al alumno y de éste al primero. El alumno debe hacer antropología, no solo recibirla y aprendérsela. Hablamos de un diálogo reflexivo para el que la información o la descripción constituyen únicamente el punto de partida y la comprensión supone la meta. Se trata de que el alumno participe activamente en el proceso de la enseñanza, de que descubra cosas y se vea capaz de descubrirlas, y de que se aleje de la imagen de un sujeto pasivo y receptor frente a un profesor conferenciante. Más que los métodos centrados en el docente o la enseñanza colectiva, donde el alumno recibe la materia como un producto ya elaborado e impuesto, me interesan los modelos que subrayan el papel del alumno como sujeto de aprendizaje, adoptando el profesor una labor orientadora y facilitadora del mismo. Creo que este sistema,

por otro lado, es uno de los más idóneos para acabar de una vez por todas con la enseñanza que sólo da lugar a que el alumno aprenda las materias memorísticamente; algo que sigue siendo nota distintiva de la educación en España. La cuestión es que el alumno, más que con la letra, se quede con la música, y que el profesor, sin reducir a los estudiantes a meros espectadores, actúe más como director de orquesta que como intérprete de todos los instrumentos. En las clases hay música, cuando el profesor puede dirigir las interpretaciones de los alumnos y éstos son capaces de disfrutar con ellas. De lo contrario, sólo se produce ruido.

Asimismo hay que tener en cuenta que el aprendizaje se produce en un marco institucional heterogéneo, por lo que el planteamiento docente debe tener en cuenta esa complejidad; máxime en el caso de la antropología cuyo objeto mismo obliga a mostrar, explicar y comprender la heterogeneidad y la relatividad. La enseñanza de la antropología debería poner de manifiesto la existencia y comprensión de racionalidades diferentes: el conocimiento de otros valores, lenguajes, sensibilidades, organizaciones y prácticas y la presencia de otras vidas que son un espejo de las próximas. La posibilidad de contraste intercultural, que está en la base de la disciplina antropológica, no puede dissociarse del conocimiento crítico de la propia cultura. Esta interacción dinámica permite al estudiante comprobar semejanzas y diferencias, evitar visiones distorsionadas y exóticas de la cultura de otros y aprender a reflexionar sobre la propia. La crítica se realiza enfocando la relación de los actores sociales con sus propios valores, con los de su mundo y con los de otras sociedades, tanto en sentido espacial como temporal. El estudiante debe de partir de los propios condicionamientos de su aprendizaje como son el desarrollo psicológico, el entorno ecológico, la política o el ambiente ideológico en que se mueve.

Otro de los aspectos de la negociación alude a que el contenido de la disciplina no se define de una vez y para siempre. Por el contrario, ha de ser continuamente reactualizado y resignificado en función de nuevos hallazgos y nuevas expectativas y necesidades de conocimiento de los alumnos, que tampoco son estáticas.

Una cuarta negociación es la que procede entre la interpretación antropológica de los conceptos y la que evoca el lenguaje ordinario cuya deconstrucción suele conllevar un ingente trabajo. La contextualización de esos conceptos y el análisis de sus múltiples significados es importante para poder plantear una plataforma de dialogo sin malentendidos. Ni las relaciones sociales, ni las culturas ni las identidades vienen dadas, han de ser descubiertas. La cuestión es captar la objetividad de los subjetivo y no tanto de ratificar lo visible. Igual sucede con la utilización de ejemplos etnográficos, que deben estar situados en sus diversos contextos y analizados en toda su complejidad. Y lo mismo ocurre con las interpretaciones clásicas de los fenómenos, que deben ser valoradas en su riqueza, dinamismo y su momento histórico, destacando su génesis, obstáculos y reformulaciones. Así, es conveniente evitar esquemas rígidos y etiquetas simplificadoras que impiden una amplia y compleja comprensión de autores y teorías. En relación con ello, el trabajo de campo no puede plantearse como la causa o el origen de la teorización en antropología, sino como la resultante de las cuestiones fundamentales que los antropólogos se han ido planteando y que lo han motivado. Tampoco debe explicarse como el único método ni el exclusivo de la disciplina. Y también es muy necesaria la desmitificación de la experiencia y una discusión franca y abierta de sus posibilidades y límites. En suma, al revisar una obra debe ponerse de relieve los diferentes recursos del autor: desde la información etnográfica a la creación de conceptos, desde la aplicación de una técnica al reflejo de una filosofía.

Finalmente, entiendo que no hay separación entre las responsabilidades morales y pedagógicas de los docentes ni tampoco de los alumnos, aunque hablamos de grados y tipos distintos de responsabilidad. El alcance de las responsabilidades del docente y de los alumnos no sólo debe estar determinado por la concepción de la naturaleza, los fines y las funciones de su actividad, el proceso de transmisión y aprendizaje es un acto social del que somos responsables como de cualquier otro comportamiento. La docencia y el aprendizaje no pueden quedar circunscritos a cuestiones epistemológicas y metodológicas, son un acto moral, una conducta que debe ser categorizada y valorada moralmente como tal.

II. 2. Objetivos epistemológicos

Considerando el programa en su conjunto, sus cinco objetivos epistemológicos están presentes en todos y cada uno de los tres bloques temáticos en los que aquél se desglosa.

El principal y primer objetivo trata de mostrar que en las generalizaciones y objetivaciones de la cultura y la identidad apenas se ha dejado lugar al carácter heterogéneo, procesual y contextual de los fenómenos sociales, asignándolos una homogeneidad poco verificable e insistiendo en su carácter esencialista y falto de convencionalismos. Unido a ello, se trata de deconstruir la visión etnicista que contrapone individuo y grupo, estructura y sujeto, cultura y persona, lo individual y lo compartido, lo público y lo privado. Y se insiste en los procesos de negociación implícita, ya sean o no virulentos, que efectúan los sujetos sociales para organizar sus diferencias culturales e identitarias, sus diversos intereses y posicionamientos, sus

desigualdades marcando, a la vez, los límites y las referencias a los que se atienen en su convivencia. En suma, se intenta marcar los extremos entre los que se construyen los procesos sociales.

Así, se remarca que la cultura es una organización de la diversidad y cómo los individuos influyen en aquella y en todo proceso identitario mediante la conversión de su forma privada de entender las cosas en expresiones públicas. La distinción que se establece entre identidad individual e identificación colectiva tiene mucho que ver con una organización de la diversidad en la que no cabe atribuir a los grupos, ni siquiera metafóricamente, características que sólo poseen las personas.

Tanto la cultura como los procesos identitarios, que responden a nociones diferentes pero que están interrelacionadas, habrían de entenderse entonces procesual y contextualmente, desprovistos de significados a priori que los asignan categorías universales, jerárquicas, homogeneizantes, unitarias, delimitadas, sustantivas, reificadas y esencialistas ya sea desde posiciones naturalizadas, culturalizadas o etnificadas. Se trata de comprender la cultura y lo identitario como convencionalismos, formalismos, construcciones sociales de sus actores, que negocian y expresan diversidades, incluidas las desigualdades, cambios bidireccionales, contactos, coexistencias e hibridaciones. De este modo, se sostiene que los significados culturales e identitarios son sobre todo individuales y contextuales y que, por tanto, el estudio de las diferencias intraculturales e interculturales no es posible sin considerar los procesos de hibridación y si se acentúa el origen de los sujetos sociales para explicar sus semejanzas y disparidades, su unidad y diversidad. Vinculado a esto, interesa también poner de relieve que tampoco la diversidad puede concebirse como una realidad esencial y sustancial, delimitable por sí misma y ajena a todo proceso de transculturación e hibridación dentro de la cultura de uno mismo y de la de los demás. La manera de entender la cultura y lo identitario no es independiente de la forma en que se construye la imagen del otro, ya sea bajo posiciones etnocentristas o relativistas. Si la noción de áreas culturales resulta insostenible, igualmente lo es la visión de que la cultura y la identidad sólo son un cúmulo de diferencias. Asimismo, son claros los impedimentos que de esas visiones esencialistas, sustantivas y homogéneas se derivan para entender que los procesos de cambio y de hibridación no conllevan forzosamente la desaparición de determinadas formas culturales o identitarias o que éstas se encuentren en “peligro de desaparecer”. Y no resultan menos evidentes las repercusiones que tienen esas formas de entender la cultura y la identidad en su construcción como nociones asociadas al “fetichismo de la mercancía”, e identificadas con capitales culturales y sociales, con mercancías con valores políticos, económicos, identitarios y académicos.

Y en relación con todo ello, se intenta simultáneamente poner de manifiesto que la cultura y la identidad no sólo son atravesadas por las diferencias, sino sobre todo por las desigualdades sociales entre individuos y grupos, a menudo ocultas y oscurecidas tras aquellas por el conocimiento científico, incluido el antropológico. La propia organización de la diversidad que supone la cultura, los procesos de cambio e hibridación y, desde luego, las posiciones jerárquicas atribuidas a las formas culturales -dominantes y dependientes, hegemónicas y subalternas, superiores e inferiores, cultas y populares- en las relaciones intra e interculturales no están en absoluto al margen de las relaciones de poder existentes entre los sujetos sociales que las protagonizan y reproducen.

Un segundo objetivo coincide con una de las metas que parece plantearse la antropología: actuar transdisciplinariamente con otras áreas de conocimiento sin diluirse en tal interrelación. Las ciencias sociales e incluso el arte sólo tienen razón de ser como territorios multifocales, donde cada enfoque necesita que el otro lo haga dudar. Con la especialización se gana profundidad en las explicaciones, pero se pierde generalmente la totalidad del objeto: el ser humano entero. Por eso es necesaria una transdisciplinariedad, que establezca un lenguaje común entre las ciencias sociales y entre éstas y otras áreas del saber. Se trata de integrar teorías y conceptos, de manera que se pueda formular proposiciones significativas que abarquen conclusiones, ahora confinadas en campos de estudios separados que están necesitados de mayor pluralidad. No se trata sólo de coordinar terminologías, inventar otras nuevas o, lo que es peor, de imponer una sola serie de categorías. Creo que el estudiante debe comprender la antropología en su relación con otras disciplinas y viceversa. La visión integrada de las disciplinas no es un ejercicio gratuito o una concesión a la manida interdisciplinariedad, sino una necesidad para su común desarrollo. No obstante, se muestra cómo la antropología ha desarrollado una visión de la realidad específica y, muchas veces, opuesta a la manera en que construyen sus objetos otros discursos disciplinarios, fundamentada en una relación concreta y holística con el otro, con cualquier tipo de otro, en el que nosotros mismos nos encarnamos. En este sentido, el programa tiene una manifiesta y continua intención deconstructora de muchas de las nociones defendidas por distintas ciencias sociales durante la modernidad, en especial de los conceptos dicotómicos. Y, más allá de deconstruir ideas y métodos fuera del marco de la disciplina, se reconocen las ambigüedades epistemológicas y limitaciones -positivismo, empirismo, sobrevaloración de la propia experiencia, particularismo- con las que la antropología se ha movido y se sigue desarrollando en muchos casos.

En esta línea, se insiste, por otro lado, en que no existe una sola antropología, sino diferentes formas de concebirla y practicarla que, con todo, comparten un amplio marco conceptual común. Ello requiere que el profesor efectúe un ejercicio de análisis y, a la vez, de síntesis que reconozca esas visiones y argumentos diversos, sus relaciones y su articulación en un campo consensuado. La gran pluralidad de la antropología en su temática, en sus escuelas y ámbitos de trabajo ha de estar presente con la mayor amplitud y objetividad posibles, aunque sin caer en el eclecticismo enciclopedista. La cuestión es caminar entre la unidad y la diferencia que, a la postre, es lo que hace la antropología. Se unifica así la estrategia docente y la realidad de la antropología como ciencia y disciplina. Una consecuencia de ello en el programa es que no he creído oportuno dedicar grandes espacios independientes a las escuelas de pensamiento antropológico. Salvando un breve capítulo que las aborda en términos generales y en su relación con las nociones tratadas en los tres temas del programa, he considerado más ilustrativo, y también menos aburrido, para los alumnos referirme a cómo determinados asuntos son privilegiados por alguna corriente y a las diferentes perspectivas que pueden plantearse en relación al análisis de un problema concreto.

Un tercer objetivo consiste en remarcar que las nociones sustantivas, acontextuales y sin dimensión procesual de la cultura y de lo identitario responden en muchos casos a representaciones del discurso político desde donde se legitiman, se dotan de un presunto consenso social y actúan como sustituto de las ideologías. Estas representaciones, revestidas de atribuciones de salvaguarda y respeto -como se observa, por ejemplo, tras los conceptos de patrimonio cultural, natural e histórico-, refuerzan, unas veces, las diferencias y las desigualdades de los individuos y los grupos y, en otras ocasiones, las eliminan y asimilan retóricamente. Desde estas representaciones, cabe subrayar la supeditación de la investigación y del conocimiento crítico de las culturas y las identidades a medidas normativas y burocráticas de carácter intervencionista que, aparte de encerrar y fosilizar los procesos sociales, institucionalizan ingerencias de poder en la vida de los individuos y los grupos y, a la larga, resultan inoperantes, generando en muchas ocasiones un efecto contrario al buscado. Así se plantea en el tratamiento del multiculturalismo y de la interculturalidad.

El cuarto objetivo es desmontar los dualismos conceptuales que profundiza la modernidad, apostando por uno u otro de sus extremos y obviando toda mediación e hibridación. Son dicotomías que separan: cosas y personas, hechos y fenómenos -lo material e inmaterial-, lo particular y lo general o común, lo objetivo y lo subjetivo, naturaleza y cultura, sociedad e individuo, lo público y lo privado, lo tradicional y lo moderno, lo global y lo local, lo culto y lo popular, ideas y emociones, conducta y pensamiento, alma y cuerpo o lo sagrado y lo profano. Interesa particularmente, sobre todo a efectos de la etnografía, resaltar los dilemas que suscita el nexo entre lo local y lo global.

Y el quinto objetivo, ya expuesto en parte al aludir a la docencia como construcción social negociada, se refiere a la importancia de dialogar y negociar con los actores sociales investigados los conocimientos críticos obtenidos sobre ellos con la investigación. Esto se traduce en la significación atribuida a la relativa independencia de la agencialidad de los actores sociales y de sus representaciones respecto a la estructura, lo que, a su vez, redundará en la idea de que la cultura, el saber y el conocimiento se construyen en muy diversas instancias particulares. En relación con ello se sitúa la necesidad de complementar toda visión *emic* con otra de tipo *etic*, e insistir en la necesidad de lograr una integración de distintos niveles de experiencia.

II. 3. Organización de la docencia y sistema de evaluación

La verbalización sistematizada, oral y escrita, de las reflexiones efectuadas por los alumnos constituye la clave para organizar una docencia que se funda en la comunicación, interacción y participación activa. En función de ella, las lecciones magistrales se limitan al máximo posible, dada su inconveniencia para suscitar la reflexividad, así como su fomento de la pasividad y del aprendizaje memorístico. Si bien el alcance de esta limitación está también definido por las actitudes y conductas de los estudiantes, muchas veces favorables a las clases magistrales, tras un breve periodo de resistencia, los alumnos suelen colaborar en el empeño de reducirlas. No obstante, este tipo de lecciones resultan necesarias para definir la metodología general de las clases, introducir los temas, aportar una visión general de ellos y presentar nociones y textos que por su especial complejidad, dificultad o novedad precisen explicaciones detalladas y sistemáticas. También son imprescindibles para la elaboración de conclusiones, valorar críticamente las aportaciones realizadas por los alumnos y formular las interrogantes a las que éstos deben dar respuestas.

Con el objetivo de reducir estas clases y de que los estudiantes no centren su atención en tomar apuntes y repararlos o puedan utilizar los mal tomados por ellos mismos o por otros alumnos, se les facilita unos textos elaborados por la docente, en los que se recogen los materiales informativos y los conceptos que constituirían el grueso del discurso de una lección magistral. Ello no supone que no deban tomar notas de sus reflexiones, dudas o cualquier aspecto que suscite su interés durante el transcurso de la clase, pero la

atención y el tiempo que ello requiere son mínimos y no suelen distraerles de su participación en el aula.

La actividad docente fundamental se dirige hacia las lecturas de los textos que resultan obligatorios en cada tema, cinco para el bloque temático sobre cultura, tres para el estudio de las teorías, métodos y técnicas de la Antropología Social y Cultural, y otros tres que versan sobre identidad, diferencia y desigualdad. Estas lecturas deben complementarse con otros materiales bibliográficos recomendados, entre los que se elige en función de los intereses y expectativas individuales. Aunque las lecturas obligatorias están constituidas por textos en castellano, dado el habitual desconocimiento por los alumnos de otras lenguas, he incluido obras en otros idiomas entre la bibliografía recomendada, en el ánimo de que quienes puedan leerlas tengan la oportunidad de conocer versiones originales. La dinámica habitual consiste en que los estudiantes, con antelación a cada clase, preparen estos textos, ayudados de los apuntes proporcionados por la docente, a fin de que en el aula se pueda trabajar los conceptos e informaciones, jugar con ellos e interpretarlos, valorarlos críticamente, incidir en sus dimensiones prácticas, entablar discusiones, tanto entre alumnos como entre éstos y la profesora, y plantear las dudas que susciten. La verbalización individual de este proceso resulta crucial para la comprensión y sistematización de los conocimientos, así como para que la profesora pueda evaluar el nivel de asimilación alcanzado por cada alumno en estos terrenos. Cuando el elevado número de alumnos no permite una verbalización y atención tan individualizada, se constituyen grupos de trabajo, con un máximo de tres miembros, actuando uno de sus componentes como portavoz de todos, si bien esta representación ha de variar de una vez a otra, de modo que todos los integrantes puedan hablar y ser escuchados. Uno de los principales problemas, que tiene que afrontar la docente para poder trabajar de este modo y evitar que los alumnos se limiten a reproducir más o menos de memoria lo leído, es que hay que enseñarles a aprender, motivarles en su trabajo, despertarles inquietudes e inducirles a hacerse preguntas y a buscar respuestas.

La proyección de películas de especial interés para los temas del programa docente, alusivas a investigaciones de campo, o las charlas pronunciadas por determinados profesionales o docentes invitados constituyen también vías importantes para complementar el proceso formativo en el aula.

Finalmente, concibo que las tutorías son tan importantes como las clases, ya que permiten que los alumnos puedan prepararlas con la docente, repasarlas y supervisarlas, una vez que ya se han impartido. Además proporcionan tanto a la docente como a los alumnos un trato individualizado que posibilita la corrección de desajustes en la comprensión de la asignatura, facilita su proyección hacia trabajos prácticos concretos, acerca la docencia a los factores contextuales que inciden en ella y permite la resolución de problemas particulares de muy distinta índole, normalmente imposibles de contemplar en las aulas.

En lo relativo al sistema de evaluación empleado, no aplico un modelo único, aunque sí preferente. La evaluación continua se ha ido configurando como el método más eficaz, justo y equilibrado para valorar los logros obtenidos por cada alumno, e igualmente para reducir al máximo los niveles de subjetividad que siempre lleva inherente cualquier juicio sobre los conocimientos de los demás. Con todo, el examen es imposible de descartar para los grupos superiores a cien alumnos. Incluso en grupos menores resulta necesario para los estudiantes que no pueden o no quieren asistir a las clases o que, por diversas circunstancias, no consiguen superar las evaluaciones continuas, sobre las que se halla aritméticamente una nota media. El contenido de los exámenes consiste en el comentario de fragmentos seleccionados por la docente de distintas lecturas que aluden a los tres bloques temáticos del programa. Se trata de definir y explicar los conceptos más importantes a los que tales fragmentos se refieren, construyendo un texto reflexivo sobre los mismos, capaz de interpretarlos. En general, no es fácil que los alumnos superen con éxito estos exámenes, si previamente no media un trabajo continuado en clase.

III. INTRODUCCIÓN A LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL. PROGRAMA Y EXPLICACIÓN DE SU CONTENIDO

III. 1. CONCEPTO DE CULTURA DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

1. 1. Nociones de cultura.

1. 1. 1. Concepto antropológico de cultura

1. 1. 2. Concepto de civilización

1. 1. 3. Universalización y diversidad cultural

1. 1. 4. Diversidad frente a universales culturales

1. 1. 5. Organización de la diversidad

1. 1. 6. Transmisión y aprendizaje de la cultura: endoculturación y aculturación

1. 2. Los sujetos sociales y el carácter integral de la cultura

1. 2. 1. Los sujetos sociales como protagonistas y fin de la cultura

- 1. 2. 2. Contexto de la cultura. Posiciones dicotómicas
- 1. 2. 3. Hibridación y cambio cultural
- 1. 3. Oposición entre individuo y cultura
 - 1. 3. 1. Del “Leviatán” y “Homo Duplex” a la subyugación del sujeto por el “Sujeto”
 - 1. 3. 2. Esencialismo del sujeto
 - 1. 3. 3. El corte epistemológico entre la *leviatanología* y la *sujetología*
 - 1. 3. 4. Estructuras y sujeto
- 1. 4. Relaciones de la cultura con la naturaleza
 - 1. 4. 1. Unión de cultura y naturaleza
 - 1. 4. 2. Progresos en la comprensión de la ascendencia humana
 - 1. 4. 3. Adaptación como fenómeno cultural y natural
- 1. 5. Tratamiento de la cultura
 - 1. 5. 1. Cultura y patrimonio cultural. Diferencias conceptuales
 - 1. 5. 2. Valores patrimoniales asignados a la cultura
 - 1. 5. 3. Intervención estatal sobre la cultura
 - 1. 5. 4. Tratamiento antropológico de la cultura: investigación, conservación, difusión y restitución
- 1. 6. Bibliografía
 - 1. 6. 1. Lecturas obligatorias
 - 1. 6. 2. Lecturas recomendadas

III. 2. MÉTODOS Y TÉCNICAS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

- 2. 1. La antropología como ciencia
 - 2. 1. 1. Reconocimiento científico y disciplinar
 - 2. 1. 2. Objeto y campos
 - 2. 1. 3. Conexiones con las ciencias sociales, humanas y naturales
 - 2. 1. 4. Escuelas teóricas y metodológicas
- 2. 2. Etnografía
 - 2. 2. 1. La etnografía como método distintivo de la antropología
 - 2. 2. 2. Epistemología de la etnografía
 - 2. 2. 3. Etnocentrismo y relativismo cultural
 - 2. 2. 4. Ética
- 2. 3. Trabajo de campo
 - 2. 3. 1. Proceso etnográfico
 - 2. 3. 2. Aspectos *emic* y *etic*. Observación participante e informantes
 - 2. 3. 3. Unidades de observación y análisis
 - 2. 3. 4. Tipologías
 - 2. 3. 5. Documentación y técnicas cuantitativas
- 2. 4. Construcción del discurso etnográfico
 - 2. 4. 1. Diario de campo
 - 2. 4. 2. Elaboración y análisis de datos
 - 2. 4. 3. Discurso escrito y no escrito
- 2. 5. Bibliografía
 - 2. 5. 1. Lecturas obligatorias
 - 2. 5. 2. Lecturas recomendadas

III. 3. IDENTIDAD, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD

- 3. 1. Identidad
 - 3. 1. 1. Raíces identitarias de la diversidad cultural
 - 3. 1. 2. Proceso de construcción identitaria
 - 3. 1. 3. Identidad individual e identificación colectiva
- 3. 2. Etnicidad
 - 3. 2. 1. Elementos centrales de la etnicidad
 - 3. 2. 2. Dimensión *emic* y *etic*
 - 3. 2. 3. Nacionalismo
 - 3. 2. 4. Nacionalismo de Estado
- 3. 3. Diferencia y desigualdad
 - 3. 3. 1. Culturalización y naturalización de la desigualdad

- 3. 3. 2. Estratificación y clase social. Nuevos movimientos sociales
- 3. 3. 3. Edad y sexo
- 3. 3. 4. Multiculturalismo
- 3. 4. Bibliografía
 - 3. 4. 1. Lecturas obligatorias
 - 3. 4. 2. Lecturas recomendadas

El contenido de este programa docente sistematiza la asignatura de Introducción a la Antropología Social y Cultural en tres temas que integran doce lecciones impartidas durante un cuatrimestre o semestre. El primer tema versa sobre cultura, estructurado en seis lecciones; el segundo se refiere a métodos y técnicas, que consta de cuatro capítulos principales; y el tercero trata sobre identidad, diferencia y desigualdad en tres apartados. Cada uno de los tres temas se acompaña además de su correspondiente bibliografía, que incluye lecturas obligatorias y otros textos recomendados. Los tres temas responden en su enunciación a los descriptores definidos oficialmente para esta asignatura. Pero su inclusión me ha parecido además obligada en una asignatura que introduce al alumno en el conocimiento de la antropología y de los asuntos sobre los que ésta se ocupa, al menos hoy, de manera preferente. En esta idea abunda además el contexto académico en el que imparto la asignatura: los estudios en Ciencias Políticas, Sociología y Trabajo Social, para las que el conocimiento que aporta la antropología sobre esos temas resulta fundamental, según he podido constatar a partir de mi experiencia docente. Por otra parte, el mayor desarrollo que adquiere la cultura en el presente programa obedece a que es en este tema donde mejor puedo aportar los conocimientos teóricos y prácticos adquiridos durante mi trayectoria docente, profesional y de investigación.

En la estructuración de este programa no hay una linealidad de desarrollo de la materia, que implique que un plano es fundante o reduccionista de otro, o que la asignatura pueda abordarse en compartimentos independientes. No hay un aspecto único que de sentido a todos y a cada uno de los ámbitos analíticos. Los tres bloques temáticos están interrelacionados, siendo continuas las alusiones a tales interferencias a través de múltiples vínculos. Cada parte está estructurada en función del conjunto y éste reconoce el ámbito significativo que posee cada una de las partes, intentando proporcionar una visión integrada de los diversos tratamientos. Una vez cursada la asignatura, el alumno adquiere plenamente la visión de interrelación que va percibiendo paulatinamente desde el primer día de clase hasta el último.

Aunque el contenido del programa se ha revisado y actualizado en función de la práctica docente, ha mantenido su estructura básica durante los siete cursos académicos en que se ha impartido. Según demandaban las explicaciones del programa y las expectativas de los alumnos, se ha eliminado y reducido aspectos que no aportaban demasiado, resultaban tangenciales o hacían excesivamente compleja la asimilación, y, en su lugar, se ha incorporado elementos nuevos y se ha potenciado componentes ya existentes. Estos cambios no afectan a los bloques temáticos, que son los mismos que ya existían en el primer programa de la asignatura, consisten sobre todo en variaciones de la bibliografía, de capítulos y subdivisiones de éstos. En el bloque de cultura se ha reducido el tratamiento de la objetividad y subjetividad como aspectos que contemplan las nociones de cultura, la estructura de los procesos de cambio, las secuencias de actuación sobre la cultura, y los campos del lenguaje y de las lenguas. Por el contrario, se ha potenciado el análisis de la cultura como organización de la diversidad, del carácter del patrimonio como símbolo de poder del Estado-nación y, especialmente, de la relación entre individuo y cultura. En el bloque de métodos y técnicas, se ha restringido la polémica sobre la adjetivación de la antropología como ciencia y sus distintos conceptos y, sobre todo, el espacio dedicado a las diversas escuelas teóricas y metodológicas. Sin embargo, ha merecido mayor interés incidir en las características de la etnografía, del trabajo de campo y de la construcción del discurso etnográfico. Por último, en el bloque sobre identidad, diferencia y desigualdad se ha suprimido el tratamiento de los espacios sociales de estos procesos y sus fronteras, traspasando a un capítulo generalista sobre diferencia y desigualdad el estudio de la edad, del género, de la clase y la estratificación social. Asimismo se ha eliminado el examen de los conflictos y los fenómenos de exclusión y asimilación. Que los cuatrimestres y, aún más, los semestres sean más una metáfora que una realidad apenas facilita el tiempo necesario para reflexionar sobre asuntos de tanta complejidad. En su defecto, me pareció conveniente concentrar el trabajo de los alumnos en los aspectos más básicos de este bloque temático, profundizando en el análisis de la etnicidad y del nacionalismo de Estado.

En lo referente al *concepto de cultura desde la Antropología Social y Cultural*, aludiendo al hiato existente sobre esta noción entre la antropología y otros conocimientos, se insiste en que la cultura en toda su multiplicidad de sentidos no constituye una noción con un significado verdadero, sagrado y universal, asume los significados con los que la representamos cuando la usamos. Una definición aceptable sería entenderla como las diferentes formas de vivir, pensar y sentir de los distintos individuos y grupos, como un

todo compartido, complejo, integrado, cambiante y sumamente diverso, inconcebible sin sus actores sociales, que conjuga el individuo con su sociedad, lo común y lo individual, lo público y lo privado, la conducta con las ideas y los sentimientos, lo particular con lo general. Bajo estas categorías, se considera que la cultura es un atributo o un recurso de los actores sociales, muy poco compatible con la visión jerárquica de la humanidad y de progreso universal que expresa el concepto ilustrado de civilización, defendido posteriormente por el evolucionismo y la modernización. Y tampoco cabría identificarla, en un sentido opuesto, con los rasgos que la *Kultu'r* y, después, el Romanticismo y el particularismo atribuían al *pueblo*: la tradición nacional, los valores del espíritu, el genio individual y las emociones. Se deconstruye igualmente la visión etnicista, homogeneizante y esencialista de la cultura como atributo exclusivo de un grupo social, capaz de construir fronteras, marcar límites sociales y diferenciar, en mayor o menor medida, a los grupos humanos. Se explica además que la supuesta homogeneización creciente de las formas culturales no obedece a la superioridad y dominación de unas formas culturales frente a otras, dependientes y dominadas, sobre las que intentan imponerse, pues hablamos de una relación intercultural que, como tal, no puede definirse a sí misma ni situarse en posición alguna. Son las relaciones de poder entre los actores sociales las que definen esas imposiciones y subordinaciones. Con todo, los fenómenos de universalización cultural resultan compatibles y se articulan con maneras de vivir, sentir y pensar muy diversas, que poseen sus propias categorías analíticas y cuestionan los criterios universales de validación del conocimiento basados en una racionalidad interculturalmente compartida. En esta línea, e insistiendo en la diversidad de la cultura frente a los universales culturales, se entiende que la cultura es una organización de las diferencias, que incluye alternativas conductuales, emocionales y de pensamiento distintas. Bajo este punto de vista, no sólo pierden sentido las viejas polémicas que identifican la cultura con su carácter objetivo o subjetivo, sino las posiciones deterministas que eluden lo mucho que tiene de opcional y de recurso abierto para los sujetos que la protagonizan, ya sean nativos o foráneos. De este modo, se sostiene que los significados culturales son básicamente individuales y contextuales: no se encuentran en ningún lugar, aunque se activan en los contextos adecuados. Por tanto, carece de sentido referirse a la cultura o a los procesos culturales como un atributo que acompaña de manera permanente a los sujetos sociales, pese a que éstos hayan cambiado de contexto. No es cierto que la cultura sea una sustancia que, al estar contenida en todos los sujetos, les hace homogéneos dentro de un todo sólo diferenciable por las proporciones en que se tiene y comparte. El análisis de las diferencias intraculturales e interculturales también queda afectado desde esta perspectiva, pues los contactos culturales y los procesos de hibridación dan buena cuenta de que los orígenes de los sujetos sociales suelen ser irrelevantes para explicar sus semejanzas y disparidades, su unidad y diversidad. No obstante, se señala cómo los discursos cultural-identitarios pueden reforzar las diferencias entre los seres humanos incluso cuando plantean objetivos de salvaguarda y respeto a las culturas de los demás. Lejos de sus contextos, si se atribuye a las culturas unidades, especificidades, coherencias y dueños, se transforman en meros textos discursivos.

Por otra parte, se habla de la transmisión y del aprendizaje de la cultura, aludiendo a su carácter simbólico y a los procesos de comunicación que operan a través del lenguaje. En relación con ello se explican los procesos de endoculturación y aculturación, entendiendo que éstos últimos no se refieren sólo a individuos originarios de distintos grupos, sino que afectan también a diferentes sujetos del mismo grupo. La aculturación y la endoculturación no se presentan entonces como asuntos opuestos, sino como procesos equivalentes que expresan mezclas culturales y, a la vez, situaciones de marginación. De hecho, a menudo, los contextos conductuales resultan tan nuevos para los individuos desplazados como para los originarios, si bien los segundos suelen disponer de mayores competencias y facilidades para aprenderlos. Durante su vida todo individuo ha de recorrer campos culturales nuevos que le fuerzan incesantemente a ser selectivo - aprendizajes, eliminaciones, confirmaciones y reactivaciones- respecto a sus recursos.

En la segunda lección, insistiendo en que los sujetos sociales son los protagonistas y el fin de la cultura, se explican los dualismos que fragmentan la cultura en material e inmaterial, culta y popular, moderna y tradicional, local y global, sagrada y profana. Son dicotomías que impiden la concepción integral y transdisciplinar de la cultura, su visión *emic* y la restitución dinámica de su conocimiento a través de la integración de distintos niveles de experiencia. Separan la cultura de los sujetos sociales, asociándola a objetos, entidades o sistemas cognitivos, a menudo, desde posiciones estratigráficas, y eluden todo proceso de cambio e hibridación. Se incide en que la cultura es una construcción social cambiante, discontinua e híbrida que los individuos y grupos reciben como herencia, transforman a lo largo de su vida y vuelven a transmitir a generaciones posteriores con las modificaciones operadas. No se trata de una cosa que se pueda salvaguardar o conservar en una vitrina, sino que sólo es conservable y reproducible por sus protagonistas.

Con la misma finalidad deconstructiva, en una tercera lección se reflexiona sobre el dualismo y el conflicto que oponen al individuo y a la sociedad, particularmente desde la perspectiva que introduce

Marshall Sahlins al referirse a la *leviatanología* y a la *sujetología* y sus antecedentes: Hobbes, Durkheim. Ambas posiciones se basan en un esencialismo que, en un caso, se transfiere a la sociedad y, en otro, al sujeto, introduciendo un corte epistemológico entre las entidades colectivas -incluidas las naciones y clases- y los sujetos y subjetividades de las personas, que reduce lo colectivo a lo subjetivo y viceversa y que dirige o determina directamente lo uno por lo otro. En la oposición entre el individuo y la sociedad hay una simplista perspectiva dualista: una relación sin mediación entre ambos extremos. El individuo en particular y la sociedad en general se afrontan en un espacio social y simbólico vacío, como si no hubiera instituciones, valores y relaciones varias que simultáneamente les conectan y diferencian. Se subraya, en este sentido, que los individuos influyen en la cultura mediante la conversión de su forma privada de entender las cosas en expresiones públicas. Que la cultura sea un hecho compartido no significa que no exista variación individual. Aunque las reglas culturales nos dicen qué hacer y cómo hacerlo, no siempre seguimos ciegamente su dictado, sino que lo usamos de modo creativo. No somos seres pasivos o condenados a seguir nuestras tradiciones culturales. Las personas pueden aprender, interpretar y manipular la misma regla de diferentes maneras. El proceso de socialización es al tiempo un proceso de individuación. Lo social es lo social individualizado.

La cuarta lección del bloque temático de cultura intenta deconstruir el dualismo entre cultura y naturaleza y el carácter esencialista, homogéneo, unitario, sustantivo y delimitado que se ha venido atribuyendo a la segunda. Retomando las aportaciones realizadas por Clifford Geertz acerca de los progresos en la ascendencia humana y analizando las representaciones del discurso político sobre el patrimonio natural, se incide en que el ser humano expresa el modo en que la naturaleza se transforma en cultura, y ésta asume los imperativos biológicos y los espacios que compartimos con otros animales y nos enseña a resignificarlos, construirlos y expresarlos con formas particulares.

El bloque temático dedicado a la cultura se cierra con su tratamiento. Para ello se define procesualmente, la noción de herencia cultural y se resalta el carácter de convencionalismo de la cultura, que son incompatibles con el concepto de patrimonio cultural del discurso político del Estado-nación y distintas instituciones internacionales. Este constructo asume además los dualismos conceptuales de la modernidad, apostando por uno u otro de sus extremos, y asocia la cultura con el coleccionismo y bienes materiales e inmateriales, a los que considera por sí mismos capaces de crear conocimientos según lo que K. Marx denominó “fetichismo de la mercancía” que oculta las voces de los actores sociales. Se trata de una apropiación simbólica de los recursos culturales de los individuos y grupos que los convierte en estereotipos controlados políticamente. Así, el patrimonio se considera un conjunto de bienes, capital cultural de los ciudadanos, tutelado por el Estado-nación como una atribución propia, sobre la que se presupone acuerdo social, y que debe ser inventariada y susceptible de demandar acciones intervencionistas. Pero el Estado-nación, en su vinculación con los mercados, no sólo asigna a los bienes patrimoniales un valor político sino además económico que reproduce el primero. Erigiendo esos bienes en uno de los hipersectores económicos actuales más importantes, este valor económico está muy ligado a intereses urbanísticos y turísticos, y no se basa tanto en las cualidades intrínsecas del bien como en atribuciones inventadas. Además, confundiendo los conceptos de identidad y cultura, el Estado-nación incorpora a los bienes patrimonializados un valor identitario, necesario para la identificación nacional, pero que a la par es usado por diversos colectivos existentes dentro de las fronteras estatales. Se asigna al patrimonio la capacidad de definir, crear, destruir y recuperar identidades. Igualmente, las instancias de poder político, económico e identitario le asignan un valor, supuestamente legitimado por cada una de las disciplinas académicas que se ocupan de la cultura. Se habla así del valor “etnográfico”, “arquitectónico”, “arqueológico”... del patrimonio, confundiendo el conocimiento que tales disciplinas aportan sobre la cultura con su mayor valor patrimonial como bien. A consecuencia de estas representaciones, la intervención estatal sobre el patrimonio cultural prima las medidas normativas y burocráticas, que se orientan principalmente a las acciones legales y al inventario de bienes bajo criterios proteccionistas y de salvaguardia, en particular, respecto a las denominadas culturas “en peligro de extinción”. Frente a esta intervención, se explica los tratamientos alternativos que propone la antropología desde los años setenta para investigar, conservar, difundir y restituir la cultura a través del diálogo entre los representados patrimonialmente y quienes les representan.

En lo relativo al bloque temático sobre *métodos y técnicas de la Antropología Social y Cultural* se comienza aludiendo al debate que pone en cuestión el carácter científico de la antropología. A este respecto se concluye que, aun cuando la antropología posee un campo propio configurado por una tradición y unas perspectivas específicas que responden a las representaciones que de sí misma construye la ciencia de la modernidad, precisamente por ello arrastra consigo ambigüedades epistemológicas que no son explicables sin tener en cuenta la problemática más general de la ciencia moderna, así como, en particular, de otras ciencias sociales. Si, como consecuencia de ello, enfatiza unas veces enfatiza el empirismo y, en otras

ocasiones, el racionalismo, más allá de estas tradiciones, el estatus epistemológico de la ciencia de la modernidad se encuentra sometido desde los años ochenta del siglo pasado e incluso antes a una importante crítica, que cuestiona las condiciones económicas, sociales y culturales de su producción y de algunos de los fundamentos en los que se basa. Así, se alude a la identificación de esa ciencia con atributos de poder y a sus vínculos con el poder político que la institucionaliza y con el ejercicio exclusivista de la ciudadanía. Ello se traduce en la importancia atribuida a la relativa independencia de la agencialidad de los actores sociales respecto a la estructura, lo que, a su vez, redundante en la idea de que la cultura y el saber se construyen en muy diversas instancias particulares. Tras estas consideraciones se estudia su reconocimiento científico y disciplinar, su objeto y campos de estudio y sus conexiones con otras ciencias, agregándose un breve capítulo sobre las distintas escuelas teóricas y metodológicas.

Una segunda lección aborda las bases principales en las que se asienta el proceso etnográfico, diferenciando la noción de método de la de técnicas y explicando los fundamentos, el alcance y los errores - positivismo, empirismo, sobrevaloración de la propia experiencia, particularismo- que pudieran derivarse de los procesos de interpretación, generalización, comparación y construcción social del conocimiento. Se trata de captar la objetividad de lo subjetivo y no tanto de ratificar lo visible, ya que la cultura no viene dada, ha de ser descubierta. Asimismo, la comparación supone un intento mutuo de comunicación a través de valores y presupuestos culturales diferentes, resulta clave para la creación de ideas y aparece estrechamente unida a la traducción y a los fenómenos de extrañamiento, siempre que no se compare unidades culturales que pertenecen a distintos contextos. Del mismo modo, al generalizar hay que controlar las derivas de la subjetividad sistematizando el proceso de investigación, para que predominen las categorías del sistema más que las del investigador, y haciendo explícito el sesgo personal y los métodos y técnicas utilizados, es decir, realizando una introspección abierta que permita que el investigador mismo llegue a formar parte del asunto sometido a estudio; algo que resulta igualmente válido cuando se alude a la construcción social del conocimiento. Este proceso etnográfico se completa con el análisis del etnocentrismo y del relativismo cultural, como construcciones de la alteridad en relación con la imagen de uno mismo, haciéndolos extensibles a las representaciones de la propia cultura, no sólo de las diferentes, y tanto a los fenómenos de hipervaloración como de infravaloración. Se advierte asimismo de que el etnocentrismo no resulta evitable o atenuable recurriendo únicamente a una posición relativista que incida en la diversidad cultural, si ésta se concibe como una realidad esencial y sustancial, delimitable por sí misma y ajena a todo proceso de transculturación e hibridación dentro de la cultura de uno mismo y de la de los demás. De hecho bajo esta noción de diversidad, podría decirse que el etnocentrismo y el relativismo no constituirían más que las dos caras de una misma moneda, cada vez más inservible a medida que la multiplicación de las relaciones interculturales con la globalización difumina las fronteras culturales y de la identidad. En suma, la manera de entender la noción de cultura no es independiente de la forma en que se construye la imagen del otro, ya sea bajo posiciones etnocentristas o relativistas. Cierran esta lección unas breves alusiones a la ética, que se fundan en el código de la Asociación Americana de Antropología y en la idea de que no hay separación entre las responsabilidades morales y científicas de los antropólogos, de que el conocimiento es una conducta de la que somos responsables como de cualquier otro acto social.

La tercera lección se dedica al trabajo de campo y a las técnicas para realizarlo: definición del problema de estudio, análisis de contextos y sentidos, aproximación selectiva, heterogeneidad, componentes prácticos de la investigación. Se realza el estudio de los aspectos *emic* y *etic* en su relación con la observación participante y el uso de informantes. Asimismo, se diferencia entre unidades de observación y de análisis en función de los dilemas que suscita la vinculación de lo local y lo global, teniendo en cuenta que trabajar con un ámbito u otro no presupone hacer etnografías sobre realidades distintas, sino desde perspectivas diferentes, ya que profundizar en una de sus partes no es emprender una dirección opuesta al conocimiento del todo. Lo importante es que la antropología no considere a las localidades como si fuesen unidades aisladas, separadas y autónomas y que se considere su interrelación y articulación con otro sistema. Y, finalmente, se explica la operatividad de las tipologías, la documentación y los procedimientos cuantitativos.

La última lección, que versa sobre la construcción del discurso etnográfico, incluye, en primer lugar, recomendaciones acerca de qué es conveniente escribir en el diario de campo, cómo y cuándo, de que las anotaciones no sean independientes del contexto en que se sitúa lo anotado y de los objetivos de la investigación, y de que distingan entre lo observado, lo dicho y lo interpretado. Y Posteriormente se alude a la elaboración y al análisis de los datos en sus distintas fases de complejidad y categorización, terminando con unas breves consideraciones sobre el discurso escrito y no escrito como procesos de dotación de sentido y en los que hay que tener en cuenta el texto y el contexto. En relación con el segundo de estos procesos, que no sólo se refiere a la visión de la antropología posmoderna acerca de los textos como narraciones, se subraya que hay toda una serie de datos, sobre todo contextuales, relativos tanto a los discursos como a las

acciones -espacios sonoros, cinéticos y expresivos-, que es difícil registrar en un discurso escrito, pero que se pueden conservar, interpretar y comunicar por medios audiovisuales, siempre que previamente se hayan efectuado grabaciones durante el trabajo de campo, que después se deben montar. Pero, sobre todo, hay una forma discursiva no escrita, capaz de producir una etnografía tan válida y fructífera como la escrita, aunque tenga unas características específicas. El proceso de construcción de este discurso no escrito se ajusta en general a los mismos principios que el escrito, aun cuando incorpora el lenguaje y las técnicas narrativas del audiovisual. No estamos hablando meramente del uso de técnicas audiovisuales, que facilitan el trabajo de campo de cara al registro de entrevistas o de observaciones, y que, posteriormente, son sustituidas por transcripciones para un discurso escrito. Evidentemente este uso del discurso no escrito es legítimo y conveniente -entrevistas de larga duración-, pero acaba siendo sustituido por el discurso escrito. Entraña, no obstante, el problema de que el anonimato de los actores sociales es más difícil de asegurar o se hace imposible y de que también suele cohibir más a los sujetos de estudio.

Por último, el bloque temático sobre *identidad, diferencia y desigualdad* comienza con una lección sobre la identidad, que analiza las raíces identitarias de la diversidad cultural, diferenciando entre las nociones de cultura, identidad y grupo social. Alude, a continuación, a que el proceso de construcción identitaria, que responde a un proceso social y se forma a través de relaciones sociales de alteridad y de inclusión-exclusión, es una manera de definir una realidad individual y colectiva cuya eficacia no depende de que esta definición sea adecuada, sino de que se se pertenezca a ella. Aunque no es posible analizar la identidad si prescindimos de su carácter *emic* y de la conciencia individual, tampoco puede considerarse sin los elementos objetivos y objetivables, dimensión *etic*, que la definen como proceso histórico-social concreto. Por otro lado, mientras que la reproducción y/o transformación de la cultura heredada se realiza mediante un sentido menos demarcador, la identidad e identificación respecto a un conjunto de actores sociales y su delimitación frente a otro grupo de sujetos supone un acto discursivo consciente -aunque luego rutinizado- y no arbitrario de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como emblemas de contraste o un etiquetaje social. Esta selección de emblemas de contraste, al conllevar una reordenación -modificación y adaptación mediante una nueva reapropiación y reinención- de lo propio -formas intraculturales- frente a lo ajeno -formas extraculturales-, es decir, de las culturas de sujetos y grupos que interactúan, genera necesariamente una mezcla, que tampoco es arbitraria. Asimismo, las identidades se construyen en su referencia al presente y mirando hacia el futuro y no tanto hacia el pasado, si bien éste último puede estar más o menos inserto en el hoy o utilizarse como coartada o justificación de construcciones presentes. Un último aspecto que se considera en relación al proceso identitario es que éste se vincula a lo político, pues una persona o un grupo sólo podrán vivir su identidad si se la respeta. La lección acaba diferenciando la noción de identidad individual de la de identificación colectiva, al no poder atribuirse a los grupos, ni siquiera metafóricamente, características que sólo tienen las personas.

Una segunda lección se refiere a la etnicidad como tipo de identificación colectiva, ajena a la noción de raza. Sus elementos centrales: la idea del origen común de los miembros del grupo étnico, la distinción o diversidad frente a otros colectivos, y su aparición cuando dos o más grupos interactúan son en buena medida fenómenos de carácter *emic*, pero no basta con la autoafirmación, ya sea primordialista o esencialista, pues la etnicidad se define, a la vez, por sus modalidades objetivas -*etic*-. Además hay que incluir también la comprensión o visión de éste que tienen los otros, el fenómeno de la imposición de identificaciones por las elites o determinados grupos dentro de las mismas unidades étnicas o de otras diferentes, y la objetivación política del Estado. El nacionalismo no difiere de la etnicidad, sino que es un caso particular de ella, en la que la territorialidad juega un papel central como signo de diferenciación, por mucho que represente además un proyecto político de soberanía. El nacionalismo de Estado es, por tanto, una variante de la etnicidad, que en la modernidad subordina su contenido étnico a su proyecto político basado en la ciudadanía, y que en la globalización pierde el nexo entre el Estado y la nación, socavando el pacto social de bienestar, suscrito sobre todo con la clase media, y, con ello, las bases políticas de la comunidad nacional y buena parte de su soberanía.

La tercera y última lección de este bloque temático alude a la diferencia y la desigualdad, considerándolas nociones distintas. Estas distinciones se abordan desde los planteamientos que implican la culturalización y naturalización de la desigualdad. Al hablar de diversidad cultural, es preciso no camuflar las desigualdades bajo el manto de la cultura como invención política de la política del Estado-nación o de la visión del pluralismo sincrónico, propia del pensamiento transnacionalista que cobra impulso con la globalización, sosteniendo que todas las diferencias son valoradas igual y positivamente y asimilables por sí mismas. Aunque determinadas desigualdades aluden a ciertos rasgos naturales o culturales, las primeras no las definen los segundos, sino la representación concreta de ellos. Ahora bien, lo puesto en juego al representar diferencias naturales suele ser más la naturalización de las desigualdades como forma de

legitimarlas y reproducirlas que la naturalización de distinciones culturales. La desnaturalización de las desigualdades naturales -unicidad genética de la especie humana e inexistencia de razas- emprendida por el conocimiento sobre la naturaleza y lo genético no resulta, sin embargo, el mejor camino, por importante que sea, para hacerlo, pues pudiera suceder que la igualdad sólo se entendiera como legítima cuando la desigualdad no poseyera ninguna base natural para afirmarse. Pero el racismo no se restringe al terreno de lo biológico sino que se amplía al neorracismo, disfraz bajo el que el anterior aparece con la globalización. El nuevo racismo ya no defiende tanto la superioridad natural de unos individuos y grupos frente a otros en función de su herencia genética, sino de su cultura o identidad. Hay una gran diversidad de sujetos racializados y modos de racialización. Hablaríamos, de este modo, de grupos en los que el individuo es una mera expresión de los rasgos distintivos y estereotipados del colectivo, del sentimiento primordialista de pertenencia racial, cultural o étnica, y de la concepción esencialista del diferencialismo.

La desigualdad, expresada a través de las nociones de estratificación y clase social -en su acepción marxista, weberiana y neomarxista-, se analiza de modo especial en el periodo de globalización cuyo incremento de los procesos de polarización vertical no sólo han hecho de las elites transnacionales una clase en sí misma, se acompañan de importantes procesos de empobrecimiento y exclusión y de fragmentaciones horizontales que se manifiestan en la aparición de nuevos movimientos sociales. Éstos, fundados en construcciones identitarias más que en posiciones sociales, apuntan nuevas categorías de desigualdad, a la vez que significan un cambio sustancial de la contestación, que pierde en gran medida su carácter de clase en pro de particularismos, y que el modernismo ya no constituye la identidad hegemónica en Occidente. Junto a la estratificación y clase social, la edad y el sexo son factores decisivos en la producción y reproducción identitaria, de diferencias y desigualdades, antaño dejados de lado por considerarlos naturales. Hablamos de construcciones culturales de atributos biológicos y sociales que inciden y, a la vez, son incididas por los procesos identitarios, de diferenciación y desigualdad de los sujetos. Con la modernidad se han configurado modelos de poder y dominación, que en el caso de la edad son adultocéntricos y definen grupos generacionales subalternos, concebidos muy a menudo como preparación al -niños y jóvenes-, o como regresión del -ancianos-, modelo adulto. Estos modelos, que han de ser analizados en sus relaciones recíprocas, son androcéntricos en el caso del género -el hombre como medida de todas las cosas- y sexistas -mantenedores de la situación de inferioridad, subordinación y explotación del sexo dominado que es el de ser mujer-. Esta lección acaba con el tratamiento del multiculturalismo cuyo gran dilema es que entre más éxito alcanza en su praxis social, consiguiendo transformar las diferencias en cuotas de poder para los diferentes mediante las políticas de discriminación positiva y acciones afirmativas, más se adentra en las nociones estáticas y esencialistas de la cultura que la antropología ha superado desde hace tiempo. Si las relaciones interculturales son y han sido denominador común de la humanidad, entendidas en el contexto de un programa multiculturalista, se leen como el modo singular de relacionarse que caracteriza a los individuos con tradiciones culturales diferentes que conviven en el mismo territorio. No se trata sólo de aceptar y respetar las diferencias, sino además de legitimar su valor y educar a la ciudadanía en los principios éticos de una convivencia intercultural que incumbe a todas las esferas de la vida social, tanto a las interacciones cotidianas como a las relaciones institucionales. Pero el Estado-nación reorienta su política asimilacionista hacia un respeto de las culturas diferentes que conlleva la necesidad de conservarlas y protegerlas como especies en vías de extinción. La interculturalidad, así entendida, objetiva las relaciones entre entidades colectivas, dotándolas de un diferencialismo esencialista y un contenido homogéneo sin mezclas, que promueven efectos sociales y valores contrarios a los que se pretende alcanzar. Tras el respeto a la diferencia y el reconocimiento al diferente de ser distinto, se le recorta derechos y oportunidades al diferenciarle discursivamente como perteneciente a un colectivo supuestamente bien delimitado. Además, considerando que las culturas sólo tienen sentido en su contexto social, mantener a toda costa la continuidad acontextual de cualquier práctica o representación cultural no sólo resulta inútil, sino que empuja a los sujetos "distintos" a la marginación, haciendo que a las categorías sobre las que fundamentan las diferencias sociales se sume ahora el criterio de la procedencia cultural.

III. 1. CONCEPTO DE CULTURA DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

1. 1. NOCIONES DE CULTURA

1. 1. 1. Concepto antropológico de cultura

- Tanto en el conocimiento científico como, sobre todo, en el conocimiento ordinario, se suelen confundir los conceptos de conocimiento, información, saber y cultura.

A menudo la cultura se usa como acumulación de conocimientos o para designar una cualidad deseable que podemos adquirir leyendo, yendo con frecuencia al teatro, a exposiciones o conciertos.

En el fondo, hablamos de inconsistencias que no sólo están presentes en el conocimiento ordinario, sino también en el científico. Son confusiones, propias de la ciencia de la modernidad, ya estudiadas por Robert Merton (1977) y derivadas de las bases sociológicas trazadas por las ciencias sociales con Max Weber (1967) y Max Scheler (1960) para el análisis de las ideologías.

- Asimismo para muchos políticos la cultura es la forma de resolver la pobreza, las drogodependencias, los abusos, los crímenes, la falta de legitimidad y hasta la competitividad industrial. Politólogos y pensadores, como Samuel Huntington (1997), anunciaban en 1993 una nueva fase de la historia, en la que “las causas fundamentales de conflicto” dejarían de ser económicas o ideológicas: “las grandes divisiones de la humanidad y la fuente dominante de conflictos serán culturales”.

- También es muy habitual pensar que la cultura construye fronteras entre los individuos y los grupos sociales, ignorando que éstas sólo las construyen las diversas apropiaciones identitarias de la cultura. Por consiguiente, no puede hablarse de cultura española, vasca o catalana, sino de cultura de los españoles, de los vascos o de los catalanes. Así se alude a las diferencias culturales entre sexos y generaciones y hasta de los equipos de fútbol. Incluso, cuando falla una fusión entre empresas, se dice que sus culturas eran incompatibles, mientras que los publicistas sostienen a menudo que la cultura lleva la voz cantante para motivar al consumidor.

- Además se usa para referirse a las bellas artes, de las que sólo disfrutaban unos pocos agraciados. Se trata de una especie de alta cultura, de refinamiento del espíritu, de la que disfrutaban los afortunados, un privilegio de clase. Y, contraponiéndola al concepto anterior, se utiliza como cultura popular, de masas, o baja cultura. Pero la cultura incluye tanto los aspectos considerados más deseables, superiores o selectos como los más cotidianos. Estos segundos aspectos están al mismo nivel que los primeros. No se puede hablar, en consecuencia, de individuos o grupos cultos o incultos.

- Ya en 1917 Robert Lowie dice que la cultura es el gran tema de la antropología, como la conciencia es el tema de la psicología, la vida de la biología y la electricidad una rama de la física. Ello se ratifica por otras ciencias y en el propio campo de la antropología tras la II Guerra Mundial. Dado que los antropólogos no se interesan sólo por el ser humano como especie, sino por su sociedad e individuos, ya en el S. XIX necesitaron un concepto como el de cultura para explicar los modos de pensar, sentir y vivir no comprensibles bajo parámetros biológicos o psicobiológicos (Lévi-Strauss, 2000).

Para la antropología la cultura son formas de vivir, pensar y sentir de los distintos individuos y grupos sociales.

Esta definición, aceptada hoy de manera muy compartida por los antropólogos, incluye tanto lo consciente como lo inconsciente y conjuga el objeto de la cultura con sus sujetos, el individuo con su sociedad -lo común y lo individual-, las formas de vida con los sistemas ideaciones y emocionales, lo particular con lo general. La cultura se encuentra tanto en el mundo como en la mente y los sentidos de las personas, no es sólo un modo de vida, también constituye un sistema de ideas y sentimientos. No se puede restringir el concepto de cultura exclusivamente a las reglas mentales para actuar y hablar compartidas por los miembros de una determinada sociedad. Ni parece ajustado estimar que estas reglas constituyen una especie de gramática de la conducta y los sentimientos, considerando las acciones y las emociones como fenómenos de índole social o natural más que cultural.

- Pero la cultura como concepto analítico no posee un significado verdadero, sagrado y eterno, tiene todos los significados que le otorgamos cuando la usamos, principalmente porque es muy diversa y está unida desde sus orígenes a diferentes universos simbólicos, a una gran multiplicidad de sentidos (Kuper, 2001; Luque, 1990). De hecho, pese a esta definición general, la antropología maneja definiciones muy distintas de cultura. En 1952 Alfred L. Kroeber y Clyde K.M. Kluckhohn hallaron más de 100 definiciones, muchas de ellas opuestas. Hay casi tantas definiciones como preguntas se han hecho los antropólogos. Con todo, la noción de cultura nos sigue sirviendo para expresar la multiplicidad de los espacios sociales y simbólicos humanos y que los distingue de otros seres vivos.

El gran problema en el que se debate hoy la noción de cultura es evitar caer en las garras de la objetividad absoluta, fiscalista y reduccionista, y del más puro subjetivismo, que hipervalora la configuración del objeto por el sujeto que lo percibe y concibe. Parece ser una constante la separación del sujeto y el objeto de conocimiento. En cualquier caso, como dice Luque (1990), no podemos pensar desde fuera, ni por tanto lanzar redes al mundo, porque redes, mundo y nosotros mismos estamos profundamente entrelazados. Bertrand Russell avala esto último, señalando cómo los animales utilizados en la investigación psicológica: “han manifestado todas las características nacionales del observador. Los animales estudiados por los norteamericanos corren frenéticamente, con un increíble despliegue de vigor y energía, para finalmente lograr el fin deseado por azar. Los animales observados por los alemanes se sientan callados y piensan, para hallar, por último, la solución en su conciencia interior”.

Es preciso romper el mito de que lo objetivo es lo cierto y lo subjetivo incierto. El conocimiento es un proceso de subjetivación de lo objetivo y no se hereda.

Asimismo, lo veraz no es lo lógico y razonable -racionalismo-, pues lo simbólico resulta arbitrario y responde a convencionalismos consensuados social y significativamente.

La cultura no viene dada, ha de ser descubierta y explicada porque no es una cosificación objetiva y objetivable, no existe en sí misma, no es una sustancia esencial capaz de definirse a sí misma. Igual ocurre con las relaciones sociales o las identidades. La cuestión es captar la objetividad de lo subjetivo y no tanto ratificar lo visible (Bourdieu, 1991, 2001; Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1989).

De hecho, toda sociedad tiene unas ideas, valores y normas sobre cómo debe ser el pensamiento, la conducta y el sentir correctos de las personas: patrones culturales ideales, que refuerzan y justifican las limitaciones directas e indirectas de la cultura sobre los individuos. Pero no siempre la cultura se define sólo por estos patrones ideales, sino también por otros patrones reales que modifican o llegan a contradecir a los primeros, por ejemplo: la igualdad ante la ley. Tanto los patrones ideales como los reales integran la cultura, de una misma sociedad. Igual sucede con los individuos que no siempre actúan como piensan, deben hacer o dicen que hacen, pero no dejan de ser ellos mismos. Esta contradicción entre el deber ser y el ser forma parte de la cultura. Además hay patrones ideales que no han sido reales nunca, sino que representan lo que una sociedad en conjunto o un individuo en solitario desea para sí o/y para otros.

Con todo, tanto en las ciencias sociales como, sobre todo, en la antropología, siempre fue problemático definir si la cultura constituye una realidad mental y subjetiva de carácter psicológico o si es un fenómeno social, susceptible de ser abordado como una cosa con leyes propias en el sentido planteado por Durkheim (1968, 1970, 1978). Las orientaciones subjetivistas -Ruth Benedict (1989), Margaret Mead y otros representantes de la Escuela de Cultura y Personalidad- y mentalistas -Goodenough- (1970, 1975), muy ligadas a los trabajos lingüísticos de Sapir (1934, 1981), equiparan la cultura y sus efectos con el lenguaje, sosteniendo que si éste configura de forma decisiva a sus hablantes, hablar distintos lenguajes significa vivir en mundos diferentes, aunque homogéneos. Por contra, el punto de vista objetivista considera la cultura una propiedad de la sociedad, más que de los individuos particulares.

- En general hay una tendencia a definirla como un todo. Incluye lo biológico, lo económico, lo social, los sistemas de conocimiento, las creencias, los valores o las normas.

- También, en líneas generales, se prefiere la noción de cultura a la de sistema social (Kahn, 1975; Keesing, 1996). El sistema social no es privativo de los seres humanos, también los animales lo tienen y, sin embargo, ambos son profundamente diferentes. Mientras que los sistemas sociales animales son biosociales, ya que reflejan en alto grado la naturaleza biológica de las especies, los humanos son muy variables por su gran variedad intra e intersociocultural. Además a la noción de sistema social se le escapan las razones de la existencia de otros sistemas, como el ideológico o el tecnoeconómico y su interacción con ellos, y sobre todo el universo simbólico.

- La explicación científica de la cultura no consiste en la reducción de lo complejo a lo simple, sino en sustituir por una complejidad más inteligible una complejidad que lo es menos.

En el estudio del ser humano, se puede ir más lejos y aducir que la explicación a menudo consiste en sustituir cuadros simples por complejos, procurando conservar la claridad persuasiva que presentan los primeros. El estudio de la cultura sigue esta máxima: "busca la complejidad y ordénala" (Geertz, 1989: 43).

- Por otro lado, la cultura es un hecho compartido, lo que tenemos en común, pero no constituye un modo de ser inmutable. La cultura no es un atributo de los individuos *per se*, sino de éstos como miembros de grupos. Lo mismo que la cultura nos formó para constituir una especie y continúa haciéndolo, también nos da consistencia como grupos e individuos concretos. A pesar de las diferencias entre individuos, los miembros de una misma sociedad comparten, en mayor o menor medida, las creencias, actitudes, valores, sentimientos y comportamientos que les caracterizan como grupo, siendo usual que coincidan en sus respuestas ante ciertos fenómenos.

Cuando sólo es una persona la que hace, siente o piensa algo, ello se define normalmente como un comportamiento individual y no como un rasgo cultural. Algo constituye un rasgo cultural, cuando es común a más personas o grupos de personas. No obstante, si una práctica o representación no fuera realizada por un gran número de personas, podría considerarse un rasgo cultural, si la mayoría de los individuos que integran el grupo que la protagoniza lo entienden así. Pensemos en las minorías. Además compartimos formas culturales con nuestros familiares y amigos, aunque estos rasgos no sean comunes a toda la sociedad y, también, con gentes que no son de nuestra sociedad. En ambos casos hablamos asimismo de rasgos culturales.

Kottak (2006) señala que, aunque en USA se atribuye un gran valor al individuo y todos están orgullosos de decir que todos son únicos y especiales en algún sentido, el individualismo es en sí mismo un valor

compartido que se transmite a través de cientos de afirmaciones y contextos de la vida cotidiana, es un valor en sí mismo y compartido que todos son algo especial.

1. 1. 2. Concepto de civilización

- Cultura y civilización suelen usarse erróneamente como sinónimos tanto en el conocimiento científico como sobre todo en el ordinario. De hecho, el término de civilización se aplica a las grandes y complejas culturas que han impactado en otras: civilización griega o romana. Y se aplica asimismo a conjuntos de culturas similares: civilización occidental.

- Hoy la mayoría de los antropólogos no habla de civilización, sino de cultura. Pero no son pocos los antropólogos, en particular los evolucionistas, y científicos sociales, para quienes la noción de civilización se equipara a la de cultura e implica una jerarquía de la humanidad que la divide en pueblos primitivos y civilizados. En ésta y otras tradiciones la civilización, y, por tanto, la cultura, se contraponen a salvajismo y barbarie. Se cree que las culturas se pueden medir unas respecto a otras. Edward B. Tylor (1971), por ejemplo, concibe la cultura humana como un conjunto de fenómenos objetivos, que pueden ser usados por los sujetos sociales para progresar, aunque en este proceso siempre aparezcan reminiscencias del pasado.

- Esta noción de civilización ya resulta patente en la tradición francesa en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la Ilustración. Se representa la civilización como un logro distintivamente humano, progresivo y acumulativo, muy auxiliado por la ciencia, la más alta expresión de la razón. Se dice que los seres humanos son parecidos, al menos potencialmente, y que todos pueden ser civilizados, ya que ello depende sólo del exclusivo don humano de la razón. Y se asegura que, aunque la civilización ha llegado más lejos, ha progresado más, en Francia, ésta puede ser disfrutada, en principio, por salvajes, bárbaros y otros europeos, por mucho que, tal vez, no sea en igual medida. Por consiguiente, se afirma que un francés tenderá a unificar su cultura particular con la civilización o con la cultura universal. La cultura señala la ruta recorrida por la humanidad para llegar a la civilización y en este camino los productos culturales se hacen cada vez más perfectos y elaborados.

- En oposición a este pensamiento se configura una importante corriente alemana, representada fundamentalmente por ministros de las iglesias protestantes que se habían sentido provocados por la tradición francesa. Defienden la tradición nacional y atacan la civilización cosmopolita. Están a favor de los valores espirituales, de las artes y artesanías frente al materialismo, la ciencia y la tecnología. Optan por el genio individual y las emociones frente a la razón y la rigidez de la burocracia. Privilegian, en suma, la *Kultu'r* frente a la *Civilization*. Debe resaltarse, no obstante, que Nietzsche condenó a sus compatriotas por elegir la *Kultu'r* frente a la *Civilization*, mientras que Baudelaire consideraba a Francia un país bárbaro por optar por la segunda, cuando ésta en realidad podría ocultarse en alguna diminuta “tribu”, aún sin descubrir.

- En el siglo XIX, temas centrales de la cosmovisión ilustrada resurgieron en el positivismo, el socialismo y el utilitarismo, en tanto que el Romanticismo, especialmente con Herder, imprime continuidad a una *Kultu'r*, en la que el pueblo es el dueño de una cultura que se define por sus características tradicionales y populares, destacando entre éstas su capacidad de conformar el *Volksgeist* o espíritu del pueblo. Si para los seguidores del pensamiento ilustrado, incluidos los evolucionistas, el referente de la cultura era toda la humanidad, para los románticos y, dentro del campo de la antropología, para los particularistas esa referencia la constituían los diferentes grupos sociales que integraban esa humanidad. En este sentido se entiende el intento de Franz Boas (1930, 1966) de particularizar la cultura y situarla en relación con los grupos sociales diferenciados, en consonancia con lo que se estaba configurando como objeto de estudio de la Antropología Social y Cultural: las diferencias culturales. Así escribe: “la cultura incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de una comunidad; las reacciones de los individuos en cuanto están afectadas por los hábitos del grupo en el que viven, y los productos de las actividades humanas en la medida en que están determinadas por esos hábitos” (1930: 74).

- En el siglo XX, la idea de una civilización mundial científica y progresista se trasladó a la teoría de la modernización y, de ella, a la de la globalización. A corto plazo, la *Kultu'r* suponía una barrera para la modernización, industrialización o globalización, pero, al final, la civilización moderna acabaría por pisotear las tradiciones locales, menos eficientes, “autodestructivas” e “irracionales”. La *Kultu'r* era el refugio de los apocados e ignorantes o el recurso de los ricos y poderosos, celosos de cualquier desafío a sus privilegios establecidos.

- Esta polémica se desarrolló intensamente entre 1930 y 1960, Lucien Febvre, Norbert Elias (1983), Raymond Williams (1973), Marcel Mauss (1971), Alfred Weber, Karl Mannheim y Matthew Arnold fueron algunos de sus más destacados representantes.

- Esta idea está presente, desde otra perspectiva, incluso en las posturas que respetan y/o celebran las resistencias de las culturas locales a la globalización (Sahlins, 2003).

1. 1. 3. Universalización y diversidad cultural

- Desde la segunda mitad del siglo XIX formas de vivir, sentir y pensar, desarrolladas principalmente en Estados Unidos y en el centro-oeste de Europa, que conforman la denominada hoy Cultura Occidental, se generalizan al Planeta hasta alcanzar su actual universalización (Stocking, 1991; Thomas, 1994).

Este proceso de universalización, que no es nuevo históricamente, se profundiza y amplía después de la Segunda Guerra Mundial y se multiplica cuantitativa y cualitativamente en las cuatro últimas décadas del siglo pasado. Desde entonces se hace más intenso y extenso y genera una mayor imbricación de lo global y lo local. Por ejemplo, el inglés se convierte en la lengua dominante, en la que todos deben aprender para entenderse en cualquier territorio, pese a ser el español la lengua más hablada junto al chino. España se integra de lleno en este proceso desde los pasados años setenta, abriéndose decididamente hacia el exterior, si bien tal incorporación se aprecia ya con claridad dos décadas antes, no permaneciendo ajena en épocas precedentes del siglo XX e incluso a finales y periodos puntuales -liberalismo- del siglo XIX.

Formas de vida, de sentir y pensamiento que hoy nos identifican también definen el universo cultural de individuos, grupos e incluso naciones, que se hallan muy distantes geográfica y culturalmente de lo que concebimos como nuestro mundo: generalización del fútbol o del sistema político norteamericano: democracia constitucional.

Esta universalización obedece a que el desarrollo económico y político de la llamada Cultura Occidental necesita llegar a todos los rincones del mundo desplazando los sistemas locales, como en siglos anteriores se hiciera a través de los sucesivos descubrimientos geográficos, ya fueran por tierra, los más próximos e intuitos, o por mar, los más remotos.

Incide mucho en ello el inmenso poder de los medios de comunicación, información y locomoción, que además posibilita que ese contacto sea masivo y recíproco, a diferencia de cuanto supusieran los antiguos descubrimientos geográficos. Tales medios, más incisivos, veloces y viajeros que las carabelas y caballerías de antaño, han hecho posible que todos podamos saber de todos y, principalmente, que quienes antes eran los conocidos puedan también conocernos.

El modelo de bienestar que disfrutaban los individuos y grupos de esta Cultura de Occidente se trata de alcanzar por los distintos pueblos de la Tierra. Se imitan y adoptan sus formas de vida, sentir y pensamiento; y se producen unos movimientos migratorios que transforman sustancialmente el signo de los vínculos mantenidos históricamente entre los diversos pueblos del Planeta, profundizándolos y ampliándolos.

- Este proceso de contacto que ocurre entre lugares muy distintos se desarrolla también en el propio ámbito espacial y social de la citada Cultura Occidental. Dentro de sus territorios y por las mismas causas, formas culturales, que son situadas como dominantes por los sujetos que las protagonizan y dan continuidad debido a su posición de poder en las relaciones sociales sostenidas con los actores sociales de las culturas frente a las que aquéllas se erigen, tratan de imponerse de manera creciente sobre otras producciones culturales que coexisten con ellas y sobre las que necesita reproducirse, especialmente en los aspectos económicos. Se trata de un contacto que no es ajeno a los procesos de cambio experimentados sobre todo por las formas culturales que son objeto de imposiciones.

- Conviene resaltar que las formas culturales por sí mismas no son agentes para definirse a sí mismas en ninguna posición de imponer o ser objeto de imposición, son sus actores sociales quienes están situados en esos lugares, desde donde las definen y colocan en una u otra condición.

- Es cierto que las fronteras cada vez dividen menos y que la idea de “aldea global” toma consistencia, pero esto no supone mecánicamente una homogeneización cultural. Formar parte de una cultura mundial no significa que las diferentes culturas sean una mera réplica de una única cultura de la modernidad, sino que implica una marcada organización de la diversidad. Quizá lo más universal de los humanos sea su variedad y, por consiguiente, lo más universal de la cultura sea su diversidad.

- No lo consideraron así los deterministas, que creían que las culturas no eran plena y/o intrínsecamente distintas y que lo diverso se circunscribía a los aspectos externos de las mismas. Tampoco lo vieron de este modo los difusionistas que, obsesionados por hallar un origen tanto a la invención de instrumentos como a la creación ideológica, reducían la diversidad cultural a una sola cultura de la que el resto eran sus derivadas. Y siguen sin asumirlo numerosos pensadores contemporáneos que creen que lo occidental es absoluto y universal, y que integra a todas las demás como porciones más o menos anómalas de él, incompletas y desviadas, tratando de buscar siempre en la Cultura Occidental un paradigma para cualquier manifestación de una cultura diversa y pretendiendo que ésta sólo puede sobrevivir en la matriz de aquélla.

- La propia universalización de la Cultura Occidental ha revelado la diversidad cultural hoy existente, al penetrar social y espacialmente la totalidad de los territorios y las sociedades de la Tierra, poniendo de relieve y dando a conocer otros mundos ignorados (Beattie, 1972). Como en épocas precedentes lo hicieron los

sucesivos descubrimientos geográficos, ahora lo facilitan los medios de información, comunicación y locomoción y los importantes movimientos migratorios. Hay ejemplos históricos que muestran que este proceso, de signo contrario al de la universalización de la cultura, no es nuevo, aunque sí más profundo y extenso. Lo ilustra el caso de la incorporación de sistemas y técnicas de producción precapitalistas y/o alternativas al sistema económico imperante.

- Junto a ello, la generalización de un modelo único de cultura a todo el Planeta desencadena importantes mecanismos de autoidentificación, autoafirmación e incluso de defensa y respuesta -etnificación- protagonizados por individuos, grupos y naciones, incluidas las minorías sociales con culturas diferentes a la Cultura de Occidente y sus patrones culturales dominantes.

- Dentro de nuestra cultura se halla actualmente una gran diversidad de formas de vida, sentir y pensamiento que persisten y han subsistido articuladas y vinculadas con ella, como partes no aisladas de esta cultura mayor, más amplia y dominante, pero no homogénea, que poseen sus propios modelos culturales y ámbitos analíticos y cuyas relaciones con aquella y entre sí no pueden valorarse por un patrón cultural - nociones y categorías- único, por mucho que sea el mayoritario o capaz de imponerse (Bohannan, 1996). Comparten elementos comunes, pero tienen otros propios.

La diversidad no está sólo en tierras lejanas, sino en el propio territorio donde uno vive. ¿Cómo hacernos cargo de un mundo donde la diversidad está aquí mismo?: en los sistemas de venta de las tiendas de comestibles y otros consumibles -antiguos ultramarinos- de los chinos, en la variedad de cocinas, vestimentas, mobiliario y decoración que llegan a nuestro barrio. Ni siquiera los parajes rurales, donde las semejanzas suelen estar más atrincheradas, son inmunes: ecuatorianos recogiendo tomates en Murcia, árabes trabajando en los cultivos de plásticos de Almería, subsaharianos recogiendo fruta en Lérica...

- Las migraciones de personas, bienes y mensajes del Tercer Mundo al Primero, del campo a la ciudad, de las selvas indígenas a los centros de poder e información, llenaron de otredad e incertidumbres nuestros espacios conocidos. Hoy la diversidad nace de la presencia de minorías étnicas y/o culturales o del establecimiento de nuevas comunidades de migrantes en el seno de las sociedades contemporáneas.

Ya no se trata de relaciones entre culturas circunscritas a un encuentro ocasional entre sociedades, sino de una transformación más o menos permanente de los contactos y las relaciones, tanto a nivel individual como colectivo, que se articulan en contextos de diversidad y heterogeneidad cultural (Kristeva, 1988).

- Se cuestionan ahora más que nunca los criterios universales de validación del conocimiento basados en una racionalidad interculturalmente compartida.

- Estudiar la cultura requiere hoy convertirse en un especialista de las intersecciones.

Se ha hecho problemática la imagen de la homogeneidad del objeto, en la que no era difícil observar escenas desprovistas de movimiento y escuchar discursos objetivos sobre una realidad igual para todos, y diferente de todos los demás.

- Esto aconseja sostener y desarrollar diálogos reflexivos con el horizonte de comprensión del otro: modificar la actitud hacia lo propio a raíz de lo ajeno

1. 1. 4. Diversidad frente a universales culturales

- El nacimiento de un concepto científico de la cultura está unido a la deconstrucción de la noción de la naturaleza humana imperante durante la Ilustración -y que, según C. Geertz (1989: 47), “probablemente estuviera presente de una forma u otra en todas las edades y todos los climas” dado que es una idea “que se le ocurre a casi todo el mundo tarde o temprano”-, que era obvia y simple, y a su reemplazo por una visión más compleja y menos homogénea. Este intento acompañó desde entonces todo el pensamiento científico sobre la cultura.

- La Ilustración concebía al ser humano completamente imbricado con la naturaleza: regularmente organizada, uniforme, invariable e inmutable, y compartiendo con ella estos atributos, que caracterizaran el universo de Newton. Bajo esta visión ilustrada, la gran variedad de diferencias que presentan los seres humanos en sus prácticas y representaciones apenas significa nada para definir su condición. Se trata de una imagen de la condición humana independiente del tiempo, del lugar, de los contextos y los espacios sociales y simbólicos de los seres humanos, que concibe sus diferencias como meros aditamentos y hasta deformaciones que oscurecen lo realmente humano -“lo constante, lo universal”-. Así, los personajes de Shakespeare o de Racine serían universales.

Se trata de una imagen de la naturaleza humana independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, que concibe las diferencias como meros adornos e incluso deformaciones que esconden “lo que es realmente humano -“lo constante, lo general, lo universal”- en el hombre (Geertz, 1989: 44). Así los personajes de Shakespeare (Bohannan, 1996) o Racine serían universales. Desde esta posición se diría, como critica Geertz, que “todo aquello cuya inteligibilidad, verificabilidad o afirmación real esté limitada a

hombres de una edad especial, de una raza especial, de un determinado temperamento, tradición o condición carece de verdad o de valor o, en todo caso, no tiene importancia para un hombre razonable” (1989: 44).

En este *Consensus gentium* se trata de especificar qué rasgos culturales son esenciales en la vida humana y cuáles son sólo adventicios, periféricos, ornamentales, de aspecto o apariencia. Desde esta noción, la vida cultural del ser humano se divide en dos partes: una es como “las vestiduras de los actores de Mascou”, independiente de los “movimientos internos”; la otra emana de esos movimientos (Geertz, 1989: 47).

- Tanto el relativismo cultural extremo -particularismo- como el evolucionismo -el primero buscando al hombre particular con minúscula y el segundo al Hombre universal con mayúscula- ignoran tanto la necesidad de establecer relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos, de generalizar e interpretar -relativismo extremo- como la necesidad de no caer en la búsqueda de identidades sustantivas entre fenómenos similares -evolucionismo-.

- Hoy es firme la convicción entre los antropólogos de que los seres humanos no modificados por las prácticas y representaciones espacio-temporales, contextuales y diversos espacios sociales y simbólicos, uniformes, regularmente organizados e inmutables no existen, nunca existieron y no podrán existir; de que la humanidad es tan variada en sus expresiones como en su condición. No se puede trazar una línea entre lo que es natural, universal y constante en el ser humano y lo que es convencional, local y variable. Trazar esa línea falsea la situación humana.

- Los principios universales no son sustanciales sino categorías vacías. Hay un conflicto lógico al afirmar, por ejemplo, que la religión, el matrimonio o la propiedad son principios universales empíricos y, por consiguiente, al darlos un contenido específico, pues decir que son universales empíricos equivale a decir que tienen el mismo contenido, lo que implica negar el hecho innegable de que no lo tienen. “Para hacer que la generalización de una vida después de la muerte resulte igual para los confucianos y los calvinistas, para los budistas zen y los budistas tibetanos, hay que definirla en términos muy generales, tanto que se evapora su capacidad de significación y se convierte en una vaga verdad” (Geertz, 1989: 48).

Después de todo, como señala Herkovits, qué nos autoriza a decir que “la moral es un principio universal, lo mismo que el goce de la belleza y algún criterio de verdad, si poco después nos vemos obligados a agregar que las múltiples formas que toman estos conceptos no son sino productos de la particular experiencia histórica de las sociedades que las manifiestan” (Geertz, 1989: 48-49).

La idea de que la esencia de lo que significa ser humano se revela en los rasgos de la cultura humana que son universales y no en los que son distintivos de este o aquel grupo es un prejuicio.

- Por ello, la antropología intentó construir un concepto más viable del ser humano, donde las variedades culturales se tuvieran en cuenta, en lugar de considerarse caprichos o mera cuestión de aspecto o apariencia, y en el que, a la vez, no fuera una frase vacía “la unidad básica de la humanidad” (Geertz, 1989: 45).

- Es válido hacer generalizaciones, pero los universales culturales no existen, son categorías a priori.

Se trata de buscar relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares. Formular proposiciones generales partiendo de fenómenos particulares es lo que fundamenta a la ciencia (Geertz, 1989: 51), “bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo... puedan encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano” (Geertz, 1989: 50), y que la aportación científica principal de la antropología consista en hacer patente esas diversidades y explicar cómo hallarlas.

1. 1. 5. Organización de la diversidad

- Muy a menudo se ha exagerado el carácter homogeneizante de la cultura como atributo exclusivo de un grupo social, desde donde se sostiene su visión etnicista, capaz de construir fronteras, marcar límites sociales y diferenciar, en mayor o menor medida, a los grupos humanos. Se ha dado por supuesto que las culturas están integradas por individuos más o menos homogéneos.

Se supone que las coincidencias entre los individuos de un grupo son más importantes que lo que les diferencia y se asigna a lo colectivo una homogeneidad poco verificable. Resulta obvio que cada individuo en su grupo no es único, pero también lo es que las coincidencias de las personas dentro de los grupos no son tan grandes para hacerles homogéneos.

- En un grupo hay conductas coincidentes y recurrentes, basadas en límites o imitaciones, pero también existen convencionalismos que implican comportamientos compartidos. Entre estos dos polos se configura el proceso social (García, Velasco *et al*, 1991).

Que las conductas compartidas sean convencionales no significa que no tengan sentido. Toda norma de convivencia es un convencionalismo de ese tipo. Hay convencionalismos con una larga tradición histórica y que no se cuestionan porque, de uno u otro modo, siguen valiendo. Además constantemente se generan convenciones, cuya mayor o menor vigencia depende de sus procesos selectivos y su tipo de eficacia social.

En el fondo de estos convencionalismos se hallan permanentemente presentes los intereses individuales y colectivos. Los individuos de un grupo se dedican, sobre todo, a su subsistencia y, también, a la satisfacción de otros intereses: ocios, conocimientos, afectos... Para lograr estos objetivos los demás se hacen necesarios, de una u otra forma, pero también imponen restricciones. Hay que recurrir a ellos, contar con ellos y respetar sus expectativas paralelas: negociar para ordenar los medios que permiten realizar los objetivos de cada uno.

El resultado final de este proceso es una organización de esa diversidad de intereses y posicionamientos particulares dentro del grupo. La cultura es, en suma, esa organización de la diversidad, que incluye tanto a los individuos que actúan movidos por objetivos fraccionales como a los mediatizados por su inserción en colectivos más amplios a los que se adscriben por pertenencia e identidad social. Constituye una referencia para establecer los límites de la diversidad y los mínimos de convivencia (García, Velasco *et al*, 1991).

- En principio, una negociación tiene lugar, cuando las partes con intereses particulares se ponen de acuerdo para conjugarlos o realizarlos juntas. Si la negociación es explícita, las partes han de encontrarse, dialogar y consensuar los puntos que componen el compromiso de actuación establecido. Pero es obvio que la viabilidad de un colectivo, más o menos complejo, no puede depender de negociaciones puntuales y explícitas para situaciones concretas. Por ello la organización de la diversidad, que estabiliza la conjunción de intereses particulares, se apoya en otro tipo de negociaciones implícitas, que se asumen por los miembros del grupo en la medida en que no renuncien a pertenecer a él.

Esta negociación no produce homogeneidad, sino que, en la mayoría de los casos, da una dimensión social a la diversidad, la organiza redefiniendo en términos sociales los objetivos particulares. Así, situaciones, que podrían generar conflictos, se asumen y se cuenta con ellas. Se convierten en conductas predecibles que permiten ser evaluadas en relación con las tareas propias.

En la base de todo convencionalismo se espera que las conductas que lo respetan se reiteren, al margen de los sujetos concretos que las encarnen, que provea expectativas sobre la regularidad del comportamiento de los otros y una guía estable para el propio. Se hace posible predecir más o menos, desde su conocimiento, cómo van a actuar los individuos que lo asumen. Esta predictibilidad es importante en la organización de la diversidad, en el desarrollo de la misma vida social.

Pero no todas las convenciones conductuales, tendentes a organizar la diversidad, tienen igual importancia, generan conductas igualmente predecibles ni, por ello, comprometen del mismo modo a los sujetos sociales. Cuando se juegan aspectos sociales clave, las convenciones no sólo se respaldan por el control y la sanción, sino que se renuevan mediante el proceso de negociación implícita que las justifica (García, Velasco *et al*, 1991).

- De este modo, la cultura tiene por objeto fundamental conjugar y controlar lo individual y lo colectivo, el yo y el otro. Establece, reproduce o renueva los procesos identitarios individuales y colectivos, para que los individuos y grupos se comuniquen simbólicamente al interactuar y compartir lo común. La cultura liga al individuo con su sociedad, armoniza y organiza la diversidad individual y grupal en las sociedades. Observa lo individual en lo colectivo y viceversa, la alteridad, siempre con cierto lugar para la improvisación individual -normalmente de los jóvenes-, haciendo que las personas que se encuentran no sólo coincidan sino que confluyan y compatibilicen sus conductas, actuando como miembros activos de una colectividad, más allá de sí mismos. Muestra que cada uno realiza a la vez el aprendizaje de lo general y particular, de la esencia y existencia, del orden y lugar que ocupa. Compatibilizando, estandarizando y rutinizando las conductas de los distintos individuos dentro de ciertos márgenes, la cultura es capaz de transformar identidades individuales en identidades sociales.

Participar en la cultura significa aceptar el trasfondo que la posibilita como conducta compartida y comprometerse en la aceptación de sus principios sustentadores básicos. Participar en la cultura implica aceptar un rol social en organización con otros roles sociales.

Antes, media la reorganización de la actividad cotidiana de cada uno, planteamientos sobre compromisos, que se asumen para hacer posible lo común, y acuerdos que equilibran lo dado y recibido.

Y todo ello se establece por una negociación que puede ir más allá del colectivo de individuos que interactúan frecuentemente dentro de él.

Por otro lado, el contexto donde opera la negociación tiene gran importancia en su evolución. Dependen mucho de él la posición de los sujetos que en una situación concreta entablan una negociación, sus temas y sus consecuencias (García, Velasco *et al*, 1991).

- Es frecuente que las diferencias culturales se magnifiquen desde el esencialismo y el carácter homogeneizante que, con fines persuasivos, suelen acompañar los discursos sociales sobre lo propio y la alteridad. Esto se manifiesta especialmente en las representaciones inherentes al discurso político, en el

que la cultura se suele tratar como un correlato de la identidad colectiva propia y ajena, oscureciendo diferencias y dando por sentado la homogeneidad de rasgos supuestamente comunes y distintivos.

Así se entiende, por ejemplo, que pueda llegar a decirse que un creyente y un ateo de la misma tradición cultural están más próximos que dos creyentes de religiones diferentes, o sea más afín a un antepasado, de siglos atrás y nacido en el mismo lugar, que a un coetáneo originario de otro país con quien se trata o convive. “Desde este punto de vista los discursos cultural-identitarios pueden reforzar las diferencias entre los seres humanos incluso cuando plantean objetivos de salvaguarda y respeto a las culturas de los demás” (García García, 2007).

- Lejos de sus contextos, si se atribuye a las culturas unidades, especificidades, coherencias y dueños, se transforman en meros textos discursivos.

- Frente a ello, Wallace (1956, 1972) esgrime una visión de la cultura en la que los individuos que la integran, aunque inicialmente son diferentes entre sí, tienen altas posibilidades de desarrollar conductas, emociones y pensamientos “equivalentes”. Lo facilitan el hecho de compartir -ya sea espacios, recursos materiales y el acceso a los mismos- y, sobre todo, que la función primordial de las reglas y normas culturales organicen la diversidad de los sujetos sociales.

Para Wallace, la cultura es una organización de la diversidad, que incluye alternativas conductuales, emocionales y de pensamiento diferentes.

Bajo este punto de vista, no sólo pierden sentido las viejas polémicas que identifican la cultura con su carácter objetivo o subjetivo, sino las posiciones deterministas que eluden lo mucho que tiene de opcional y de recurso abierto para los sujetos que la protagonizan, ya sean nativos o foráneos.

- De este modo, los significados culturales son básicamente individuales y contextuales: no se encuentran en ningún lugar, aunque se activan en los contextos adecuados (Andrade, 1995; Bourdieu, 1991). Por tanto, carece de sentido referirse a la cultura o a los procesos culturales como un atributo que acompaña de manera permanente a los sujetos sociales, pese a que éstos hayan cambiado de contexto.

Si el funcionamiento de la cultura implica una heterogeneidad organizada, la diversidad interna resulta siempre la base de tal organización; algo que puede constatarse etnográficamente tanto en nuestro mundo actual como entre las culturas habitualmente definidas como tradicionales.

- Como señala Sahlin (1999), no es cierto que la cultura sea una sustancia que, al estar contenida en todos los sujetos, les hace homogéneos dentro de un todo sólo diferenciable por las proporciones en que se tiene y comparte.

- Esta perspectiva también afecta al análisis de las diferencias intraculturales e interculturales, pues los contactos culturales y los procesos de hibridación dan buena cuenta de que los orígenes de los sujetos sociales suelen ser irrelevantes para explicar sus semejanzas y disparidades, su unidad y diversidad.

Es fácil hallar más similitudes entre personas que hablan la misma lengua desempeñan el mismo trabajo o acuden a rituales colectivos que entre los nacidos en igual lugar, sin que ello presuponga, por otro lado, que, al margen de esta coexistencia organizativa, los individuos hayan derrumbado las fronteras de su privacidad. Según subraya José Luis García: “Se puede vivir sin ningún problema utilizando estratégicamente recursos de varios procesos culturales, sin que ello suponga contradicciones o traumas especialmente virulentos” (García García, 2007).

- En este contexto es relevante la distinción entre lo público y lo privado. “La esfera pública se define básicamente desde la dimensión organizativa de la diversidad. Esta dimensión pública aúna potencialmente a un número heterogéneo de sujetos sociales sean nativos o foráneos. La esfera privada funciona igualmente como exponente de diversidad. Que las diferencias sean intraculturales o interculturales no tiene una trascendencia especial en el ámbito de la esfera privada” (García García, 2007).

Dado que los conceptos de cultura y de individuo están unidos porque ésta es además una forma de vivir, pensar y sentir de las distintas personas, la cultura es a la vez pública y privada. No sólo interesan las ideas, emociones y conductas públicas y colectivas, sino cómo piensan, sienten y actúan los diferentes individuos.

La cultura y el individuo están unidos porque la vida social humana es un proceso en el que los individuos interiorizan los significados de los mensajes culturales (Eder, 1996-1997).

Los individuos, solos y en grupos, influyen en la cultura mediante la conversión de su forma privada de entender las cosas en expresiones públicas.

Que la cultura sea un hecho compartido no significa que no exista variación individual. No todos los miembros de una sociedad comparten un rasgo cultural concreto o lo viven, piensan y practican de la misma manera; por ejemplo: vivir en pareja monógama.

Esta variación individual se topa con las limitaciones directas e indirectas que le impone la cultura como hecho común, sobre todo en los límites del comportamiento aceptable.

- Para muchos las diferencias entre individuos y entre grupos sociales son secundarias. La individualidad se concibe como una excentricidad, el carácter distintivo como una desviación accidental del único objeto legítimo de estudio: el tipo inmutable, subyacente, normativo: una realidad metafísica. La sociedad, como critica Clifford Geertz, sería el Hombre con mayúscula, al que sacrificamos la entidad empírica que en verdad encontramos, el hombre con minúscula. Pero si deseamos hallar lo que es el “hombre”, sólo podremos encontrarlo en lo que son los seres humanos; y éstos, ante todo, son muy variados. No puede haber oposición entre una visión sinóptica, el “Hombre”, y la fina visión de los detalles, el “hombre”.

- Aunque las reglas culturales nos dicen qué hacer y cómo hacerlo, no siempre seguimos su dictado, somos capaces de aplicarlas en cada situación concreta. Para los sujetos sociales la interacción es siempre una realización activa y de destreza. Las personas usan la cultura de modo creativo, no siguen siempre ciegamente sus dictados. No somos seres pasivos o condenados a seguir nuestras tradiciones culturales. Las personas aprenden, interpretan y manipulan la misma forma cultural de diferentes modos. De hecho, en la sociedad hay grupos que compiten por hacer prevalecer sus ideas, valores y creencias e incluso los símbolos más comunes pueden significar cosas muy diferentes para distintos grupos o personas.

1. 1. 6. Transmisión y aprendizaje de la cultura: endoculturación y aculturación

- La cultura es un hecho aprendido y transmitido. Alude al cuerpo de formas culturales socialmente adquiridas y transmitidas, a los modos pautados y recurrentes de pensar, sentir y vivir.

- La cultura se adquiere y transmite, tanto consciente como inconscientemente, mediante la inserción de los individuos como miembros de una sociedad determinada que posee una cultura específica. Implica la interacción con otros y la apropiación de una tradición cultural.

Por ello los procesos de aprendizaje y socialización de los individuos y grupos están imbricados.

La cultura no se adquiere a través de la herencia biológica, aunque no se descarte que en ella pueda haber algún tipo de información cultural.

- Que sea un hecho aprendido avala, además, que prefiramos el concepto de cultura al de sistema social. Entre lo que nuestro cuerpo nos dice y lo que tenemos que saber para funcionar hay un vacío que debemos llenar nosotros, y lo hacemos con información suministrada por nuestra cultura. No todo lo compartido por una sociedad es cultural: color original del pelo, el hecho de comer. Para que todo ello sea cultural tiene que ser aprendido y significados con informaciones suministradas culturalmente, no sólo constituir un impulso genético o un dictado de nuestro cuerpo.

- Existen diferentes tipos de aprendizajes, algunos de los cuales los compartimos con otros animales.

Hay un aprendizaje individual situacional, que se produce cuando un animal aprende de, y basa su futuro comportamiento en, su propia experiencia: apartarse del fuego tras descubrir que quema.

Un segundo aprendizaje es el social situacional, en el que se aprende de otros miembros del grupo social, no necesariamente a través del lenguaje: los lobos aprenden estrategias de caza de otros miembros de la manada. Este aprendizaje es singularmente importante entre los primates.

Y, finalmente, está el aprendizaje cultural que depende de la capacidad de los humanos de utilizar símbolos.

- Símbolos son signos verbales o no verbales que no tienen una conexión necesaria ni natural, ni obvia con aquello a lo que representan y que significan, sino convencional y arbitraria (Cátedra, 1996). Son algo que se asocia con un significado particular. Los símbolos que permiten un mayor aprendizaje y una mejor transmisión suelen ser lingüísticos, pero hay otros tantos símbolos no verbales: banderas, cruces de color verde en las farmacias, agua bendita, partituras musicales, ecuaciones-.

Por ejemplo, designamos el color de la hierba con el nombre verde, a pesar de que no hay manera de establecer con exactitud cómo dos personas perciben este color; lo que compartimos es el acuerdo por el que nos referimos a percepciones similares con el nombre de verde.

- Según sostiene C. Geertz: “La gran capacidad de aprender que tiene el hombre, su plasticidad, se ha señalado con frecuencia; pero lo que es aún más importante es el hecho de que dependa de manera extrema de cierta clase de aprendizaje: la adquisición de conceptos, la aprehensión y aplicación de sistemas específicos de significación simbólica” (1989: 55). El aprendizaje simbólico, el manejo de símbolos, es uno de los aprendizajes que más diferencian a los seres humanos de otros animales. A pesar de que éstos sean capaces de seleccionar alimentos y almacenarlos durante meses, realizar determinadas construcciones arquitectónicas y de ingeniería o sentir con mucha antelación lo que los humanos no perciben más que en el propio momento, todo ello lo hacen a partir de aprendizajes asentados en instrucciones codificadas en sus genes y desencadenadas por estímulos externos. Los castores construyen diques, las aves hacen nidos, las abejas almacenan alimentos y los mandriles organizan grupos sociales, pero los seres humanos, aun cuando

hagan lo mismo, se guían por instrucciones codificadas en cartas, mapas, en el saber de la caza, en sistemas morales y juicios estéticos: en estructuras conceptuales.

Aunque ciertos animales demuestran conductas culturales y algunos primates -monos vervet- aprenden tradiciones locales, usan herramientas y manipulan símbolos, los humanos nos definimos por la variedad y complejidad de los rasgos culturales que transmitimos a nuestros descendientes.

- La cultura se transmite sobre todo mediante el aprendizaje y el lenguaje hablado y simbólico (Fernández, 1991; Martín-Barbero, 2002).

El lenguaje, como código ideacional y social que subyace a la realidad de lo observable, es uno de los símbolos más contundentes y una de las posesiones más distintivas del ser humano, ningún otro animal ha desarrollado nada que se aproxime a la complejidad del lenguaje que, como otros dominios de la cultura, también se transmite generacionalmente y se basa en el aprendizaje (Sperber, 1978).

El lenguaje humano, que demuestra unas habilidades muy superiores al lenguaje de los primates, es verbal y no verbal -posturas de nuestro cuerpo, gestos o tono de nuestra voz; formas que no son superficiales, aunque sí generalmente directas- (Peirce, 1988).

- La función esencial del lenguaje es la comunicación en interacción con los otros (Leach, 1981). Nos comunicamos según un acuerdo por el cual, consciente o inconscientemente, aludimos a un objeto, acción o concepto abstracto mediante una unidad de significación: códigos de barras, señales de tráfico.

Todo sistema lingüístico consiste en símbolos aceptados y compartidos públicamente y con los que los individuos intentan compartir experiencias privadas (Turner, 1975, 1980). El lenguaje verbal permite transmitir de forma muy eficiente los conocimientos acumulados por las sociedades. Sin él cada individuo tendría que recorrer por sí mismo toda la información que la sociedad ya posee (Habermas, 1987).

Incluso si el emisor o receptor no tienen contacto sensorial, directo o inmediato con las condiciones o acontecimientos a los que alude el mensaje, el lenguaje verbal es capaz de comunicar una infinidad de detalles sobre una ilimitada cantidad de campos desplazados: lenguaje abstracto.

Además, según Marvin Harris (1982), el lenguaje tiene la característica de su productividad; es decir, a cualquier mensaje, que enviemos, siempre podremos agregar otro cuyo contenido informativo no es predecible a partir de la información existente en mensajes previos.

- Muchas veces la lengua se esgrime por sus hablantes como definitoria de una cultura, pero ello no es más que un ejemplo de la apropiación identitaria por un grupo determinado de una forma cultural.

De hecho, dentro de una misma cultura puede haber lenguas diferentes, dialectos o maneras de hablar específicas, que dan cuenta de diversidades intraculturales y de distintos contextos sociales en juego. Asimismo una misma lengua puede ser hablada por culturas diferentes, como ocurre con el inglés, español o francés. Que un hablante extranjero sepa poco sobre la conversación informal de la lengua que está hablando expresa también que no podemos predecir a partir de las leyes que rigen el idioma lo que decimos, cómo lo decimos y a quién se lo decimos. Esta conversación informal expresa el tipo de relaciones sociales existentes en función del estatus social, la edad, el género, la etnia... Además hay diferentes reglas inconscientes propias de los distintos grupos para sostener una conversación.

Con todo, la lengua de una sociedad puede constituir un reflejo de su cultura. Así lo demuestra un contenido semántico concreto de la lengua o un vocabulario específico: a lo que alude. Por ejemplo, los grupos campesinos usan términos muy variados para designar plantas, que en las ciudades se desconocen.

Por otro lado, la lengua influye en la cultura y la interacción social, aunque no las define. Por ejemplo, el uso del inglés ayuda a introducir ciertos rasgos culturales, como es constatable en la incorporación de productos y hábitos de consumo. También incide en la cultura que se diga alumnos/as, porque hace modificar hábitos y, muchas veces, ideas. Por consiguiente, es innegable que, pese a no ser un indicador determinante de una cultura, la lengua juega un papel muy importante como conformadora de los grupos y de su presencia social y como constructora de universos simbólicos, que son los que explican, en muchos momentos, ciertas características o configuraciones de las diversas culturas.

La reactivación de la lengua, como sucede con otros elementos de la cultura, está unida al respeto por las demandas culturales de los grupos; es decir, al reconocimiento de las mismas y, especialmente, de los derechos políticos de la diversidad

- Hablamos de endoculturación cuando, por su inserción en una sociedad determinada, los individuos y grupos hacen suyo gradualmente un sistema previamente establecido de símbolos, que utilizan para definir su mundo, construir sus comportamientos, expresar sus sentimientos y hacer sus juicios.

Este proceso, tanto consciente como inconsciente, implica, por tanto, un aprendizaje y una transmisión dentro de nuestra propia sociedad, mediante el cual unos individuos o grupos de ellos, generalmente pertenecientes a una generación ya experta, invitan, inducen u obligan a otros, habitualmente de las

generaciones más jóvenes, a adoptar los modos de pensar, sentir y comportarse de la sociedad a que ambas generaciones pertenecen.

La continuidad de formas culturales que mantiene una determinada sociedad obedece en una medida no pequeña a los procesos de endoculturación, que unifican los modos de sentir, pensar y actuar de una generación a la siguiente, proporcionando experiencias comunes.

No obstante, esta continuidad nunca es completa, pues los individuos y grupos, cada generación, añaden nuevas formas culturales a las aprendidas, consecutivas con los procesos de cambio que protagonizan, y, así modificadas, las transmiten a otros individuos y grupos, a otras generaciones.

Por tanto, en todo aprendizaje hay una parte importante de rasgos antiguos y continuadores, pero también hay otra parte de rasgos nuevos y, en este sentido, discontinuos. El abismo generacional es una consecuencia de esta aportación de elementos nuevos en el aprendizaje.

- A diferencia de la endoculturación, la aculturación es el aprendizaje que un grupo, generalmente subordinado, adquiere de otro situado en posición de poder respecto al primero. Implica, por tanto, situaciones de contacto entre grupos diferentes.

Conlleva la pérdida y/o transformación de ciertas o muchas formas culturales, que en ocasiones desaparecen por completo. No en vano hablamos de un proceso construido a partir de las experiencias coloniales y de políticas integracionistas.

Constituye un proceso extensivo y forzado, directa o indirectamente, de prestación, intercambio e hibridación desigual, cambio y asimilación cultural. Es el caso de las poblaciones indígenas norteamericanas durante el siglo pasado o, en la actualidad, de las relaciones interculturales existentes en nuestra sociedad contemporánea, por ejemplo, con los grupos gitanos.

En contraste con la endoculturación, la aculturación es una ruptura de la continuidad cultural de una sociedad, que separa a las generaciones más aculturadas, habitualmente las más jóvenes, de las que lo están menos, y que acaba a menudo con, o puede trabar o fragmentar, la identidad del grupo asimilado.

En ocasiones, la aculturación es paralela a los procesos de inserción de una sociedad en otra, que, cuando llegan a completarse, dan lugar ya a fenómenos de endoculturación que en poco se diferencian de los llevados a cabo por la sociedad integradora.

En otros casos, la aculturación genera conflictos culturales continuos entre las sociedades puestas en relación, que expresan el dualismo y las contradicciones que genera en los individuos y grupos una identidad en buena medida dividida. En estas últimas ocasiones, los individuos y grupos experimentan procesos simultáneos, y no pocas veces mixtos, de endoculturación -dentro de su mundo más conocido- y aculturación -desde su mundo adoptado-.

Además los fenómenos de discontinuidad cultural, que apuntamos al hablar de endoculturación y que son consecutivos al cambio cultural, se multiplican en las sociedades aculturadas. El abismo generacional, por ejemplo, adquiere en ellas proporciones muy importantes.

- Sin embargo, si partimos de que la cultura no constituye un todo tan homogéneo y estructurado como pudiera parecer en épocas anteriores -en especial, en la década de los años treinta del siglo pasado, cuando Redfield, Linton y Herkovits (1936) publican su *Memorando* para el estudio de la interculturalidad-, sino una organización de la diversidad, se observa que los procesos de aculturación entre individuos procedentes de distintos grupos no difieren en lo esencial de los operados entre diferentes sujetos del mismo grupo.

La aculturación y la endoculturación no se presentan entonces como asuntos opuestos, sino como procesos equivalentes que expresan mezclas culturales y también situaciones de marginación.

Además, muchas veces los contextos conductuales resultan tan nuevos para los individuos desplazados como para los originarios, si bien los segundos suelen disponer de mayores competencias -conocimiento de la lengua- y facilidades para aprenderlos. Durante su vida todo individuo recorre campos culturales nuevos que le fuerzan incesantemente a ser selectivo -aprendizajes, eliminaciones, confirmaciones y reactivaciones- respecto a sus recursos.

1. 2. LOS SUJETOS SOCIALES Y EL CARÁCTER INTEGRAL DE LA CULTURA

1. 2. 1. Los sujetos sociales como protagonistas y fin de la cultura

- Las personas son los protagonistas de la cultura tanto en su faceta de individuos como de grupos de ellos. La cultura se centra en, y alude a, las personas, aunque haya sido común separarla de quienes han vivido y tenido, y están viviendo y poseen, los recursos culturales.

Cuando hablamos de cultura, lo hacemos de unas formas de vida, sentir y pensamiento que los sujetos y los grupos han recibido como herencia y que en el proceso de su vida modifican inevitablemente, volviéndolas a transmitir a las generaciones sucesivas con las transformaciones operadas.

No es casual que en antropología y otras ciencias sociales y humanas el origen, desarrollo y la propia legitimación académica de los estudios interculturales -años 80-, se asocien con los movimientos sociales surgidos a partir de Mayo del 68.

En el ámbito, por ejemplo de los estudios interculturales, se dice a menudo que las culturas se encuentran o se enfrentan, pero éstas ni se encuentran ni se desencuentran en realidad, son los individuos que las portan y construyen quienes lo hacen.

El lenguaje está siempre lleno de convencionalismos de esta naturaleza: Estados Unidos y Europa están de acuerdo sobre tal o cual cuestión, España y Marruecos se reúnen en Rabat. Pero estos convencionalismos casi nunca son inocentes. No hace mucho un eminente político catalán dijo: "Cataluña no puede ser como Cuenca". Esta frase generó una cierta indignación en la Comunidad de Castilla-La Mancha y su autor la rectificó inmediatamente. Sin embargo, el escándalo hubiese sido mayor, si se hubiera traducido a individuos: un catalán no puede ser como un conquense.

- Los sujetos son los depositarios de la cultura, no los museos ni las entidades públicas, los colectivos en abstracto o el Estado. Desde estas instancias a menudo existe una negación de los sujetos sociales y una subsunción de los mismos dentro de un sistema, que teórica y supuestamente los media o, aún peor, los sustituye por sus objetos.

Así ocurre en el título VI, dedicado al patrimonio etnográfico, de la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español; igual que se constata en las sucesivas leyes sobre Patrimonio Histórico promulgadas durante años sucesivos en las diferentes nacionalidades y regiones del Estado español.

- Tal protagonismo conlleva, por otro lado, que la cultura sea una forma de acción social, que por su propia condición no se puede guardar y encerrar, por mucho que quisiera intentarse, en ningún recinto. No es una colección de cosas que se pueda salvar para guardar -salvaguardar- y thesaurizar.

- La cultura sólo es entendible, por tanto, desde su análisis social, no desde las formas culturales en sí mismas, cosificadas y esencializadas.

La cultura no es una sustancia que se define a sí misma, la definen y construyen los sujetos, dotándola de sentido.

- No es posible relegar a los sujetos de la cultura frente a los objetos que éstos generan.

En la historia de la formulación del concepto de cultura hay dos grandes líneas de pensamiento que apartan la cultura de sus sujetos sociales.

La primera está unida al trabajo práctico de organización de los museos etnográficos, concretamente, a la labor de los difusionistas alemanes como Graebner. Basa sus investigaciones en la agrupación y ordenación de objetos culturales. Las culturas son así una simple suma de objetos culturales.

La segunda, menos ingenua, más sofisticada, posterior en su aparición y desarrollo y unida al estructuralismo y planteamientos cognostivistas, parte de que la humanidad, las culturas, las sociedades y la alteridad están cosificadas como un haz de significados, una ordenación, un sistema. Incorpora a los sujetos de la cultura sólo en cuanto habla de ordenación, sistema y significado. Se obvia que para conocer una sociedad o una cultura hay que considerar qué es lo que hacen los sujetos que viven en ella.

- Las diferentes formas culturales ayudan a conocer a los grupos e individuos que las sustentan pero, sobre todo, están configuradas de manera mediata y/o inmediata por unas personas y unos grupos determinados (Stocking, 1992). Por ejemplo, al considerar la lengua, hemos de hacerlo no tanto como un objeto en sí mismo, sino como algo que es conformado por unos sujetos determinados, su interacción social, sus universos simbólicos.

- El protagonismo de los sujetos requiere que todo tratamiento de la cultura termine en la restitución crítica del conocimiento de la misma a sus actores; en tratar de expresar a las personas cómo viven, su existencia y por qué hacen, sienten y piensan unas cosas y no otras; en qué aspectos se identifican y diferencian de otros; cómo se ha evolucionado hasta la situación presente; en enfrentar a la gente con este legado en su propia vida; en última instancia, en generar la reflexión de los individuos y grupos.

Una de las contribuciones más importantes del pensamiento de Bourdieu (1989, 1991, 2001) a las ciencias sociales es la dimensión práctica que imprime a su actividad al relacionar el compromiso político y el trabajo científico. Ello se funda en gran medida en restituir a los individuos y grupos estudiados los conocimientos críticos elaborados sobre ellos.

Aludimos a la devolución de un conocimiento elaborado sobre las propias prácticas culturales, que forzosamente comporta una reflexividad y una construcción con, y desde, los individuos y grupos.

Es innegable que toda práctica cultural tiene el sentido que la asignan sus protagonistas, pero, cuando los especialistas de la cultura se ocupan de ella y la tratan, dicho sentido se reelabora, estructura y codifica. Esto obliga a conseguir una integración de niveles de experiencia entre tales especialistas y los protagonistas de la práctica cultural en cuestión.

Resulta obvio que a los individuos se nos enseñan muchos elementos, materias y estrategias que forman parte de nuestro sistema cultural. Sin embargo, se suele tener un conocimiento muy fragmentado de la propia estrategia vital, de lo que, y de cómo, son los recursos de los que disponemos para existir, de por qué cuanto se utiliza para vivir es como es. No estamos demasiado acostumbrados a ser conscientes de por qué vivimos, sentimos y pensamos de la manera que lo hacemos, a ser críticos con nuestras formas de vida, sentir y pensamiento y, menos aún, a relacionarnos con otros que existen de distinto modo.

Y esto es aplicable en lo relativo a uno mismo y al resto de los individuos, en lo que respecta a la cultura que consideramos nuestra y a la de los otros, y en lo concerniente a las culturas actuales, al análisis de las del pasado y al legado que ambas constituyen para el futuro.

- Hablamos además de una restitución dinámica. Si aludimos a unos modos de existencia, sentir y pensamiento que los sujetos han heredado como construcción social producida históricamente y que a lo largo de su vida transforman, toda restitución de conocimientos debe efectuarse en el devenir existencial de los protagonistas de la cultura.

Con el paso del tiempo no sólo cambia la vida y la manera de sentir y pensar de los individuos y grupos, sino que se transforman generalmente al mismo ritmo sus necesidades concretas de conocimiento: los modos en que requieren respuesta sus incógnitas vitales.

- En tal sentido y siendo rigurosos, la cultura, entendida de este modo, no resulta en principio conservable y reproducible en sí misma más que por sus propios protagonistas. Éstos son los sujetos de los cambios que la imprimen, de su vigencia y de las especificidades que la identifican y diferencian. Claro está que los demás podemos conocerla, conservarla y difundirla, pero no podemos reproducirla más que en estos términos, no podemos sustituirla por mucho que lo deseemos e intentemos.

Además los individuos y grupos han demostrado que conservan muchas manifestaciones culturales del pasado adaptando sus funciones anteriores al presente.

Los individuos y grupos humanos conservan su cultura cuando la consideran como tal y les resulta importante para su reproducción social.

- Todo ello incide directamente en la necesidad de tener en cuenta el criterio de los sujetos de las culturas que pretendamos estudiar, es decir, de aquéllos que son partícipes y portadores de la cultura, e igualmente la visión que de sí mismos tienen estos protagonistas bajo su propia mirada individual y desde los grupos - comunidades, asociaciones, redes informales, instituciones...- a los que se adscriben. Dado que los individuos y grupos son los generadores de la cultura y a la vez los destinatarios de ella, toda restitución crítica de la misma debe plantearse con la presencia de dichos sujetos.

Y, por otra parte, se hace preciso prestar especial atención a las minorías de todo tipo, a fin de que sean reconocibles y reconocidas sus identidades e identificaciones culturales dentro de la cultura más amplia, se comprenda su vinculación con la sociedad mayor, y se facilite el reconocimiento y la restitución de sus derechos culturales, a menudo negados.

- El respeto aludido a los protagonistas de la cultura debe contemplar la existencia de muchos individuos y grupos que no pueden vivir como quieren hacerlo, que les resulta difícil mantener los rasgos que les identifican.

De este modo todo conocimiento de las formas culturales vivas comporta explícitamente su consideración y, más concretamente, respetar las demandas culturales de los diferentes individuos y grupos. Se trata de respetar lo que los sujetos dignifican y lo que para ellos son sus rasgos de identificación.

Pero esto no significa ni la atribución, desde fuera, a determinados aspectos de la cultura de un valor que no tienen, porque sus protagonistas no se lo dan, ni el respeto acrítico de todas las manifestaciones culturales que existen por el mero hecho de hacerlo, cumplir una función social o ser demandadas por alguien.

Es el caso de las formas culturales que plantean conflictos dentro del mismo grupo social, donde se configuran distintas visiones, y sobre las que no hay consenso de sus supuestos protagonistas, por ejemplo, actos violentos en el ceremonial -flagelaciones y autoflagelaciones, corridas de toros, encierros-, negación y aceptación de la energía nuclear, aborto, rechazo de las transfusiones de sangre, pena de muerte...

1. 2. 2. Contexto de la cultura: posiciones dicotómicas

- El carácter integral de la cultura, su conocimiento y tratamiento holísticos, se fundamenta esencialmente en la imposibilidad de separar las producciones culturales de los sujetos que las protagonizan hoy, lo han hecho en el pasado y lo harán en el futuro.

En ello estriba, entre otras razones, que lo cultural sea lo social visto desde otra perspectiva.

Además cada cultura se sitúa en su lugar y tiempo concretos, en un contexto, proceso y espacio social y simbólico determinados.

Debe abordarse el conjunto de los temas y cada uno de ellos como una unidad integral, en la que aparezcan todos los aspectos de la cultura, que resulten explicativos del discurso expositivo general.

Para que los distintos sujetos puedan reconocerse en, e identificar, las formas culturales, éstas deben responder al estado en el que se encuentran o hallaban en la realidad, estructuradas, imbricadas y conectadas como un todo.

Hay que ofrecer referentes completos de la cultura que permitan hallar significados y reconocer el contexto, proceso y espacio antropológico en el que nacen y evolucionan.

El conocimiento de la cultura es un proceso integral, por lo que debe aparecer contextualizado y no fragmentado. En consonancia con esta visión integral, con la que cada vez se trabaja más en las diversas ciencias sociales y humanas, hemos de considerar que unos ámbitos de la cultura explican a otros. La cultura es una experiencia única, no diseccionable y sobre la que hay que ofrecer una síntesis.

- Las formas culturales están interrelacionadas; si un aspecto cambia, los otros aspectos lo hacen también. Por ejemplo, a medida que la mujer se incorpora al mundo del trabajo, cambia la actitud hacia el matrimonio y la familia, y también éstos se modifican. A su vez, estos cambios sociales se asocian con cambios económicos -de manufacturas pesadas hacia los servicios- y en los que se expresan -aumento de la renta familiar para ejercer un mayor consumo-. Y todo ello también se asocia a cambios en todo un conjunto de conductas, en la visión del mundo: ideas, valores, creencias..., y en las emociones

- La imagen del ser humano del siglo XVIII se asocia a su concepción estratigráfica, aún hoy vigente.

Esta noción se dedica, primero, a buscar en la cultura principios universales y uniformidades empíricas que, frente a la diversidad, puedan encontrarse en todas partes y aproximadamente de la misma forma. Y, en segundo lugar, se esfuerza en relacionar tales principios universales con las constantes establecidas de la biología humana, la psicología y la organización social.

La concepción “estratigráfica” de las relaciones entre los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana parte de que el ser humano es un compuesto en varios “niveles”, separados, desintegrados, estancos y ordenados jerárquicamente como una escalera, con peldaños abajo y arriba, sólo unidos por otros intermedios, cada uno de los cuales se superpone a los que están debajo y sustenta a los que están arriba. A su vez, cada plano está compuesto por elementos también jerarquizados que definen las constantes buscadas en el nivel biológico, psicológico, religioso, social..

Cuando se analiza al ser humano se descubre capa tras capa y cada una como tal es completa, independiente e irreductible en sí misma, aparte de ocupar un espacio explicativo autónomo.

Este tipo de conceptualización garantiza, legitima y refuerza la independencia y soberanía de las disciplinas académicas establecidas.

El ser humano es un animal jerárquicamente estratificado en cuya definición cada nivel -orgánico, psicológico, social y cultural- tiene asignado un lugar diferente.

La gran dificultad de enunciar y fundamentar etnográficamente universales culturales que sean al propio tiempo sustanciales impide también que se satisfaga otra de las exigencias que tiene que afrontar el *consensus gentium*, el requisito de fundar esos universales en particulares procesos biológicos, psicológicos o sociológicos.

De hecho, la etnografía demuestra lo contrario: que, dependiendo del contexto en el que se desarrolle y sea analizada, no sólo casi toda institución sirve a una multiplicidad de necesidades sociales, psicológicas y orgánicas, sino que no hay modo de establecer con precisión y certeza las relaciones entre los distintos niveles que tampoco son universales. Como señala Geertz (1989: 50), sería una pura parodia “decir que el matrimonio es un mero reflejo de la necesidad social de reproducción o que los hábitos alimentarios son un reflejo de necesidades metabólicas”.

Para poder hallar relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos debe reemplazarse la concepción estratigráfica de las relaciones que guardan entre sí los varios aspectos de la existencia humana por una concepción sintética, donde los factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis (Geertz, 1989: 51).

- Las ciencias sociales e incluso el arte sólo tienen razón de ser como territorios multifocales, donde cada enfoque necesita que el otro lo haga dudar. Con la especialización se gana en profundidad en las explicaciones, pero se pierde generalmente la totalidad del objeto: el ser humano entero. Por eso es necesaria la transdisciplinariedad.

Podemos parcelar nuestro objeto de estudio para hacerlo más comprensible, pero no se debe creer después que este objeto está compuesta de partes desintegradas, separadas y estancas.

Hay que establecer un lenguaje común en las ciencias sociales y entre éstas y otras áreas del saber, que consiste en integrar teorías y conceptos, de manera que se pueda formular proposiciones significativas que abarquen conclusiones, ahora confinadas en campos de estudios separados.

No se trata sólo de coordinar terminologías, inventar nuevas o, peor, imponer una sola serie de categorías.

- Las posiciones dicotómicas sobre la cultura comparten de pleno el dualismo conceptual de la modernidad, deudor de antagonismos platónicos, que disgrega materia -cuerpo, humanidad, conducta- y espíritu -pensamiento y sociedad-; tradición -artesanía- y modernidad -arte-; lo popular -emociones- y lo culto -razón, ciencia y tecnología-; y lo local -comunidad aislada y cerrada, genio individual- y lo global -progreso cosmopolita-; lo sagrado -alma y Dios- y lo profano -humanidad-.

Estas posiciones dicotómicas separan además el objeto de los sujetos de la cultura, a ésta de la naturaleza, el individuo de su sociedad, la forma de vida de los sistemas ideacionales y las emociones, lo objetivo de lo subjetivo, la parte del todo, y lo particular de lo general.

Pero si, ateniéndonos al concepto integral y holístico de la cultura, habría que evitar toda mediación que fragmente su conocimiento y la restituya en pedazos a sus protagonistas, no tiene fundamento segmentar la cultura en material e inmaterial, culta y popular, tradicional y moderna, local y global, profana y sagrada.

Estas dicotomías de la cultura no sólo han confundido su tratamiento histórico. A la par, han hecho histórica la confusión existente entre los especialistas de la cultura sobre su objeto, génesis y evolución.

Tal división, que durante tanto tiempo ha olvidado todo fenómeno de cambio, sincretismo, coexistencia intercultural e intracultural de diversidades, identidad y diferencia, transmisión del conocimiento o aprendizaje, se muestra hoy menos consistente que nunca (García Canclini, 1982).

Se obvia toda dimensión espacio-temporal, contextual y procesual de los fenómenos culturales, a los que se priva de su sentido, y se establece una división jerárquica de los mismos, en la que lo “civilizado” o “progresista” se identifica con lo culto, moderno, global, sagrado, próximo y urbano; y la barbarie se asocia con lo tradicional, popular, local, profano, rural y lejano.

- Bajo esta óptica no cabe la distinción, que suele establecerse entre las formas culturales materiales -vistas habitualmente como objeto básico de lo inventariable, descriptivo, cuantitativo o particularizado- e inmateriales o no físicas -definidas muy a menudo como propias de prospecciones de corte especulativo-.

No hay por qué diferenciar esos dos aspectos de las formas culturales, ni existe razón para preferenciar o elegir uno de ellos. En la medida en que se distinguen, se estará falseando la comprensión de ambos aspectos, que en la realidad están unidos, configurando una forma cultural única.

En el fondo de esta distinción artificial, en gran parte continuista de la tradición escolástica, ilustrada y durkheimiana que separa alma y cuerpo, espíritu y materia, inteligencia y emociones, subyace el hecho de que a menudo el conocimiento de la cultura se concibe como un proceso que termina en sí mismo, una vez descrita, clasificada o recogida una forma cultural concreta -pieza, actividad, conducta-.

En el conocimiento dicotómico de ambos aspectos gravita además el problema de que no se ofrecen referentes completos que permitan hallar significados y reconocer el contexto en el que nacen y evolucionan. No conocemos a través de hechos, sino de fenómenos, mediante procesos subjetivos que objetivizan lo objetivo.

- Tampoco puede separarse lo culto o alta cultura y lo popular.

Desde esta visión, la alta cultura se justifica como categoría por el valor incuestionable, único, estereotipado, histórico y elitista de las producciones que abarca y los recintos que las contienen -museos, archivos, bibliotecas-, auténticos templos rituales del patrimonio cultural. Es una alta cultura, en la que la parte se apropia del todo, y que, pese a ello, se identifica con el espíritu refinado y los privilegios de clase.

La cultura popular, por otro lado, ya no se ocupa de las grandes producciones sino de las consideradas pequeñas, autónomas y homogéneas.

Realmente esta división entre lo elevado y lo popular, no ajena al legado de las ciencias sociales, la museología y la huella evolucionista, aparte de ignorar que cada cultura tiene las formas que les resultan aptas para cubrir sus demandas sistémicas, expresa metafóricamente la segmentación clasista de la modernidad en élites y pueblo y la domesticación cultural de éste (Bauman, 1992).

Bajo una mirada estática y descontextualizada se ignora que lo que ayer era una moderna y elaborada representación de la cultura, hoy es conocido por un niño de primaria, por ejemplo, las teorías de Newton, Copérnico o Galileo o las obras de arte y literatura de los pintores y escritores del presente o del pasado.

Asimismo, según subraya E. Said (1996), muchas expresiones de la “alta cultura” integran formas “populares”, de las que nunca se aislaron, lo que se observa igualmente invirtiendo en su sentido contrario los términos de este sincretismo.

Aun así, la cultura incluye todas las formas de vida, de sentir y pensar de los distintos individuos y grupos humanos, tanto los aspectos considerados más deseables, superiores o selectos como los más cotidianos, por lo que no resulta compatible con las adjetivaciones que la dividen en culta y popular. Este

segundo aspectos está al mismo nivel que el primero. No se puede hablar, como ya advertimos, de personas y sociedades incultas o cultas (VV. AA., 1985).

Además mucho de lo que supuestamente se realiza de manera “inculta” y localista implica la acumulación de un sofisticado saber, a veces configurado durante siglos y transmitido generacionalmente, y su paso de unos países a otros; es el caso, por ejemplo, de la producción de la seda en la región murciana.

La identificación de lo “culto” con lo complejo, elaborado, moderno, universalista y sagrado; y de lo “popular” con lo simple e instintivo, local, tradicional y profano no resulta cómoda para explicar las incongruencias de una segmentación que niegan el mero paso del tiempo, el contacto y la interrelación de los individuos y los grupos, o su capacidad para transmitir y aprender comportamientos y saberes.

Un ejemplo significativo de ello es la conceptualización existente sobre la polifonía. Definida como una de las elaboraciones más complejas y universales que aporta la musicología de Occidente a la cultura de la humanidad, recibe este título sobre el olvido de que los individuos y grupos de numerosas etnias centroafricanas -principalmente en la actual Tanzania, como es el caso de los wagogo- producen músicas polifónicas desde hace siglos, que interpretan de manera cotidiana cuando temen, se alegran o trabajan, que aprenden ya en el vientre de sus madres y que oyen a sus parientes y conocidos.

La pertinencia de esta dicotomía no parece que pueda sustentarse, por consiguiente, ni en su referencia a la división entre elites sociales y “populacho” ni en lo relativo al contenido -complejidad y simpleza, tradición y modernidad, localismo y universalidad, sacralidad y carácter profano- de las representaciones de la cultura (Bourdieu, 1983, 1988; Grignon y Passeron, 1992).

- Tampoco es fácil comprender la cultura si se la fragmenta en moderna y tradicional.

Ambos aspectos están mezclados y se superponen en el presente, porque con el paso del tiempo y de unos lugares a otros, con el cambio de contexto, lo moderno, a menudo identificado con lo mediático, se convierte en tradicional y viceversa (Prats, 1988).

El pasado siempre coexiste de algún u otro modo, en mayor o menor medida en el presente, y ambos se vinculan asimismo al futuro.

Como veremos más adelante, el cambio cultural es una constante que contribuye de forma decisiva a la imbricación de pasado, presente y futuro; tradición y modernidad; costumbres y nuevas formas culturales.

Varios ejemplos lo ilustran: un televisor Phillips en blanco y negro fue en España hasta mediados los años ochenta un electrodoméstico moderno y hoy resulta propio de una España tradicional; una caja, una joya o una prenda de confección artesanal resulta hoy muy moderna; la afición a los toros era hasta los ochenta algo tradicional y hoy es moderna; la siesta es tradicional en España y moderna en Estados Unidos; beber vino en España y Francia es tradicional y en Estados Unidos moderno; beber whisky en España es moderno y tradicional en Irlanda y Estados Unidos.

Por otra parte, no se puede hablar de sujetos del pasado, o anclados en él, que sobrevivan en el presente. No hay razón para considerar a ningún individuo o grupo social un antepasado contemporáneo. Cada cultura tiene las formas culturales que le resultan aptas para cubrir sus necesidades y expectativas (Stocking, 1989).

- Otra dicotomía inaceptable es la separación entre global y local.

Debe redefinirse lo local, no reduciendo el ámbito de estudio a las culturas locales supuestamente homogéneas, sino ampliándolo para construir el marco donde se vinculan lo local y lo global -lo glocal, según lo usa García Canclini-.

Los objetos de estudio no pueden ser identidades separadas, desconectadas o autónomas. No es posible seguir definiendo lo local sólo por las situaciones cara a cara en una época donde todo se entrecruza y cuando lo que ha sido local en otro lugar, debido a la globalización, puede percibirse, en escenarios lejanos, como propio o próximo.

Proscribir la alteridad y los cambios y ensimismarse en lo propio son un obstáculo para conocer lo heterogéneo.

Pero lo global y lo local están entrelazados espacial y socialmente (Tomlison, 2001). La cuestión es reconocer que lo global no es ajeno a influencias locales y que lo local está impregnado continuamente de flujos transnacionales de bienes, mensajes y migrantes, ya que lo global no es diferencial de la economía o la macropolítica (Appadurai, 2001).

Es insostenible defender la existencia de sociedades homogéneas y tradicionales debido a su aislamiento, cerrazón, autosuficiencia e independencia. Si hay o ha habido casos de culturas más o menos aisladas, éstas correspondían, en muchas ocasiones, a grupos humanos que habían quedado apartados en el proceso histórico globalizador y como expresión de una relación globalizada (Friedman, 2001, 2003).

A la desmitificación de la existencia de sociedades primitivas y civilizadas y, posteriormente, de la dualidad entre sociedades sencillas y complejas, hemos de añadir ahora la ruptura del mito que diferencia lo local de lo global.

Lo grande y lo pequeño no son tipos distintos de realidad, lo global y lo local están real o potencialmente presentes en toda realidad social, en cualquier localidad grande o pequeña. Hay una gran complementariedad entre lo interior y lo exterior, entre la parte y el todo, entre la localidad concreta y el sistema global. Si se adopta como criterio destacado el tamaño y la oposición grande-pequeño, es obvio que los conceptos elaborados a partir de las localidades pequeñas no sirven para las grandes. Pero tampoco sería correcto, entonces, decir que sí valen para las pequeñas.

Lo global no es la superación de lo local o el fin de la diversidad. Lo confirman las múltiples presencias bajo las que hoy se expresan lo identitario y la etnicidad.

No es cierto que la cultura sea una sustancia, que permite su flujo espacio-temporal sin fronteras, y que, al estar contenida en todos los sujetos, les hace homogéneos dentro de un todo sólo diferenciado por las proporciones en las que se tiene y comparte aquélla.

La conciencia social, legitimada y fundamentada por el pensamiento transnacionalista, cuyo eco en la antropología se agranda en el ámbito de la estética, la musicología y la museología, nos asegura que hoy somos globales y antes éramos locales, retrógrados, fronterizos y enraizados, que lo global constituye la única realidad de lo local.

Según esta conciencia, “si los kwakiutl confeccionaran *potlach* con máquinas de coser, además de mantas, harían algo absolutamente distinto de lo que realizaban antes de la introducción de estos objetos nuevos”. Si las representaciones de brujería incluyen a blancos venidos de lejos si los menores de edad en vez de los tíos maternos, entonces estamos ante un nuevo juego de balón llamado modernidad” (Friedman, 2003: 184), ante unas representaciones que ya no son locales sino globales.

Se concibe que todo dinamismo se circunscribe al proceso transnacional, mientras que las sociedades locales son domésticas, inertes, cerradas, tradicionales y carentes de capacidad para el cambio y la resistencia. En una nueva versión evolucionista del Occidente innovador y espacialmente expansivo, lo transnacional es la base del cambio global progresivo de los otros. “El sistema global es Nosotros, las comunidades locales son Ellos. Ellos están en el pasado y Nosotros somos los portadores de la historia. Antes éramos locales, pero ahora somos globales” (Turner, 2003: 100-101).

Se cae en el error con el que supuestamente se pretende romper: concebir a las comunidades locales como tradicionales, estáticas, encerradas y reaccionarias frente a los flujos.

Y asimismo se cree que los hechos brutos de los flujos globales generan por sí mismos experiencia subjetiva, por ejemplo, engendrando directamente hibridación de identidades y espacios.

Además se concibe que el nacionalismo y la indigeneidad son peligrosos, unas identificaciones “enraizadas” que sólo conducen a la violencia, mientras quienes se han adaptado y entregado sus identidades se vuelven personas amplias, muestran el camino hacia una hibrididad cosmopolita.

La ideología de la globalización niega que la experiencia humana siempre se localiza y construye socialmente en algún lugar. Es un hecho que los actores sociales manejan un gran repertorio de recursos culturales, heteróclito, multitemporal y multinacional; y que sus discursos combinan representaciones territoriales y de la propia historia con las mediáticas y construidas por las industrias culturales transnacionalizadas. Pero lo global no constituye la verdadera realidad tras lo local (Robertson, 2000).

La localidad no es sólo real, sino la única realidad en términos experienciales, mientras que lo translocal debe ser entendido en términos más abstractos. El hecho de que la gente que ocupa un sitio en particular, y que vive y construye un universo en concreto, esté completamente integrada en un sistema mayor de relaciones, no contradice que hagan el mundo allí donde estén y con la gente que forma parte de su vida local.

La experiencia humana es siempre localizada, incluso si está ubicada en el interior de un avión, y la experiencia de ser en dos sitios al mismo tiempo, algo que bien puede resultar una posibilidad física, siempre se realiza socialmente en un territorio determinado. Incluso Internet, que vincula al sujeto con el ancho mundo -según hace la radio, la televisión, el teléfono y algunas señales de humo por no hablar de las cartas- y quizás en tiempo real de simultaneidad, no globaliza a la persona, al ser, sino que localiza al mundo en un espacio situado entre el monitor del ordenador y los ojos.

Todo tiene que ocurrir en algún espacio de experiencia que necesariamente esté localizado.

Tampoco es cierto que los movimientos de los individuos y grupos parezcan implicar algo sistémico en sí mismo, que les define como personas “amplias” cuando transitan o “enraizadas” y poco democráticas, si permanecen en su lugar.

Esta afirmación es propia del pensamiento transnacionalista cuya ideología concibe el tiempo y el espacio desde nuevos significados y formas, donde no puede haber centro, límites, periferia y dinámicas sistémicas, sino un mundo de movimientos aleatorios de circulación libre y reversible.

Desde esta perspectiva se habla de un tipo de sincronismo creado por el desarrollo de la nueva tecnología de las comunicaciones, de la transferencia de información y del transporte rápido, que supuestamente ha

neutralizado la significación del espacio y del tiempo como obstáculos materiales para la interacción social y la comunicación instantánea. En lugar del espacio y del tiempo material, las nuevas tecnologías han hecho posible aparentemente el surgimiento del espacio y del tiempo real o virtual como dimensiones privilegiadas del intercambio económico e ideológico.

Esta explicación transnacionalista se abstrae del contexto social y político-económico y asume el espacio y los flujos como si fueran fetiches, fenómenos existentes por sí mismos.

Este pensamiento en su versión extrema afirma la irrelevancia de los marcos territoriales hasta ahora existentes y, por tanto, de los ámbitos sociales y políticos conocidos, del Estado y de las comunidades locales -tradicionales-, porque están basados en el anticuado principio del isomorfismo entre persona, lugar y cultura: en la identificación de sistemas sociales y culturales con territorios limitados (Hannerz, 1998).

Se trata de la irrelevancia de todas las formas de espacio social existentes hasta ahora, articuladas por divisiones fijas y locaciones, incluidas las relaciones entre centro y periferia. El tiempo y el espacio virtual suplantando en teoría las arcaicas características de los parámetros sociales, espaciales y temporales: límites, controles, procesos, lugares específicos y las distintas identidades asociadas a ellos, minadas por los incrementos de las transacciones económicas, comunicaciones y movimientos de todo tipo a través de las fronteras estatales. Un nuevo espacio virtual de flujos, puntos constantemente cambiantes, hiper-espacio electrónico y comunidades virtuales sin ataduras territoriales fijas, en suma, una suerte de movimiento heraclitano sin estructura ni direcciones fijas, ha adoptado la forma geográfica del sistema global.

Se sostiene que el nuevo espacio transnacional -del que se exagera su novedad e incompatibilidad con las culturas locales y las unidades político-sociales- marca una ruptura cualitativa respecto a las viejas formas de geografía sociológica y, en algunos casos extremos, implícita o explícitamente, del capitalismo, al menos según estaba organizado en las fases previas de su desarrollo.

Un defecto crítico de este razonamiento es creer que los sistemas sociales, políticos y culturales no trascienden los límites territoriales en que están contenidos y que, por tanto, son necesariamente isomórficos con el espacio que definen.

Se elude los diferentes modos en que las personas y los grupos sociales pueden estar ligados a lugares específicos, por ejemplo, a pesar de no residir en ellos.

La territorialización y la fronterización se consideran conceptos sin sentido, erróneos, anticuados e incluso reaccionarios. Pero si la gente crea estas cosas llamadas territorialización y fronterización ¿no debería reconocerse esto como un fenómeno social en vez de como un terrible error?

En este sentido, el sistema transnacional se asume como no-isomórfico y espacialmente disociado.

El nuevo sistema transnacional no sólo se concibe como un tipo de estructura diferente, sino como radicalmente asistemático, por lo que no puede ser analizado por teorías sistémicas. Esta antisistematicidad se deriva de su naturaleza, confluencia abierta de movimientos de gente, cosas, cultura y dinero a través de las fronteras, flujos entre lugares, espacios virtuales, comunicaciones instantáneas en el hiperespacio electrónico, alternativas imaginadas...

- Por último, tampoco es aceptable la dicotomía entre sagrado y profano, en gran parte continuista de la tradición escolástica, ilustrada y durkheimiana que separa alma y cuerpo, espíritu y materia, inteligencia y emociones como sustancias aisladas e incomunicadas.

Este dualismo, asociado a la noción del "Homo Duplex", tiene como trasfondo filosófico la idea central del cartesianismo, y es correlativa a la oposición de Durkheim entre lo social y lo individual.

Toda práctica y representación humana está imbuida de la trascendencia que se suele atribuir en el conocimiento ordinario y también en el científico a lo sagrado, mientras que este ámbito siempre se construye social, emocional e ideacionalmente por seres humanos, según lo entiende Mircea Eliade.

No hay un ámbito de los dioses y otro de los seres humanos.

1. 2. 3. Hibridación y cambio cultural

- Lo mismo que ningún individuo es inmortal y puro, debido a ello, ninguna forma cultural y cultura es ajena al cambio y a la mezcla.

- El cambio cultural modifica parcialmente o de manera muy importante los modos de vida, sentir y pensar compartidos a lo largo del tiempo por los individuos y grupos sociales.

En muchas ocasiones estas formas culturales pueden llegar a desaparecer y con ello, si no son sustituidas por otras nuevas o se mezclan con ellas, eclipsar por completo una cultura como conjunto de modos de vida, de sentir y pensar.

Pero la mayoría de las veces el cambio no conlleva la desaparición de todo un sistema compartido, sino de algunas de sus formas más tradicionales, ya sea en algunos aspectos o de modo más amplio y profundo.

- La hibridación cultural, que transfiere al estudio de la cultura nociones originarias de la biología, alude a los procesos diacrónicos de construcción de nuevas formas obtenidas del cruce y combinación de otras distintas y preexistentes.

Estas formas ya existentes pueden proceder tanto de la propia cultura como de otras diferentes; supuesto, éste último, que recibe con frecuencia la denominación de transculturación (Ortiz, 1983).

- En ambos casos, las formas hibridadas pasan a engrosar la tradición de una cultura, transmitiéndose generacionalmente, por lo que el estudio de esos orígenes interesa más a la historia que a la antropología, desde el momento en que la forma de introducción de los rasgos culturales no tienen porqué ser una característica decisiva del significado de las conductas de los individuos y grupos sociales (Linton, 1937).

Disecionar las mezclas a fin de categorizarlas está en contradicción con el carácter holístico de la cultura, por mucho que armonice con visiones románticas que la dicotomizan y etnifican muchas veces para resaltar lo autóctono y evocar los contextos originarios que lo dotaban de su razón de ser.

- Carece asimismo de fundamento antropológico tratar de explicar si los cambios e hibridaciones se operan desde dentro o desde fuera de las culturas, pues sólo pueden contemplarse como la resultante de relaciones sociales y de las opciones o imperativos de los individuos y los grupos.

Ni la hibridación ni el cambio es sólo intercultural o intracultural, estos dos ámbitos están vinculados, de modo que operan conjunta y, a veces, simultáneamente (Kraniuskas, 2000).

- Todo ello explica, en buena medida, que lo “genuino” y específico de las culturas se identifique erróneamente con aquello que antecede a los cambios e hibridaciones y, más concretamente, con lo tradicional (Eisenstadt, 1973).

A menudo se ha convertido en un asunto muy relevante describir la dinámica de los cambios e hibridaciones y estudiar y resaltar el alcance que tienen la transformación y/o desaparición de tradiciones para medir el nivel de vigencia de las distintas culturas.

- Pero el énfasis en el cambio y la hibridación cultural se lee más hoy como una forma de deconstruir las nociones de pureza, autenticidad, esencialismo, reificación e incluso singularidad de la cultura (Fanon, 1969; Said, 1996; Bhabha, 1994; Spivak, 1987; Derrida y Stiegler, 1998).

En este sentido, cabe entender el interés que se presta al estudio de los medios de comunicación contemporáneos, vehículos de continuas transculturaciones, a fin de evaluar el alcance de las imitaciones de todo tipo que suscitan las secuencias culturales importadas (Borja y Castells, 2000).

Así se explica también el énfasis en examinar cómo la desaparición de determinadas tradiciones está ligada directamente a la ruptura de la continuidad de su transmisión de unas a otras generaciones: por ejemplo, al emigrar gran parte de los miembros más jóvenes de los grupos, a quienes les resulta muy difícil o imposible reproducir lo heredado de sus antecesores.

- Todas las culturas son objeto de cambios y mezclas, aunque hay algunas que son más conocidas históricamente por sus transformaciones y sincretismos como los desencadenados en América por el tráfico de esclavos africanos y el contacto de los españoles con diversas poblaciones americanas, o los habidos en España entre árabes, hebreos y cristianos (Carvalho, 2002).

Pero, al margen de estos capítulos más conocidos, cualquier forma cultural es híbrida, abierta y resultante de innumerables procesos de intercambio, imitación, fusión, difusión, interposición y asimilación de rasgos culturales de unos grupos respecto a otros.

- La hibridación y el cambio cultural, como ruptura de la continuidad de las tradiciones, implican la desaparición de antiguos elementos, la aparición de otros nuevos y una recombinación peculiar y distintiva de antiguas y nuevas formas.

Muchos elementos viejos son la base para construir nuevas formas. Antiguas tradiciones transforman sus formas y/o significados, asumiendo nuevas configuraciones sincréticas, más acordes con las conductas, emociones y modos de pensar de los sujetos sociales, incluidos los considerados más locales o tradicionales, y los procesos selectivos que éstos llevan a cabo con fines estratégicos muy diversos: identitarios, reivindicativos, rituales... (Hobsbawn y Ranger, 2002). Hablamos de tradiciones que se han reajustado a los cambios históricos, adaptándose con variable celeridad a nuevas situaciones culturales donde, más o menos despegadas del contexto en el que aparecieron un día, continúan en vigor (Certeau, 1980).

- Numerosos rasgos culturales, que antes eran extraños, se están adoptando, dejando de ser ya ajenos y causar sorpresa o escándalo. Tales elementos, antes extraños, adquieren el carácter de tradición en las prácticas y representaciones de los distintos sujetos sociales, rellenan el vacío dejado por otros componentes desaparecidos y se hacen pertinentes para los diferentes individuos y grupos.

- Es una constante, sin embargo, que toda adopción de elementos culturales nuevos no supone una mera réplica de los mismos, sino que las distintas culturas los hacen suyos, adaptándolos de una manera propia.

- Dado el carácter procesual de la hibridación y del cambio, no pueden estudiarse en sí mismos, pues nos limitaríamos a constatar hechos estáticos, al margen del contexto y de la evolución donde se enmarcan.

- La hibridación y el cambio son más indicativos de la capacidad de supervivencia de las formas culturales que la conservación. Cuando las circunstancias se modifican, los individuos y grupos intentan adoptar prácticas y representaciones distintas a los de sus antecesores y que se adapten más a las condiciones del presente.

- Esta adopción no siempre se hace por afinidad, deseo o gusto de los individuos y grupos sociales, sino por satisfacer necesidades o imperativos culturales; lo que contradice la afirmación, ampliamente mantenida en ciencias sociales, de que las sociedades no adoptan lo que les repugna o extraña, ya se trate de ideas, tecnologías o sistemas de relación.

- La aceptación compartida de esa adopción, su seguimiento por la mayoría o un número suficiente de sujetos sociales, ya sea consciente o inconscientemente, explícita o implícitamente, es condición previa para que éste pueda llegar a producirse y asentarse, aunque tal aceptación resulta más fácil cuando responde a la satisfacción de imperativos y necesidades que a otros factores culturales.

- La hibridación y el cambio, siempre presentes en todas las sociedades como procesos adaptativos que permiten la reproducción, perpetuación y resignificación de sus culturas, son hoy más visibles, profundos, rápidos y masivos que antes por la multiplicación de los contactos, fenómenos interculturales y reciprocidades entre individuos, grupos y naciones que generan la universalización de la cultura, la diversidad de culturas existentes y la gran pluralidad dentro de cada una de ellas (García Canclini, 1995).

Además ambos procesos ganarán muy probablemente mucha mayor importancia en el futuro y están llamados a ser rasgos fundamentales en las culturas del siglo XXI.

- La hibridación y el cambio cultural no son ajenos, por otra parte, a un nexo desigual entre formas culturales y culturas que son situadas de este modo por sus distintos agentes sociales y sus posiciones desiguales de poder.

Bajo esta desigualdad, se ponen en juego procesos de dominación y apropiación, pero también de resistencia, innovación, selección, reemplazo, reajuste, coexistencia y articulación que alteran la estabilidad, unidad y especificidad de las formas culturales.

No resulta casual que los análisis teóricos de la hibridación y del cambio se hayan desarrollado, sobre todo, en el marco de la crítica tanto a los paradigmas colonialistas, racistas e imperialistas como a los modelos de las culturas nacionales que aluden a la estabilidad, coherencia, fijación, continuidad y centralidad de las formas culturales, en detrimento de los pueblos colonizados y de las minorías.

Es obvio que, frente a una situación de mayor poder, desde donde se tiende directa y/o indirectamente a erigir lo propio en exclusivo, universal y homogéneo para todos los otros, la posición dependiente de las culturas y sus formas culturales las hace más permeables y las empuja de modo muy notable a ser penetradas culturalmente y a adaptarse para asegurar su reproducción, sobre todo en sus aspectos económicos.

- Retomando la falsa disyuntiva que plantea si la hibridación y el cambio actúan intra o interculturalmente, tampoco cabe pensar que las posiciones de poder entre unas y otras sociedades no trasciendan las relaciones sociales de unos grupos y otros dentro de la misma sociedad.

Formas culturales propias de los individuos y grupos dominantes de una sociedad, normalmente vinculados a las sociedades más poderosas de la Tierra, resultan más proclives a imponerse sobre otras, incidiendo en sus cambios e hibridaciones, que son protagonizadas y reproducidas por colectivos que se hallan en una posición de dependencia respecto a los primeros.

- El motor de la hibridación y del cambio no son por sí mismos los descubrimientos ni las invenciones, especialmente en el campo científico, tecnológico, de la información y la comunicación, por mucho que incidan de manera muy notable. No sólo porque pueden llegar a ser ignorados y/o no aceptados ni utilizados durante tiempo, sino principalmente porque suelen ser un instrumento de las relaciones sociales dominantes y universalizantes, que son las que deciden cuándo y cómo operan.

- Ni la hibridación ni el cambio pueden concebirse tampoco como resultantes de un contacto en el que opera sólo una de las partes, son procesos bidireccionales por mucho que se asienten en la desigualdad.

- La idea de polifonía, formulada por M. Bajtin (1989), es una de las aportaciones teóricas más destacadas que nos incitan a leer la hibridación y el cambio en esos términos.

Bajtin sostiene que ninguna de las partes implicadas en un discurso puede adjudicarse en su totalidad la autoría del mismo, pese a que quien lo emita se sitúe en situación de poder frente al receptor. La voz del otro aparece constantemente detrás de la nuestra, aunque transformemos su contenido y sentido. Esto implica no sólo una garantía de la supervivencia de la voz colectiva en la individual, sino que el propio sujeto emisor del discurso puede ser definido como híbrido y, por consiguiente, susceptible de poder

perder rasgos hasta ahora presentados como insuperables, sin fisuras, coherentes, consistentes, estables e incuestionables. Las consecuencias de este enfoque para el estudio desde una perspectiva positiva de las desigualdades políticas y sociales y de las condiciones hegemónicas no requieren mayor comentario.

En este sentido, las formas culturales o las culturas de los grupos e individuos dominantes no permanecen inmunes a los cambios e hibridaciones, entre otras razones, porque estos sujetos sociales, para reproducir y universalizar su situación de poder, necesitan optimizarlo cotidianamente y depurar excesivas contradicciones y conflictos con los otros que puedan perjudicarlo: procesos de autoafirmación, solidaridad y reciprocidad entre personas y colectivos dependientes, resistencia y defensa.

- No puede atribuirse a los procesos de hibridación y cambio los mismos esencialismos que se han venido asignando al concepto de cultura.

Por contra, ambos procesos refuerzan la imposibilidad teórica y práctica de segmentar lo material y lo inmaterial, lo “culto” y lo “popular”, lo tradicional y lo moderno, lo local y lo global, lo sagrado y lo profano.

Además la hibridación no implica tanto la incorporación y mezcla de sustancias objetivables como las nuevas resignificaciones que los individuos y grupos las asignan en un proceso de transformación de sentidos.

Asimismo, igual que el cambio y la hibridación no es igual para todas las culturas, tampoco afecta de modo similar a todos sus aspectos. Generalmente las formas culturales más sensibles son las existentes en el campo económico, dada la gran necesidad de los grupos sociales dominantes de reproducirse ampliamente en estos aspectos a costa de otros colectivos que coexisten y se articulan con ellos.

Pero, toda transformación en un aspecto supone modificaciones en otros, de modo que resulta inconcebible que una cultura experimente cambios e hibridaciones únicamente en unas formas, sin afectar al conjunto de ellas. Ocurre lo mismo que cuando tiramos una piedra a un lago, al margen de donde impacte directamente, repercute en el conjunto de él. Todo cambio en la producción, distribución o transformación económica se asocia con modificaciones en valores, creencias, emociones, relaciones personales y sociales...

- Por otro lado, en muchos casos, la propia universalización de la cultura y los procesos de autoafirmación e identificación han favorecido una hibridación adaptativa, que se reivindica como sistema de conservación y/o reactivación de determinadas formas culturales que no se quieren perder.

Son ejemplos históricos: las conversiones forzadas o interesadas de religión; la marcha a las reservas de los indios americanos; o el aprendizaje de la lengua de la cultura colonial como en el caso de filipinos, guineanos o saharauis.

Son ejemplos actuales las adaptaciones de las prácticas religiosas del Islam, realizadas por los inmigrantes musulmanes en Europa y España; el aumento de la producción y difusión de músicas tradicionales; o la reactivación de fiestas no celebradas tiempo atrás.

Un ejemplo de sincretismo en la lengua es cambiar de idioma en la misma conversación o en la misma frase cuando se conoce dos o más idiomas y nos comunicamos con ellos.

- Ni la hibridación ni el cambio conllevan forzosamente la desaparición de la cultura de una sociedad determinada sobre la que actúan, y que por su acción se modifica, por lo que se desmitifica el concepto de “culturas en peligro de desaparición” asociado con ellos.

Tampoco presuponen la destrucción de la identidad cultural de los grupos, aunque con frecuencia se teoriza -según lo hacen, por ejemplo, Caro Baroja (1968) o V. Pérez Díaz- que con el cambio que proyecta la modernidad -industrialización, globalización- las diferentes culturas, singularmente las más “locales”, se han convertido en otras distintas de las que eran, debido a la pérdida de buena parte de sus tradiciones.

Así, se afirma que tal desvanecimiento, manifiesto en la muerte de su “folklore”, ha destruido la identidad de las distintas culturas consideradas tradicionales, por ejemplo, las campesinas.

- Este planteamiento parece ignorar, sin embargo, que las secuencias de construcción y destrucción de las identidades culturales son más amplias y complejas que lo que representa el cuerpo de sus tradiciones.

- Tradición y cultura no son conceptos sinónimos. La primera se engloba en la segunda, de modo que la disolución de una cultura determinada conlleva paralelamente o en el tiempo el eclipse de muchas de sus tradiciones, pero no forzosamente al revés.

- No obstante, formas muy drásticas, profundas, extensas y rápidas de cambio e hibridación, como las que conllevan las revoluciones o determinadas colonizaciones, más que una transformación, pueden generar una destrucción y sustitución total de las culturas que acusan tales fenómenos. Lo revela, por ejemplo, el cambio de ciertas familias campesinas que, por haber padecido de forma muy rápida y aguda la apropiación de su fuerza de trabajo debido a la emigración, no han sido capaces de desplegar mecanismos de adaptación y supervivencia que evitaran su desaparición o, en el mejor de los casos, sus enormes dosis de dependencia.

- No puede negarse que en España ha habido una excesiva preocupación por las denominadas culturas tradicionales y en peligro de desaparición, desatendiéndose las formas culturales más comunes y representativas de los sujetos sociales, así como la conexión de aquéllas con éstas.

Se ha obviado con creces que las culturas son dinámicas, están permanentemente cambiando, y que, en función de esto, resulta coherente que puedan llegar a desaparecer en su totalidad o que se eclipsen algunos de sus elementos.

- Las formas culturales surgen, se desarrollan y, llegado un momento, mueren o se desechan porque, debido a la inutilidad que les imprimen los cambios de sus contextos, no hay nada ni nadie que las sostenga debido; lo mismo que los hombres, las culturas o muchos de sus rasgos se desvanecen en el curso de la vida y de la historia. A las culturas les ocurre igual que a sus protagonistas.

Porque algo existió, no tiene por qué seguir existiendo.

- Es necesario manifestar, en contra de la obsesión por desenterrar y de las posturas románticas, que algo que desaparece no es una pérdida irreparable. Hay distintas formas de conservar para la humanidad y la historia futura el conocimiento de esas culturas o de las expresiones culturales que se extinguen, de dejar constancia de ellas, a través de la documentación, los archivos, las exposiciones o los museos.

- En la 32 Sesión Plenaria de la UNESCO (1989) se aprobó un documento sobre la Salvaguarda de la Cultura Tradicional y Popular, en el que se afirmaba que la industrialización, igualada como concepto con la modernidad, constituía un peligro insalvable para las culturas tradicionales (Eriksen, 2001).

Dado que, además, se identificaba automáticamente cultura e identidad, se concluía que lo que realmente resultaba preocupante en el mundo actual era la pérdida de identidad cultural de los grupos humanos más tradicionales.

La propuesta que se hacía para reconvertir la situación parece bastante sorprendente: “es necesario sensibilizar a la población de la importancia de la cultura tradicional y popular, como elemento de identidad cultural”; es decir, se planteaba una situación paradójica: profesionales de otras culturas planificando procesos identitarios para sujetos sociales que no tienen ningún interés en mantenerlos.

Además esta salvaguarda incurre en el contrasentido de que, en vez de favorecer a las minorías, las conduce de pleno a la marginación.

1. 3. OPOSICIÓN ENTRE INDIVIDUO Y CULTURA

- El conflicto entre libertad personal y exigencias sociales sigue vigente en la práctica cotidiana y las nociones de la cultura, haciendo que la oposición entre individuo y sociedad o del individuo con la cultura, más polarizada hoy que nunca, continúe siendo irreconciliable en las ciencias sociales.

Se parte, por un lado, de que la gente es pieza de una gran maquinaria social. Y, por otra parte, se piensa que los sujetos son autónomos y automóviles siendo la sociedad sólo el residuo -bajo la forma de las relaciones entre individuos- de sus proyectos egoístas.

Se trata de “subsumir al individuo en la sociedad o asumir la sociedad en el individuo, de tal modo que, a la postre, sólo uno/a tenga existencia independiente. O bien la sociedad es sólo el cúmulo de las relaciones entre individuos emprendedores -según dirían Jeremy Bentham y Margaret Thatcher-, o bien los individuos sólo cuentan como personificaciones del orden social y cultural” (Sahlins, 2003: 49).

1. 3. 1. Del “Leviatán” y “Homo Duplex” a la subyugación del sujeto por el “Sujeto”

- La subyugación del sujeto por el Sujeto, la hostilidad entre la sociedad y los humanos pasa de Tucídides a San Agustín y Hobbes (1979), quien, como el anterior, encuentra el remedio al estado de Naturaleza en la naturaleza del Estado: la institución de un poder monopólico que pueda vigilar los estragos antisociales de la libido humana y que mantenga a los humanos en el temor; algo muy parecido al *Super Ego* de Freud.

- También Emile Durkheim concibió el hecho social como un freno necesario a la revoltosa Humanidad.

Así lo expresa su “Homo Duplex”: doble y dividido, “mixto de un ego intelectual y moral, recibido de la sociedad, que lucha por mantener a raya a un yo egocéntrico y sensual, pre-social” (Sahlins, 2003: 49).

El concepto de actor social que propone Durkheim (1970, 1978) define una gran línea de trabajo en ciencias sociales, en la que se prioriza lo social. Es un modelo normativo o de acción, guiado por normas, según el cual el individuo es miembro de un grupo social, que orienta su conducta por valores comunes o normas que, a su vez, son la expresión de un acuerdo o de una conciencia colectiva.

Es un individuo compartimentado, en el que lo social y lo individual aparecen como dos elementos aislados y diferenciables, que además se presentan en constante conflicto.

Se trata, por tanto, de un modelo que nos habla de la exterioridad de lo social y su carácter trascendente y coercitivo respecto a los individuos.

Se basa en la división psicológica entre las sensaciones de los individuos, por un lado, y de los conceptos y la moralidad, por otro. Las sensaciones y necesidades sensibles son necesariamente egoístas, al proceder de las condiciones biológicas del organismo, esto es, son naturales y pre-sociales, haciendo refractario al individuo a la penetración de lo social, que tiene que imponerse por normas.

Implica un dualismo entre individuo y sociedad y la cosificación de la conciencia colectiva y, en definitiva, de la sociedad. La identidad de la persona es el reflejo de la identidad colectiva. Al individuo lo convierte en persona aquello en lo que coincide con todos los demás miembros del grupo.

El trasfondo filosófico del “Homo Duplex” es la idea central del cartesianismo, del dualismo alma-cuerpo en cuanto sustancias aisladas e incomunicadas.

Al asegurar que la cultura está fuera de nosotros, se basa en universales culturales, en significados unívocos e idénticos para todos, en un consenso comunicativo universal.

El ser humano es único y la naturaleza del primitivo no es distinta de la del individuo moderno, aunque esté menos evolucionada. Justamente la menor evolución de las sociedades más atrasadas es el fundamento de una solidaridad mecánica o por semejanza, que demanda un derecho penal y represivo. Por el contrario, la mayor evolución de las sociedades modernas está en consonancia con su solidaridad orgánica, con una complejidad que requiere del derecho compensatorio y de la ley civil.

La oposición sagrado-profano que establece Durkheim (1968) es correlativa a la oposición entre lo social y lo individual.

De este modo, explica la religión, incluido el totemismo, como un hecho social, a diferencia de la magia cuyo ámbito es estrictamente individual, que supone una fuerza constreñidora sobre el individuo, dada la prohibición religiosa que entraña lo sagrado, y que tiene por función reforzar la cohesión social.

- En la *leviatanología* -siguiendo al Leviatán o Estado de Hobbes (1651)- el individuo no existe como tal realidad ni concepto. Sólo constituye la expresión de un Todo-poderoso que, según los casos, se define como sociedad, cultura, discurso hegemónico o con algunos tipos de éste: capitalismo, nacionalismo -el bienestar de la nación es el bien que la gente se hace a sí misma- o colonialismo.

- Marx (1848), Engels, Plejanov y Trotsky asimismo subsumían al sujeto en el sistema y en fuerzas suprapersonales que gozan de sus propias normas de actuación y desarrollo. Se olvidaba que no hay suficientes caracteres genéricos disponibles para el indefinido número de las variaciones individuales.

- A estas posiciones se suman, a principios del siglo XX, las ideas de lo superorgánico de Leslie White y A. L. Kroeber (1917, 1952) con una antropología de sujetos pasivos, que hace de éstos meras expresiones de un orden cultural omnipotente.

La cultura se entiende como si fuera una prescripción autoritaria del comportamiento, incluida la conducta auto-perdedora: la llamada cultura de la pobreza o la cultura “tradicional”, que supuestamente impide que los pueblos “subdesarrollados” sean felices del mismo modo que lo somos “nosotros”.

Se habla de una idea de la sociedad como persona no humana, como hombre artificial.

- Y en esta misma línea, Althusser aúna la acción del Estado con los poderes de Dios y elabora una teoría marxista de la ideología, fundamentada en el modelo de la teología judeo-cristiana de la sumisión: la mala conciencia original, la sumisión del sujeto al Sujeto.

Igual que para Foucault y Gramsci, en Althusser la conformación de los sujetos sociales es equivalente a su subyugación.

- Con el capitalismo avanzado, la izquierda política desarrolla los conceptos de lo cultural superorgánico y otros planteamientos de la *leviatanología*, “nociones draconianas de monstruos culturalmente autónomos con poderes para diseñar sujetos individuales a su imagen y semejanza” (Sahlins, 2003: 50).

1.3.2. Esencialismo del sujeto

- La derecha política en el capitalismo avanzado ha optado por la teoría de la elección racional y del individualismo radical, tratando de “encajar las totalidades sociales en los diseños de los individuos modelados a sí mismos” (Sahlins, 2003: 50). El individualismo radical se entiende “como nuestra propia sociedad burguesa tomando conciencia de sí misma” (Sahlins, 2003: 50). Y la elección racional a la sociobiología reduce lo social a lo individual, asignando al individuo un principio activo de optimización, que debe ser acatado por las instancias sociales: lo social o lo cultural son el resultado de lo racional.

- Versiones extremas de este pensamiento, como la desarrollada por los economistas de la Universidad de Chicago, explican fenómenos históricos y culturales de todo tipo, creyendo que los valores de la sociedad están en los postulados del individuo como si éste fuera su autor. Ontológicamente la sociedad deja de existir.

- Tras una valoración complementaria y positiva del sujeto, se conforma una *sujetología*, que se opone políticamente de forma directa a toda sistematicidad superorgánica, y que proviene de las varias antropologías

emancipatorias que han florecido desde la guerra del Vietnam, proclives al testimonio solidario con los pueblos marginados y discriminados.

Se busca la experiencia próxima, todo tipo de subjetividades y sujetos -nacionales, burgueses, coloniales y postcoloniales, capitalistas y poscapitalistas, modernos y posmodernos, híbridos y globalizados, sujetos socialistas tardíos que fueron el origen y la lógica interna del colapso de la Unión Soviética...-: identidades que sustituyen instituciones y formas culturales.

Pero el problema no se resuelve recurriendo a las “múltiples posiciones del sujeto. O bien la multiplicidad se disgrega en puro individualismo”, al haber “tantas posiciones del sujeto como individuos, o bien duplica la *leviatanología*, al generar” “una serie de personas colectivas abstractas en lugar de una sola gigantesca.

En cualquier caso, la *sujetología* termina en la tautología con la que comenzó el individualismo: con sujeto abstracto e ideal en el cual reside el mundo entero de los fines sociales, mistificado como sus fines personales” (Sahlins, 2003: 59).

Expresa el retorno del individuo reprimido, que asume el orden colectivo en su propia persona, “transfiriendo así al sujeto el mismo y mero esencialismo” que ahora se niega a la cultura (Sahlins, 2003: 59).

1. 3. 3. El corte epistemológico entre la *leviatanología* y la *sujetología*

- Los errores de la *leviatanología* y la *sujetología* residen en el corte epistemológico que se introduce entre ambas: entre las entidades colectivas, de las que ha venido ocupándose la historia -naciones, clases- y los sujetos y subjetividades de las personas.

No es posible reducir lo colectivo a lo subjetivo y viceversa ni dirigir o determinar directamente lo uno por lo otro.

Aunque no resultan irreconciliables, el sujeto y la sociedad son irreductibles el uno para el otro. Hay diferencias fenoménicas “entre los objetos culturales, constituidos por atributos simbólicos, y la disposición de los sujetos” (Sahlins, 2003: 59).

Las instituciones, las diferencias sociales y simbólicas entre ellas o su evolución no forman parte de los atributos del sujeto. A la inversa, tampoco la cultura está inscrita en la duplicación, uno a uno, de los sujetos porque todo orden social o cultural es intersubjetivo.

- Los individuos tienen relaciones parciales y diferenciales con el orden social o cultural, lo que, por otra parte, hace inconsistente la idea de que las categorías o los órdenes culturales sean borrosos e indeterminados, dado que las personas sostienen “versiones diferentes o negociables de ellas o ellos” (Sahlins, 2003: 59).

- El proceso de socialización es al tiempo un proceso de individuación. Lo social es lo social individualizado, constituye un conjunto de reglas que los actores son capaces de aplicar en cada situación concreta. Por ello la interacción resulta una realización activa y de destreza de los actores sociales (Giddens, 1979, 1995).

- El concepto del “Hombre Total”, desarrollado por Marcel Mauss -1872/1959- en contraposición al “Homo Duplex” de Emile Durkheim -1858/1917-, no zanja el dilema entre lo individual y lo social, pero abrió el camino a ulteriores y más sistemáticos tratamientos.

Marcel Mauss compartía con su maestro, sobre todo inicialmente, buena parte de sus presupuestos teóricos y metodológicos, la búsqueda desde la sociología de leyes universales y de un concepto universalista de la sociedad más que de la cultura, la supeditación a este universalismo de toda idea de diversidad y relativismo cultural, y un interés similar por la investigación de los pueblos de tradición oral, considerando con Durkheim que el sacrificio y la oración constituían fenómenos religiosos y sociales, mientras que la magia no era religiosa, siendo sólo social en su origen y necesidades, no en su ritual y comportamientos.

Sin embargo, con su noción de “Hombre Total” reivindica que el ser humano es una unidad de cuerpo, conciencia individual y conciencia colectiva. Su cuerpo, sus instintos, sus emociones, sus deseos, sus percepciones, su inteligencia se manifiestan como un todo en cada acción; por lo que debe estudiarse el completo, no compartimentado.

En sus estudios sobre la muerte en Australia y Nueva Zelanda dice que los gritos y llantos, como expresiones de duelo, no son fenómenos exclusivamente psicológicos o fisiológicos, sino también sociales, marcados por la no espontaneidad y la obligación. No sólo el tiempo y las condiciones de la expresión colectiva de los sentimientos están fijadas, sino además los agentes de esta expresión. No se grita o llora sólo por traducir el propio dolor sino porque es necesario socialmente hacerlo, hay una obligatoriedad social.

Los fenómenos que tienen que ver con el “Hombre Total” se refieren siempre al “otro”, al que el “yo” se halla orientado. El significado del “yo” se constituye a través de la comunicación con el “otro” u “otros”. Siguiendo con el ejemplo del llanto, Mauss nos dice que con éste una persona hace algo más que expresar y demostrar sus sentimientos, los manifiesta a los otros porque resulta necesario mostrarlos. Uno se los expresa y manifiesta a sí mismo, al comunicárselos a los otros.

No en vano, Mauss estuvo más orientado hacia la antropología que Durkheim, otorgó gran importancia a los fenómenos psicológicos y al simbolismo dentro del estudio de la religión, consideró el fenómeno social como un todo y lo analizó en función del papel que desempeñaban los distintos elementos de la realidad social, incluida la religión, en el conjunto.

En sus estudios económicos sobre la reciprocidad es donde más se aleja Mauss de Durkheim. Trata en ellos de hallar los principios de moral económica, que presiden las transacciones humanas, tanto de objetos como de personas y bienes rituales, en las sociedades primitivas para contribuir a explicar el funcionamiento de nuestras propias sociedades. Aproximándose a Malinowski (1975), para Mauss la reciprocidad implica la obligación de dar, recibir y devolver, está ligada al prestigio o desprestigio social y constituye un ejemplo de lo que denomina un fenómeno social total que permite comprender la estructura de conjunto de una sociedad.

Con este concepto alude a un fenómeno colectivo que pone en marcha a toda la sociedad -no sólo a unos grupos- y a todas sus instituciones e implica a los diferentes sectores de la realidad social, que sólo pueden comprenderse si se relacionan entre sí. El fenómeno social total es más universal que una institución, y se ancla en lo real porque afecta a lo concreto, a los hombres, a los grupos y a sus comportamientos, no sólo a ideas y reglas, Abarca a la sociedad condensada -organización, jerarquía, psicología- en un lugar y tiempo concretos, y refleja sus características, los aspectos prioritarios de la vida social y los momentos fundamentales de su existencia.

1.3.4. Estructuras y sujeto

- En la oposición entre el individuo y la sociedad hay una simplista perspectiva dualista: una relación sin mediación entre ambos extremos.

El individuo en particular y la sociedad en general se afrontan en un espacio social vacío, como si no hubiera instituciones, valores y relaciones varias que simultáneamente les conectan y diferencian.

Es el caso de nociones muy elaboradas sobre la constricción social: como pueden ser las de la hegemonía gramsciana, las interpelaciones de inspiración althusseriana o las del poder foucaultiano. De hecho, éstas nos hablan de instituciones intermedias, pero sólo para asignarlas la función de imbuir el orden social más amplio en los espíritus de los individuos.

- Para A. Gramsci la conformación de sujetos sumisos se logra a través de las principales instituciones de la sociedad civil -escuelas, iglesias, sindicatos, familias, partidos políticos, medios de comunicación...-, que son cómplices del poder estatal. Estas instituciones convierten a los individuos en súbditos por el procedimiento de alistarlos en la ideología dominante, la de la clase dominante.

- Igualmente para Althusser y Foucault las estructuras de mediación sólo son medios instrumentales de subjetivización mediante la subyugación. Eliminan de este orden cultural toda diferencia y el recurso a ella. Las estructuras intermedias a través de las cuales las personas viven la cultura de manera privada y diversa -y, "al vivirlas singularmente, también la expresan distintamente-, sólo pueden ser insidiosas maniobras con las que el Poder interpela a sus súbditos" (Sahlins, 2003: 59).

Con mayor rotundidad que Gramsci, Foucault "disuelve las estructuras -familias, escuelas, hospitales, filantropías, tecnologías...- en sus efectos funcionales-instrumentales de disciplina y control... Son una manera de enlodar a la gente, de hacerla acorde con y sumisa al Sistema" (Sahlins, 2003: 55-56). Habla de un Poder "irresistible, ubicuo y difuso que satura lo cotidiano, las relaciones e instituciones de la existencia humana e inyecta percepciones, conocimientos y predisposiciones en la gente. El Poder es una especie de terror generalizado, la muerte instrumental de la cultura en su apariencia y en su esencia. No es sólo 'cortar la cabeza del rey'" (Sahlins, 2003: 55-56).

- Todo ello lo contradice, por ejemplo, que la familia sea una institución precapitalista y anticapitalista.

- En la *leviatanología* avanzada la capacidad simbólica del hombre se concibe sólo como una apropiación de la ideología dominante, que "acumula el poder simbólico de cartografiar o clarificar el mundo para otros" (Sahlins, 2003: 55).

Esta apropiación determina lo que uno piensa y lo que no puede pensar.

- Pero entonces, por ejemplo, ¿cómo es posible la antropología? Si los antropólogos "están tan intelectualmente dominados por vivir bajo una particular hegemonía, ¿cómo pueden hacer etnografía? ¿Cómo pueden percibir y, no digamos, pensar otras culturas" dentro y fuera del Occidente de la modernidad? (Sahlins, 2003: 55). "La capacidad simbólica, sin la que las idiosincrasias corpóreas humanas serían indeterminadas en su objeto y las relaciones humanas quedarían huérfanas de modelo, aparece sólo como una imposición" (Sahlins, 2003: 54). Se obvia que la "capacidad de ordenar simbólicamente el mundo es raíz fundamental de poder" (Sahlins, 2003: 55).

- El individuo concreto, cuyas relaciones con la totalidad están mediatizadas por una particular experiencia vivida en instituciones como la familiar u otras, encarna las características generales de la cultura de forma individual.

Según Sartre, los individuos participan de la cultura singular y selectivamente en un entorno social específico. Viven de una manera única la cultura, sus formas y mentalidades dominantes -nación, relaciones de producción y de clase, religión, ciencia- en virtud de la transmisión de órdenes culturales “en y a través de particulares relaciones y experiencias, especialmente de experiencias familiares” (Sahlins, 2003: 60).

La Búsqueda del Método de Sartre critica las subjetividades colectivizadas, que esas pseudo-personas respondan de la sociedad y la historia: “No cabe duda de que Valéry es un burgués idealista, pero no todos los burgueses idealistas son Valéry” (Sahlins, 2003: 60). Los individuos no son simples representantes de estructuras mayores -sujetos burgueses o feudales-, pues cada uno de ellos interioriza a su modo los órdenes culturales relevantes, “dando a estas estructuras la unidad de su persona” (Sahlins, 2003: 60).

- Con todo, a veces lo social y lo personal han llegado a ciertas síntesis. Algunas estructuras, coyunturales o sistémicas, enaltecen a algunos individuos y les permiten afectar al devenir de la colectividad.

Por estructuras coyunturales se entiende situaciones como las que permitieron la primera elección de George Bush.

Por estructuras sistémicas se entiende “posiciones institucionales de autoridad -tales como el orden jerárquico de la monarquía divina en Fiji o el imperio napoleónico-, que, para bien o para mal, están pensadas para transmitir y poner en práctica la voluntad de ciertas personas.

- Sea el principio agente coyuntural o sistemático, sigue siendo individual e idiosincrásico por la misma razón por la que no todo idealista burgués es un Valéry.

Las condiciones de la formación de una persona concreta son más heterogéneas que -y no simple reflejo de- las entidades colectivas cuyos destinos han personificado” (Sahlins, 2003: 62).

1. 4. RELACIONES DE LA CULTURA CON LA NATURALEZA

1. 4. 1. Unión de cultura y naturaleza

- Cultura era ante todo hasta la segunda mitad del siglo XIX lo que no era naturaleza. Había un dualismo entre naturaleza y cultura. De un lado estaba el cuerpo, el animal humano, que deglute alimentos, respira...; de otro, los procesos mentales, la capacidad simbólica... (Socking, 1988).

- Pero cultura y naturaleza son conceptos que tienen que pensarse conjuntamente y no aislados como ha sido habitual durante la modernidad. Son inconcebibles la una sin la otra.

Naturaleza y cultura no son ontológicamente ámbitos opuestos sino un todo, nuestra herencia, por lo que su visión fractal, una de las dicotomías conceptuales más antiguas y asentadas en la tradición científica occidental, resulta insostenible lo mismo que todo determinismo o esencialismo cultural y biológico que no integre la historia natural en la social, los actos naturales en conductas culturales.

- Igual que el concepto de cultura, la noción de naturaleza es ajena a su concepción esencialista, homogénea, unitaria, sustantiva y delimitada, conjugables con las ideas ilustradas de progreso, civilización y universal cultural, y con la idiosincrasia, tradición y dimensión colectiva que supuestamente marcan de forma sistémica las áreas culturales y las fronteras geográficas.

La naturaleza nos aporta unos recursos que los individuos y grupos compartimos, adquirimos como herencia del pasado y transformamos durante nuestra vida, volviéndolos a transmitir a generaciones futuras con los cambios introducidos. Estos recursos no son ajenos a las diversidades, los cambios, los contactos, las coexistencias, las hibridaciones y los procesos identitarios que experimentan los sujetos sociales.

- El ser humano no puede ser definido sólo por sus aptitudes innatas, según lo hacía la Ilustración, ni únicamente por sus formas de conducta efectivas, conforme plantean en gran medida las ciencias sociales contemporáneas, sino que debe verse como el puente que integra ambos dominios (Rickert, 1945).

El ser humano expresa el modo en que la naturaleza se transforma en cultura, y se define por la forma en que sus potencialidades genéricas se encarnan en su conducta, emociones y maneras de pensar. La naturaleza de los humanos se manifiesta en sus trayectorias culturales, aunque “la frontera entre lo que está innatamente controlado y lo que está culturalmente controlado en la conducta humana es una línea mal definida y fluctuante” (Geertz, 1989: 55).

La cultura asume los imperativos biológicos que compartimos con otros animales y nos enseña a resignificarlos y expresarlos con formas particulares. “Entre los planes fundamentales para nuestra vida que establecen nuestros genes -la capacidad de hablar o sonreír- y la conducta precisa que en realidad practicamos -hablar inglés en cierto tono de voz, sonreír enigmáticamente en una delicada situación social- se extiende una compleja serie de símbolos significativos con cuya dirección transformamos lo primero en lo segundo, los planes fundamentales en actividad” (Geertz, 1989: 56). Todas las culturas convierten los

actos naturales en actos culturales. Todos los seres humanos han de comer, pero la cultura nos enseña qué alimentos, cómo y cuando ingerirlos. No se trata sólo de comer, sino de preferir ciertos alimentos guisados de determinadas formas y sujetarnos a una ciertas conductas en la mesa para consumirlos. Ser humano no consiste sólo en respirar y hablar, sino en educar la respiración y el habla a través de las técnicas que las hagan más efectivas, saludables, expresivas y adecuadas para las relaciones.

- Asimismo, aunque en principio cabría pensar que un determinado recurso natural -un río, un lago o el mar- sólo se rige por leyes biológicas, no resulta ajeno a los sistemas culturales desde los que se define su contenido y finalidad, así como las normas que regulan su utilización. Cuenta C. P. Kottak (2006) que: “una vez llegó a un campamento de verano, estaba acalorado y deseaba nadar en el lago, pero el reglamento del campamento no permitía nadar después de las cinco. El lago, que es parte de la naturaleza, estaba sometido a un sistema cultural. Los lagos naturales no se cierran a las cinco, pero los lagos culturales sí”.

- Las relaciones sociales son un nexo de unión entre cultura y naturaleza. La socialización es tanto una necesidad como un mecanismo de supervivencia y de transformación del sistema.

Las relaciones de parentesco, por ejemplo, no se sitúan ni en el dominio de la naturaleza ni en el de la cultura, sino entre ambos, forman un conjunto de redes que unen materialidades dispares: gametos, padres, localidades, identidades... Son una relación biológica y a la vez social que marcan también la relación de pertenencia a una sociedad determinada.

- Con la aparición de la Nueva Genética se ha multiplicado la tendencia a explicar la vida humana desde su configuración genética, atribuyendo a los genes la capacidad de prever no sólo la aparición de ciertas enfermedades y la predisposición a padecerlas, sino también características de la conducta de los individuos.

Sin embargo, las personas no se reducen a un fardo de genes, a las cualidades heredadas que influyen su trayectoria vital, lo mismo que los problemas sociales no pueden resolverse con diagnósticos genéticos.

Tampoco la identidad de los individuos se define en términos biológicos y de sustancias heredadas, sino que se construye socialmente a través de relaciones.

Es más, con la presencia de nuevas entidades híbridas, que permite la Nueva Genética mediante la reproducción asistida, no puede seguirse manteniendo la oposición entre naturaleza y cultura, “lo natural y lo social no tienen ya por qué ser considerados como ontológicamente diferentes” (Bestard, 2003: 253).

En este sentido, cabe entender que un gameto constituye un elemento en una red de relaciones significativas, no es meramente una sustancia que contiene una simple carga genética.

La proliferación de híbridos de tecnología y naturaleza, propios de la nueva genética, moviliza los principios fundamentales del parentesco, produciéndose nuevos vínculos sociales, conexiones, desconexiones, inclusiones, exclusiones y prácticas.

Además rompe el discurso antropológico que atribuye rasgos fijos a la naturaleza y a la cultura, habida cuenta de que la transmisión de ciertas sustancias lleva a la creación y redefinición de relaciones sociales.

Se fractura la clásica disyuntiva entre determinismos biológicos y culturales, la oposición ontológica entre naturaleza y cultura, al unir los ámbitos de lo natural y lo social que la modernidad dejó aislados.

En los casos de reproducción asistida y al haber un gameto donado, las relaciones de parentesco se construyen en el presente y hacia el futuro no tanto hacia el pasado como ocurre en las relaciones de parentesco en las que la carga genética procede de un ascendiente. Se reconstruye relacionamente esa discontinuidad, la apropiación e identidad, un proceso que une sustancias con identidades. ¿Cómo llegará a ser mío? Y la respuesta es que los hijos no sólo son, sino que se hacen, nacen y se crían.

El gameto donado ha sido apropiado de una nueva forma y la intención de usarlo de la madre es el indicador de su creatividad y de su capacidad para anticipar su futuro como madre.

Las identidades se van haciendo a través de la relación no es algo que viene dado desde siempre. Se dota de sentido a un hecho supuestamente biológico (Bestard, 2003).

- Por otro lado, es conocida la preocupación que, desde hace décadas, tanto el Consejo de Europa y la UNESCO como la mayoría de los Estados manifiestan sobre lo que ellos denominan patrimonio natural.

No obstante, este concepto, de carácter esencialista y reduccionista, se asienta de pleno en los dualismos conceptuales de la modernidad y en la separación de naturaleza y cultura, aunque las normativas y políticas culturales de esas instituciones engloben a menudo capítulos dedicados en exclusiva al patrimonio natural.

Tales instituciones restringen el contenido básico de este concepto a la conservación de paisajes, parques naturales, jardines históricos o reservas, concebidos como objetos tangibles y desvinculados de los espacios sociales y simbólicos que de ellos y otros territorios hacen los individuos y los grupos.

Pero conviene señalar que la noción de naturaleza, igual que ocurre con el concepto de cultura, es muy distinta de los constructos sobre patrimonio cultural y natural y de la inclusión discursiva de ambos como patrimonio histórico.

Tales constructos se configuran sobre los significados que niegan tanto la noción de cultura como de naturaleza.

Y a ello hay que agregar que la cultura integra y está vinculada a los territorios en los que se desarrolla, de modo que ni aquella ni éstos pueden conocerse sin distorsión si se rompe el vínculo que los une.

- Los individuos y grupos humanos han culturalizado la naturaleza y ésta ha naturalizado la cultura, hasta el punto de que no es concebible la conservación y el respeto de sus formas de vida, de sentir y pensar sin la preservación y consideración del medio natural que les corresponde.

A la inversa, la conservación de la naturaleza adquiere pleno sentido cuando se liga a la preservación de la cultura de los individuos y grupos humanos.

La coexistencia de la cultura y de la naturaleza parece vital, por consiguiente, para la subsistencia de ambos sistemas y de cada una de ellos, que en la realidad se encuentran sumamente hibridados. Pensemos, por ejemplo, en las formas culturales desarrolladas históricamente en torno a la huerta murciana y en el olvido que éstas experimentan según se enajena, deteriora y comprime su paisaje.

1. 4. 2. Progresos en la comprensión de la ascendencia humana

-“La cultura, la totalidad acumulada de esos esquemas o estructuras, no es sólo un ornamento de la existencia humana, sino que es una condición esencial de ella” (Geertz, 1989: 52). Según Clifford Geertz, tres progresos en la comprensión de la ascendencia humana parecen confirmar esta idea.

- En primer lugar, hay que descartar la perspectiva secuencial de las relaciones entre la evolución física y el desarrollo cultural del ser humano, sustituyéndola por la noción de su superposición interactiva.

Desde la concepción tradicional de las relaciones entre el progreso biológico y el progreso cultural del ser humano se defendía que el primero se consumó en su totalidad antes de que se iniciara el segundo.

Esta concepción es estratigráfica: “el ser físico del hombre evolucionó por obra de los habituales mecanismos de variación genética y de selección natural hasta el punto en que su estructura anatómica llegó más o menos al estado en que la encontramos hoy” (Geertz, 1989: 53).

Pero no parece haber un momento mágico en que lo biológico da paso a lo cultural. Según apuntan investigaciones relativamente recientes, “la evolución del *homo sapiens*, el hombre moderno, comenzó con su inmediato predecesor *pre sapiens* en un proceso que se produjo hace aproximadamente cuatro millones de años con la aparición de los... *australopithecus* -los llamados hombres monos del África meridional y oriental- y que culminó con el surgimiento del *sapiens* mismo, hace solamente doscientos o trescientos mil años” (Geertz, 1989: 53).

De este modo, ciertas formas básicas de actividad cultural o protocultural -mera construcción de herramientas y tecnologías para distintos usos, saberes aplicados a las actividades productivas realizadas, como la caza y la recolección, o determinadas artes y expresiones rituales- han llegado a documentarse entre algunos *australopithecus*. Ello implica “que hubo un traslado o superposición de un millón de años entre el comienzo de la cultura y la aparición del hombre tal como lo conocemos hoy” (Geertz, 1989: 53); es decir, que hay un periodo prolongado de solapamiento entre ambos momentos.

Se constató fases finales de la evolución biológica del ser humano en la misma gran era geológica, periodo glacial, en que tuvieron lugar los momentos iniciales de la historia cultural de la especie humana.

Las fechas precisas a este respecto no resultan, sin embargo, lo decisivo para comprender este proceso, pues pueden variar de uno a otro descubrimiento y el marco de las investigaciones que abordan los procesos evolutivos desde la paleoantropología continúa siendo muy oscuro.

Aun así, puede afirmarse que la “cultura más que agregarse a un animal terminado o virtualmente terminado”, fue un elemento constituyente y “central en la producción de ese animal” (Geertz, 1989: 54).

- En segundo término, se ha descubierto que el grueso de los cambios biológicos que engendraron al ser humano moderno a partir de sus progenitores más inmediatos se produjo en el sistema nervioso central y muy especialmente en el cerebro.

El perfeccionamiento de las herramientas, la adopción de la caza organizada, el descubrimiento del fuego, las prácticas de recolección, las formas de familia y, sobre todo, la capacidad de valerse cada vez más de sistemas de símbolos, crearon un nuevo ambiente al que el ser humano se vio obligado a adaptarse y que le ofreció una ventaja selectiva. “Entre las estructuras culturales, el cuerpo y el cerebro se creó un sistema de realimentación positiva en el que cada parte modelaba el progreso de la otra: un sistema en el que la interacción entre el creciente uso de herramientas, la cambiante anatomía de la mano y el crecimiento paralelo del pulgar y de la corteza cerebral es sólo uno de los ejemplos más gráficos... De manera literal, aunque absolutamente inadvertida, el hombre se creó a sí mismo” (Geertz, 1989: 54).

El estudio de esta evolución manifiesta que la naturaleza humana no es independiente de la cultura. Como sugiere Geertz, los seres humanos sin cultura serían monstruosidades poco operantes con muy pocos instintos útiles, menos sentimientos reconocibles y ningún intelecto.

El uso de sistemas simbólicos no se reduce a una mera expresión, instrumento o circunstancia inherentes a nuestra existencia biológica, sino que constituye una condición previa para la misma configuración de la humanidad. “Sin hombres no hay cultura, por cierto, pero igualmente, y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres” (Geertz, 1989: 55).

Nuestras ideas, emociones, valores y actos, al igual que nuestro mismo sistema nervioso, son “productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos”. Somos “artefactos culturales” (Geertz, 1989: 56).

- En tercer lugar, se advirtió que el ser humano es, bajo el punto de vista físico, un animal incompleto e inconcluso, que lo que lo diferencia más de otras especies no reside tanto en su mera capacidad de aprender, por importante que pueda llegar a ser, como en las competencias específicas que debe aprender antes de ser capaz de funcionar como humano; “nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella” (Geertz, 1989: 55).

Y ello, pese a que la modernidad y la antropología clásica tengan en común la construcción de una imagen del ser humano como un modelo o arquetipo respecto al que los individuos reales no son sino reflejos, deformaciones o aproximaciones.

“La cultura suministra el vínculo entre lo que los hombres son intrínsecamente capaces de llegar a ser y lo que realmente llegan a ser uno por uno” (Geertz, 1989: 57). Nos hacemos humanos cuando llegamos a ser individuos; lo que logramos al estar guiados por unos esquemas culturales no universales sino específicos.

Lo mismo que la cultura nos permitió y continúa permitiéndonos construir nuestra especie, también nos conforma como individuos separados.

“En Java... la gente dice llanamente: Ser humano es ser javanés” (Geertz, 1989: 57). Resulta preciso fijarse en lo concreto, obviar etiquetas esencialistas, tipos metafísicos e inciertas homogeneidades para comprender el carácter de la cultura y su diversidad: las diferencias entre los distintos grupos e individuos.

1. 4. 3. Adaptación como fenómeno cultural y natural

- La flexibilidad y la adaptabilidad son atributos humanos básicos, que diferencian a nuestra especie de otros animales.

El deseo de controlar lo incontrolable, conocer lo desconocido y de traer orden al caos tienen su expresión en casi todas las culturas. Mediante la ciencia, los inventos y los descubrimientos, los desarrollos culturales han superado muchas limitaciones naturales: somos capaces de prevenir y curar enfermedades, se controla la natalidad o se clona individuos.

Y se ha alterado la forma de pensar sobre la identidad biológica y el propio significado de la vida.

El cambio cultural es uno de los fenómenos más claros de adaptación de las culturas.

- El medio físico no decide cómo son o han de ser las sociedades y culturas que sobre él se asientan, está unido a ellas.

De hecho, sobre un mismo medio caben diferentes grupos con distintas culturas cuya coexistencia depende de las relaciones que establezcan entre ellos y, de manera particular, de la capacidad de compatibilizar la reproducción de sus sistemas, ya sea en lo relativo a la obtención de sus recursos o a sus necesidades de expresarse y mantener sus rasgos de identidad.

Además diferentes sociedades pueden elegir formas distintas de adaptarse a una misma situación; lo que en un medio resulta adaptativo en otro puede no serlo: vivir en iglús o en módulos climatizados en el Polo Norte; llevar poca o mucha ropa en el Sahara.

Cada grupo se caracteriza por las formas culturales en que percibe la naturaleza: esto es, la naturaleza humana y lo natural.

- Las formas culturales son adaptativas generalmente. Si una sociedad ha sobrevivido se debe a que la mayoría de sus rasgos o una cantidad suficiente de ellos son adaptativos o lo fueron en algún momento respecto a un espacio físico, social y simbólico concreto. Las formas culturales de una sociedad que favorecen su supervivencia y reproducción son adaptativas y suelen persistir.

Pero, a veces, no son adaptativas, ya que hay algunas prácticas y representaciones que, si fueran llevadas al extremo, disminuirían las posibilidades de supervivencia de una sociedad en concreto. Muchas de ellas tendrían pocas posibilidades de sobrevivir; o bien los pueblos que se aferraran a tales prácticas y representaciones podrían desaparecer llevándose las consigo, o bien éstas serían reemplazadas por otras que ayudaran a la supervivencia de la sociedad. Carol y Melvin Ember (1997) ponen el ejemplo de que algunas

etnias de Nueva Guinea consideran sucio y peligroso el contacto con las mujeres. Si los hombres decidieran evitar todo contacto, estos pueblos no sobrevivirían.

Sin embargo, en no pocas ocasiones, las sociedades con formas culturales no adaptativas sobreviven, generalmente, a costa de la supervivencia de la propia cultura y, sobre todo, de otras sociedades y de sus culturas. La manipulación y degradación del entorno por el hombre es una de las conductas que más puede agotar los recursos naturales y amenazar la existencia del grupo.

- Por otra parte, los procesos de adaptación tienen lugar en el contexto de relaciones sociales y simbólicas.

El espacio humano es un contexto de interacción y relación social y de representación a través de ideas e imágenes, es social y simbólico.

No cabe asociar el espacio humano sólo con un territorio geográfico y ni siquiera con un lugar habitado o utilizado.

Con frecuencia, las relaciones sociales de un grupo invaden por medio de instituciones -hospitalidad, cautiverio, comercio, emigración...- el campo de acción de otros grupos.

El concepto antropológico y la noción administrativa o geográfica del espacio no son una misma realidad.

El espacio es un signo cuyo significado sólo se comprende desde los códigos culturales en que se inscribe. La humanidad tiende a agruparse en núcleos, que van desde la familia al Estado, y en mayor o menor grado estas colectividades se asientan o se asignan espacios determinados. Sin duda, la historia de las grandes migraciones de la humanidad ha sido impulsada por la necesidad de esta posesión, referida no a un territorio concreto, sino a una tierra propia.

La afirmación de Rousseau, en su *Discurso sobre el Origen de la Desigualdad entre los Hombres*, de que el primero, que acotó un espacio y dijo: esta tierra es mía, inventó la propiedad privada, debería matizarse, por lo que se refiere a la territorialidad, en el sentido de que lo que descubrió fue la conciencia de la propiedad privada, individual o grupal.

El uso social del espacio es, ante todo, un comportamiento humano, que no se rige por otras imposiciones que las de la significación y sus leyes, aunque ésta se asiente sobre condiciones infraestructurales.

Son los grupos humanos los que dan significado a los sustratos geográficos en los que viven y no al revés. En los lugares evocamos relaciones, identificación e historia, en ellos describimos nuestras diferencias y la imagen de lo que somos y construimos nuestras representaciones.

- Por su lado, el espacio individual está unido a la identidad del individuo.

Por ello su delimitación y organización simbólica y social difiere de unos a otros individuos, igual que, en distinta medida, varía también temporalmente para una misma persona durante sus diversas fases vitales.

Los límites individuales se construyen social y simbólicamente en la conciencia de los sujetos, lo mismo que el espacio colectivo lo delimitan las identificaciones y representaciones de los grupos.

La delimitación del espacio individual, lo mismo que sucede con el espacio colectivo, puede ser o hacerse visible -puertas- y/o invisible -ideas-.

En general, el espacio individual se vive como más seguro y ordenado que el público, que suele verse más caótico y peligroso.

Pero no hay, por definición, límite inaccesible. A pesar de su naturaleza infranqueable, todo límite reserva un lugar de acceso. Los límites individuales no son una excepción.

Por ello los límites entre el espacio individual y público no siempre ofrecen nitidez y adquieren formas intermedias: es difícil la dicotomía interior/exterior, por ejemplo, en los patios o cortijos andaluces.

1. 5. TRATAMIENTO DE LA CULTURA

1. 5. 1. Cultura y patrimonio cultural: diferencias conceptuales

- No es lo mismo la cultura como herencia o patrimonio de recursos sociales que el patrimonio cultural.

Sin embargo, cada día es más común que el segundo se use terminológica y conceptualmente como sustituto de la primera, de la que se apropia y a la que oscurece y niega (García García, 1998). Ello ocurre cada vez más tanto en el conocimiento ordinario como en el científico.

- La cultura es un conjunto de recursos y atributos, modos de vivir, sentir y pensar, recibido del pasado por herencia, que los individuos y grupos poseen, tienen en común, comparten, con los que viven, y que modifican durante su vida y vuelven a transmitir a las generaciones futuras con los cambios introducidos.

Une el legado pasado, presente y futuro, por lo que no es inmutable sino una construcción social cambiante y discontinua producida históricamente. Implica la desaparición de antiguos elementos, la modificación de sus contextos y la ruptura de sus continuidades y transmisiones. Pero también conlleva la aparición de componentes nuevos y, sobre todo, híbridos, más adaptados al presente, que rellenan el vacío dejado por lo desaparecido, se hacen pertinentes para los actores sociales y terminan siendo tradiciones.

Se define desde formalismos y convencionalismos que hacen que la cultura exprese diversidades, cambios, contactos, coexistencias, hibridaciones y procesos identitarios, pues, como ya hemos visto, no constituye una noción esencialista, homogénea, unitaria, sustantiva y delimitada. Y tampoco es conjugable con las ideas ilustradas de progreso, civilización y universal cultural, y con la idiosincrasia, tradición y dimensión colectiva que supuestamente marcan de forma sistémica las denominadas áreas culturales, como visión etnificada de la cultura, y las fronteras geográficas.

-Por contra, el patrimonio cultural es una noción inventada por los discursos de los poderes políticos - Estado-nación- y económicos que ha encontrado espacio en el ámbito de determinados saberes y disciplinas, sobre todo, en el arte, el folklore, la historia o la museología (Barañano y Cátedra, 2005).

- Con antecedentes en el siglo XVIII y nacido en la segunda mitad del siglo XIX, el concepto de patrimonio cultural responde más a las representaciones -invenciones- que la ciencia de la modernidad hace de la cultura que de lo que ésta constituye.

Pero, es desde los pasados años sesenta, cuando las políticas y normativas jurídicas sobre la cultura de los distintos Estados se asientan de pleno en el concepto de patrimonio cultural, siguiendo las directrices formuladas por diferentes organismos internacionales, principalmente de la UNESCO (1989, 2000, 2003), Unión Europea y del Consejo de Europa. Y, según se expresa con claridad en el Estado español, no sucede de forma distinta en las políticas y leyes de patrimonio cultural que, siguiendo las pautas marcadas por las Administraciones centrales de los Estados, aprueban sus gobiernos regionales o autónomos.

- Cabe decir además que es común identificar y definir al patrimonio cultural como patrimonio histórico -según muestra la Ley 16/1985 del Patrimonio Histórico Español- para dotarle con esta dimensión histórica de una mayor profundidad conceptual y reforzar sus valores patrimoniales inventados.

- El patrimonio cultural constituye una visión esencialista y reduccionista de la cultura, que la cosifica y separa de sus sujetos sociales.

Tras este concepto hay un denominador fundamental: lo que K. Marx (1975) definió el “fetichismo de la mercancía”, la ilusión de que en el sistema capitalista el valor de las mercancías emana de la relación entre ellas y no de los procesos humanos incorporados a las mismas. En efecto, los distintos actores sociales, que crean, viven y reproducen la cultura, se hallan ocultos individual y grupalmente.

Ello sucede especialmente en la denominada “cultura popular”, pues no adquiere la misma dimensión, y no por azar, con las producciones de la “alta cultura”, muy sensibles al relieve social de sus creadores, patrocinadores y consumidores más elitistas que parecen merecer visibilidad y protagonismo.

Con todo, ya se trate de los sujetos de una u otra clasificación cultural dicotómica, es innegable su sustitución, en mayor o menor medida, por los museos, distintas entidades públicas y privadas o colectivos abstractos, desde donde se les media o suplanta por sus objetos, por unas formas culturales sólo signícas, sin sus significados sociales e individuales. Otro tanto ocurre con los actores sociales que, en vez de considerarse destinatarios activos de las actuaciones patrimoniales, se contemplan sólo como audiencias pasivas; algo que resulta muy negador cuando es este “público” el constructor de las producciones culturales patrimonializadas.

- El concepto de patrimonio cultural niega igualmente la diversidad de las formas culturales y las disocia de los espacios sociales y simbólicos donde cobran sentido, sustituidos por lugares geográficos o administrativos que se entienden como homogéneos, etnificados y universales, según sucede, por ejemplo, cuando se alude al patrimonio histórico español, catalán, vasco o andaluz. Y, junto con ello, al considerarla una sustancia jerárquicamente poseída, se ignora el carácter convencional de la cultura como organización de la diversidad y frente a los universales culturales.

- Además la noción de patrimonio cultural comparte de pleno y profundiza los dualismos conceptuales de la modernidad, apostando por uno u otro de sus extremos. Son compartimentaciones de la cultura que fracturan su carácter, conocimiento y tratamiento holístico, su contexto y sentido, y que obvian toda dimensión espacio-temporal y procesual de lo social.

- Así, considerando que lo material y lo inmaterial son los “soportes” de la cultura, en vez de sus sujetos sociales, se establece una precisa división entre ambos aspectos, concediendo mucha menor importancia a lo segundo que a lo primero, que también se fragmenta por sus “soportes” en distintas producciones -mueble, inmueble, documental, bibliográfico, plástico, audiovisual-.

Muy criticada desde el llamado Tercer Mundo, la marcada opción por los aspectos tangibles de la cultura ha tratado de corregirse desde finales de los pasados años ochenta, en particular desde la UNESCO (2003). De este modo, mediante declaraciones y leyes sobre el denominado patrimonio intangible, se busca proteger derechos indígenas, principalmente territoriales, y mostrar preocupación por ciertos conocimientos, logros y actividades no escritas y sin firma que pudieran sufrir expolios o ilícitos tráficos internacionales. Pero esta rectificación no ha impedido que se siga primando la materialidad de

las obras, su consistencia formal y sensorial, frente a su contexto social e histórico y su sentido. No ha sido obstáculo tampoco para que el discurso del patrimonio y de los museos, archivos y bibliotecas dependa casi por completo de sus obras inventariadas y del coleccionismo, siendo mudo cuando pretende testimoniar relaciones sin contenido materializable, y para unir lo material y lo inmaterial en un todo.

Asegurándose que los objetos tangibles son capaces por sí mismos de crear conocimiento sobre las culturas y que a éstas y sus espacios los define la suma de colecciones que se tiene de aquéllos, a la que se reducen, se sigue eludiendo que los mismos signos y los más comunes suelen tener diferentes significados y, por consiguiente, funciones para los sujetos sociales que los protagonizan. Y se niega también, por contra, que signos muy dispares responden a menudo a similares significados y, por tanto, usos.

- También se legitima la dicotomía entre lo culto o alta cultura y lo popular, estableciendo dos bloques separados y optando sobre todo por lo primero. En esta línea, la Ley del Patrimonio Histórico Español se refiere principalmente a los objetos de la “alta cultura”, por su “valor” incuestionable, y, dentro de ella, a las colecciones u obras consideradas artísticas, piezas y yacimientos arqueológicos, monumentos, ciertos bienes muebles, manuscritos y documentos singulares y a los recintos que contienen todo ello -museos, archivos, bibliotecas-. Y, en oposición a las formas culturales “elevadas y cultas”, en esta ley se entiende que la cultura popular representa lo tradicional, simple, homogéneo, autónomo, local y próximo a lo instintivo.

La parte, básicamente el arte, se apropia del todo, la cultura.

Aparte de ignorarse que cada cultura tiene las formas que le resultan apropiadas para cubrir sus demandas sistémicas, se expresa metafóricamente la segmentación clasista de la modernidad en elites y ciudadanía -pueblo- y la domesticación cultural de ésta última, más predicable bajo esos esencialismos que en el campo social, donde se alude a cultura de masas.

- Igualmente, se trocea los tiempos de la cultura, aludiendo dicotómicamente, sin hibridación ni cambios, a lo moderno y a lo tradicional. Y se legitima el mito de las “culturas en peligro de desaparición” que, naturalizando las formas culturales como si fueran una sustancia biológica y una noción de la zoología, reduce la cultura a sus tradiciones, confunde los ámbitos significativos de una y otras y afirma que la desaparición de las segundas, la parte, conlleva el fin de las primeras, el todo.

Lo tradicional se contempla como un concepto atemporal, sin presente y futuro, que ata a sus actores sociales a un pasado invariable, anclado a entornos ruralizados o presociales genuinos, con valores eternos y contrapuestos a los territorios urbanos e industriales cuya modernización -progreso- acaba con ese tiempo y su espacio y, a la par, con la vida y las identidades, incluidas las nacionales, que en ellos se crean y corren “riesgo de desaparecer”. Para el patrimonio cultural, los protagonistas de las denominadas culturas tradicionales, equiparadas con las populares, sólo tienen pasado, no cuentan en su presente.

Además el dualismo sobre presente y pasado, lo tradicional y lo moderno, no se agota en la “cultura popular”. La “alta cultura”, aunque apuesta cada vez más por lo contemporáneo, se desentiende a menudo de la proyección en el presente del legado pasado, mientras que, atendiendo sobre todo a las individualidades, se desentiende del común de los sujetos sociales, a quienes se asume sin un ayer ni un hoy reseñables.

- Asimismo esta visión desintegrada de la cultura comporta su división disciplinar en patrimonios con competencias y lenguajes parcelados, estancos y estratigráficos (Geertz, 1989) sobre el conocimiento artístico, arqueológico, arquitectónico, ecológico, paleontológico, musical, escénico, cinematográfico o etnográfico. Fractura el carácter integral de la cultura, su visión sintética como un todo y su necesario tratamiento transdisciplinar.

No es casual, por otra parte, que la “cultura popular”, identificada con las formas culturales tradicionales y objetivo secundario o residual en las normativas y políticas sobre patrimonio, se asigne de lleno a una de las disciplinas académicas menos valoradas desde las instancias de poder, pese a que se ocupa de la cultura como un todo: la antropología, casi nunca citada así en este discurso sino etnología o fundamentalmente, por su método, etnografía. De este modo, la noción antropológica de cultura queda ausente, por ejemplo, en la Ley de Patrimonio Histórico Español, tergiversada tras un tipo de patrimonio más, al que se alude en un pequeño apartado: título VI.

1. 5. 2. Valores patrimoniales asignados a la cultura

- Basándose en la cosificación de la cultura como un bien separado de sus sujetos sociales y atribuyéndose respecto a ella un protagonismo del que carecen en realidad, los poderes políticos y económicos la asignan valores patrimoniales inventados que no tiene. Hablamos de su consideración como un bien dotado de valores políticos, económicos, identitarios y académicos.

- En lo relativo a su valor político y a la génesis del mismo, cabe señalar, en primer lugar, que, si bien durante el *Antiguo Régimen* el patrimonio cultural representa casi en exclusiva el poder de las monarquías y la imagen de su herencia, familia y “Casa”, desde la primera modernidad, sobre todo en Europa y salvo

excepciones, los bienes patrimoniales de la realeza, sin dejar de pertenecer a la Corona, van sometidos más o menos a la hegemonía del Estado-nación. No ocurre igual con el Patrimonio de la Iglesia o religioso que en muchos enclaves sigue constituyendo una parcela privativa y representativa de un poder - un universo que no es de este mundo- que se superpone a otro, de un Estado divino dentro de un Estado civil, con el que cohabita y comparte su espacio.

Pese a que el Patrimonio Real continúa, en general, diferenciado en muchos órdenes del estatal, no posee la exclusividad que el Patrimonio Eclesiástico o religioso aún hoy se arroga sobre sí mismo y frente a otras instancias patrimoniales.

Bien entrada la modernidad, para afianzarse frente a su sociedad civil, las monarquías y otros Estados, el Estado-nación inicia sus propias construcciones de patrimonio y arbitra formas de coexistencia con los patrimonios reales y religiosos. En nombre del “pueblo”, priva de sentido a los recursos culturales de los individuos y grupos, se los apropia simbólicamente y los convierte en estereotipos controlados políticamente. Inventa representaciones para sí mismo y ese “pueblo”, aunque sin él, relegado a público espectador del discurso que erige sobre él y sus recursos culturales. No sólo la cultura se convierte en otro asunto sino que sus protagonistas pasan a ser otros.

Desde entonces, el patrimonio cultural se convierte en un símbolo del poder del Estado-nación. Aunque la noción de patrimonio ha ido asumiendo nuevos sentidos proyectados en nuevas formulaciones legislativas y, sobre todo, políticas, todos ellos responden a intereses de poder del Estado-nación.

Así, en su definición actual, desarrollada sobre todo desde los pasados años sesenta, el patrimonio, como conjunto de bienes culturales, se considera capital cultural de los ciudadanos tutelado, protegido, conservado, regulado y gestionado por el Estado-nación, ya lo asuma en calidad de competencia única o compartida con otros Estados -patrimonio mundial o de la humanidad-.

Se trata de una atribución del Estado-nación, legitimada no sólo retóricamente sino en el plano de lo real y del reconocimiento jurídico, y próxima o, en muchos casos, equivalente a la categoría de propiedad. No por casualidad la idea de bienes patrimoniales adquiere valor para quienes los representan así y se interesan en protegerlos y conservarlos como una mercancía, y no tanto para aquéllos que protagonizan la cultura y sus espacios. Tampoco por azar se magnifica la importancia de inventariar y contar esos bienes.

De este modo, la cultura como herencia, recursos y atributos de los individuos y grupos se convierte en el patrimonio del Estado-nación y, por él y a través de él, de la sociedad nacional en su conjunto e incluso de toda la humanidad. Pasa a ser un bien colectivo de todos y, por ende, de cada uno de ellos, capacitado desde este momento para demandar acciones intervencionistas y derechos sobre tal recurso, no sólo compartido metafóricamente y discursivamente. Pero que la cultura sea común significa que es compartida por los sujetos sociales que la protagonizan, y no apropiable por cualquiera. Para los protagonistas de la cultura cuanto otros definen como bienes es sencillamente lo que tienen y con lo que viven: con lo que se identifican independientemente de que lo deseen en mayor o menor medida y de cómo lo califiquen.

Tras la metáfora que alude a la proximidad al otro, a la solidaridad con él, se opera una transferencia de bienes simbólicos de unos a otros, mediada por el Estado-nación, que los reparte porque con su política y sus leyes los tiene. Decir que lo del otro es mío sobrepasa el marco de lo retórico y adquiere realidad. El mito de Drácula, que cobra vida, la nutre y recluta a sus súbditos con la sangre de otros, trasciende el confín del relato, para ilustrar este proceso de expolio, visto y justificado, con frecuencia, como encuentro intercultural. Las consecuencias de esta transferencia para los sujetos que crean las mercancías transferibles son muy obvias en el caso de la llamada “cultura popular”, pero tampoco queda inmune a ellas la denominada “alta cultura”.

Nos referimos a representaciones que aúnan el universo real y simbólico, pues este discurso del Estado-nación, como cualquier otro discurso, es conducta, construye realidad. “El discurso mismo crea en buena parte su propia realidad”, quedando “prohibida como ignorancia y sinsentido la sospecha misma” de que su brillo y eficacia no sean más que pura seducción (Zulaika, 1997: 73).

A esto se une la presunción de que los protagonistas de las culturas, así representadas e inventadas, y el resto de la ciudadanía comparten las definiciones del Estado-nación y de las instituciones internacionales; y de que desean conservar lo que éstos deciden que merece una actuación patrimonial, muy especialmente, en el plano artístico.

La insistencia de las diferentes normativas en democratizar el patrimonio, en difundirlo sin límites para que llegue al conjunto de la nación y más allá, resulta así un correlato del crecimiento y de la reproducción del poder estatal.

Todo este proceso, por otra parte, no es exclusivo del Estado-nación, se reproduce -sin demasiada variación- en otros espacios sociales y políticos contenidos dentro de sus fronteras. Ocurre además a menudo que, tras un discurso universalista (Zulaika, 1997), es el propio Estado-nación uno de los

principales interesados en esa réplica. Sostiene que la integración -entendida como unidad, orden y uniformidad e invisibilidad de realidades presentes e históricas diferentes y desiguales-, lograda en aquellos espacios gracias a la democratización del patrimonio y, por consiguiente, de la vida política, revierte en otros marcos más amplios y, a la postre, en el propio espacio que se asigna a sí mismo el Estado-nación, en la permeabilidad de sus fronteras interiores y la aceptación del poder y de la cohesión estatal. Nótese el rédito político que obtiene el Estado-nación al difundir al máximo el ideal de homogeneidad cultural, y sobre todo, lograrla. No es casual que la Ley del Patrimonio Histórico Español hable del capital cultural de los españoles, ignorando las diversidades y desigualdades sociales y territoriales existentes dentro del Estado. Son homogeneidades que resultan también constatables a otro nivel en las leyes de patrimonio promulgadas por los gobiernos de las autonomías y regiones del Estado español.

Reificando culturas y espacios, se eclipsan diferencias y, sobre todo, desigualdades entre nosotros y los otros, identidades opuestas, mundos en conflictos y, esencialmente, la verticalidad con la que se impone ese orden, la fuente de la que emana y su variable aceptación por la ciudadanía.

Que el patrimonio sea cada vez más un sustituto de las grandes ideologías, no sólo expresa el terreno ganado por los esencialismos culturalistas a los planteamientos de clase, sino la necesidad de utilizarlo como factor de educación, toma de conciencia ciudadana, limpieza de imágenes no deseadas y, en fin, de una integración social que impone esta invención de lo colectivo, al margen de su amplitud, sobre los individuos y que elimina y asimila retóricamente diferencias y desigualdades.

Ello justifica que el patrimonio se asuma como un bien de interés nacional, a pesar de que el soterramiento de las diferencias presentes y procedentes del pasado impida el reconocimiento de la diversidad del legado patrimonial al futuro. Desde el patrimonio se realza o suprime aspectos según su pertinencia sistémica, se construye a los individuos y grupos y se explica sus desigualdades por las distintas posiciones espacio-temporales que les asigna la cultura y no por su clase social. En fin, se realiza una determinada reproducción social. Lo corrobora, entre otros procesos tempranos, la folclorización populista promovida al inicio del siglo XX por ciertos Estados europeos para integrar al campesinado en la nación (Castelo-Branco y Branco, 2003).

La eliminación y asimilación retórica de diferencias y desigualdades, junto a la imposición de lo colectivo, de esta manera inventado, sobre lo individual que comportan estas representaciones, abonan la legitimación y reproducción social de las elites y las burocracias que sustentan al Estado-nación y son sostenidas por él. De hecho, en esos discursos es la voz de las elites la que se arroga el deber y privilegio nacional, en nombre de los otros, de definirlos y clasificarlos a través de sus formas culturales patrimonializadas, decidiendo lo que merece ser representado y los conceptos e imágenes que lo permiten. Entre estas nociones y figuras se priman las referentes a la incapacidad del común para percibir su propio valor y el de lo que hacen, piensan o sienten, que tienen que ser reconocidos y salvados por quienes no pertenecen a aquél (Bourdieu, Darbel y Schnapper, 1969). Cautivas de su propia voz, estas elites, en realidad, hablan de sí mismas y sus valores (Clifford, 1999). Numerosas experiencias -como las que ilustran en España los museos estatales de Antropología- aluden al poder de las elites para crear y clausurar instituciones de patrimonio al margen de su relieve.

Por otro lado, las representaciones patrimoniales del Estado-nación cosifican la cultura, transformándola en una mercancía con un valor político que expresa cómo los individuos y los grupos se interesan en ella y, a la par, de qué modo ésta revalúa las relaciones sociales. Las producciones patrimonializadas se convierten en objetos deseables, bienes de intercambio, que impulsan y abrigan el sueño de salvar las distancias entre quienes los anhelan y los que los detentan, tutelan y ofrecen como valores. A la vez, este proceso hace deseable la misma existencia de la opción de eludir esas distancias entre oferentes y demandantes de unos bienes, en los que se representa poder y, por tanto, el propio del Estado-nación y de sus elites. Se desea que el sistema ofrezca no sólo la posibilidad de intercambiar, para que haya transferencias de valores, sino de que exista el propio intercambio. Y, mientras que la presencia de ese intercambio es la fuente del valor atribuida a los bienes, la dificultad de su adquisición, el sacrificio efectuado al intercambiar, resulta el único elemento constitutivo de valor (Appadurai, 1991). Poseer real o simbólicamente algo de los otros gracias a que el poder nos lo ofrece, viajar por el mundo de lo ajeno y penetrar en él, lejos de constituir una aventura, son experiencias políticas y trascendentes que nos acerca a ese poder. En suma, la creación y el deseo de valor son un proceso mediado políticamente, un asunto de definición política y control social. La política del patrimonio sugiere que sus bienes, más allá de usarse como mercancías deseadas para satisfacer objetivos más o menos inmediatos o primarios, encarnan deseos de otra índole. Esos bienes conllevan relaciones de poder, privilegio y control social, como la ostentación del propio cuerpo y del consumo de lujo, confieren autenticidad y autenticación e incluso nos hacen sabios frente a los ignorantes, al definir ambos conceptos y las claves para ser unos u otros.

- Pero el Estado-nación, vinculado estrechamente a los mercados desde el inicio de la modernidad y más o menos dependiente de ellos, no sólo asigna a los bienes patrimoniales un valor político sino además económico, creando y tutelando la oferta de los mismos y su demanda social.

Este valor, que ha configurado uno de los hipersectores económicos más importantes y que redundaba en la propia reproducción de los valores políticos del Estado-nación (García Canclini, 1993), no se basa tanto en las cualidades intrínsecas de los bienes patrimonializados como en atribuciones inventadas, contrarias a veces -“alta cultura”- o siempre -“cultura popular”- con la condición real de aquéllos. Así sucede con la noción de la autenticidad.

Son atributos simbólicos impuestos antes por los mercados, a fin de hacer deseables los bienes en, y para, el intercambio y acrecentar su valor de cambio y utilidad como fuente de creación y desarrollo de capitales, empleo, equipamientos, turismo o industrias.

Muy ligados a intereses urbanísticos, se vinculan a complejos de segunda residencia y a recreaciones turísticas -rutas- y de ocio, propias del espectáculo o del *star system*, en las que “los ciudadanos se convierten en felices *voyeurs* de su propia grandeza progresista” (Zulaika, 1997: 129); sin descartar los negocios de ONG y agencias culturales y medioambientales, la búsqueda de prestigio de patrocinadores públicos y privados que con esos bienes revalorizan su competitividad y sus mercancías, o regeneraciones urbanas, medioambientales o de comunidades deshabitadas.

- Además, confundiendo, no sin intención política, los conceptos de identidad y cultura, el Estado-nación incorpora a los bienes patrimonializados un valor identitario, necesario para la identificación nacional, pero que a la par es usado por diversos colectivos existentes dentro de las fronteras estatales. Desde estos colectivos, la identidad que confiere el patrimonio se reivindica, muchas veces, como símbolo de diferencia, incluida la étnica y nacional, afirmación, defensa y respuesta; pero también en términos de privilegio y distinción, de poder.

Se asigna al patrimonio la capacidad de definir, crear, destruir y recuperar identidades como si ello respondiera a elementos objetivos o campañas de sensibilización, orquestadas desde el poder, para que la gente se anime a querer o pedir identidad al mirar su pasado, en vez de obedecer sobre todo a procesos subjetivos y de consenso de los actores sociales, que se articulan sobre el presente y frente al futuro.

Este valor identitario, en alza para los organismos internacionales, presupone que quienes comparten una misma cultura o localidad, a la vez, participan de la misma identidad y son homogéneos.

- Y, aparte de estas atribuciones políticas, económicas e identitarias, el Estado-nación asigna a las producciones patrimonializadas un valor académico -artístico, arqueológico, arquitectónico, ecológico, paleontológico, musical, cinematográfico o etnográfico-, mediante el cual trata de afianzar, avalar, legitimar y reproducir aún más su condición de bienes con un marchamo pericial de calidad y autenticidad científica y disciplinar.

Cabe resalta que tal legitimación no obedece en muchos casos a una suposición del Estado-nación y de los mercados, sino que muchas veces son las propias disciplinas las que, aspirando a ser partícipes de mayores esferas de poder, avalan expresamente y reproducen ese valor como mercancía cultural.

Pero, al menos en lo relativo a la antropología, el interés disciplinar y científico mostrado por la cultura reside en su conocimiento y no en sus características como bien, conjunto de signos o producciones valiosas en sí mismas. Tal conocimiento ni la añade ni la quita valor simbólico en términos de mercancía, sino que posibilita que podamos entender las dinámicas históricas que definen y han definido a los distintos seres humanos.

Además la cultura no es una sustancia capaz por sí misma de transmitirnos conocimientos de un tipo u otro, según el campo disciplinar y científico donde sea clasificada y bajo las categorías en las que se la encuadre.

1. 5. 3. Intervención estatal sobre la cultura

- Las representaciones subyacentes en el discurso del Estado-nación sobre el patrimonio trasladan sus errores conceptuales y metodológicos al tratamiento de las formas culturales patrimonializadas.

- Se prima las medidas normativas y burocráticas sobre la cultura, supeditando a ello su conocimiento e investigación. Y tales actuaciones se orientan principalmente a la intervención legal y al inventario de bienes bajo criterios proteccionistas, de salvaguardia y de una competencia exclusiva de ciertas instituciones públicas que niega el diálogo con los sujetos sociales y la transdisciplinariedad.

- Sin embargo, la intervención legal -declaración de Bien de Interés Cultural, por ejemplo, que implica una especial protección y tutela en la mayoría de las leyes de patrimonio- sólo parece aceptable sobre producciones de culturas y espacios desaparecidos que trascienden ya a sus propios autores, y no sólo con el objetivo de evitar expolios sino de que no se tergiversen su conocimiento futuro. Los documentos de todo tipo,

museos y archivos y, especialmente, la investigación y docencia formal de la cultura son medios eficaces para conservar este conocimiento.

La aplicación de estas medidas sobre formas culturales vivas e incluso sobre las denominadas “culturas en peligro de desaparición” interfiere, encierra, limita, fosiliza y contradice la dinámica de los procesos sociales, institucionaliza ingerencias de poder en la vida, las emociones y los pensamientos de los individuos y grupos, desencadenando transformaciones ajenas a ellos y, a la larga, resulta inoperante, generando muchas veces un efecto contrario al buscado. La conservación artificial, que intenta frenar una desaparición inminente de formas culturales o conjuntos de ellas que ya no tienen valor ni sentido para sus actores sociales, desvirtúa su veraz comprensión presente y futura. En el fondo de estas actuaciones legales subyace la idea de que las culturas vivas son un bien de todos, de igual manera que en teoría deberían serlo las grandes obras de arte.

- Más que en una intervención legal directa, hay que pensar en actuaciones indirectas que defiendan el derecho de los individuos y grupos a mantener y reproducir sus maneras de vivir, pensar y sentir y sus rasgos identitarios sin que intervenga o incida ninguna instancia administrativa. Ello implica garantizar sus derechos políticos, eliminar desigualdades que les impiden o dificultan usar sus recursos y espacios y atender, conocer críticamente -en especial, si hay conflictos, fragmentaciones u oportunistas dentro del propio grupo, como sucede, por ejemplo, con las corridas de toros- y reconocer sus demandas culturales y territoriales, sobre todo en el caso de las minorías. Esto último, no obstante, ha de acometerse con muchas precauciones, desde el respeto debido a las formas culturales de los otros y en casos relativamente excepcionales.

Ejemplos de este tipo de actuaciones que cabe aplaudir son: son: las medidas de fomento para la comercialización de productos agrarios y artesanos, la constitución de escuelas-taller para la transmisión de oficios, las facilidades crediticias a las empresas familiares, los derechos constitucionales al respeto y a la libre expresión, la no discriminación social o el reconocimiento de la soberanía de las autonomías históricas... Asimismo debe destacarse ciertas medidas adoptadas en la escuela para facilitar la continuidad de las lenguas utilizadas por sus hablantes que son objeto de procesos de colonización y aculturación.

- Cuanto decimos acerca de las intervenciones legales no sólo afecta a los departamentos de cultura de las distintas Administraciones, sino a las actuaciones acometidas desde otras competencias -educación, medio ambiente, urbanismo, servicios sociales...- en solitario o en colaboración con las primeras.

Conviene subrayar, por ejemplo, lo nocivo que resulta que, en la planificación urbanística y ambiental, se recomiende reutilizar turística o pedagógicamente espacios propios de las culturas vigentes.

- El inventario de bienes complementa estas actuaciones. Tal inventario se reduce prácticamente a la descripción y enumeración en fichas de estos bienes y a su exhibición en colecciones, por lo que su conocimiento se limita a la selección y recogida de piezas o a la adquisición por compra o donación de conjuntos ya constituidos por coleccionistas.

No hay sujetos de estudio ni contextos, ni la necesidad de explicarlos, sino objetos, a los que se arroga la capacidad de representar unas culturas que, por ser una forma de acción social, no se pueden guardar en vitrinas donde se quedan mudas.

Así, la investigación, circunscrita a las colecciones, constituye una mera reconstrucción a posteriori, consecutiva y no constructiva, del sentido y contexto de las piezas ya clasificadas previamente por sus soportes o formas, lo que plantea unas premisas al conocimiento que comprometen de antemano la fiabilidad de sus conclusiones.

Ello se acrecienta cuando se intenta recoger en masa formas culturales “en peligro de desaparición”. Sobre éstas debe dejarse constancia para el conocimiento futuro, sin presuponer que todo cambio implique forzosamente la desaparición de las culturas y las convierta en otras distintas de sí mismas e irreconocibles.

1. 5. 4. Tratamiento antropológico de la cultura: investigación, conservación, difusión y restitución

- Frente a estas intervenciones estatales, se desarrolla, desde los años setenta, otro tratamiento alternativo, que las cuestiona y abre nuevos caminos para investigar, conservar, difundir y restituir la cultura.

- Una de sus críticas centrales es la ocultación de los sujetos, de la que se derivan otros muchos desacuerdos que permiten correcciones conceptuales y metodológicas.

Por ello se propone el diálogo entre los sujetos sociales representados y quienes les representan, insistiendo en que éstos, tras su pretensión de neutralidad, creatividad, sensibilidad y universalidad, abandonen sus posiciones elitistas y de poder, desde las que construyen y manipulan símbolos al servicio del Estado-nación y de sus principales valedores.

El tratamiento y las representaciones de la cultura se consideran un acto político que debe efectuarse negociando consensos con los individuos y grupos sociales para no robar su voz como protagonistas y destinatarios principales, entre otras personas y colectivos, del discurso construido sobre ellos.

Otro objetivo de este diálogo es que la noción de comunidad sustituya a la de “público” o audiencia y que ésta, de ser una entidad pasiva en la creación y el mantenimiento de la cultura, se convierta en agente activo (Karp, Kreamer y Lavine, 1992).

- Se introduce en la cultura discursos que aportan nuevas miradas sobre poder, identidad, interculturalidad, diversidad, territorio, arte, relación entre pasado y presente -incluidas las tradiciones y la desaparición de culturas y espacios-, lenguaje de los objetos, procesos de cambio, interdisciplinariedad y educación.

- Desde estos nuevos planteamientos, se configura un proceso de tratamiento de las formas culturales, integrado por cuatro fases interrelacionadas e integradas que, comenzando por la investigación de la cultura, continúa con su conservación, difusión y restitución (Prats, 1997).

- Aunque la investigación es previa a las demás fases, si hubiera que comenzar desde cero el tratamiento de la cultura, en realidad las cuatro fases actúan simultáneamente. Al mismo tiempo que se conserva, difunde o restituye el conocimiento de la cultura, se está programando nuevas investigaciones.

Es una investigación que fundamenta las otras tres fases de tratamiento cultural, dotándolas de sentido y contenido al permitir el conocimiento y el reconocimiento de la cultura. Los objetivos y procedimientos presentes en la investigación también se trasladan al resto de la secuencia a la que se ajusta el tratamiento de las formas culturales.

Con todo, hay que tener en cuenta que los resultados de las investigaciones no son eternos, suelen dejar de valer con el paso del tiempo y deben actualizarse desde nuevos objetivos y preguntas. Puede ocurrir que lo que hoy interesa investigar sea intrascendente mañana. Dado que la cultura cambia continuamente, su investigación debe ajustarse al ritmo y a las necesidades que plantea esa constante transformación. Su utilidad reside, entre otras razones, en su versatilidad, en su capacidad para variarse y actualizarse.

La investigación, basada en las nociones de cultura que manejamos y en los principios y técnicas de la etnografía, ya no es un trabajo a posteriori y circunscrito a los objetos, se abre a los sujetos y a su discurso como fase previa para su conocimiento negociado y crítico. Los sujetos son los protagonistas y los destinatarios de la investigación. Por ello, incidiendo más en la calidad, significación e importancia de las informaciones recogidas que en su cantidad, el conocimiento de los sentidos y contextos de las producciones culturales pasa a ser tarea de investigación negociada entre actores sociales y profesionales.

Es una investigación holística que rompe las dicotomías de la modernidad, relacionando todos los aspectos de la cultura y su vinculación sistémica con el conjunto, y que no segrega los saberes ordinarios de los académicos.

Se centra en el presente e incorpora a éste el pasado. Lo prioritario y fundamental de la investigación y, por ello, de la conservación, difusión y restitución es abordar lo vigente: las formas culturales de los individuos y grupos de hoy. Conocer, explicar y recuperar el pasado son temas irrenunciables, pero, ante la prioridad de ocuparnos del presente, debe contemplarse bajo su óptica las formas culturales propias del pasado; y, dentro de éstas, hay que prestar mayor atención a las formas culturales que constituyen nuestra herencia que a las desaparecidas. La cuestión consiste en analizar qué formas culturales del pasado tienen significado hoy, de qué modo se articulan y coexisten con las del presente y cuál ha sido su evolución. Por tanto, se trata de comparar el pasado con el presente, integrar uno en otro sin separarlos pues, entendiendo aquél, los individuos pueden comprender mejor las formas culturales de hoy y ser más críticos con ellas.

Este planteamiento de la investigación es el que habría que oponer a los criterios urgentistas y de salvaguardia, que tanto peso tienen en las leyes de patrimonio y en las políticas culturales.

Además esta investigación se ocupa de lo común, representativo, relevante y recurrente y no tanto de lo exótico, extraordinario o de moda, a fin de poder establecer comparaciones, relaciones, interpretaciones y generalizaciones que nos expliquen cómo se justifican, organizan y articulan las diferentes formas culturales para organizar la diversidad.

- En segundo lugar, el objetivo de la conservación no es conservar la cultura, sólo conservable y reproducible por sus protagonistas, sino su conocimiento crítico en un proceso holístico que ofrezca referentes capaces de que los actores sociales se reconozcan en ellos sin fragmentaciones.

La cultura como tal no se puede conservar porque, al ser dinámica y una forma de acción social, no se puede almacenar, encerrar, ordenar y exponer, por mucho que quisiera intentarse, en ningún recinto.

Dado que lo que se conserva es el conocimiento crítico de la cultura, en torno a este objetivo han de girar sus procesos de difusión y restitución.

La conservación se comporta, por tanto, como un acto de mediación entre la cultura y su conocimiento crítico, que proporciona referentes y significados para que éste se posible. Suele suceder a menudo, no obstante, que determinadas formas culturales tienden a ser conservadas en sí mismas, a medida que se alienta, extiende e implanta su consideración como, y su transformación en, capital cultural y no tanto como testimonios, referentes o claves que posibiliten el conocimiento de las culturas.

No obstante, conservar el conocimiento crítico de la cultura en su totalidad es imposible, entre otras razones, porque las formas culturales son muy diversas, están siempre cambiando, a veces muy deprisa, y resultan mucho más dinámicas que los actos realizados para investigarlas y conservarlas.

Por ello hay que fijar prioridades que no tienen por qué ir por el trillado camino de la conservación de las culturas “en peligro de desaparición”. Si se tuviera más en cuenta a los sujetos de la cultura, y no tanto a las formas culturales en sí mismas, como una sustancia o una cosa, se hablaría más de cambio y menos de desaparición, más de procesos dinámicos e integradores y menos de enfoques parcelarios y estáticos.

- En tercer lugar, la difusión incide en la divulgación no de una mera información ni sólo del saber ordinario transmitido generacionalmente, sino de unos conocimientos críticos elaborados por la investigación y la conservación, que ayudan a los actores sociales a comprender cómo son ellos mismos, los otros y las relaciones entre ambos.

Esta difusión debe abarcar todos los caminos posibles, desde la documentación o las exposiciones de museos y archivos, hasta los medios de comunicación, y sobre todo la enseñanza.

Es evidente que la cultura, incluida su herencia, se transmite ella sola allí donde se produce mediante procesos de endoculturación, pero no siempre críticamente. Esta comprensión se realiza generando aprendizajes significativos que se efectúan por comparación y contraste e integrando distintos niveles de experiencia que confrontan el conocimiento ordinario y el científico.

La documentación, a través de textos escritos y audiovisuales, aparte de ser un instrumento para explicarnos las formas culturales, haciendo posible que las conozcamos en su estado presente y pasado, es un recurso de la cultura y, en consecuencia, parte de ella, que debe ser investigada -revisión crítica de sus informaciones y métodos y reinterpretación-, conservada, difundida y restituida. La habitual identificación de la documentación con fichas de inventario es muy reduccionista de la primera, ya que las segundas son incapaces de mostrarnos los significados de las formas culturales, sus procesos y contextos, al margen de los cuales resulta imposible comprenderlas y se vuelven equívocas. Ya hemos visto cómo un determinado elemento cultural adquiere sentidos, a veces muy distintos, según el contexto donde se enmarque. Muy a menudo, este carácter equívoco confunde incluso a los individuos que comparten esas formas culturales.

Frente a la documentación, los museos resultan más pedagógicos y accesibles, pero son menos capaces de transmitir conocimientos críticos de la cultura. No lo lograron en épocas anteriores, en las que se comportaban como templos fetichistas de la cultura y almacenes de coleccionistas, y tampoco lo hacen ahora, convertidos en su mayoría en industrias culturales, de las que no se han escapado bastantes de los denominados ecomuseos. Además la trayectoria de los museos antropológicos españoles no refleja la creciente línea de crítica y controversia, que rodea a otras instituciones museísticas de antropología desde los años ochenta en el mundo occidental. Debates relevantes cuestionan desde entonces la autoridad etnográfica, la creación de tradiciones, el escrutinio de las circunstancias coloniales y poscoloniales en la visión de otras culturas, las responsabilidades éticas de antropólogos y conservadores y el estatus epistemológico de las categorías usadas -arte, cultura, texto y contexto- (Clifford, 1999). Debido a nuevas realidades políticas y económicas la práctica de la antropología museística ha cuestionado profundamente la investigación, la conservación y, especialmente, la exhibición de los museos.

- Finalmente, la investigación, la conservación y la difusión del conocimiento crítico de las formas culturales conllevan una restitución que no diferencia el trabajo científico y el comportamiento y compromiso políticos, y que genera reflexiones conjuntas, integraciones de niveles distintos de experiencia entre los protagonistas, también con comprensiones muy diversas, y los profesionales de la cultura. La restitución alude a la construcción social del conocimiento, al diálogo que implica en la investigación la negociación de saberes entre los investigadores y los distintos sujetos investigados. Se refiere además al compromiso de devolver a los individuos y grupos las formas culturales estudiadas para suscitar la reflexión sobre su propia vida y la de los demás; algo que resulta especialmente obligado con los protagonistas de las culturas analizadas. Hablamos, no obstante, de una restitución dinámica, pues todo cambio social modifica también, generalmente a igual ritmo, las necesidades de conocimiento.

1. 6. BIBLIOGRAFÍA

1. 6. 1. Lecturas obligatorias

BOHANNAN, Laura

1996. “Shakespeare en la selva”, en H.M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 1, p. 83-93.

GEERTZ, Clifford

1989 “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. Cap. 2, p. 43-59.

- LINTON, Ralph
1937 “One hundred percent American”. *American Mercury*, 40: 427-429.
- MINISTERIO DE CULTURA
1987 *Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español y Real Decreto 111/1986, de 10 de enero, y 620/1987, de 10 de abril, de Desarrollo Parcial de la Ley*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- WOLF, Eric R.
1996 “Santa Claus: Notas sobre una representación colectiva”, en H.M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. VII, p. 665-672.

1. 6. 2. Lecturas recomendadas

- AMIN, Samir
1973 *Le développement inégal*. Paris: Éditions de Minuit.
- ANDRADE, Roy d'
1995 *The development of cognitive anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- APPADURAI Arjun
2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Ediciones Trilce-FCE.
- APPADURAI, Arjun (Ed.)
1991 *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- BAJTIN, M.
1989 *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BANTON, Michael (Ed.)
1990 *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza Universidad.
- BARAÑANO, Ascensión
2007 “Patrimonio”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra *et al.* (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 289-296.
- BARAÑANO, Ascensión; CÁTEDRA, María
2005 “La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje”. *Política y Sociedad*, 42, 3: 227-250.
- BARAÑANO, A.; GARCÍA, J. L.; CÁTEDRA, M.; *et al.* (Eds.)
2007 *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense.
- BARNARD, A.; SPENCER, Jonathan (Eds.)
1998 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- BAUMAN, Richard (Ed.)
1992 *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York: Oxford University Press.
- BEATTIE, John
1972 *Otras culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BENEDICT, Ruth
1989 [1934] *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- BESTARD, Joan
2003 “Naturaleza, cultura y parentesco: ¿naturalización de la cultura o genitificación de las relaciones?”, en J. L. García y A. Barañano (eds.), en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 229-244.
- BHABHA, Homi
1994 *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- BOAS, Franz
1930 “Anthropology”, en *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, vol. I: 74-86.
1966 *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- BOHANNAN, Paul
1996 *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Akal. Cap. 1: 1-23 y 24-40.
- BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel
2000 *Local y global: la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre
1983 “Vous avez dit 'populaire'?”. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 46: 98-105.

- 1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- 1998 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- 2001 *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude; PASSERON, Jean Claude
1989 [1973] *El oficio de sociólogo. Presupuestos metodológicos*. Madrid: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain; SCHNAPPER, Dominique
1969 *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*. Paris: Minuit.
- BURKE, P.
1991 *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.
- CARO BAROJA, Julio
1968 *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.
- CARVALHO, José Jorge de
2002 "La Mirada Etnográfica y la Voz Subalterna". *Revista Colombiana de Antropología*, 38: 287-328.
- CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan; BRANCO, Jorge Freitas (Ed.)
2003 *Vozes do povo. A folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta editora.
- CÁTEDRA, María
1996 "Símbolos", en J. Prat y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel, 187-195.
- CERTEAU, M. de
1980 *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CLIFFORD, James
1999 *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- CRUCES, Francisco; DÍAZ DE RADA, Ángel
1995 "La cultura política ¿es parte de la política cultural, o es parte de la política o es parte de la cultura?". *Política y Sociedad*, 18: 165-183.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard
1998 *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- DURKHEIM, Emile
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
1970 [1893] *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.
1978 *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- EDER, K
1996-1997 "La paradoja de la 'cultura'. Más allá de una teoría de la cultura como factor consensual". *Zona Abierta, Cultura y Política*, 77/78: 95-126.
- EISENSTADT, S. N.
1973 *Tradition, Change and Modernity*. Florida: Robert E. Krieger Publishing Company Malabar.
- ELIADE, Mircea
1983 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- ELIAS, Norbert
1983 *The Civilizing Process*. Oxford: Basic Blacwell.
- EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin
1997 *Antropología cultural*. Madrid: Prentice Hall.
- ERIKSEN, T.
2001 "Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture", en J. K. Cowan, M. B. Dembour y R. Wilson (eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 127-148.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
1973 *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
1976 [1940] *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FANON, Frantz
1969 *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, James W. (Ed.)
1991 *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- FRAZER, J.
1980 [1951] *La rama dorada*. México: FCE.
- FREILICH, M. (Ed.)

- 1989 *The relevance of culture*. New Cork: Bergin& Garvey.
- FRIEDMAN, Jonathan
- 2001 *Identidad cultural y proceso global*. Buenos, Aires: Amorrortu.
- 2003 “Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”, en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 161-197.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
- 1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- 1995 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (Coord.)
- 1993 *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis
- 1998 “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y Sociedad*, 27: 9-20.
- 2007a “Aculturación”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 5-6.
- 2007b “Cultura”, en A. Barañano, J. L. García, María Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense.
- 2007c “Interculturalidad”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 205-207.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis; BARAÑANO, Ascensión (Eds.)
- 2003 *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- GARCÍA GARCÍA, J. Luis; VELASCO MAÍLLO, Honorio M.; LÓPEZ COIRA, Miguel M^a.; et al.
- 1991 *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura. Cap. I: 14-19; Cap. VII: 260-269.
- GEERTZ, Clifford
- 1989 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS, Anthony
- 1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- GOODENOUGH, Ward H.
- 1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1975 “Cultura, lenguaje y sociedad”, en J. S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 157-248.
- GRIGNON, C.; PASSERON, J. C.
- 1992 *Lo culto y lo popular*. Madrid: La Piqueta.
- HABERMAS, Jürgen
- 1987 [1975] *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- HANNERZ, Ulf.
- 1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia.
- HARRIS, Marvin
- 1982 *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEELAS, P.; LASH, S.; MORRIS, P. (Eds.)
- 1996 *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.
- HOBBS, Thomas
- 1979 *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- HOBBSAWM, E. J.; RANGER, T. O. (Eds.)
- 2002 *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- HUNTINGTON, S. P.
- 1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- INGOLD, Tim (Ed.)
- 1994 *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- KAHN, J. S. (Ed.)
- 1975 *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

- KARP, Ivan; KREAMER, C. M.; LAVINE, Steven D. (Eds.)
 1992 *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KEESING, R. M.
 1996 “Teorías de la cultura”, en H.M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap.1: 51-82.
- KEESSING, R. M; KEESSING, F. M.
 1971 *New Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- KOTTAK, Conrad Phillip
 2006 *Antropología cultural*. Madrid, Bogotá, Buenos Aires: McGraw-Hill, Interamericana de España.
- KRANIAUSKAS, John
 2000 “Hybridity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies”. *Nepantla: Views from South*, 1, 1: 111-137.
- KRISTEVA, Julia
 1988 *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- KROEBER, Alfred L.
 1917 “The superorganic”. *American Anthropologist*, 19: 163-213.
 1952 *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- KUPER, Adam
 2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- KUPER, Adam; KUPER, Jessica (Eds.)
 1996 *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.
- LEACH, Edmund
 1981 *Cultura y comunicación*. Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 2000 *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- LEVINSON, David; EMBER, Melvin (Eds.)
 1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt & Company. 4 vols.
- LINTON, Ralph
 1937 “One hundred percent American”. *American Mercury*, 40: 427-429.
- LUQUE, Enrique
 1990 “De la cultura, de las culturas”, en *Del conocimiento antropológico*. Madrid: CIS-Siglo XXI. Cap. 3: 84-128.
- MALINOWSKI, Bronislaw
 1975 *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- MARTIN-BARBERO, J.
 2002 *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México: F.C.E.
- MARX, Karl
 1975 *Obras completas*. Madrid: Akal.
- MAUSS, Marcel
 1971 [1925] “Ensayo sobre los dones. Razón y formas de cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, 155-263.
- MEILLASOUX, Claude
 2001 *Mythes et limites de l’anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne: Page deux.
- MERTON Robert
 1977 [1945] *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MINTZ, J. R.
 1977 “The so called world system: local initiatives and local response”. *Dialectical Anthropology*, 2: 253-270.
- ORTIZ, Fernando
 1983 [1943] *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales de Cuba.
- PEIRCE, C. S.
 1988 *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.
- PRATS, Llorenç

- 1988 *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona: Edicions 62.
- 1997 *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- REDFIELD, R; LINTON R.; HERSKOVITS, M. J.
- 1936 "Memorandum for the study of acculturation". *American Anthropologist*, 38, 1: 149-152.
- RICKERT, Heinrich
- 1945 [1898] *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- ROBERTSON, R.
- 2000 [1997] "Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad". *Zona Abierta*, 92-93: 213-241.
- SAHLINS, Marshall
- 1977 *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.
- 1988 [1976] *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.
- 1999 "Two or Three Things that I Know about Culture". *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 5: 399-421.
- 2003 "Antropologías, de la leviatanología a la sujetología y viceversa", en J. L. García y A. Barañano (eds.), en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 47-64.
- SAID, Edward W.
- 1996 *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SAPIR, Edward
- 1934 "Symbolism". *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: MacMillan.
- 1981 [1921] *El lenguaje*. Madrid: FCE.
- SCHELER, Max
- 1960 *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires : Losada.
- SCHNEIDER, David M.
- 1976 "Notes Toward a Theory of Culture", en K. Basso and H. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SHILS, E.
- 1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- SPERBER, Dan
- 1978 *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos.
- SPIVAK, Gayatri
- 1987 *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- STOCKING, George W.
- 1985 *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STOCKING, George W. (Comp.)
- 1988 *Bones, Bodies, Behaviour. Essays on Biological Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1989 *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1991 *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1992 *The Ethnographer's Magic and other Essays*. Madison: University of Wisconsin Press.
- THOMAS, Nicholas
- 1994 *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
- TOMLINSON, J.
- 2001 *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press.
- TURNER, Victor W.
- 1975 "Symbolic Studies". *Annual Review of Anthropology*, 4: 145-161.
- 1980 [1967] *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- TURNER, Terence S.
- 2003 "Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización", en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto: Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 65-110.
- TYLOR, Edward B.
- 1971 *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.

VV.AA.

1985 *Les savoirs naturalistes populaires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

WALLACE, Anthony F. C.

1956 "Revitalization Movements". *American Anthropologist*, 58: 264-281.

1972 *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.

WEBER, Max

1967 [1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

ZULAIKA, Joseba

1990 *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.

III. 2. METODOS Y TÉCNICAS DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

2. 1. LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA

- Que la antropología y el conjunto de las disciplinas sociales constituyen una ciencia es un denominador común del discurso que emana de ambos campos del saber institucionalizado, incluso cuando se niega ese estatus científico (Reynoso, 1991).

Aunque la afirmación de tal categoría no siempre sea compartida por todos los profesionales que se adscriben a esos dominios del saber o, al menos, no del mismo modo (Llobera, 1975), es innegable que ambos responden a las formulaciones de la ciencia en la modernidad.

- Otra cuestión sería preguntarse si lo que se entiende por ciencia de la modernidad debería ser objeto de revisión, delimita fronteras nítidas o si las adhesiones de sus practicantes a menudo responden más a cuestiones de fe y de encerramientos que de "ciencia". Creer en la veracidad de algo, que lo sea realmente y querer creerlo son planos que aluden a las contradicciones características de la ciencia de la modernidad, de las que no se libran sus practicantes. Ya lo señaló Sapir hace algún tiempo.

- Pese a que la antropología posee un campo propio, configurado por una tradición y unas perspectivas específicas, las cuestiones epistemológicas que le afectan son difíciles de comprender sin tener en cuenta la problemática más general de la ciencia moderna, así como, en particular, de otras disciplinas sociales con las que aquella comparte un parecido interés por el ser humano, por su cultura y la definición de ambos campos.

Aludir al estatus epistemológico de la antropología sin hacer referencia a las ambigüedades y problemas que presentan la ciencia y, más concretamente, las ciencias sociales de la modernidad, sería tan absurdo como prescindir del contexto y del sentido de las prácticas y representaciones que estudiamos.

- La confrontación entre positivismo -Berkeley, Hume y Locke- e historicismos, principalmente desarrollada durante el siglo XIX, enmarca ese estatus epistemológico, explicando y reforzando muchas de las dicotomías conceptuales que han venido caracterizando a la antropología, por ejemplo, su definición como ciencia o arte, o la distinción entre explicación y comprensión.

Si los historicistas desvinculaban por completo naturaleza y espíritu, desde la tradición positivista, reforzada por el racionalismo del siglo XVIII, se sostiene la idea de la unidad de la ciencia -Hempel (1951) y neopositivistas- y la dependencia de los fenómenos sociales respecto a los estudiados por las ciencias naturales y, especialmente, por sus saberes arquetípicos: la física y la biología.

- No obstante, las aportaciones de Max Weber (1967, 1969) rechazan las premisas románticas del historicismo y los presupuestos fisicalistas del positivismo, y abren el camino al análisis específico de las cuestiones sociales y a la definición de sus propios métodos de estudio.

Era una senda que antes habían recorrido Wilhem Dilthey (1980), Heinrich Rickert (1945) y Wierdelband (1894; cit., por Wright, 1979), entre otros estudiosos, y por la que Weber (1967, 1969) caminó acompañado por Emile Durkheim (1968, 1970, 1978) -al que ya hemos aludido al referirnos a la oposición entre individuo y cultura-, cuya obra principal, centrada en las formas religiosas "antiguas" de la "civilización", concibe la religión como un hecho social que no debe ser estudiado con el único fin de conocerlo, sino de explicarlo y, con ello, analizar el carácter religioso del hombre, al que considera un aspecto permanente y esencial de la humanidad.

Dilthey (1980), en su reacción contra el positivismo, ya había incidido en la necesidad de desvincular los paradigmas analíticos de las ciencias naturales y de las ciencias del comportamiento humano, a los que consideraba modelos de estudio muy diferentes. En su Introducción a las ciencias del espíritu (1980), sostenía que las ciencias naturales se definían por explicar fenómenos externos al observador y tratar de descubrir leyes de relación causal, mientras que lo característico de las ciencias del espíritu era la pertenencia de investigadores e investigados al mismo universo y la búsqueda de la significación. Esta identificación entre el sujeto y el objeto de la ciencia hacía posible la comprensión de los fenómenos sociales desde dentro de ellos mismos, algo que hoy resulta central en los planteamientos de la etnografía,

a pesar de que haya requerido posteriores desarrollos metodológicos que compensaran los problemas que suelen derivarse de este posicionamiento inclusivo, tales como las pérdidas de objetividad y el riesgo de supeditar la interpretación a una mera descripción.

A la conjunción de identidades y a la búsqueda de sentidos, Heinrich Rickert, en su estudio sobre los límites en la formación de conceptos en las ciencias de la naturaleza (1945), aporta otro concepto clave que diferencia el ámbito de las ciencias naturales y del comportamiento humano: la ausencia o presencia de valores (Terradas, 1988).

Y, asimismo, Wierdelband (1894; cit., por Wright, 1979), contrario a las posiciones de Dilthey, sitúa en el método y no en el objetivo la diferencia entre las ciencias naturales, a las que califica como nomotéticas, y las del espíritu, de tipo ideográfico y en busca de la individualidad.

- Mediando en este recorrido de historicistas y positivistas, Weber (1967, 1969) se enfrenta al tema de los valores afirmando que es la voluntad del hombre la que le permite la opción por un valor, y que la selección de la realidad efectuada por el investigador no se realiza por los intrínsecos “valores” de los valores, en un sentido absoluto, sino que presupone la adjudicación de “ideas de valor”, de significaciones, a los fenómenos culturales.

La cultura es uno de estos conceptos de valor, la única realidad significativa.

- Se trata de una posición que, más tarde, sería refutada, entre otros muchos pensadores sociales, por Ernest Nagel (1981), quien defiende que todos los científicos, con independencia del ámbito de sus estudios, seleccionan porciones de realidad como objeto de conocimiento sin que ello sirva para diferenciar las ciencias naturales de las sociales.

Por consiguiente, para Nagel, lo mismo que antes también para Karl Mannheim, no existe una ciencia libre de valores, por mucho que resulte preciso primero definir qué se entiende bajo el concepto de “juicio de valor”, conocer críticamente los valores en juego y su génesis y hacer explícita la procedencia del conocimiento. Se trata de someter a crítica el proceso de construcción del conocimiento.

- En desacuerdo con los postulados de esta sociología del conocimiento, cabe destacar, por otra parte, los planteamientos del denominado racionalismo crítico, defendido singularmente por Karl Popper (1980), para quien la posibilidad de objetividad científica se basa en la intersubjetividad de la ciencia y la crítica racional institucionalizada de la comunidad científica.

Según los criterios de Popper, el método científico implica la elaboración de hipótesis, a través de la generalización y de la intuición inductiva o procesos imaginativos, y su puesta a prueba. Mientras que las teorías son estructuras que se atribuyen a los fenómenos, los procedimientos científicos constituyen el medio para formularlas, poner a prueba su capacidad explicativa y su fecundidad, y refinarlas o rechazarlas. Una teoría se acepta porque explica un conjunto de fenómenos problemáticos, pero sus enunciados científicos son siempre provisionales, frágiles y, por tanto, requieren verificación.

Frente a los planteamientos de tipo hermenéutico, que justifican la validez de la investigación en la existencia del lenguaje común humano, esta posición empirista basa su argumento de científicidad en la verificación de los datos. Incidiendo más en la identificación de los comportamientos que en su interpretación, las deducciones deben ser confirmadas experimentalmente por la observación, por el llamado “contexto de justificación”. Toda problemática derivada de los valores y de sus significados se relega al “contexto del descubrimiento” o de la “psicología del conocimiento”. Las teorías, en suma, son instrumentos para organizar la experiencia, formular leyes experimentales y llevar a cabo investigaciones.

- Estas primeras definiciones de la ciencia moderna y de sus métodos configuran el contexto general que enmarca buena parte de una teoría antropológica, que, unas veces, enfatiza la tradición empirista -funcionalistas y estructural-funcionalistas, entre otras escuelas- y, en otras ocasiones, el racionalismo -Boas (1930, 1966) o Evans-Pritchard (1973, 1976), por ejemplo-.

- Sin embargo, más allá de estas tradiciones, el estatus epistemológico de la ciencia de la modernidad, uno de los principales atributos de la llamada Cultura de Occidente, se encuentra sometido desde los años ochenta del siglo pasado e incluso antes a una importante crítica, que cuestiona las condiciones económicas, sociales y culturales de su producción y algunos de los fundamentos en los que se basa.

- Así, por un lado, se alude a la identificación de esa ciencia con atributos de poder -capacidad de, poder de, saber o conocer determinada competencia- y a sus vínculos con el poder político que la institucionaliza y con el ejercicio exclusivista de la ciudadanía.

- Y, por otro lado, se subraya las inconsistencias, ya estudiadas por Robert Merton en 1945, derivadas de la dificultad de discriminar con nitidez la noción de saber de la de conocimiento, así como de cada una de ellas respecto al concepto de cultura, desde las bases sociológicas trazadas por las ciencias sociales con Max Weber (1967, 1969) y Max Scheler (1960) para el análisis de las ideologías.

- El trabajo de Peter Berger y Thomas Luckmann (1979) en 1966 sobre los procesos que presiden la construcción social de la realidad proporciona, sin duda, uno de los principales argumentos para la configuración de esa corriente de crítica, ya que, al considerar al saber como un factor constitutivo de la realidad social, invierte la perspectiva tradicional sobre el determinismo de lo ideológico por lo social.

Además este estudio insiste en la necesidad de abarcar el saber de la vida cotidiana, prestando especial atención a la proliferación de las formas particulares de relación individual y grupal con la multiplicidad de saberes contextuales.

Ello se traduce en la importancia atribuida a la relativa independencia de la agencialidad de los actores sociales respecto a la estructura; algo también apuntado por Clifford Geertz (1994a, 1994b) y Fredrik Barth (2002).

En suma, se alude a que la cultura y el saber se construyen en muy diversas instancias particulares.

Cabe sumar a estos planteamientos que el crecimiento de las situaciones de interculturalidad ha favorecido la mayor visibilidad y legitimación que definen hoy, por otra parte, modos de conocimiento y saberes que se escapan de la ortodoxia del saber instituido.

La solidez y homogeneidad de la ciencia moderna, conferidas en la actualidad a la idea de la sociedad del saber o del conocimiento, ya no parecen tan obvias.

- Con todo y hablando en términos generales, la antropología no sólo se inscribe en los parámetros que marca la ciencia de la modernidad, sino que parece ser sensible a las corrientes críticas recibidas por ésta.

- En este sentido, la antropología formula conclusiones, pautas generales y regularidades sobre los seres humanos y sus culturas no fundamentadas sólo en deducciones abstractas, sino en un conocimiento derivado de recopilaciones sistemáticas de datos, basadas en unos métodos concretos.

Su tarea explícita es entender al otro para comprendernos a nosotros mismos, si bien la unicidad de este nosotros es hoy un pálido reflejo del que fue cuando, en el mejor de los casos, la noción de diversidad se circunscribía a quienes no encajaban en tal inclusión.

Se trata de conversar con los otros a fin de que, al comprenderles, se amplíe el universo del discurso humano.

De este modo, la antropología intenta construir explicaciones generales de las culturas mediante el estudio de sus similitudes y sobre todo de sus diferencias y de los procesos que las producen. Como dice Geertz, la antropología trata de establecer relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos y no tanto “identidades sustantivas entre fenómenos similares” (1989: 51). “Bien pudiera ser que en las particularidades culturales de un pueblo puedan encontrarse algunas de las más instructivas revelaciones sobre lo que sea genéricamente humano”, y que la principal contribución de la antropología sea “mostrarnos cómo hallarlas” (1989: 50).

- Así, la antropología concibe la vida social como un campo de relaciones diferenciadas y distintivas y, a menudo, desiguales y jerarquizadas.

Por ello todo proceso de construcción de esta vida social debe abordar las relaciones entre los agentes sociales y el mundo en unos términos que preserven el espacio del agente social como productor de sus propias prácticas, pero atendiendo, al mismo tiempo, al sistema de determinaciones sociales en las que se inscribe su acción.

Incluye asimismo las maneras de ver y aprehender, incorporadas por los sujetos, y las distintas modalidades de transfiguración de lo social.

- La antropología posee un corpus teórico que constituye un campo sistemático de conocimientos, un conjunto de problemas ya resueltos que sirven para solucionar otros semejantes aún sin resolver.

Y además la antropología desarrolla y verifica teorías.

Su propia capacidad para relacionar variables se entronca con la existencia de una teoría, que incluye los mecanismos o procesos para poder establecer tales relaciones.

- A este respecto, cabe subrayar que durante una larga época la antropología ha estado sobrada de inductivismo y empirismo. Se ha confundido lo científico con lo que se podía probar empíricamente. Se ha creído que la especulación y las conjeturas sólo podían referirse a las observaciones. Pero hoy la mayoría de los antropólogos, siguiendo a filósofos e historiadores de la ciencia, comparten el papel decisivo que desempeña lo especulativo en el crecimiento del conocimiento científico, lo interpretativo, lo creativo.

- No obstante, con el posmodernismo se configura otro modo de entender la antropología que niega su estatus científico y que señala que su único objetivo realista es la interpretación, dado que resulta imposible describir y medir los fenómenos culturales, así como otros elementos relacionados con los seres humanos, de forma objetiva y no sesgada (Clifford y Marcus, 1991).

Se niega el conocimiento científico del comportamiento y pensamiento humano.

Las investigaciones se tratan como un texto literario que interpreta aquellos aspectos de la cultura que más preocupan a sus investigadores, buscando significados que, una vez traducidos, se transmiten a los miembros la propia cultura del investigador.

De esta forma, el antropólogo es una especie de traductor intercultural selectivo, que interpreta más que explica y cuya interpretación cumple el objetivo de transmitir un conocimiento intuitivo de la experiencia humana en una cultura en concreto.

- Por otro lado, diferentes historias nacionales desencadenan distintas antropologías (Comelles y Prat, 1992). La diferente actuación de los Estados, la desigualdad de su asimilación y las distintas resistencias a su implantación en ciertos territorios propician históricamente la aparición de discursos antropológicos propios.

Estos discursos responden a las contradicciones que engendran los proyectos inacabados de Estado y las condiciones específicas de cada territorio diferenciado por construir su propio proyecto étnico-nacional.

Los problemas que se plantean tales antropologías como objeto de estudio responden a las características de cada contexto nacional de este tipo.

Por tanto, son la consecuencia de las adaptaciones que efectuadas para incorporar a la propia práctica los discursos antropológicos dominantes como un elemento más, no necesariamente como el decisivo.

Se trata de plantear la antropología y su desarrollo en las diferentes naciones, no como la reproducción mimética de los rituales académicos y de los modelos generados en otras partes, sino replanteando, desde otros contextos sociales, históricos, políticos y lingüísticos que son también modos distintos de entender la realidad, la práctica antropológica.

Y ello supone estrategias de investigación distintas, ampliar el campo de intervención de la antropología en la sociedad, y contribuir a afianzar el papel social que los profesionales de estas antropologías pueden jugar en campos determinados o en la teoría de esos campos.

No es fácil que estos discursos encuentren su lugar en la construcción general de la antropología.

- Por último, es preciso clarificar los términos y usos que recibe la antropología desde distintas tradiciones científicas.

- Cuando hablamos de antropología estamos unificando en un solo término su denominación como antropología social y como antropología cultural. Tal identificación responde a que estamos aludiendo en todos los casos a un mismo objeto de conocimiento -la cultura como construcción social-, y a unos mismos métodos y técnicas de estudio.

El uso del término antropología, antropología cultural o antropología social obedece sobre todo al mayor o menor peso de determinadas tradiciones académicas que, en un caso, combinan los prácticas sociales con las ideacionales, en otro, privilegian éstas últimas y, en otro, las supeditan a los factores sociales. Muchos identifican a la antropología social con el estudio de la sociedad y a la antropología cultural con el estudio de la cultura, pero la diferencia entre ambas es una cuestión de tradiciones académicas. La antropología social sería la versión de la antropología británica y la cultural la versión de la antropología americana.

Por tanto, las diferencias son más de énfasis que de objetos y métodos de estudio. Son, en suma, denominaciones que no significan lo mismo dentro de las distintas tradiciones académicas, pero sí fuera de las diferentes escuelas. Las diferencias estriban más en el interés de cada antropólogo que en lo realmente investigado: cuando el interés son las relaciones sociales, se habla más de antropología social, cuando el interés son las creencias o los valores, se alude a la antropología cultural.

Pero la realidad dada al observador es una, no tres.

- Otro tanto ocurre con el término etnología respecto al de antropología. El primero se usa más que el segundo en la tradición francesa y menos en la anglosajona. Aunque en ambas tradiciones antropología y etnología se ocupan de lo mismo con iguales métodos y técnicas, no tienen el mismo significado dentro de las diferentes tradiciones académicas.

El término antropología no se acepta bien en la tradición francesa porque se le asocia a connotaciones indigenistas, por haber estado excesivamente referenciado al estudio de las culturas indígenas, las razas y los caracteres físicos del hombre.

En contraposición, el término etnología se desecha en el mundo anglosajón, tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, por las connotaciones que tiene, o/y ha tenido, la etnología como un estudio vinculado a trabajos evolucionistas y muy centrado en reconstrucciones históricas y culturas desaparecidas.

- Sin embargo, sí debe independizarse la historia de la antropología de la del folklore (Thompson, 1978, 1989).

El folklore tiene y ha tenido por objeto casi exclusivo el estudio de las formas tradicionales de la cultura, especialmente en su versión material -artesanías, vestimenta-. El concepto clave en el folklore es coleccionar, registrando y reproduciendo lo coleccionado: cuentos, artes, danzas (Velasco, 1990, 1992).

Por el contrario, para la antropología los aspectos materiales -objetuales- de la cultura no se conciben separados de las formas no materiales. Y tampoco se entiende lo tradicional de la cultura sin sus procesos de cambio y su imbricación con lo más moderno, global y sincrético.

2. 1. 1. Reconocimiento científico y disciplinar

- El reconocimiento científico de la antropología se remonta a los libros sagrados de la humanidad, entre los que sobresalen los de los hebreos, musulmanes e hindúes, así como a los textos literarios e históricos de las llamadas altas culturas, sobre todo las de Egipto y China. Todos estos documentos aluden a las formas culturales de muchas sociedades de la antigüedad.

- Pero son los griegos, quienes aportan los primeros rudimentos antropológicos, fruto del contacto con otras culturas que propicia la colonización de amplias zonas del Mediterráneo y la expansión comercial de las metrópolis y colonias. Hacia mediados del siglo V a. C., los trabajos de Herodoto se interesan especialmente por las formas culturales asociadas al matrimonio y a los modos de subsistencia, sorprendiendo por la objetividad de los contrastes que establecen entre la sociedad griega y egipcia. También Platón, Aristóteles y Jenofonte describieron producciones culturales de otros pueblos diferentes al suyo.

- Asimismo entre los romanos se observa un comienzo de especulación antropológica, como ocurre con Lucrecio, que llegó a proponer un modelo de evolución cultural, y con Tácito, que ofrece una detallada descripción de los pueblos germánicos, basadas en los relatos de soldados y viajeros.

- Con el cristianismo el interés antropológico, hasta entonces desarrollado, quedó sumergido por un etnocentrismo que dividía a las sociedades paganas de las cristianas, buscaba explicaciones sobrenaturales de la cultura e hizo declinar los niveles de observación de las diferentes formas culturales y sociedades.

Hasta el colapso final del feudalismo no fue posible el renacimiento de los estudios antropológicos, unido a la caída de muchas de las certidumbres medievales sobre la condición del ser humano y el sentido de su existencia, a un dominio tecnológico de la naturaleza, y un ordenamiento racional de la sociedad.

- Como resultado de los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI, el contacto de los europeos con otros pueblos genera durante los siglos XVI, XVII y XVIII importantes descripciones de las sociedades halladas y, posteriormente, colonizadas, que realizan, sobre todo, viajeros, exploradores, misioneros, soldados y burócratas. Destacan los estudios de los jesuitas sobre los pueblos americanos.

Buena parte de esas descripciones las utilizó el pensamiento antropológico de Montaigne o de Vico.

El descubrimiento del Nuevo Mundo y los viajes de exploración marcaron el comienzo de una importante documentación etnográfica. Pero, si bien la conquista y el asentamiento producen una gran cantidad de datos, su selección y pertinencia están en función de necesidades prácticas muy concretas: convertir y gobernar.

- Los pensadores de la Ilustración, ya en el s. XVIII, formulan teorías etnocéntricas muy significativas sobre la noción de progreso y evolución, que ya hemos considerado al hablar de la cultura, y que avalaban el estudio de la cultura y de los humanos bajo una perspectiva científica, que ayudaba y justificaba la emergencia y el desarrollo de la civilización industrial, el cambio de la sociedad según un plan racional.

Se trataba de aplicar al estudio de la cultura los mismos métodos que los usados por las ciencias naturales, en especial por la física newtoniana, si bien los trabajos de Rousseau fueron una excepción en esta línea, al manejar razonamientos inductivos acerca de los datos extraídos por observación y con empatía sobre la conciencia social de los individuos, que vivían en sociedades diferentes y carentes de instituciones que distorsionaban el desarrollo humano.

Los conocimientos antropológicos fueron empleados a la vez como base de la crítica de la sociedad existente y como justificación de ella.

- En el s. XIX, marcado por la intolerancia hacia las culturas denominadas primitivas que se trataba de colonizar, declinan las posiciones prácticas y críticas de la Ilustración.

Hasta este siglo, en que se intensifica la exploración territorial, los relatos de los investigadores no se descargan del compromiso de subordinar lo estudiado a la necesidad de convertir y gobernar. Naturalistas, viajeros y coleccionistas de museos aportan nuevos datos a los clásicos procedentes de administradores y eclesiásticos.

- El nacimiento de la antropología como ciencia se fue originando antes, con la Ilustración e incluso con los griegos, que su reconocimiento disciplinar y que su definitiva consolidación científica, que no se producen hasta la segunda mitad del s. XIX, en medio de un clima intelectual dominado por las especulaciones evolucionistas (Bestard y Contreras, 1989).

A partir de este momento se fundan tanto en Europa como en América numerosas e importantes sociedades antropológicas, diversas publicaciones y museos específicos, destinados a la conservación y difusión del material traído de los territorios colonizados y de las culturas que comenzaban a extinguirse como consecuencia de la expansión colonial. Se editan guías e instrucciones para orientar a los aficionados y

se organizan viajes y expediciones que se caracterizan por la brevedad de sus visitas, su interés por la cultura material y el uso de intérpretes.

- El nacimiento y desarrollo de la antropología como ciencia y como disciplina aparecen unidos a procesos de colonización de otros territorios (Cone y Pelto, 1977; Llobera, 1980). No fue el “descubrimiento” de China ni el primer comercio con la India lo que llevó a la aparición disciplinar y a la consolidación científica de la antropología. Fueron las culturas prealfabetas de África, el Nuevo Mundo y los océanos Índico y Pacífico las que parecieron exigir, y prestarse a, los estudios holísticos que son el sello distintivo de la antropología.

- En España la antropología surge ligada a la Institución Libre de Enseñanza y al Arxiu d'Etnografia de Catalunya y se diferencia poco de la practicada en otros lugares, en lo que se refiere a la creación de sociedades, museos y expediciones.

La Información promovida por la Encuesta del Ateneo de Madrid sobre nacimiento, matrimonio y muerte se ha considerado un cuerpo de datos muy valioso sobre las formas culturales y la sociedad rural de 1901-1902.

Sin embargo, frente a la relativa curiosidad e interés por la antropología en general y la etnografía en particular, que se aprecia en la segunda mitad del siglo XIX, la primera mitad del siglo XX ofrece un largo paréntesis de inercia, sólo roto por las aportaciones de Julio Caro Baroja y Miguel de Barandiarán, que difiere del desarrollo que tiene la teoría antropológica en otros países durante estos años.

Aunque el panorama empieza a variar en la segunda mitad del siglo XX, hasta ese momento hay un mayor énfasis en la descripción que en el análisis, en estudios regionales de folklore que en etnografías, y un predominio por la cultura material y la consideración museística de la cultura.

2. 1. 2. Objeto y campos

- Definir la antropología como estudio del ser humano no es suficiente, ya que esta noción incluye un amplio abanico de disciplinas y ciencias sociales, humanas y naturales.

La antropología cubre un campo más amplio, tanto histórica como geográficamente, que otras disciplinas del ser humano y tiene mayor diversidad de intereses, pues se refiere a todas las variedades de pueblos del mundo a lo largo de la historia, del pasado, del presente y del futuro.

Aunque en sus orígenes se centró en las culturas no occidentales, dejando éstas y otras de “complejidad” similar, incluyendo sus historias, a otras disciplinas, hoy estudia de modo preferente las sociedades contemporáneas de todo tipo.

- Su rasgo principal, de las que las anteriores características son consecuencia, es su enfoque holístico o globalizador en el estudio del ser humano.

- Definimos la antropología, por consiguiente, como el estudio de los diferentes modos de vida, sentir y pensar de los distintos individuos y grupos sociales. No es distintivo de la antropología su interés por los rasgos típicos y tradicionales de las culturas.

- Hay dos grandes ramas de la antropología: la antropología física y la cultural (Ember y Ember, 1997).

A ésta última la identificamos con la noción de antropología, antropología social o etnología. Y adjetivamos como antropología física a la rama que se ocupa de la aparición del ser humano y de su evolución tanto pasada -denominada en términos disciplinares paleoantropología o paleontología humana- como actual -llamada disciplinarmente variación humana-, mediante la búsqueda de fósiles humanos, prehumanos o animales emparentados; de información geológica y sobre cambios climáticos y medioambientales; y del estudio genético y de la epidemiología.

En la antropología cultural se encuadran la arqueología y la lingüística antropológica. La arqueología estudia las culturas antiguas y sus cambios a partir de sus restos materiales, dado que se trata generalmente de sociedades prehistóricas sobre la que no suele existir documentación escrita. Pero dentro de la arqueología hay una especialidad, arqueología histórica, que estudia los restos de pueblos más recientes que, o sobre los que se, dejaron documentos escritos. La lingüística antropológica se ocupa del estudio antropológico de las lenguas y su evolución.

- La antropología se limitó durante mucho tiempo al estudio de las culturas denominadas primitivas, entendiendo que éstas eran propias de razas “inferiores”, salvajes, sociedades analfabetas o simples.

Estos estudios se producían en un contexto donde la llamada civilización occidental expresaba la creencia en su superioridad total sobre las otras culturas. Los “primitivos” no eran más que seres humanos a medias y, por tanto, estaba justificado dominarles, explotarles, y estudiarles como objetos que debían ser aculturados.

Se trata, entonces, de una antropología que, aunque se define a sí misma como estudio global del ser humano, éste en su objeto resulta residual, ya que se limita a la investigación de los sujetos no occidentales, blancos y civilizados, a ocuparse de un ser no plenamente humano, “inferior”.

Se argumentaba que el estudio de las culturas distantes y diferentes reportaba una perspectiva y objetividad con respecto a lo propio imposibles de conseguir de otra manera.

Esta especialización estaba afianzada por el hecho de que el resto de los científicos sociales no prestara atención a este tipo de sociedades, como luego, aunque en mucha menor medida, ocurriría con los estudios de comunidad o locales.

Estos estudios de comunidad o localizados en pequeñas áreas primaron con posterioridad, como si los antropólogos no pudieran aspirar científicamente más que a realizar afirmaciones sobre los sujetos de una entidad local y/o de un periodo determinado. No pocas de las ideas, que están presentes en los estudios sobre culturas “primitivas”, se arrastran a este tipo de investigaciones que también sesgan el objeto antropológico.

- Lo mismo que ocurre en otras ciencias, la antropología pasa de estos estudios a otros, no sin crisis, en que aparecen nuevos datos y nuevas cuestiones que no pueden manejarse plenamente mediante la utilización de las ideas y los conceptos tradicionales.

Hoy la antropología conoce la desaparición de lo que fue su campo tradicional de estudio, el mundo de lo “primitivo”, una redefinición de lo local y una actualización de teorías y métodos.

En consonancia con ello, los campos clásicos de la antropología, como la ecología, la economía, la tecnología, el parentesco, la política, el lenguaje, la religión o el campesinado se tratan teórica y metodológicamente de manera nueva.

Y además, según la antropología se ha ido desarrollando disciplinar y científicamente, han ganado consistencia otros temas, tratados, a su vez, de manera específica tanto en lo que se refiere a territorios como a épocas.

Dentro de estos campos, cabe citar: la antropología simbólica; la antropología médica o de la salud que entiende que lo médico debe relacionarse con la enfermedad desde la salud, y no con la salud desde la enfermedad; la antropología del género que centra sus análisis en las relaciones entre mujeres y hombres entendidas como construcciones culturales; la antropología de la edad que estudia este campo como construcción generacional de la cultura; la antropología de la educación que analiza las interacciones entre maestros, estudiantes, padres, visitantes y el conjunto de la sociedad; los estudios interculturales, muy orientados hacia la investigación de grupos étnicos y de las desigualdades y diferencias que generan los procesos migratorios, que se ocupan cada vez más de los problemas que suscitan los encuentros y desencuentros entre culturas; la antropología industrial, que analiza las condiciones sociales y, sobre todo, económicas en el contexto del trabajo industrial y de las organizaciones formales industriales; la antropología de la empresa que estudia los comportamientos y el pensamiento de sus diversos grupos e individuos; la antropología de la sexualidad que se desliga de la del parentesco en la que tradicionalmente había sido solapada; o la antropología de la alimentación.

- Por otra parte, cada vez es más habitual que los antropólogos lleven a cabo, lo que se denomina antropología aplicada, sea cual sea su campo de especialización.

Consiste en la aplicación de los conocimientos -datos, perspectivas, teorías, métodos y técnicas- antropológicos a fines prácticos, especialmente para identificar y evaluar las necesidades percibidas por los sujetos, trabajar con ellos para diseñar estrategias de intervención socialmente adecuadas y ayudar en sus demandas siempre que sean pertinentes. En este sentido, los antropólogos aplicados colaboran en programas educativos, sanitarios o de planificación familiar, asesoran informes, dan opiniones expertas, participan en programas de desarrollo, ayudan en la mejora de determinadas actividades económicas, o trabajan como comentaristas sociales.

Por tanto, la antropología aplicada incide en la resolución de asuntos y problemas sociales contemporáneos y repercute ante la ciudadanía y las instancias gubernamentales.

Es el campo de investigación preocupado por las relaciones entre el conocimiento antropológico y los usos de este conocimiento en el mundo más allá de la antropología.

Esta antropología es a menudo criticada por quienes defienden que no se debe usurpar el protagonismo de los individuos y grupos sociales al hacer recomendaciones de políticas a seguir o, en su versión menos estricta, que hay que limitarse sólo a ayudar a que los sujetos implicados directamente las pongan en práctica sin que sean los antropólogos sus realizadores.

2. 1. 3. Conexiones con las ciencias sociales, humanas y naturales

- La conexión de la antropología con las ciencias sociales, humanas y naturales es muchas veces total, no se limita a compartir con una o con otras sino que puede llegar a hacerlo con todas a la vez.

Así, la antropología médica o de la salud toma muchos aspectos de la biología, la medicina, la farmacia, la química o la veterinaria; es decir, de los campos encuadrados en el ámbito de las ciencias naturales, pero también de la historia, la política -cometidos del Estado-, la geografía -rasgos territoriales-, la economía -

oferta y demanda sanitaria- y, con más asiduidad, de la psicología, la sociología y la lingüística. Y ello, sin renunciar al estudio de las religiones, las creencias o los símbolos -rituales, mitos-. Otro ejemplo claro de préstamo disciplinar amplio lo representan los estudios de parentesco.

- Además, a medida que la antropología va reformulando lo local e interesándose por lo global y, sobre todo, por la intersección de ambos aspectos, el conjunto de las ciencias sociales y humanas ha descubierto la importancia de referirse a este mismo cruce, aproximándose al conocimiento que permite dirigir la mirada a lo localizado.

- Las diferencias con otras disciplinas sociales, sobre todo con la sociología y la psicología, no siempre aparecen claramente definidas, pues son habituales los préstamos de conceptos y métodos, pese a que se suele mantener que la psicología se ocupa preferentemente del individuo y de la interrelación de éste con su grupo, que la sociología se refiere a la sociedad y que la antropología dirige su atención a los individuos, la sociedad y a la cultura que los engloba.

La antropología, por ejemplo, emplea métodos y conceptos psicológicos, cuando estudia las relaciones entre cultura y personalidad, o técnicas y nociones, más usuales, de la sociología, al incorporar encuestas, cuestionarios, muestreos y otros medios de recoger masivamente datos cuantificables o investigar colectivos urbanos.

Si hace décadas la sociología estaba especializada en el estudio de las sociedades denominadas complejas -contempladas como heterogéneas, amplias y muy desiguales socialmente-, mientras que la antropología lo estaba en los llamados espacios sociales y simbólicos simples -vistos como locales, relativamente homogéneos y poco asimétricos-, hoy la sociología se acerca a éstas últimas culturas, incorporando técnicas cualitativas y enfoques comparativos e interpretativos de la antropología. Entretanto ésta se ha especializado cada vez más en aquellas sociedades propias de los estudios sociológicos.

La antropología comparte con la sociología su interés por las relaciones, la organización y el comportamiento sociales; y, en particular, ambas colaboran en el estudio de un amplio campo temático: los fenómenos derivados de la globalización, los procesos que acompañan a la pobreza, la exclusión o la desigualdad, la vida interna de la ciudad, el papel de los medios de comunicación de masas en la creación de formas culturales, la etnicidad, el género o la emigración.

Por otra parte, la escuela antropológica de Cultura y personalidad conecta directamente con la psicología y, antes, los trabajos de Malinowski sugirieron importantes modificaciones a la teoría freudiana de la universalidad del complejo de Edipo.

Muchos antropólogos posteriores han proporcionado perspectivas transculturales a las proposiciones psicoanalistas, de psicología experimental y cognitiva, mostrando además que la psicología individual depende de su contexto cultural.

- Muy estrechos asimismo son los vínculos con la historia, dado el empleo de los métodos y datos históricos para reconstruir y explicar los cambios e hibridaciones de las culturas, su situación pasada y la imbricación del pasado con el presente.

- Asimismo la antropología también tiene intereses comunes con otras ciencias sociales, como la ciencia política o la economía, aunque suele compartir un menor bagaje de nociones y técnicas respecto a lo que lo hace con la sociología, la psicología y la historia.

- Además de compartir nociones y métodos con las ciencias sociales, la antropología también encuentra un campo común con las humanidades, como la literatura, la geografía, las artes y, sobre todo, la lingüística, en especial en lo referente a ciertos métodos de análisis y al estudio holístico del objeto de estas disciplinas.

No obstante, la antropología, más que estar interesada en el estudio de las obras artísticas o literarias en sí mismas, presta atención al modo en que éstas expresan los modos de vivir, sentir y pensar de los sujetos sociales donde se generan y conocen esas creaciones. Con todo, como vimos, otros muchos antropólogos creen que la antropología es un modo de hacer literatura, que la cultura se rige por las mismas reglas que la interpretación de un texto literario, y que a él se atiene la construcción de toda escritura antropológica.

Es muy importante la relación con la lingüística, que llega a constituirse como una rama de la antropología.

Bastantes antropólogos piensan que la lengua es el aspecto de la cultura que detenta la clave de su comprensión y sentido y, sin compartir esta idea, la mayoría de los profesionales de la antropología atribuyen al discurso verbal una gran importancia explicativa para entender las prácticas y representaciones de los individuos y grupos.

En función de ello, son continuos los préstamos de métodos y técnicas para construir nuevas estrategias de investigación -enfoques *emic* y *etic*, importancia y significación de los discursos nativos, técnicas de campo-.

- Por último, además de las relaciones evidentes que tienen la antropología física, la médica o de la salud con las ciencias naturales o la medicina, tales vínculos también operan para la antropología en su conjunto.

2. 1. 4. Escuelas teóricas y metodológicas

- Encuadramos en este capítulo el estudio de las escuelas científicas que han ido configurando las teorías, los métodos y las técnicas usados por la antropología a lo largo de su desarrollo histórico para analizar y explicar los fenómenos sociales y culturales. Se trata de un examen muy sucinto, orientado a definir las distintas posiciones de estas escuelas respecto a las nociones que ya hemos considerado al referirnos a la cultura y que estudiaremos en el tema relativo a la identidad, la diferencia y la desigualdad.

- Comenzando por la escuela más antigua, nos referiremos primero al evolucionismo. Edward B. Taylor -1832/1917- y Lewis Henry Morgan -1818/1881- son los antropólogos del siglo XIX que más claramente representan esta corriente, propia de las fases más tempranas de la antropología, que no ofrece una explicación convincente de la diversidad humana y se alimenta demasiado de las tradiciones de la Ilustración.

El evolucionismo sostenía que la cultura generalmente se desarrollaba de forma uniforme y progresiva, y que la mayoría de las sociedades pasaban por las mismas etapas hasta llegar a un estadio final común.

Aseguraba que toda cultura evoluciona de simple a compleja y que todas las sociedades pasaban por tres etapas evolutivas básicas: salvajismo, barbarie y civilización. Explicaba las diferencias culturales en base a las distintas fases evolutivas existentes. Y, en consonancia con esta posición, identificaba a las sociedades del pasado con las más simples y a las del presente con las más complejas, en las que era fácil encontrar supervivencias del pasado (Stocking, 1982).

La razón para cambiar estaba en el interior de cualquier sociedad, por lo que el “progreso” era posible para el conjunto de la humanidad. Se partía de la unidad psíquica de todos los pueblos, que explicaría los paralelismos evolutivos de las diferentes culturas. Una similitud básica entre todos los pueblos sería la base de que distintas sociedades hallaran muchas veces las mismas soluciones a sus necesidades e imperativos.

- Al comienzo del siglo XX hace agua el pensamiento evolucionista y se configura, con Franz Boas -1858/1942, Alfred Kroeber -1876/1960- y Robert Lowie -1883/1957-, el particularismo, firme detractor de que la cultura funcionara por leyes universales (Stocking, 1974).

El particularismo sostenía que se debían estudiar características aisladas de las culturas, aunque dentro del contexto en el que aparecían, y que sólo una amplia y gran recogida de estos rasgos podían justificar la formulación de teorías. Se creía que, si se recopilaba una gran cantidad y amplitud de datos, las leyes que gobernaban las diferencias culturales se revelarían por sí mismas. Ello implicaba una concepción de la ciencia consistente en no fiarse de ninguna expectativa y especulación y creer sólo en los hechos.

A esta recogida de información se le imprimía además un carácter urgente para tratar de ganar la batalla del tiempo a las culturas que se encontraban o se hallarían pronto en proceso de desaparición.

Se trataba de una recogida de información sin objetivos, hipótesis, prioridades, categorías y modelos relevantes, que muchas veces pasaba por alto lo importante, equiparándolo con lo más intrascendente o anecdótico y que, a la postre, tampoco pudo ofrecer explicaciones convincentes sobre la diversidad cultural.

- A finales del siglo XIX y principios del XX, gozando aún el evolucionismo de gran aceptación, se desarrolla el difusionismo, que se asocia sobre todo a una escuela británica, representada principalmente por Elliot Smith -1871/1950- y William J. Perry -1887/1950-; a una austroalemana, en la que destacan Fritz Graebner -1877/1934- y Wilhelm Schmidt-1868/1954-; y a otra norteamericana protagonizada de manera significativa por Clark Wissler -1870/1947- y el particularista Alfred Kroeber.

La escuela difusionista británica argumentaba que la mayoría de las características de las civilizaciones más avanzadas se podían encontrar ya en Egipto y que, desde allí, se fueron difundiendo a otras culturas a medida que éstas entraban en contacto con dicho país. En consonancia con esta idea y con el pensamiento de que los pueblos tenían en general poca capacidad inventiva, se creía que el desarrollo paralelo de una característica concreta en dos partes del mundo, distantes entre sí, era muy poco común, siendo, por el contrario, lo más frecuente adoptarla unos de otros.

La escuela difusionista austroalemana mantenía que los rasgos culturales se podían difundir en grupo o de forma individual a través de grandes distancias, pero, a diferencia de la escuela británica, no creía que toda difusión procediera de Egipto, de un único origen común, sino de varios complejos culturales diferentes.

Por su lado, la escuela norteamericana defendía un enfoque similar al de la corriente austroalemana, por el que se creía que las características culturales de un territorio concreto procedían de un centro cultural geográfico, donde éstas se desarrollaron y desde donde se difundieron a otras áreas.

Este pensamiento llevó a Wissler a plantear su teoría de épocas y áreas: si un rasgo concreto se difunde desde un centro cultural, resulta lógico que las características más extendidas sean también las más antiguas.

Hoy en día se acepta la extensión de rasgos de unas culturas a otras mediante la difusión, pero ésta no puede explicar la mayor parte del funcionamiento y de la condición de las distintas culturas. Nada se dice sobre por qué, cómo o para qué una cultura acepta o rechaza ciertos componentes y, sobre todo, incluso

suponiendo que el difusionismo pudiera explicar estos factores, no sabríamos por qué, cómo y para qué se desarrollan las formas culturales en el centro, desde donde se difunden.

- El funcionalismo se desarrolla en torno a dos escuelas principales, ambas británicas, la de Bronislaw Malinowski -1884/1942- y la de Arthur Reginald Radcliffe-Brown -188/1955-.

Estableciendo un paralelismo con el campo de la biología, en el que las distintas partes del organismo pueden describirse por sus funciones, esta escuela busca la función desempeñada por las formas culturales para mantener el sistema.

El modelo de Malinowski parte de que la función de una forma cultural es satisfacer alguna necesidad básica -alimentación, reproducción, bienestar físico, seguridad, descanso, movimiento y crecimiento- o derivada -cooperación para la recolección o el cultivo de productos con los que satisfacer la nutrición- de los miembros del grupo. Por ejemplo, para Malinowski, las formas de organización política y social encuentran su razón de ser en la supervisión y garantía de las funciones derivadas de las funciones básicas de una sociedad. También la religión y la magia tienen un carácter funcional, pues se las concibe como elementos de estabilidad y continuidad que los seres humanos usan para evitar su inseguridad y ansiedad.

El modelo de Radcliffe-Brown, más que fijarse en buscar explicación a la satisfacción de las necesidades individuales, estudia este mismo asunto en el campo de lo colectivo.

De este modo, afirma que los diferentes aspectos del comportamiento de una sociedad son la base de su estructura social, es decir, de la totalidad de sus relaciones sociales. Este hincapié en la estructura social, como un sistema que hay que mantener, es la razón de que el modelo de Radcliffe-Brown reciba el nombre de funcional-estructuralista. Por ejemplo, para Radcliffe-Brown, la evitación del conflicto y de las tensiones, ya sea por reglas de prohibición o permisivas, resultan esenciales para mantener la estructura social.

Pero ni Malinowski ni Radcliffe-Brown explican por qué surgen ciertas formas de conducta para satisfacer una necesidad que podría ser cubierta igualmente por otros patrones de comportamiento. No explican, por tanto, tampoco la diversidad.

Además en el caso de Radcliffe-Brown es discutible qué rasgo concreto es funcional para mantener el sistema social.

No se puede decir que todas las formas culturales de un pueblo sean funcionales por el simple hecho de que la sociedad funcione. Incluso, si pudiéramos definir la función de cada forma cultural, no podríamos responder por qué una sociedad decide satisfacer sus necesidades estructurales de un modo concreto y no de otro. Un problema concreto no tiene, necesariamente, una única solución.

- En los años veinte del siglo pasado, antropólogos estadounidenses constituyeron la escuela de cultura y personalidad, muy influida por el pensamiento de Sigmund Freud y otros psicoanalistas. Margaret Mead -1901-1978-, Ruth Benedict -1887/1948- y Abram Kardiner -1891/1981- son los principales representantes de esta corriente basada en las estrechas relaciones entre la cultura y la personalidad del individuo.

Benedict describe las sociedades de acuerdo con distintos tipos de personalidades, mientras que Mead entiende que las diferencias de personalidad sólo pueden ser explicadas por la diversidad de las culturas, según lo demuestra el hecho de que las disparidades psicológicas entre sexos varíen de unos a otros pueblos hasta el punto de que las mujeres de una sociedad determinada puedan actuar como los hombres de otra colectividad concreta.

Kardiner afirma que en todas las culturas existe una personalidad básica -carácter nacional o personalidad modelo-, resultante de determinadas experiencias compartidas, que se gesta por un cierto tipo de educación infantil que está relacionada con el comportamiento de los adultos.

Esta escuela influyó decisivamente en las teorías de Lucien Lévy-Bruhl -1857/1939-, cuyo empeño en probar la diversidad humana, dado que no postulaba la universalidad del comportamiento, le condujo a distinguir radicalmente el pensamiento lógico y científico de Occidente de la mentalidad prelógica primitiva. Según Lévy-Bruhl, ésta última se caracterizaba por no diferenciar lo natural y sobrenatural, el yo individual de los seres que le rodean, incluido su propio grupo, las causas inmediatas de las mediatas o científicas, y los seres de los objetos y las ideas.

- La escuela evolucionista se reactiva en parte en los años treinta del siglo XX con el neo-evolucionismo de Leslie White -1900/1975- y Julián Steward -1902/1972-.

White sostiene que la cultura evoluciona según aumenta anualmente la cantidad de energía empleada por persona, o en la medida en que se incrementa la eficacia de los instrumentos usados para obtener provecho energético. Concibe, por tanto, que las sociedades más avanzadas son las que proporcionan a los sujetos un mayor control de la energía -humana, animal, solar-.

Por su parte, Steward fue crítico con el pensamiento evolucionista primigenio, al que calificó de unilineal, y con las aportaciones de White, que consideraba propias de un evolucionismo universal que se refería a las culturas en un sentido demasiado amplio y vago, y que no contemplaba las diversidades. Steward se

denominaba a sí mismo un evolucionista multilineal que, tratando de explicar las diferencias y similitudes entre culturas concretas, estudia la evolución de éstas y se basa sólo en secuencias reconocidas de cambios culturales paralelos, acaecidos en distintos lugares.

- Con Steward se desarrolla la ecología cultural, fundamentada en el análisis de la relación entre una cultura y su medio -tanto físico como social- y en el carácter explicativo de este vínculo y, más específicamente, de los distintos procesos adaptativos que tal nexo conlleva respecto a la diversidad cultural.

A diferencia de Steward, otros ecologistas culturales, como Andrew Vayda y Roy Rappaport -1926/1997-, atribuyen a la biología un mayor papel en sus estudios y sostienen que no siempre se puede demostrar que un rasgo concreto es el resultado de la adaptación al medio.

- Otra variante del neo-evolucionismo es la ecología del comportamiento, que se basa en aplicar los principios de la evolución biológica a la conducta social de los animales, en los que los seres humanos quedan incluidos. Se otorga mayor importancia a los procesos selectivos que realizan los individuos que a los que protagonizan los grupos, ya que se entiende que toda adaptación llevada a cabo por un individuo se transmite al grupo por vía genética o por aprendizaje.

- El estructuralismo, cuyo representante más destacado es Claude Lévi-Strauss -1908/2009-, concibe las culturas como sistemas estructurales, como una elaboración de la mente.

Se privilegia el estudio de los principios de la mente que generan las elaboraciones culturales, merecedoras de este análisis -mito, arte, lenguaje-, ya que las condiciones materiales de subsistencia y la economía no explican los mundos vividos. Y se dice que estos principios de la mente dotan a la cultura de su universalidad, al ser compartidos. Se trata, por tanto, de definir las reglas del pensamiento sobre las que se puede cimentar una cultura determinada.

No aclara por qué una sociedad concreta desarrolla unas leyes determinadas y no otras y cómo llegaron a configurarse.

Sin embargo, la escuela estructuralista británica, formada por Edmund Leach -1910/1989-, Rodney Needham y Mary Douglas -1946/2002-, discrepa de Lévi-Strauss en su búsqueda de principios universales de la mente e intenta aplicar análisis estructurales a sociedades e instituciones concretas.

Mary Douglas sugiere, por ejemplo, que las comidas tienen principios estructurales que las definen como tales, de modo que las que no se ajustan a estas leyes no pueden ser consideradas comidas. Cuenta, a título ilustrativo, que en su cultura y en otras similares la sopa puede ser definida como tal porque posee contrastes -caliente y frío, soso y especiado, líquido y semilíquido- y diversas texturas e incluye cereales, verduras y proteínas animales.

Una variante del estructuralismo es la etnociencia, si bien a diferencia del mismo, que intenta definir de forma intuitiva las reglas del pensamiento sobre las que se puede cimentar una cultura determinada, trata de llegar a esas leyes mediante el análisis lógico de los datos recogidos sobre la percepción, expresada en la lengua, que tiene una sociedad concreta sobre sí misma. Lo mismo que el conjunto de las corrientes estructuralistas, la etnociencia está muy influida por la metodología de la lingüística descriptiva, ya que busca el establecimiento de las leyes, comparables a las gramaticales, que definen el uso correcto del lenguaje y generan un comportamiento aceptable en una sociedad delimitada. Se parte de la base de que, si es posible descubrir las leyes que definen un comportamiento cultural correcto, se puede explicar muchas de las formas culturales de un pueblo concreto.

- Por otro lado, partiendo de la herencia de los trabajos de K. Marx -1818/1883- y F. Engels -1820/1895-, se desarrollan numerosas corrientes de pensamiento marxista en el ámbito de la antropología.

El propio Marx prestó gran atención en sus *Grundrisse* y en *Los Cuadernos Etnológicos* a las sociedades primitivas para explicar los orígenes y la evolución del capitalismo y, más concretamente, la inexistencia en ellas de la propiedad privada, de la alienación y del Estado, que consideraba incompatibles con la supuesta libertad y fraternidad que predicaba el sistema capitalista. El concepto de cambio social recogido en estos escritos y, posteriormente, en *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, es dialéctico; es decir, los actores humanos aparecen respondiendo a su entorno social y natural no de una manera mecánica, sino creativa, produciendo siempre resultados nuevos e impredecibles pese a que este proceso no se haga sin constricciones. A este respecto asegura Marx: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su entera voluntad, o en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino que la hacen en circunstancias previamente dadas, que les han sido legadas por generaciones anteriores”. Piensa, por consiguiente, que los humanos son un producto de la naturaleza y de su sociedad y que se hallan limitados por ellas, pero, al mismo tiempo, que son capaces de transformarlas de acuerdo con sus propios planes, tomando conciencia de su propia situación. La unidad con la que se concibe la teoría y la práctica se vincula con la idea de que todo método de investigación debe ser también dialéctico, que representa un diálogo con otro sujeto, más que una descripción distanciada de sus acciones.

Uno de los enfoques marxistas más significativos es el dialéctico-crítico, representado principalmente por S. Diamond, A. Palerm -1917/1980-, E. Wolf-1923/1999- y S. Mintz. Esta corriente intenta explicar rasgos esenciales de las sociedades capitalistas tales como la compleja división del trabajo, la expropiación de la plusvalía y de los medios de producción concomitantes, el control burocrático, la apropiación de intelectuales y artistas por las clases dominantes, el sistema de clases o el aislamiento estructural de la persona como un objeto más del Estado. Se atribuye una importancia explicativa básica al colonialismo y al imperialismo como factores del cambio social de las culturas y, consecuentemente, a la economía política del sistema mundial. Se parte de la unidad teórico-instrumental del pensamiento y de la acción y de la exigencia metodológica de la observación participante y de la empatía con las sociedades estudiadas. El estudio de la sociedad se liga al intento de comprender la conciencia social de los sujetos que la reflejan y la crean. Se trata de conocer las formas ideológicas, sociales, económicas o técnicas de los sujetos, no a ellas en sí mismas.

Otra corriente asociada al marxismo, aunque en cierta medida también al estructuralismo, es la desarrollada básicamente por M. Godelier.

El materialismo cultural, representado principalmente por Marvin Harris -1927/2001-, asume cierta parte de los principios marxistas, si bien desde un enfoque teórico muy específico y entroncado con el evolucionismo. Afirmando la prioridad metodológica del estudio de las condiciones materiales de la vida social -factores demográficos, tecnológicos, económicos y ambientales-, asegura que éstos son en general las fuerzas motoras de las culturas. Cree que la aplicación de tecnologías análogas a entornos parecidos tiende a producir disposiciones muy semejantes de la producción y distribución económica, lo que, a su vez, da lugar a tipos de agrupación social similares, que justifican y coordinan sus actividades por medio de sistemas afines de valores y creencias.

- Por último, la escuela mentalista, sumamente amplia en sus orientaciones e integrada por ramas distintas que se desarrollan a lo largo de un prolongado ámbito temporal, contempla la cultura como un sistema de ideas. La cultura sería un conjunto de mecanismos de control -planes, recetas, reglas e instrucciones-. En este mentalismo se encuadran, de manera significativa, los trabajos de Ward Goodenough, cuyo denominador común es que: "La cultura de una sociedad consiste en todo aquello que conoce o cree con el fin de operar de una manera aceptable sobre sus miembros. La cultura no es un fenómeno material: no consiste en cosas, gente, conducta o emociones. Es más bien una organización de todo eso. Es la forma de las cosas que la gente tiene en su mente, sus modelos de percibir las, de relacionarlas o de interpretarlas". También son destacables los estudios de Schneider, para quien cada cultura concreta está formada por un sistema de unidades o constructos, que definen el mundo y el sistema de todo lo que existe dentro de él, que tienen su realidad propia y no dependen de su existencia objetiva sino que son independientes de la conducta real y observable.

2. 2. ETNOGRAFÍA

2. 2. 1. La etnografía como método distintivo de la antropología

- Pocas disciplinas están tan definidas como la antropología por su forma de obtener conocimientos. Esta forma, con frecuencia, ha condicionado su propio objeto de estudio.

Quizá la mayor aportación de la antropología al pensamiento occidental radica en haber destacado que nuestra cultura es sólo una de las posibles y suscitar dudas sobre creencias absolutas y universales acerca de la condición humana.

Esto ha sido posible gracias a la etnografía.

La etnografía supone una contribución de la antropología a las ciencias sociales mucho más poderosa de lo que admiten los científicos positivistas, aunque inicialmente respondiera a una percepción occidental colonialista de la humanidad, dedicándose a estudiar y documentar la diversidad cultural amenazada por las imposiciones occidentales a fin de salvarla o preservarla, como lo hizo Malinowski, considerado el gran padre de la etnografía, igual que la mayoría de los antropólogos de su tiempo (Stolcke, 1993).

- La etnografía, en principio, resulta sólo una forma de adquirir información para la elaboración teórica, pero es el medio más crucial del que depende la antropología, pues los avances de la teoría están unidos al perfeccionamiento sistemático de la recogida de datos.

Implica la realización de un trabajo de campo, mediante el que se recoge directamente los datos necesarios, que describen las formas culturales de los sujetos sociales sobre los que se investiga; la observación participante y el uso de informantes son sus técnicas más características (Lombard, 1998).

- Respecto al siglo XIX, el XX supone un replanteamiento radical de la investigación que lleva a cabo la antropología fundamentalmente en Estados Unidos y Gran Bretaña (Prat y Martínez, 1996).

Boas, primero, y, algo más tarde, Malinowski plantean las nociones básicas del trabajo de campo actual con la contribución de Redfield, que aporta la noción de los estudios de comunidad, un desarrollo de la idea de trabajo de campo intensivo y de larga duración.

Un mayor rigor metodológico se impone desde entonces frente a las meras acumulaciones de datos recogidos de modo indiscriminado y puramente descriptivo, cuando no solamente especulativo.

- La etnografía permite y contempla la verificación de hipótesis.

Cuando observamos el comportamiento de personas, derivamos hipótesis de nuestro conocimiento cultural para describir y explicar sus actos, y éstas las confrontamos con información posterior.

Además, casos cruciales para la teoría, que podrían estar indicando sus fallos, pueden ser examinados mediante la etnografía, aunque no siempre es fácil cuando hablamos de teoría macrosocial, donde la escala del objeto investigado a menudo requiere investigaciones complementarias.

- Pero sobre todo la etnografía permite el desarrollo de la teoría.

- Es difícil para un antropólogo mantener por mucho tiempo determinados prejuicios durante un contacto directo y prolongado con las personas y el espacio social investigados.

La atención hacia un grupo nos provee de muchas más evidencias sobre la plausibilidad de diferentes líneas de análisis que las que, generalmente, posee el teórico que no sale al campo o que investiga con encuestas o experimentos.

También es importante en esto la propia flexibilidad de la etnografía.

La estrategia e incluso la orientación de la investigación se modifican a menudo, de acuerdo con las necesidades cambiantes requeridas por el proceso de elaboración teórica. Como consecuencia, las ideas pueden ser comprobadas de nuevo y, si son prometedoras, llevarse a la práctica.

Las realidades no anticipadas del trabajo de campo hacen que se pueda llegar a un determinado territorio con una hipótesis o un problema específico, pero allí la mera formulación del problema es ya un desafío.

Entonces el antropólogo percibe que el problema es equívoco o irrelevante y trata de buscar un nuevo sentido.

Por ello la etnografía permite el desarrollo teórico de una forma altamente efectiva y optimizada.

- Asimismo, la etnografía trabaja con una amplia gama de fuentes de información, derivada de su enfoque holístico, que evita el riesgo de confiar en una sola fuente (Nadel, 1974).

Y ello, aunque, a diferencia de las etnografías clásicas, producidas básicamente hasta la segunda mitad del siglo XX, las actuales suelen ser menos inclusivas en temas y más centradas en un aspecto concreto, aunque se siga teniendo en cuenta el conjunto.

- Pero, como cualquier método, la etnografía tiene limitaciones; no puede usarse para estudiar asuntos del pasado; si la comparamos con el experimento, su capacidad de discriminar hipótesis rivales es más débil; y, en contraste con las encuestas, resulta más limitada para tratar con temas de amplia escala como grandes organizaciones y sociedades nacionales.

- Por esta razón la etnografía no debe concebirse como el único método válido de las ciencias sociales.

En muchos casos debe complementarse con la investigación experimental, documental o de encuestas.

- A pesar de estas limitaciones, debe subrayarse que en las últimas décadas, entre investigadores de distintos campos sociales, ha crecido el interés teórico y práctico por la etnografía como reacción al desencanto que han provocado los métodos cuantitativos.

Parece irse imponiendo la idea de que la experiencia directa es más fecunda que buscar a través de libros, revistas u otras fuentes documentales unas informaciones, cuyo valor siempre puede plantear dudas debido a su eventual recogida por personas no especializadas y, a menudo, fuera del contexto que las dota de sentido.

- Es preciso aclarar, por otra parte, que la noción de método no es equivalente a la de técnicas.

Con el concepto de método se designa los principios que rigen la selección del objeto de estudio, la formación de los conceptos adecuados y las hipótesis; es decir, la recopilación y selección de los datos.

La noción de técnicas alude a los procedimientos operativos de los que se vale la etnografía para recopilar y analizar los datos, como pueden ser los cuestionarios, los muestreos o las entrevistas.

La elección concreta de las técnicas viene determinada por los objetivos que se plantea el investigador, así como por la situación del campo de investigación mismo.

Los métodos se eligen de acuerdo con los propósitos, mientras que las técnicas se definen según el método, ni siquiera son conceptos que puedan ser discutidos de forma separada.

- La etnografía es un proceso minucioso y largo.

Se entra en la dialéctica entre observación e hipótesis: recopilación de datos, su análisis y estructuración, búsqueda de significados, interpretación del análisis, formulación de nuevas hipótesis y vuelta a los datos. Nos enfrenta con las raíces de cómo conocemos los problemas fenomenológicos del trabajo de campo.

- Ha constituido una práctica demasiado común dedicar mayor atención a datos y resultados que al modo en que éstos se recogen y obtienen, lo que ha implicado que los procedimientos resulten poco explícitos y reproducibles, pese a que el proceso de conocimiento constituya un factor clave en antropología al condicionar la veracidad y consistencia de sus interpretaciones (Llobera, 1990).

- Se parte a menudo de que el ejercicio de la etnografía no necesita casi ni preparación ni conocimiento previo, de que su práctica se configura por lo inesperado, dado que consiste en una observación y descripción abierta en la que únicamente cabe atenerse a los hechos, tomando en cada momento la dirección que resulte más accesible.

No se trata de ir y hacerlo; la etnografía debe programarse.

En etnografía separar la teoría de la práctica conduce a pensar que el trabajo de campo se dedica a recoger hechos en bruto, visibles incluso para el profano, y que sólo basta recogerlos como quien recolecta moras.

Es cierto que, aún menos que en otras formas de investigación social, el curso de una etnografía no puede estar predeterminado, pero tiene que responder a un proceso reflexivo previo que opere en todas las etapas del desarrollo de la investigación.

Según avanza en su labor de recopilación de datos, el etnógrafo va organizando y analizando el material reunido para analizar de qué modo se relaciona con los problemas teóricos inicialmente planteados, y qué nuevas cuestiones pueden derivarse a partir de él.

Nuevas áreas de interés, así descubiertas, pueden orientar al investigador, llegando a formular nuevas hipótesis sobre lo hallado, que conduzcan hacia nuevas investigaciones que las verifiquen.

Este tipo de análisis es igualmente necesario para descubrir perspectivas diversas e incluso discrepancias entre los discursos de distintos informantes o respecto a lo que se haya observado.

Cualquiera que sea el objeto de investigación elegido, la orientación teórica del investigador influirá siempre de modo decisivo en las cuestiones planteadas y en el tipo de respuestas que éstas reciban.

Incluso cuando el aspecto subrayado resulta puramente descriptivo, las cuestiones planteadas, los datos recogidos -objeto-, y su organización -método- dependerán siempre de la previa intelección de la cultura y de los conceptos empleados para describirla -teoría-.

- Además de ser un proceso, la etnografía es un producto (Freilich, 1989).

Tiene por objeto la producción de descripciones culturales por medio de la documentación recogida en el estudio intensivo de un grupo o comunidad cultural, y supone un proceso general de comprensión de un grupo humano y no una mera descripción realista del mismo.

En este proceso comprensivo se une la teoría y la práctica, lo objetivo y lo subjetivo, lo inductivo y lo deductivo, lo introspectivo y lo extrospectivo.

Así, cada etnografía es una interpretación, una síntesis de problemas, teorías y aptitudes que guían al investigador; y también un informe de hechos.

El producto suele ser una monografía que sirve a otros antropólogos como base de comparación con otras culturas y a sus mismos estudiosos para el conocimiento de su propia cultura.

- La etnohistoria constituye la principal antropología hecha en casa y su objeto es la construcción de conocimientos antropológicos mediante la investigación histórica de cualquier cultura en todo tiempo y lugar.

También crea y verifica hipótesis.

Casi siempre etnohistoria y etnografía operan conjuntamente.

En contraste con la etnohistoria, la etnografía se hace fuera de casa, se construye con el trabajo de campo.

No obstante, antes de que Malinowski llevara al investigador al campo, buena parte de los antropólogos, como Tylor, Frazer o Mauss, dirigían a distancia el trabajo de recogida de datos sobre el terreno, que llevaban a cabo amateurs -viajeros, comerciantes, administradores o misioneros-; y posteriormente, los primeros seleccionaban los datos que ilustraban sus propios esquemas teóricos.

Por otra parte, no son pocas las tareas que los antropólogos de campo realizan en casa: la principal es la construcción del discurso etnográfico, del producto etnográfico: el texto de la investigación.

En casa también transcurren los periodos de reflexión en el trabajo de campo, que son imprescindibles para ordenar y sistematizar el diario de campo.

2. 2. 2. Epistemología de la etnografía

- La interpretación, la comparación, que incluye los procesos de traducción intercultural y de extrañamiento, la generalización y la construcción social que el conocimiento implica son las bases epistemológicas fundamentales de la etnografía (González Echevarría, 1987).

- La etnografía implica la selección de lo observado y su interpretación que no es ajeno a identificar lo que percibimos con ideas que previamente poseíamos.

No se trata de evitar preconcepciones acerca de la realidad que observamos, dado que siempre tenemos algunas, incluida la idea de no tenerlas, sino de saber de dónde proceden y cuál es su carácter.

La etnografía se basa en la observación y ésta no es una operación aséptica, ni se halla desprovista de toda carga teórica. La observación entraña ya eliminación, selección y valoración; es decir, una primera

interpretación inevitable. No resulta posible, ni como supuesto, aislar una serie de datos no contaminados por el investigador, dado que éste no es un autómatas o receptor neutral de experiencias culturales.

La perspectiva interpretativa considera que no existen hechos independientes de quienes los perciben, que un hecho es una percepción vista a través de un marco de referencia, una construcción que refleja tanto el punto de vista del que percibe como el mundo percibido (Gadamer, 1977).

Pero el positivismo afirma que “existe un conjunto de datos en el exterior, en el mundo ‘real’, independientemente de nuestra percepción e interpretación; que todo el conocimiento científico debe estar basado en estos hechos y, cuanto más nos alejamos de ellos, menos podemos confiar en nuestro conocimiento; la teoría y la especulación se someten a sospecha” (Peacock, 1996: 175).

Tales procedimientos sistemáticos privilegiados por los positivistas no son, sin embargo, tan objetivos, puesto que, cuando nos desplazamos desde la teoría hacia las hipótesis y los hechos, no escapamos a la teoría, al estar ésta implicada en el modo en que construimos los hechos mismos (Adorno, 1973).

El hecho de la misma manera que la teoría es interpretación.

El positivismo difiere del modelo interpretativo en que aquél se desplaza de la teoría hacia los datos en lugar de desplazarse desde los datos hacia la teoría.

La mayoría de la investigación antropológica no se sitúa ni en el extremo del particularismo ni en el de la generalización global, más bien se interpreta, para hacer que los datos cobren sentido, y se traduce, a fin de hacerlos inteligibles.

El trabajo de interpretación pretende devolver a los individuos y a los grupos la manera de reapropiarse de aquella verdad, que llamamos objetiva, porque no somos plenamente dueños de ella.

El hiato entre el conocimiento científico y el ordinario se impone como premisa para facilitar el trabajo científico y como constatación de que el vínculo del investigador respecto a la práctica ajena es, por definición, una relación de conocimiento limitada a la objetivación o la experiencia que aporta el distanciamiento.

No podemos limitarnos a los signos más visibles de la realidad social, ya que sólo podemos comprender cómo afloran bajo diferentes formas, poniendo de relieve los verdaderos objetos en juego y los sistemas de relaciones que contribuyen a generar las representaciones que los agentes se hacen de su propio estado.

Se trata de captar la objetividad de los subjetivo y no tanto de ratificar lo visible, ya que la cultura no viene dada, ha de ser descubierta.

No se puede ver la vida cotidiana como si ésta estuviera esperando a ser leída y no se pueden extraer directamente conceptos analíticos de los fenómenos que ocurren en el día a día.

No es posible, además de ser inútil, una descripción totalmente exhaustiva o completa de ninguna cultura. Lo descrito por los etnógrafos será siempre necesariamente parcial y selectivo, significativo y pertinente, siendo ésta una de las razones fundamentales que aconseja comparar distintas investigaciones efectuadas sobre un mismo grupo.

A menudo se dice que la tarea más inmediata de un antropólogo es descriptiva, ya que la descripción debe preceder al análisis. Aunque la distinción entre estudios descriptivos y analíticos es indispensable, puede inducir a error, pues no se trata de distinguir entre estudios que impliquen abstracción o no, sino entre distintos niveles y tipos de abstracción. Incluso las descripciones más prosaicas están entrelazadas por abstracciones, por una teoría más o menos implícita, lo que las hace explicativas.

- La etnografía “es siempre además una comparación implícita o explícita entre ellos y nosotros.

La etnografía es un índice de las cuestiones que preocupan a una determinada sociedad en un tiempo concreto y nos enseña mucho sobre la propia cultura al aprender de otras.

Es el estudio de la generalidad y la particularidad, del contraste y la similitud, del significado y la lógica de lo extraño y un estudio de nosotros.

Por tanto, el problema de la traducción es clave en la disciplina; se puede considerar al etnógrafo como un traductor de extrañas estructuras a otras más familiares.

La historia de la etnografía refleja los esfuerzos por reducir las distancias, por la interpretación más fiel, por la construcción de un puente entre estudiosos y estudiados” (Cátedra, 1989: 8; Goodenough, 1970).

Supone un intento mutuo de comunicación a través de valores y presupuestos culturales diferentes.

La comparación, necesaria para generar ideas, trata tanto de cuanto se parecen los humanos como de lo que se diferencian, y por qué; de cómo unas diferencias y semejanzas se asocian con otras.

La objetividad de la comparación nunca puede ser total, pues comparar, ya sea semejanzas o diferencias, implica siempre la adopción de un punto de vista (Boon, 1992).

Pero para garantizar la corrección de todo proceso comparativo entre culturas o dentro de la misma cultura, hay que incidir en el método seguido.

El problema no estriba tanto en que la comparación sea válida o no en si misma, sino en su método, ya que existe el peligro de comparar unidades culturales que no son independientes de su contexto, es decir, rasgos aislados que sólo son significativos en relación con la estructura total (González Echevarría, 1990). Los rasgos culturales sólo son significativos desde su funcionalidad contextual (García García, 2001).

Los fenómenos que entran en una comparación deben ser lo suficientemente cercanos en forma, estructura o proceso. En teoría son posibles dos culturas que, presentando la misma forma externa -las mismas técnicas, relaciones, creencias o instituciones- difieran con más radicalidad que otras que ofrecen rasgos opuestos.

Murdock realizó un inventario de datos culturales tomados de un amplio muestreo de sociedades para establecer comparaciones, pero separaba los elementos culturales considerados de su contexto, por lo que no resultaban comparables al no ser ya los mismos, y además prescindía del hecho de que las culturas son unos todos funcionalmente integrados.

Normalmente no se comparan sociedades enteras, un tipo de totalidad, lo que se hace es abstraer del comportamiento social investigado determinados aspectos que puedan ser generalizables.

A la comparación se une el extrañamiento, que es otro modo de conocer la alteridad y que opera tanto para los que se mueven dentro de una determinada sociedad como, sobre todo, para quienes se trasladan de una sociedad a otra.

El proceso de extrañamiento está unido al choque cultural.

A partir de un proceso de prueba y error se va progresando desde la incompetencia inicial a un conocimiento experto sobre las reglas del juego.

Muchas veces, “el orden se aprecia y se fomenta mejor en condiciones de desorden”, pues en una situación nueva la vida genera una confusión que promueve la reflexión (Peacock, 1996: 157-158).

Hay aspectos de las culturas que sólo llaman nuestra atención cuando nos resultan nuevos, dejando de percibirse tan pronto como se hacen familiares.

Quizá la comprensión de lo humano bajo una forma lejana y extraña nos permita aclarar nuestra propia condición.

Durante los meses siguientes a la llegada de inmigrantes o viajeros a la sociedad de acogida, lo que ellos pensaban sobre ésta se revela de dudosa validez e incluso falso. Aspectos que se ignoraban, porque previamente se habían considerado de poca importancia, van adquiriendo gran significación, lo que hace necesario afrontarlos para cumplir objetivos importantes, incluso la propia supervivencia de lo que se pretende. Al estar forzados a entender las formas culturales de la sociedad de acogida, el extraño y el viajero adquieren una objetividad no accesible para los sujetos que la integran y con la que se identifican, incapaces de verla como algo que no es su mundo e inconscientes de elementos fundamentales, muchos de los cuales son distintivos de esa cultura y moldean su visión.

El movimiento entre grupos dentro de una misma sociedad puede producir efectos similares, aunque generalmente de manera más suave. Todos nosotros somos también otros. La alteridad también nos alcanza a nosotros, por lo que ya no se trata sólo de la extrañeza ante lo que nos resulta ajeno sino además frente a lo que no es propio.

En el caso del antropólogo esta confrontación con la cultura desconocida, sea cual sea su grado de extrañamiento, ayuda metodológicamente a su actividad investigadora. El extrañamiento en la perspectiva y posición del investigador facilita una mayor objetividad en el estudio de la cultura, incluso cuando se ocupa de un grupo o territorio familiar, pues lo cultural se hace más susceptible de tratarse como objeto de estudio y en la distancia, que tal extrañamiento implica, es donde se efectúa buena parte del trabajo analítico y crítico.

No obstante, en los campos de investigación, que resultan más familiares y que nos hacen sentirnos más como en casa, es mucho más difícil distanciarse de las propias presuposiciones, ya procedan éstas de un conocimiento teórico o cotidiano.

Por otro lado, en sentido inverso, el extrañamiento del antropólogo ante los sujetos de estudio es paralelo al que éstos experimentan frente a él.

En el campo el investigador experimenta en carne propia la alteridad. Tras algún tiempo, el antropólogo ya no es tanto de su lugar de origen, sin serlo tampoco de su lugar de trabajo: no es de ningún lugar total.

No es ya tanto el representante de su cultura sino de una modalidad de exilado de ella.

El esfuerzo por absorber en las propias prácticas la distancia con las normas ajenas produce una distancia equivalente en relación con las propias. Esta descentralización constituye una condición importante para realizar una etnografía objetiva.

Captar el sentido ajeno y los mecanismos de su producción, pasa bastante por perder el propio sentido.

- La antropología a través de la etnografía aspira a la generalización sobre una base amplia.

Cuando la antropología generaliza lo hace sobre el conocimiento de muchas culturas y no sólo a partir de la propia cultura del antropólogo. Resulta arriesgado generalizar acerca de la humanidad partiendo de un solo

ser humano, uno mismo, del mismo modo que lo es generalizar sobre todas las culturas contando únicamente con el conocimiento de una sola, la propia.

A diferencia de ello, los filósofos tratan de discernir verdades de la condición humana investigando sus propias experiencias.

El particularismo, generado cuando el antropólogo se sumerge en el grupo de estudio sin interpretarlo, bloquea una generalización, que nos permite aprender sobre cada cultura lo que no aprenderíamos considerándola aisladamente.

Pero la objetividad absoluta en la generalización no existe (Luque, 1985). “Cuando el antropólogo realiza trabajo de campo, cuando clasifica y analiza las culturas del mundo, no sólo trabaja con datos, sino también con él mismo. Independientemente de lo objetivo que intente ser en su registro y análisis, llevará a cabo estas acciones en los términos de sus propias categorías, actitudes y orientaciones” (Peacock, 1996: 193).

Es conveniente, no obstante, encontrar el máximo equilibrio entre una objetividad imposible y una subjetividad indeseable, cuando nuestro fin es la comprensión de la humanidad globalmente considerada más que el conocimiento de nosotros mismos.

Se intenta controlar el sesgo de la subjetividad sistematizando el proceso de investigación, para que predominen las categorías del sistema más que las del investigador, y haciendo explícito el sesgo personal y los métodos y técnicas utilizados, es decir, realizando una introspección abierta que permita que el investigador mismo llegue a formar parte del asunto sometido a estudio.

La mezcla e interacción peculiares de subjetividad y objetividad, autoconocimiento y conocimiento del otro, introspección y extrospección, que plantea la antropología es reveladora. La comprensión de uno mismo se obtiene mejor a través de la comunicación con otra persona, y el entendimiento de las propias formas de vivir, sentir y pensar se alcanza más fácilmente mediante la relación con otra cultura.

El encuentro con el otro es el método antropológico específico para obtener una cierta objetivación y reflexión sobre uno mismo o la propia cultura. El antropólogo va al campo al encuentro del otro, describe e interpreta lo que aprende a partir de ese hallazgo, y generaliza acerca de la existencia humana sobre la base de tal encuentro y de otros datos etnográficos.

Estos pasos se deslizan los unos en los otros, y vuelven los unos sobre los otros, de modo que la teoría guía al trabajo de campo igual que el trabajo de campo guía la teoría.

La antropología hace algo más que describir, constituye un modo de generalizar: revela lo general a través de lo particular, lo abstracto a través de lo concreto, mezclando inducción y deducción.

Las teorías son un tipo de generalización, algo más que resúmenes de datos, ya que no sólo nos dicen lo que sucede sino por qué.

Explican los hechos ya conocidos y abren perspectivas que puedan conducirnos a nuevos hechos. Como toda generalización, relacionan dos o más clases de fenómenos entre sí, pretendiendo llegar más allá de lo observado o registrado.

Las teorías no son sólo generalizaciones empíricas que clasifican las regularidades de las culturas, sino que además nos explican por qué existen tales regularidades. No se trata sólo de establecer una asociación entre dos fenómenos y formular una generalización -el agua se hiela a partir de 0 grados y ello es cierto porque siempre ocurre así-, sino además de explicar tales asociaciones y leyes mediante ideas y conceptos.

Tales ideas y conceptos, por sus propias características y por mucho que estén avalados por datos, no pueden ser verificados de forma directa, aunque sí rechazados en parte o en su totalidad. Las teorías que no son refutadas se aceptan mientras parezcan concordar con los datos que hasta la fecha se poseen.

Por otra parte, no se debe confundir una teoría con un enfoque teórico -funcionalismo, estructuralismo...-. La mayoría de los enfoques teóricos sugieren dónde buscar respuestas, pero no son una explicación a un problema particular.

- Los investigadores son parte del mundo social que estudian (Berger y Luckmann, 1979).

Y ello no es una cuestión meramente metodológica sino existencial (Stocking, 1983). Es más, en la medida en que seamos conscientes de que esto es así, podremos estudiar cómo los sujetos responden a la presencia del investigador, lo que puede resultar tan informativo como analizar la forma en que reaccionan frente a otras situaciones.

La etnografía requiere un reconocimiento explícito del hecho de que el investigador social y el propio acto de investigación son parte del mundo social, por tanto, objeto de la propia investigación.

Objetivarnos a nosotros mismos y a nuestras prácticas constituye una condición esencial del conocimiento humano (Barth, 2002).

Ésta es la razón básica de que el etnógrafo -a diferencia de un mero explorador que no requiere tanta implicación con los grupos con los que se relaciona- participe abiertamente de la vida cotidiana de personas

durante un tiempo relativamente extenso, recogiendo todo tipo de datos accesibles para arrojar luz sobre sus temas de estudio y reflexionando sobre los efectos de esa participación.

Contando el modo en que son los otros, el antropólogo revela mucho de lo que es él. “En la experiencia etnográfica el fotógrafo forma parte de la cámara, y ambos integran el primer plano que se está fotografiando y el fondo en que se destaca” (Peacock, 1996: 197).

El interés de la etnografía, por tanto, no se parece al de la arqueología, no centrada en los sujetos vivos sino en sus ancestros ya desaparecidos, ni al de la historia, que busca su información en objetos inertes, en documentos, sin sostener, incluso en el caso de la historia oral, un vínculo continuado con los grupos sociales.

Tampoco el periodista suele creer que sea necesario o incluso posible formar parte de los grupos en un sentido profundo; normalmente llega, coge su historia y se va. Tiene en común con los relatos introspectivos de viajes que une el movimiento entre lugares con la búsqueda interna, la indagación, y la maduración a través de una toma de conciencia y una comprensión crecientes. Como para muchos relatos de ese género, para la etnografía el viaje no es sólo ensanchamiento sino profundización o puede llegar a serlo.

Comparte con la literatura el hecho de profundizar en el carácter de la cultura y de la comunidad y en la experiencia de los individuos, de no limitarse a reflejar la pauta externa de un acontecimiento. Pero la literatura puede llegar a comprometerse con una cierta persona o una familia determinada de la que desea obtener una experiencia peculiar, al no estar tan orientada como la etnografía a la recogida sistemática de información y por la necesidad de participar de un modo imparcial y equilibrado en un abanico de situaciones, con objeto de presentar una imagen holística de la comunidad y de su cultura o de alguna de sus facetas. Es raro que el etnógrafo adopte el punto de vista de un único personaje, grupo o experiencia, porque su tarea supone el tratamiento integral y total.

También tiene puntos en común con el psicoanálisis. De hecho, algunos etnógrafos han sido psicoanalistas profesionales y otros han empleado las técnicas de la entrevista psicoanalítica como parte del trabajo de campo. No obstante, el psicoanalista usa una técnica diferente, no es quien se desplaza al campo, el paciente viene a su consulta, y se compromete con pacientes individuales no con una comunidad. El paciente habla al psicoanalista porque desea ser curado, mientras que un informante puede no tener un motivo tan específico para conversar con el antropólogo, aun cuando pudiera obtener de ello cierta comprensión y objetividad sobre su propia cultura. Dado que el psicoanalista se dedica a curar, su relación con el paciente no es la de alguien que busca conocerle, sino transformarle.

A diferencia de los etnógrafos, tanto los trabajadores sociales y los misioneros como los gestores, aunque varíen entre sí por sus objetivos y procedimientos, se proponen cambiar y transformar a los individuos y los grupos. Buscan un fin práctico y no sólo aprender de ellos y, al mantener esta meta, quedan abocados a restringir su propia apertura respecto al aprendizaje del otro.

2. 2. 3. Etnocentrismo y relativismo cultural

- Tanto el etnocentrismo como el relativismo cultural son posiciones y actitudes que afectan a la construcción social de la imagen del otro. Ambas constituyen visiones sobre la alteridad que resultan sumamente habituales en la historia de la humanidad, de la que no se desvincula el conocimiento científico.

- El etnocentrismo es una visión que, al juzgar los modos de vida y pensamiento de otros pueblos, emplea la perspectiva vital e ideacional del observador como patrón de lo que es adecuado, avanzado o civilizado.

Hay una inclinación a evaluar las propias formas de vivir, sentir y pensar por encima de las de los otros, creyendo que sólo existe una cultura genuina: la propia, que además es el centro de todo y respecto al cual debe medirse ese todo.

Se piensa que el futuro del mundo depende de la supervivencia de la “civilización” de uno, la única viable, del choque entre civilización y barbarie.

Se ve el comportamiento diferente como extraño o salvaje.

Se piensa que las explicaciones, opiniones y formas culturales que nos resultan familiares son ciertas, correctas, adecuadas y morales. En conversaciones cotidianas e incluso en los medios de comunicación se dice a menudo: “eso es precisamente la naturaleza humana, todo el mundo es más o menos igual”, en la idea de que todos los sujetos tienen los mismos sentimientos y aspiraciones que nosotros.

Malinowski, por citar el ejemplo de un espléndido etnógrafo, se caracterizó por su denodada lucha contra los prejuicios etnocéntricos de los antropólogos de su época, que impedían el conocimiento de otras realidades culturales muy diferentes de las europeas. Pero hoy también su obra es calificada de etnocentrista, entre otras muchas cosas, porque, a su magnífico material sobre las islas Trobriand, añadió toda una jerarquía de jefes demasiado parecida a la existente en nuestros sistemas políticos. Su teoría política era la del ciudadano corriente de cualquier país del mundo occidental.

El etnocentrismo contribuye a crear una determinada solidaridad social, a generar un sentido de valor y comunidad entre quienes comparten unas mismas formas culturales. Aparte de impedirnos entender las formas culturales de los otros, nos dificulta la comprensión de muchas de las nuestras y, sobre todo, tener ideas críticas sobre ellas. Si pensamos que nuestras prácticas y representaciones son las mejores, no será fácil que nos preguntemos por qué hacemos lo que hacemos, y además nos sorprenderemos de que lo que hacemos pueda resultar chocante a los miembros de otra sociedad. Sugieren Carol y Melvin Ember (1997) que a muchos sujetos de la Cultura Occidental les parece una crueldad las ceremonias de iniciación de los adolescentes en algunas culturas, dado que incluyen duras pruebas de valor y fortaleza física, pero no se sorprenden de que en su propia sociedad no exista un reconocimiento formal de que el adolescente ha alcanzado la edad adulta, lo que hace la adolescencia aún más difícil de lo que es por sí misma.

Son las asimetrías entre lo que creemos o sentimos y lo que creen o sienten los otros, las que posibilitan localizar dónde nos situamos nosotros en el mundo. Oscurecer estas asimetrías, relegándolas a la mera semejanza, que es lo que el etnocentrismo hace, es apartarnos de tal conocimiento y de la posibilidad de cambiar nuestra mentalidad de forma amplia.

Por otra parte, no parece conveniente idealizar ninguna cultura. La mayoría de las formas de vivir, pensar y sentir de una cultura son apropiadas para ella, pero no o no tanto para otra.

Sin embargo, el estudio de culturas diferentes lleva necesariamente consigo un cierto grado de proyección cultural propia, una cierta dosis de etnocentrismo, ya que el antropólogo no puede despojarse de sí mismo en su totalidad para comprender y traducir los fenómenos estudiados.

Por otro lado, el equilibrio entre el yo y el otro se puede romper fácilmente por un excesivo deslizamiento hacia cualquiera de ambos extremos (Barley, 1992). Hace ya tiempo que se puso de relieve uno de los dos peligros: que los antropólogos se convirtieran en nativos, abandonando no sólo su trabajo sino su propio mundo. Pero éste no es el peligro más frecuente sino imponer nuestras categorías explicativas y nuestra visión del mundo a la otra realidad que pretendemos conocer.

- Por contra, el relativismo propugna el entendimiento de los modos de vida, sentir y pensar de cada cultura de acuerdo con sus rasgos propios, de modo que no hay una cultura mejor que otra, puesto que cada una es el resultado de lo que sus sujetos aceptan compartir y transmitir a generaciones futuras.

Nace de la consideración de que cada cultura es una más entre otras, de que las prácticas e ideas de una sociedad deben ser vistas en su contexto y de que, para lograr la máxima objetividad, la antropología debe despojarse al máximo de todo tipo de prejuicios culturales y entender la cultura estudiada como la entienden quienes la protagonizan.

El relativismo es indispensable para comparar diferentes culturas, pues determinadas formas culturales aparentemente similares pueden tener significados muy diversos para gentes de culturas distintas.

No se puede ignorar las categorías de la cultura de quien investiga, las de la cultura estudiada y las de las culturas investigadas por otros.

Ahora bien, el relativismo, llevado al extremo, puede llegar a concluir que cada cultura es una configuración única con sus propios rasgos propios y, por tanto, incomparable. Pero, ¿cómo se puede llegar a esta conclusión sin haber comparado antes con otras culturas para saber que nos referimos a una cultura única? Si hubiese culturas únicas por completo, ¿cómo podríamos llegar a comprenderlas? Mantener implacablemente una posición relativista debilitaría todo conocimiento científico. Cualquier conocimiento, incluyendo el propio pensamiento relativista, concerniría sólo a la cultura dentro de la cual se origina y desarrolla y tendríamos que admitir que habría miles de conocimientos distintos y ninguno común.

Estos excesos hacen imposible la comparación y la investigación científica. Ni siquiera podríamos clasificar y categorizar elementos dentro de una misma cultura, porque, en último extremo, todos los elementos serían únicos sin aspectos comunes que los pudieran relacionar. No podríamos agrupar fenómenos del mismo tipo ni seleccionarlos por su mayor o menor significación. La cultura sería un todo homogéneo e informe. Además de no poder establecer relaciones de afinidad tampoco podríamos hacerlas de diferencia, por lo que el hallazgo principal asignado al relativismo: enfatizar la diferencia, se convertiría en una falacia.

Por otra parte, el relativismo no presupone que no podamos hacer juicios de valor e intentar cambiar comportamientos que se consideran nocivos, siempre que se busque el necesario equilibrio entre el plano objetivo y el subjetivo, nos atengamos a la verdad de los hechos, y situemos nuestras expectativas personales en el plano que les corresponde (Turner, 1997).

El relativismo extremo configura una actitud de neutralidad cultural por la que, por ejemplo, la Alemania nazi se valora tan asépticamente como la Grecia clásica, o se desafía el concepto de los derechos humanos como ámbito de justicia y moralidad que va más allá y está por encima de culturas particulares.

- Con todo, el etnocentrismo no resulta evitable o atenuable recurriendo únicamente a una posición relativista que incida en la diversidad cultural, si ésta se concibe como una realidad esencial y sustancial,

delimitable por sí misma y ajena a todo proceso de transculturación e hibridación dentro de la cultura de uno mismo y de la de los demás.

De hecho bajo esta noción de diversidad, el etnocentrismo y el relativismo no constituirían más que las dos caras de una misma moneda, cada vez más inservible a medida que la multiplicación de las relaciones interculturales con la globalización difumina las fronteras culturales y de la identidad.

En suma, la manera de entender la noción de cultura no es independiente de la forma en que se construye la imagen del otro, ya sea bajo posiciones etnocentristas o relativistas.

2. 2. 4. Ética

- Las prácticas de espionaje soterradas al amparo de trabajos de campo no son tan infrecuentes como pudiera pensarse y constituyen una de las violaciones más condenables de la ética de la etnografía.

Ya, en 1919, F. Boas condenó los intentos del gobierno de Estados Unidos de emplear antropólogos como espías en distintos países de Centroamérica.

Esta misma denuncia se reiteró en numerosas ocasiones posteriores, al usar antropólogos para derrotar movimientos insurgentes en áreas del Tercer Mundo, como ocurrió en 1963 con el Proyecto Camelot, financiado por el ejército y el Departamento de Defensa de Estados Unidos, a fin de descubrir las causas de la insurgencia y hallar los medios de prevenirla.

También cabe citar en 1967 el Proyecto Ágil, que consistía en la contratación por ese Departamento de Defensa de 150 antropólogos, ingenieros e informáticos para que efectuaran estudios de contrainsurgencia en el norte de Tailandia; o en 1968 el Proyecto de los países fronterizos del Himalaya, patrocinado por la Universidad de California.

La CIA colaboró en estos empeños con distintas universidades americanas, incluso extrayendo de ellas fondos económicos que financiaran tales proyectos.

Numerosos antropólogos, especialmente de Latinoamérica, han venido denunciando las formas invasivas e incluso el etnocidio, que desencadenan los gobiernos de Estados Unidos y otros países occidentales sobre determinados pueblos concretos -mapuches, yanomamis-.

Cabe citar también las intensas protestas de los antropólogos durante la Guerra de Vietnam.

- Estas prácticas y otras conductas reprobables del trabajo profesional de los antropólogos propiciaron que la Asociación Americana de Antropología adoptara en 1971 un código ético, reiterado en 1997, cuyos principios generales continúan vigentes.

-Partiendo de ellos, cabe señalar, en primer lugar, que la principal responsabilidad de los antropólogos es con quienes estudian, su respeto, derechos, dignidad, seguridad, intereses y sensibilidades y, según lo deseen, su anonimato o reconocimiento expreso.

Por ello desde el comienzo de toda investigación se comunicará a los informantes de la forma más clara y completa posibles los objetivos que se buscan, así como los procedimientos que se habrán de emplear y, posteriormente, las conclusiones extraídas.

Esta comunicación ha de obtener el consentimiento de tales sujetos, de modo que, si se produjera la circunstancia de que éste fuera denegado, no se podría iniciar la investigación.

Asimismo, en el caso de que se estudie animales u objetos, su respeto tiene que ser un objetivo ético fundamental.

- En segundo término, los antropólogos son responsables ante el público, al que difunden sus investigaciones, tanto por la veracidad, honestidad y legitimidad del contenido de lo difundido como por el deber de divulgar lo conocido, contribuyendo así a la conformación de la conciencia crítica de los individuos.

No se trata sólo, por consiguiente, de que las investigaciones sean verosímiles y coherentes, sino de que sobre todo resulten veraces.

Tal responsabilidad se amplía a los conocimientos impartidos a los alumnos o discípulos, lo que incluye facilitarles el progreso en sus estudios, no mantener actitudes discriminatorias, formarles en los principios éticos de toda investigación antropológica y reconocer sus aportaciones.

Asimismo los antropólogos no pueden obviar las implicaciones sociales y políticas de su trabajo, por lo que han de intentar asegurarse de que éste es entendido, contextualizado adecuadamente y usado de manera responsable.

Pueden incluso ir más allá de ello, adoptando una posición de defensa de los intereses de sus informantes, aunque esta conducta constituya más una decisión individual que una responsabilidad ética.

En relación con tales responsabilidades frente a los actores sociales conviene incidir, no obstante, en algo que no suele tenerse en cuenta apenas: que los antropólogos, tanto individualmente como en grupo, deberían ser responsables de contribuir a una definición adecuada de determinadas realidades sociales, que fundamentara la opinión pública y las decisiones colectivas.

Cabría agregar a esto la necesidad de denunciar los plagios constatados, una práctica muy poco común en los países donde más se cometen dichos delitos, como sucede en España.

Aún debería sumarse a todo ello la reprobación de los daños que se derivan de la creación de tópicos o mitos, manifiestamente perversos, en los trabajos antropológicos. En esta construcción suele haber una gran ignorancia de los hechos y situaciones que se explican, con grave desprecio de la necesidad de informarse y documentarse. Igualmente estos tópicos suelen esconder una impostura tanto en lo que se refiere a la posición adoptada por uno mismo como en lo relativo a lo que supuestamente se conoce y a la ideología que lo sustenta. Y además, siendo ello lo más grave, con ellos se suele buscar complicidades en los sujetos de estudio, algo ya en sí mismo sumamente censurable, pero que se magnifica, si los actores sociales están fuertemente implicados en una situación, no ya de desencuentro, sino de conflicto. Es muy frecuente que, cuando manejamos tópicos o estereotipos, los miembros del grupo actúen como se supone que deben hacerlo e interpreten muchos comportamientos individuales como evidencia del estereotipo, confirmándolo. Las diferencias se exageran con mucha frecuencia y se busca la oposición y el contraste. El problema es que a veces se busca el contraste donde no lo hay.

- En tercer lugar, los antropólogos son responsables del buen nombre de la disciplina, de su mundo académico y de su ciencia, por lo que no cabe la realización de investigaciones secretas, fabricar evidencias o falsearlas, así como tampoco obstruir la investigación de otros, encubrir las conclusiones obtenidas o no informar de malas prácticas profesionales.

A menudo los comportamientos contrarios a la ética suelen impedir o dificultar las posibilidades de hacer trabajo de campo en un mismo lugar por otros investigadores.

- Por último, los antropólogos habrán de ser honestos ante sus patrocinadores en lo relativo a su capacitación y objetivos, así como no deberán aceptar condiciones contrarias a la ética profesional, ocupándose de conocer las fuentes de financiación y los fines de los proyectos.

- Estos principios éticos, además de tratar de evitar daños a otros, consciente e inconscientemente, se basan en que no hay separación entre las responsabilidades morales y científicas de los antropólogos (Spradley, 1996).

Aunque se estima con frecuencia que el alcance de las responsabilidades del antropólogo está muy determinado por la concepción de la naturaleza, los fines y las funciones de su actividad, el conocimiento es un acto social del que somos responsables como de cualquier otro acto social (Bourdieu, 1989).

El hecho de conocer no puede quedar circunscrito a cuestiones epistemológicas y metodológicas, es un acto moral, ya que el pensamiento es conducta y debe ser juzgado moralmente como tal.

- Parece que se ha desmitificado la etnografía de etnias o culturas alejadas, en las que los individuos y los grupos analizados y el público lector estaban distanciados y desvinculados.

Los primeros tenían que ser estudiados, pero no consultados, y los segundos informados, pero no implicados.

Sin embargo, cabría plantearse quiénes son los destinatarios de la verosimilitud y la persuasión que comportan los textos antropológicos. Pudiera parecer que la respuesta se inclina más hacia la comunidad de estudiosos de la antropología que hacia los actores sociales que protagonizan esos textos.

2. 3. TRABAJO DE CAMPO

2. 3. 1. Proceso etnográfico

- La primera tarea, con la que se enfrentan los antropólogos es definir el problema o grupo de problemas que se quiere investigar y que, a menudo, vienen sugeridos y delimitados por determinadas situaciones de crisis, innovación o tensión que, en un momento dado, los hacen más visibles para sus actores sociales y el investigador.

- Tras haber definido estos problemas, hay que familiarizarse con la cultura y con el aspecto concreto de ella que se quiere estudiar.

Se trata de describir aquellos aspectos que son más o menos comunes y habituales para el grupo estudiado o para un segmento de él más o menos significativo.

La comprensión de estos aspectos requiere necesariamente averiguar las razones que los fundamentan.

En las fases iniciales de desarrollo teórico no importa tanto cuáles serán los casos seleccionados como, más tarde, en el proceso de desarrollo y verificación teórica. En este proceso no sólo decidimos lo que es o no relevante para la investigación, también estamos extrayendo varias muestras de la información disponible.

- En etnografía se debe decidir dónde y cuándo observar, con quién conversar, qué información registrar y cómo hacerlo (Hammersley y Atkinson, 1994).

Existen tres grandes dimensiones a lo largo del proceso de extracción de información que hemos de considerar previamente: el tiempo, la gente y el contexto.

- Las actividades y actitudes en el campo suelen variar a lo largo del tiempo de forma significativa.

Todos los etnógrafos tienen que resistir la tentación de intentar ver, oír y participar en todo lo que ocurre. Una aproximación más selectiva proporcionará generalmente una información de mayor calidad, que además permitirá la alternancia de periodos de recolección de información con otros de reflexión.

Asimismo el investigador tiene que identificar los momentos particularmente importantes en la vida del grupo estudiado tanto por su carácter rutinario como extraordinario.

- Dado, por otra parte, que ningún grupo social suele ser homogéneo, conviene tomar muestras en base a una definición de los sujetos de estudio conforme a criterios demográficos estandarizados: etnia, género, edad, ocupación, nivel de instrucción...; y a otras categorías acordes con los objetivos de la investigación, que pueden ser definidos por el investigador o que tienen en cuenta las que el propio grupo delimita.

Hay que informarse asimismo sobre todo un conjunto de variables sociales que atañen a la propia diversidad interna del grupo y a las diferencias entre unos y otros de sus individuos.

A este respecto se debe distinguir entre lo que los sujetos dicen y lo que en realidad hacen, así como respecto a lo que afirman que debería hacerse y a la medida en que toleran las desviaciones y las tratan. Por consiguiente, debe prestarse atención a sus patrones culturales ideales y reales.

- Igualmente debe tenerse en cuenta que la base del enfoque etnográfico es la investigación de los grupos sociales en el contexto en el que viven.

Ello requiere prestar atención a las variaciones contextuales, ya que el comportamiento de los actores sociales varía según el contexto en el que se encuentran.

Este contexto puede ser obvio, a veces, pero en otras ocasiones no lo es tanto, sobre todo, si se confunde la noción de contexto y la de lugar.

Por ejemplo, lo que consideramos una conducta propia de un área de empleados escolares puede ocurrir también en otras partes de la misma escuela donde se den las condiciones adecuadas, o incluso en un bar.

Por el contrario, el comportamiento habitual de un área de empleados puede no producirse, cuando haya visitantes o aparezca el director.

Si queremos asegurarnos de que no construimos falsas generalizaciones sobre comportamientos y actitudes contextuales, debemos identificar esos contextos en función de cómo los individuos actúan en ellos, reconociendo que son espacios sociales y no localizaciones físicas (Kaplan y Manners, 1979).

- Los aspectos prácticos de la investigación juegan un papel muy importante, porque puede suceder que los casos que hemos decidido estudiar no sean accesibles -privacidad, protección institucional-, o haya que desarrollar estrategias concretas para que lo estén -permisos-.

Incluso en los espacios públicos el investigador puede ser visto como un intruso o generar resquemores y alterar la interacción con los sujetos que se pretende estudiar.

- En general es conveniente que nuestra presencia sea introducida por algún miembro del grupo, pero, antes de y durante el trabajo de campo, resultará necesario mantener diálogos constantes con los sujetos a fin de que acepten y entiendan nuestra presencia, no desconfíen de nosotros y colaboren en nuestro estudio.

Los sujetos estudiados también necesitan situar al etnógrafo dentro de su experiencia y saber de qué modo tratarle, pues son frecuentes las tendencias a señalar al intruso o extraño como elemento hostil.

- Además de ser un recurso metodológico, el trabajo de campo es una experiencia subjetiva parecida a un rito de paso, ya que ésta resulta autotransformadora, conduce al iniciado a un nuevo nivel de madurez a través de pruebas e iluminaciones.

El etnógrafo sufre un choque cultural cuando penetra en el campo y un choque inverso al regresar a casa.

“Durante el trabajo descubre cosas que le abren los ojos y que rompen en pedazos presunciones sostenidas durante toda la vida” (Peacock, 1996: 162), al tiempo que gradualmente desarrolla algún tipo de identidad afín con el grupo estudiado.

“Uno no se encuentra solamente en el camino, se halla en el campo; debe mudarse para encontrar un lugar en él, y entonces comprenderlo” (Peacock, 1996: 161).

Para el aventurero, el turista y otros viajeros, los lugares y gentes son como la naturaleza: objetos. Pero el etnógrafo al acceder a un cierto espacio social, permanece en él para consensuar la construcción de su investigación. Para bien o para mal, debe hallar un lugar, donde no sólo merodear o ser absorbido.

- Por último, los postulados de la etnografía más clásica, ligados a los estudios más típicos de comunidad (Malinowski, 1996), sostienen que resulta preciso inicialmente elaborar mapas, en los que se anota la distribución territorial del grupo de estudio, los límites de las propiedades, la localización de viviendas u otros lugares frecuentados por los individuos -mercados, templos...-. Además hay que reseñar la localización de los grupos residenciales, ya sean familias, etnias o clases y las pautas de interacción respecto a sus espacios sociales: dónde, cómo y en qué condiciones los sujetos estudiados entran en contacto.

Sin duda, dependiendo de los objetivos de la investigación, estos mapas pueden permitir aproximarnos, a un primer nivel, a las diversidades internas de la cultura estudiada., pero no siempre resultan necesarios.

También desde esos postulados etnográficos clásicos se recomienda preliminarmente la realización de censos, que recojan un listado de todas las unidades familiares y sus respectivos miembros. E igualmente se aconseja considerar la distribución de las redes familiares: qué individuos están emparentados y cuáles son los lazos de parentesco que les unen, así como los términos empleados para designar tales vínculos. Estas genealogías parecen básicas para comprender las redes sociales -obligaciones, reglas- y económicas -derechos de propiedad, continuidad de las economías- que ligan entre sí a los miembros de un grupo. Trazando los principios de parentesco, filiación y matrimonio, debe averiguarse los árboles genealógicos, estableciéndose las líneas de descendencia por línea masculina y femenina y la situación social de los miembros de cada genealogía. A veces, según circunstancias concretas, se aconseja visitar cementerios como medio complementario para la construcción de genealogías, útiles también para la elaboración de censos.

Y, finalmente, se subraya que tanto los mapas y censos como las genealogías deben ser revisados y complementados posteriormente en el desarrollo del trabajo de campo.

Estas recomendaciones, no obstante, como toda técnica, adquieren más o menos sentido y relieve en función de los objetivos que se plantee la investigación, de la delimitación de las unidades de observación y análisis y de los problemas que se estudie.

2. 3. 2. Aspectos *emic* y *etic*. Observación participante e informantes

- Los aspectos *emic* y *etic* fueron definidos por el lingüista Kenneth Pike a partir de los niveles de análisis fonológico -*phonemic*- y fonético -*phonetic*- aplicados en el campo de la fonética. Constituyen enfoques que nos permiten estudiar la conducta cultural.

- Lo *emic* es el resultado de estudiar la conducta desde el interior del sistema considerado, de analizar cómo piensa y siente la gente investigada.

Con el enfoque *emic* se trata de capturar el punto de vista de los sujetos investigados y la forma en que lo expresan, la relación con su cultura y la visión de su mundo -emociones, conceptos, percepciones, categorías, valores o creencias- (Menéndez, 2002); lo que la gente piensa que ocurre y debiera ocurrir son niveles *emic*.

Con la perspectiva *emic* el antropólogo se apoya en los sujetos estudiados para explicar fenómenos y ver si algo es significativo o no.

El nivel *emic* lo aportan en la investigación los informantes y expresa la forma en que el grupo de estudio se implica activamente en la investigación.

- Lo *etic* es la resultante del estudio de la conducta desde el exterior de un sistema concreto, por lo que, respecto a lo *emic*, cambia el foco de la investigación; de las categorías, expresiones e interpretaciones de los sujetos de estudio se pasa a las del antropólogo.

La definición de lo que ocurre es una interpretación del analista, construida por abstracciones e inferencia sobre lo que la gente dice, siente y hace.

Se reconoce que los actores suelen estar demasiado implicados en lo que hacen, sienten y dicen como para interpretar sus culturas de modo imparcial.

- Lo *emic* y lo *etic* no son aspectos excluyentes en la etnografía, sino complementarios y, sobre todo, necesarios entre sí para poder llegar a explicarnos la realidad que tratamos de investigar.

Hay que combinar el intento de descubrir el punto de vista del sujeto estudiado, la forma en la que él percibe, ordena y expresa su universo, sus observaciones ideales y subjetivas del mundo social en el que vive, con la forma en que éstas se relacionan con otras estructuras menos determinadas por el contexto como son la comprensión y las teorías de los antropólogos.

Lo *emic* debe compararse con las observaciones y conclusiones del antropólogo, con lo *etic*.

Se necesita tanto lo que se dice y expresa como lo que no se verbaliza o evidencia.

Interesa tanto la ideología y los sentimientos como el comportamiento.

Las propias vacilaciones de los individuos al hablarnos de sí mismos, su dificultad para hallar los términos precisos, sus confusiones e incluso sus mentiras poseen un gran valor para entender cómo es su cultura.

Pero esta dimensión tiene que ir acompañada de una visión *etic*, ya que, de lo contrario, estaríamos a merced exclusivamente de conocer la asunción subjetiva de la cultura por sus propios protagonistas.

No habría otras realidades que investigar y que, una vez estudiadas, suelen modificar el discurso de aquellos sujetos.

Claro está que el antropólogo, aunque tiene que entrenarse para ser lo más objetivo posible, también introduce sus sesgos culturales e individuales.

- El modelo interpretativista en antropología se enfrenta con los datos tal y como los produce el sujeto de estudio en su conducta y conversación cotidianas, reconstruyéndolas y resignificándolas desde las propias categorías del investigador.

La etnografía interpreta al crear un contexto para la acción o el discurso e intentar que este contexto adquiera sentido, haciendo que los significados sean negociados no sólo por los actores sociales, sino también por el antropólogo.

El etnógrafo, desempeñando en esta negociación de sentidos el papel que le asigna su profesión, se vuelve protagonista y espectador, al mismo tiempo que no deja de ser él mismo.

- Por contra, los positivistas imponen sus categorías sobre las del sujeto, en una racionalidad más definida por el observador que por el actor; crean los datos y los manufacturan a través del procedimiento.

- Habitualmente los datos sistematizados por los informantes son más densos y más ricos en sus significados que los elaborados por el observador.

Pueden resultar confusos, pero conducen a una comprensión más profunda, siempre que atendamos a los modos en que los sujetos compendian sus significados, hayamos ordenado las pautas y los principios que se encuentran detrás de los datos y veamos los aspectos comunes que evidencian las formas: siempre que hagamos una interpretación de todo ello.

La densidad de estos datos está condicionada, además, por haber sido abstraídos en medio de las relaciones humanas que mantiene el antropólogo con el grupo de estudio.

Esta estructuración densa no interesa a los positivistas que pretenden la simplificación, la exclusión de variables no buscadas.

- La observación participante y el uso de informantes son técnicas de investigación que adquieren sentido en el contexto del análisis de los aspectos *emic* y *etic* de los sistemas estudiados.

Mientras la observación participante se articula con lo *etic*, atendiendo a definiciones más o menos objetivas de la realidad social, el uso de informantes está en relación con lo *emic* y las nociones subjetivas de esa realidad social.

- La observación participante constituye uno de los núcleos del trabajo de campo.

Lo observado es todo un conjunto de prácticas, pensamientos y discursos, que para los miembros del grupo estudiado resultan tan básicos y sabidos como triviales, formando lo que Malinowski (1986: 147) llamó los “imponderables” de la vida nativa y del comportamiento típico.

Se observa cientos de detalles de la vida cotidiana, eventos estacionales y asuntos inusuales, tanto de ámbito individual como colectivo, y referentes de las formas de vivir, pensar y sentir.

Se trata de obtener una visión desde dentro del grupo; una comprensión de las razones y los significados de las ideas y prácticas, tal como los mismos individuos y grupos investigados las entienden, las expresan y, también, las sienten a través de lenguajes verbales y no verbales -ruidos, olores, sabores-.

No forma parte del proceder antropológico, ni desde el punto de vista ético ni metodológico, manipular a los sujetos de estudio, controlar sus entornos o inducir experimentalmente ciertos comportamientos. No se trata de hacer un experimento y menos tratándose de seres humanos. Hay que declarar abiertamente al grupo de estudio quién se es y lo que se pretende.

La observación participante conlleva a menudo tomar parte en muchos de los hechos y procesos que estamos observando y tratando de comprender: fiestas o actividades rutinarias; y, además, no desentenderse de los problemas del grupo, si tenemos soluciones para aliviarlos o paliarlos que éste no posee.

Se exige tanto implicación como distancia, capacidad para establecer lazos y para disolverlos.

El antropólogo debe instrumentar su compromiso de modo que su participación sea también observación.

El dilema de ser al mismo tiempo participante y observador, de estar a la vez dentro y fuera, comprometido y, sin embargo, distanciado es más difícil de resolver. De hecho, es insoluble.

- La visión clásica del trabajo de campo establece que la permanencia del antropólogo en la sociedad investigada debe ser, al menos, de un año para poder efectuar una descripción adecuada, que se completa con seis meses más de contacto y exámenes previos, considerados imprescindibles para poder establecer con los sujetos de estudio el tipo de relación necesaria para conseguir una información fiable (Malinowski, 1975).

Pero esta concepción obedece al estudio de comunidades, en las que debe contemplarse un ciclo anual completo de rituales y trabajos.

En la actualidad las permanencias en el campo suelen ser más breves y, sobre todo, discontinuas debido a la mayor significación de los estudios multilocales y multitemporales y, entre otras razones, a motivos económicos, laborales y familiares.

En general, la permanencia debe adecuarse a la condición del objeto estudiado, a las teorías manejadas, al tipo de métodos y técnicas utilizados y, sobre todo, a la construcción de una descripción suficiente.

- Para llevar a cabo el trabajo con informantes resulta previo muchas veces dominar al máximo la lengua y el habla coloquial utilizados en el área de estudio, así como los lenguajes no verbales.

Se trata de solicitar información a determinados miembros de la comunidad estudiada, informantes, que voluntariamente se presten a proporcionarla.

Se utilizan informantes tanto para conseguir datos sobre actividades que por una razón u otra no pueden observarse directamente como para comprobar las inferencias producidas por las observaciones.

- Las entrevistas pueden ir desde la simple conversación informal hasta largas sesiones sistemáticas.

Ya se trate de entrevistas individuales o en grupo, no se decide antes lo que se pregunta, aunque suele haber una lista de temas de los que hablar, ni tampoco se define previamente un único modo de preguntar.

Aunque el objetivo debe ser minimizar la influencia del investigador en lo que dice el entrevistado, es necesaria alguna estructuración para definir lo que es o no relevante.

En diferentes entrevistas o momentos de una misma entrevista, la aproximación a los temas puede ser directa o indirecta, dependiendo del objetivo buscado.

- La calidad de la información obtenida mediante entrevistas depende, primero, de conseguir con los informantes unas relaciones que les permitan sentirse cómodos y les faciliten una conversación sin trabas.

Es habitual que el sexo, la edad y otros caracteres de los antropólogos impliquen límites para las entrevistas que deben contemplarse e intentar superarse.

Igualmente hay que tratar de descubrir los temores o razones por las que los informantes pueden negarse a contestar preguntas sobre cuestiones aparentemente inicuas.

La toma de notas en las entrevistas o su grabación puede llegar a interrumpir el flujo normal de la conversación o inhibir al informante, por lo que es aconsejable tratar de anotar la memorización del contenido de las entrevistas inmediatamente después de su finalización.

Esa calidad depende también de la utilización de diversos tipos de informantes para poder comparar sus discursos y obtener distintos puntos de vista sobre los mismos temas.

Asimismo es preciso establecer la coherencia discursiva de los informantes, sobre todo cuando se trata de discursos diferentes sobre un mismo tema.

Hay que distinguir entre lo que los informantes dicen que es el caso y lo que dicen que debería ser el caso, entre patrones reales e ideales, pero todo existe.

Cuando se sospecha que un informante no ha dicho la verdad, es necesario realizar preguntas de contenido más restringido y contra preguntas, así como confrontar lo dicho con lo que ya sabemos.

Conviene además usar informantes de diferentes edades, sexos, posiciones sociales u otros rasgos que definan su vida, emociones y pensamiento de un modo particular respecto a la sociedad donde viven.

Igualmente resulta de extraordinaria importancia prestar atención a la forma en que los sujetos ordenan y disponen sus discursos para hablar de sí mismos, de los miembros de su grupo y de éste en su conjunto y de los otros que no pertenecen a él.

La importancia de registrar el lenguaje utilizado se convierte tanto en objeto de investigación como en método de descubrimiento. Se puede emplear las narraciones que nos proporcionan los informantes como evidencias de las perspectivas de los grupos o de las categorías particulares de los actores, ya que los relatos no son simples representaciones del mundo, son parte del mundo que describen y, por tanto, son formados por el contexto en el que ocurren.

Por esto, los relatos han de interpretarse en el contexto donde se producen.

- Las entrevistas combinadas con la observación participante permiten un mejor contraste de los discursos de las entrevistas o su complementariedad con lo observado. Mediante la observación participante se puede seleccionar, además, qué tipo de individuos son los más directamente implicados en las actividades cotidianas y, por consiguiente, los informantes más adecuados. Asimismo nos revelan el papel de cada informante en las distintas actividades, cuáles son sus limitaciones y de qué modo los detalles que refieren pueden estar distorsionados por su posición concreta en el grupo.

- La empatía nos ayuda a ponernos en el lugar del otro, intentar ver, pensar y sentir las cosas como los otros las ven, las piensan y las sienten.

La buena etnografía se basa en la empatía, que está muy ligada a los aspectos *emic* del trabajo de campo.

Aunque la percepción y la intuición de, y con, los otros es más fácil, cuando se han tenido experiencias similares, la empatía puede suplir su falta.

Los Ilongot, entre los que trabajó Renato Rosaldo, le explicaron que solían ir a cazar cabezas como forma única de enfrentarse con la rabia que seguía al dolor por la pérdida de algún ser querido o por un daño espiritual. Rosaldo registró esta narración en su diario de campo, pero a continuación trató de encontrar otra explicación más satisfactoria para la cacería de cabezas. No apreció lo que significaban la desolación y la rabia para el cazador de cabezas ilongot, hasta que experimentó la trágica muerte de su mujer en un accidente

mientras él se encontraba haciendo trabajo de campo. Esto le llevó a aceptar la explicación ilongot sobre los motivos para las cacerías de cabezas.

Por contra, uno de los fundadores de la antropología social británica, Radcliffe-Brown, en su análisis del llanto ceremonial en las Islas Andamán, asegura que los andamaneses lloran en ocasiones prescritas durante los rituales referidos a las crisis vitales. E interpreta el llanto como un acto simbólico, una convención, que ignora y devalúa las emociones de los andamaneses cuando intentan sobrellevar sus trágicas.

- Cabe subrayar que las entrevistas a grupos permiten una conversación con varias personas a la vez, que suele eliminar los aspectos de extrañeza y tensión en los entrevistados y animar a los menos participativos, aunque deben sistematizarse más que las realizadas a individuos aislados (Krueger, 1991).

En una entrevista lo dicho probablemente variará si el entrevistado es un individuo o un grupo.

En grupo es más difícil que el investigador influya en lo que se dice y se aminoran las incoherencias de los discursos. El espacio comunicativo y de encuentro se multiplica y se combinan y comparan distintos discursos y puntos de vista.

- Con frecuencia los investigadores obtienen su información, entrevistando a informantes cualificados del grupo, ya que, a veces, la mera conversación u observación cotidianas no aportan datos de interés o no es posible contemplar acontecimientos que ocurren sólo en momentos puntuales, son infrecuentes, suceden al mismo tiempo pero en distintos lugares o cambiaron y dejaron de existir antes de la llegada del antropólogo.

Los informantes privilegiados son personas que por accidente, experiencia, talento o preparación pueden proporcionar la información más completa o útil sobre determinados aspectos de la vida del grupo. Cuando se trata, por ejemplo, de revisar y completar genealogías, los informantes más idóneos suelen ser los ancianos, pues los más jóvenes no acostumbran a preocuparse por estos temas.

Una modalidad de entrevista muy aconsejable para estudios multilocales y multitemporales es la encuesta dirigida a informantes seleccionados, que combina lo cualitativo con lo cuantitativo.

- También cabe citar las historias de vida, consistentes en la recolección de datos biográficos de un selecto número de informantes, que suelen ser quienes con más coherencia pueden dar cuenta de diferentes asuntos interesantes para la investigación, de sus propias vidas y, por su pertenencia a un grupo, de la vida del mismo.

Estos relatos se refieren tanto al pasado y al presente como a sus proyecciones de futuro.

Esta recogida de las experiencias de toda una vida proporciona un retrato cultural más íntimo y personal que lo que sería posible obtener por otros medios.

Las historias de vida nos revelan cómo determinadas personas perciben, reaccionan y contribuyen a cambios. Ilustran la diversidad cultural dentro del grupo.

Los relatos de vida efectuados por miembros jóvenes y viejos del grupo nos ofrecen una idea muy aproximada de las percepciones sobre los cambios operados.

En general los diferentes tipos de experiencias vitales proporcionan distintas visiones y actitudes, que serían difíciles de comprender para los investigadores sin estas informaciones.

Un serio inconveniente puede ser que los individuos que quieran participar en este tipo de estudios resulten atípicos para su grupo y proporcionen, en consecuencia, una visión poco común de su propia sociedad que no de cuenta de sus rasgos fundamentales.

- Otra modalidad de información privilegiada son los estudios de caso que se emplean cuando se investiga conjuntos de acontecimientos de pequeña escala o muy específicos, que pueden ser considerados ejemplares o paradigmáticos.

En este tipo de estudios el tiempo y el lugar del caso son muy importantes.

2. 3. 3. Unidades de observación y análisis

- Al estudiar las sociedades de pequeña escala, a menudo se ha supuesto equivocadamente que pueden ser tratadas como más o menos aisladas, cerradas, autosuficientes e independientes, sin sospechar que este enfoque distorsiona la comprensión de su funcionamiento.

Los antropólogos no son conscientes muchas veces de las fronteras físicas y sociales de la entidad de su investigación de campo, ni distinguen entre estos límites y lo que realmente constituye su unidad de análisis.

Incluso las pequeñas bandas de cazadores o los grupos de pastores nómadas, que pudieran ser estudiados, nunca están aislados de otros grupos similares. Periódicamente se reúnen para celebrar rituales, concertar matrimonios o comerciar. Y de esta forma temporal, pero consensualmente pactada y reiterada, constituyen una unidad social, más allá de la que investiga y abarca el antropólogo.

- Ha resultado muy común que el antropólogo escogiera una unidad de observación, que fuera manejable por él mismo, y desde ahí extrapolara resultados a toda una unidad de análisis, que siempre era más amplia y compleja: de un pueblo o una aldea a toda una sociedad (Stocking, 2002).

El propio Malinowski, que supuestamente trató del conjunto de la cultura de las islas Trobriand, se basó sólo en el estudio de una determinada aldea de un distrito.

Se suponía que la parte representaba al conjunto y que, siempre que se pudiera dar noticia del microcosmos en el que se había vivido, eso también valdría para el conjunto de la sociedad.

Pero el todo no sólo era mayor que la suma de las partes sino distinto, como tal, configuraba otra realidad.

No se tenía apenas en cuenta los muestreos que desplazan la observación hacia el conjunto de la unidad de análisis, usando distintos asentamientos o considerando diferentes segmentos en diversos periodos de tiempo.

Pero, sobre todo, se ignoraba todo fenómeno de contacto y movilidad; algo que hoy sería muy difícil seguir sosteniendo.

Las unidades de observación se consideraban a la vez unidades de análisis, porque no eran vistas como partes cada vez más dependientes de un sistema mayor.

- Antes de que comience la recogida directa de datos, los problemas iniciales que nos planteamos como hipótesis ya indican el tipo de lugar, la extensión espacial, donde aquéllos pueden ser investigados, aunque, a veces, conviene inspeccionar preliminarmente varios lugares posibles para valorar su idoneidad y elegir donde puede resultar más fácil y conveniente llevar a cabo el estudio (Kaplan y Manners, 1996).

El problema desencadenante de la investigación y el lugar donde ésta se lleva a cabo aparecen en estrecha interdependencia.

Pero puede descubrirse que el lugar, que inicialmente se había pensado, deba ampliarse a otros territorios o, por el contrario, acotarse según el tipo de respuestas que se necesitan obtener y también dependiendo de aspectos más prácticos de la investigación como la disponibilidad de los informantes, los costes de acceso...

- No siempre el objeto de estudio es isomórfico con el medio en el que se ubica.

Por ejemplo, si queremos investigar los efectos de algunas formas de examen en una escuela, el objeto de estudio es el examen dentro de la escuela, no toda la escuela.

De manera inversa, el objeto de estudio puede no estar circunscrito dentro de los límites de un espacio o un medio determinado, por lo que resultará necesario salir fuera de ellos para encontrar información sobre aspectos relevantes de la investigación.

Así, para estudiar la formación de bandas entre presos, resultará necesario seguramente explorar las relaciones de estos sujetos con grupos que están fuera de la cárcel.

- Uno de los principales obstáculos para el trabajo de campo es que el investigador, por las propias condiciones de su tarea, limitada en el tiempo y el espacio, identifica abusivamente la unidad sobre la que opera, el grupo concreto sobre el que trabaja, con la totalidad de la que forma parte este colectivo.

Una aldea o un grupo de ellas es la muestra sobre la que se fundan conclusiones que se pretenden válidas y representativas para el conjunto al que pertenecen.

Una respuesta es bajar las exigencias teóricas, las pretensiones de generalizar, y no ir más allá del universo estudiado.

Otra respuesta es trabajar sobre casos polares, suponiendo que lo que sea válido para ellos lo será también para los intermedios.

Pero la respuesta principal es asegurarse, con un estudio preliminar al trabajo de campo o durante su realización, de las correspondencias entre el todo y la parte, de la idoneidad de la unidad de observación para la unidad de análisis.

- La unidad de observación ha de ser consecutiva con los objetivos que se proponga el estudio.

En estudios regionales, por ejemplo, aunque lo local constituya la unidad significativa básica, habrá que efectuar continuas comparaciones y generalizaciones, sin dejarnos sorprender por lo marcado por una o varias localidades sino teniendo en cuenta la diversidad del conjunto.

- Pese a que se duda de la capacidad de la antropología para elaborar y verificar teorías, dado que la muestra con la que se opera se refiere generalmente a un segmento pequeño de población, un estudio detallado puede cuestionar las pretensiones de una teoría y sugerir creativamente ideas para enriquecerla.

Para este mismo fin, el positivista necesita saber sobre mucho aunque sea poco, y se guía por muestras representativas, que seleccionan gran número de unidades iguales, aun cuando sean independientes entre sí, cuyos resultados se generalizarán a la población total de una ciudad, una región o una nación.

- Ante los dilemas que plantea a la etnografía la relación entre lo global y lo local, hay que subrayar que investigar lo local no es estudiar una sustancia distinta de lo global, una parte desvinculada de un todo, sino analizar la realidad social desde una de sus perspectivas.

Trabajar con lo local o lo global no presupone hacer etnografías sobre realidades distintas, sino desde perspectivas diferentes (Terradas, 1991).

Se trata de una misma realidad considerada desde el punto de vista de la totalidad o desde la óptica de una de sus partes. Por ello profundizar en una de sus partes no es emprender una dirección opuesta al conocimiento del todo.

Lo importante es que la antropología no considere a las localidades como si fuesen unidades aisladas, separadas y autónomas y que se considere su interrelación y articulación con otro sistema. Las culturas locales, más que ser aisladas, han sido tratadas como tales.

A tal fin es importante redefinir que es lo local bajo el punto de vista de la investigación, trascender el marco de lo aparentemente homogéneo e invariable y dar cabida a lo heterogéneo y cambiante, al espacio social y temporal en los que se vinculan lo local y lo global.

Pero ello no supone que haya que abandonar el estudio de las culturas locales, como insignificantes, ya que lo local sigue constituyendo una escala válida y significativa para el estudio de la cultura y la sociedad.

Una localidad concreta sigue siendo el marco privilegiado para estudiar un conjunto de procesos que dependen a la vez de factores locales y no locales.

Se requiere, pues, estrabismo metodológico para ver cómo se interrelaciona lo local con los flujos globales, cómo la cultura local no se reduce a las tradiciones, al formarse tanto con lo que parece propio como con lo que proviene de procesos globales (Augé, 1995, 1996).

Se trata de ver la frontera de lo local desde sus dos lados.

Entre más se profundice el proceso de globalización, más representativo del mismo será el estudio de lo local y, a la inversa, entre más se diversifique la cultura, mayor será el peso de lo local en lo global.

- Sin embargo, la vinculación de lo local y lo global aconseja realizar una investigación multitemporal y multilocal, que amplíe el área y la duración tradicional de la investigación, la unidad tradicional de análisis, en la que se realiza la observación participante y el uso de informantes.

Ello resulta especialmente importante, cuando se investiga en el ámbito de lo macrosocial.

Se trata de poder captar de la mejor manera posible los procesos de universalización, diversidad, cambio e hibridación hoy muy evidentes en lo local.

Será conveniente, en consecuencia, y dependiendo de los objetivos del estudio, operar sobre varios niveles espaciales, lugares de diferente rango y significación, previo un muestreo de los mismos, y definir fases temporales de discontinuidad en la investigación, que nos proporcionen una dimensión procesual.

Los errores, que pudieran derivarse, en los procesos de generalizar de una parte al todo podrían paliarse, además, tomando y comparando muestras significativas de ese todo y de su diversidad interna.

Esta investigación multitemporal y multilocal suele conllevar, más que una estancia continuada, presencias reiteradas y, sobre todo, la investigación en equipo con varios antropólogos trabajando al mismo tiempo de forma coordinada y, si es posible, especializados en distintas ramas de la antropología.

La conveniencia, además, de que otros profesionales trabajen en un equipo transdisciplinar con los antropólogos se hace hoy aún más imperiosa que en el pasado.

Igualmente es cada vez más conveniente complementar la observación participante y el uso de informantes con otras técnicas de tipo cuantitativo, extrayendo de ellas el máximo de variables.

Esta reorientación de las técnicas del trabajo etnográfico, que no de éste como método de la antropología, resulta especialmente evidente en los estudios sobre inmigración extranjera, ya que, para describir y comprender este fenómeno, hay que considerar tanto la sociedad de acogida como la de origen y el tiempo que pasa el inmigrante en la vieja y la nueva casa sin olvidar el que empleó en el camino.

Pero no es sólo transcendental en este caso, sino para el conjunto de los estudios interculturales.

Es difícil de imaginar hoy en día de otro modo en cualquier rama de la antropología.

2. 3. 4. Tipologías

- Dado que una de las limitaciones inherentes a todo trabajo de investigación científica, no sólo a la etnografía, es la representatividad de los resultados, debe considerarse que cuantos más reiterados sean éstos, más podremos confiar en nuestras conclusiones.

- La heterogeneidad de los grupos aconseja la construcción de tipologías, que sirven además para organizar grandes masas de datos.

- Se trata de analizar de qué modo las diversas variables, ya se consideren éstas como un conjunto de formas de vivir, sentir y pensar o elementos concretos de ellas, conforman una constante o modelo en el que se hayan implícitas, cómo complementándose, a la vez que se oponen, estructuran y vertebran tal regularidad.

Unidas por unos rasgos comunes, estas variables configuran tipos diferentes, que han de mostrar también sus componentes de diversidad, sus particularismos, máxime cuando éstos introducen modificaciones substanciales en el carácter general que identifica selectivamente a cada tipo.

Un tipo se orienta a la construcción de una regularidad, pero no puede omitir su diversidad interna.

Dado que conectan y jerarquizan dialécticamente la parte con el todo, los aspectos cuantitativos con los cualitativos, no pueden omitir la parte como parte y el todo como todo.

- Debe evitarse repeticiones y variables poco relevantes, pues el objetivo consiste en clasificar fenómenos culturales recurrentes, cuya delimitación debe hacerse en base a la selección de rasgos de importancia taxonómica primaria, y no en función de todos los elementos que entran en juego dentro de cada tipo.

- La formulación sistemática de tipos representativos resulta muy útil para la comparación, al tiempo que su construcción, sobre todo en los modelos de mayor alcance teórico, implica una generalización: una relación crítica entre ciertos fenómenos culturales.

2.3.5. Documentación y técnicas cuantitativas

- Es previo documentarse sobre el tema de estudio, utilizando todos los documentos disponibles tanto de carácter formal -documentos oficiales, manifiestos, tratados teóricos y metodológicos o monografías- como informal -documentos personales y sobre historias de vida, autobiografías, cartas...-.

Los documentos informales pueden servir como fuente de conceptos -diferentes formas para organizar experiencias, imaginario, vocabulario, acontecimientos rutinarios, problemas y reacciones con los que se enfrentan...- y para sugerir problemas preliminares y líneas de trabajo.

Su habitual parcialidad es información en sí misma, llena de imágenes, estereotipos y mitos referentes a una amplia gama de ámbitos sociales.

En muchos casos los archivos locales de los municipios y de las entidades religiosas o escolares pueden resultar de gran utilidad para la elaboración de censos, sistemas genealógicos u otras técnicas etnográficas.

- Esta documentación no sólo debe ser escrita, sino gráfica -dibujos, grabados, pinturas, figuras, tablas, o gráficos-, cartográfica, fotográfica, sonora, audiovisual y virtual -realidades simuladas-.

La documentación audiovisual resulta especialmente importante para incorporar el espacio cinético, expresivo -lenguaje verbal y no verbal-, sonoro y contextual de los individuos y grupos; algo que, aunque con otro cariz y rigor, también puede obtenerse con realidades virtuales o simuladas.

En no pocas ocasiones, además, estos documentos audiovisuales sirven para captar las reacciones de los sujetos estudiados sobre lo que se dice de ellos.

- Igualmente es conveniente consultar fuentes bibliográficas, que están más allá del dominio de nuestro campo de especialización, que nos abran perspectivas y el ámbito de comparación y comprensión.

- Pero la documentación no sólo es previa al trabajo del investigador, debe acompañarle mientras dura éste y cuando se redacta el texto de su investigación.

- Además, la documentación que se utiliza no consiste únicamente en la que otros suministran, sino en la que genera el propio investigador como instrumento de observación y análisis y cuando elabora su texto analítico y de conclusiones.

- Asimismo se puede estimular la habilidad de los informantes para crear relatos escritos, destinados a los objetivos de la investigación.

Hay experiencias muy interesantes de informantes que han escrito diarios sobre sus propios casos de vida o sobre los de otros sujetos, que nos permiten comprender acontecimientos cotidianos y decisiones más o menos rutinarias de la existencia.

- A medida que los antropólogos vinculan cada vez más lo local con lo global, usan con mayor frecuencia estadísticas y otras técnicas cuantitativas, buscando sobre todo una gran obtención de variables.

Pero toda afirmación cuantitativa, ya sea o no estadística, exige, si pretende tener sentido, una definición cualitativa de sus términos que se deriva del conocimiento del contexto analizado.

Las encuestas y los cuestionarios son planteados por el investigador cuando necesita obtener datos -edad, sexo, lazos de parentesco, nivel de educación, estatus...- de amplios grupos de población o a gran escala.

Implican un muestro, que es la selección entre una población más amplia de un grupo de estudio pequeño y manejable, y una recogida impersonal de datos.

Sus resultados se tratan estadísticamente, analizando las respuestas para establecer conclusiones.

- La encuesta consiste en una serie de preguntas sistematizadas que el investigador plantea a cada individuo entrevistado, siendo su duración variable de unos minutos hasta una hora.

Incluye un representativo y adecuadamente seleccionado muestreo -grupo de estudio manejable entre un sector más numeroso-, una recogida de datos y un análisis estadístico, siendo su fin el establecimiento de inferencias precisas sobre la población más amplia.

En su sentido estricto, no trata con informantes sino con encuestados, con personas que contestan a las preguntas de la encuesta, que puede incluso remitirse por correo o por teléfono así como sus respuestas.

Los investigadores no acostumbran a tratar personalmente con los encuestados.

Las encuestas suelen hacerlas profesionales no especializados, que se han entrenado para una encuesta concreta, ya que se trata prácticamente sólo de comunicar cómo responder correctamente.

Las muestras pueden obedecer a criterios aleatorios o definidos.

Se trata de obtener variables tanto independientes -que producen efecto sobre otra variable- como dependientes -las afectadas, que han de ser explicadas-. Por ejemplo, en el riesgo de ataque cardíaco, que es la variable dependiente, las variables independientes incluyen sexo, edad, historial familiar, peso, presión sanguínea, colesterol, ejercicio y ser fumador. Cada variable contribuye por separado al riesgo y unas tienen más impacto que otras, aunque también suelen actuar conjuntamente.

- Los cuestionarios difieren de las encuestas en que los entrevistados no responden a las preguntas directamente, sino en impresos preparados al efecto.

- La diferencia entre las entrevistas, de un lado, y las encuestas y los cuestionarios, de otro, no es que las primeras sean desestructuradas frente a la estructuración que presentan las segundas. Las tres técnicas son estructuradas tanto por el investigador como por los informantes.

La diferencia fundamental estriba por lo general en que las entrevistas son reflexivas y las encuestas y los cuestionarios están estandarizados (Creswell y Godelier, 1981).

2. 4. CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO ETNOGRÁFICO

2. 4. 1. Diario de campo

- Un proyecto de investigación puede estar muy bien estructurado y fundado teóricamente, pero se desvanecerá, si no se lleva un archivo continuamente actualizado de todas las experiencias del trabajo de campo o si el proceso de redacción de notas es inadecuado y no constituye una actividad central del estudio.

La concreción, la meticulosidad y el rigor de la notas debe guardar equilibrio con la preocupación por un alcance teórico más amplio.

La toma de notas requiere una continua reevaluación de los propósitos y prioridades, así como de los costes y beneficios de las diferentes estrategias a seguir: debe decidirse qué escribir, cómo y cuándo

- Las notas deberán ser elaboradas, ampliadas y desarrolladas a posteriori.

- Resulta fundamental que el registro de discursos y de la acción esté contextualizado respecto a quiénes estaban o hablaban y dónde, en qué momento y bajo qué circunstancias se producía la acción y el discurso.

- No se puede confiar en la memoria para preservar los datos, ya que la cantidad de información retenida de esta manera es muy limitada y su calidad puede ser distorsionada.

Los datos deben registrarse según se producen o, lo que es más común y posible por haber menos restricciones, inmediatamente después, pues si no disminuye la calidad de lo anotado, se pierden detalles y se olvidan a veces episodios enteros.

Es aconsejable abordar la interpretación del material, cuando está aún fresco, de modo que resulte posible desde un primer momento diferenciar la observación del análisis.

- Las explicaciones demasiado resumidas son inadecuadas para la comparación detallada y sistemática y para la anexión de información procedente de diferentes contextos o de situaciones diversas.

El equilibrio entre lo observado y lo anotado debe resolverse en función de los objetivos de la investigación y alternando periodos de observación y de redacción.

Aunque resulta imposible describir sin hacer algún tipo de selección, es preciso adoptar un enfoque amplio en las etapas previas a la recogida exhaustiva de datos, conservar tantas experiencias como se pueda.

Entonces no se debe aún intentar codificar sistemáticamente todo lo observado en función de categorías teóricas, pues datos, que inicialmente puedan parecer irrelevantes o que no hemos comprendido inmediatamente, pueden adquirir con posterioridad importancia.

Posteriormente, a medida en que se avanza en el estudio y se identifican nuevas soluciones, las notas se irán restringiendo al tema en cuestión porque ya se está en condiciones de distinguir los datos que mejor se adaptan a los propósitos de la investigación.

- Si, junto a lo más característico y común, anotamos las variables y, dentro de éstas, las más acentuadas, podremos hallar diversidad y definir los dos extremos entre los que oscila lo común.

- Un especial cuidado requiere la anotación del discurso de los informantes.

Al resumir, no debemos perder las palabras reales -vocabularios, taxonomías- que la gente usa, que son de considerable importancia analítica, nos sirven para comprender la manera en que los miembros de una determinada cultura organizan sus diversas percepciones del mundo y configuran de un modo específico la construcción social de la realidad -conocimiento acumulado y formas de conocer-.

La anotación del discurso de los informantes, ya sea a través de entrevistas, estudios de caso, historias de vida o grupos de discusión, debe diferenciarse claramente del registro discursivo del investigador, considerando aquél como una cita, cuyas lagunas o dudas deben también escribirse.

Este discurso debe complementarse con apuntes sobre aspectos no verbales y otras características como, por ejemplo, las ambientales.

- Este mismo proceso debe seguirse cuando las anotaciones corresponden a la transcripción de cintas grabadas del discurso de los informantes.

Esta transcripción se complementa con las notas breves tomadas durante la grabación.

- Es importante realizar memorias periódicas como resultado de revisiones regulares de la información y de los desarrollos analíticos a los que se haya llegado.

No son ensayos acabados, sino bosquejos en los que se pueden apreciar avances, identificar nuevas ideas o trazar estrategias de investigación que no se habían previsto.

Además, son modos de evitar que las notas de campo se amontonen sin una reflexión y revisión regular.

Son consustanciales con el ejercicio de una etnografía reflexiva, que nos lleva a preguntarnos sobre lo que conocemos, cómo ha sido adquirido este conocimiento y el grado de certeza que tenemos sobre él.

El trabajo regular en la elaboración de una memoria de investigación obligará al etnógrafo a generar explicaciones constantemente, a prevenir algunos desatinos ocurridos en la recogida de información y a contar con una guía para el análisis.

- El diario de campo aporta un relato continuo de la conducta del investigador con sus dificultades y sentimientos cotidianos, sobre la que también hay que reflexionar y escribir como material analítico.

- Mientras leemos documentos, tomamos notas de campo o las revisamos, a menudo surgen ideas teóricas prometedoras. Es importante anotarlas porque pueden ser útiles al analizar los datos.

Pero es importante distinguir entre estas ideas y las descripciones realizadas a partir de la observación.

- No siempre es posible registrar todos los datos obtenidos en el trabajo de campo, de modo que tampoco se puede ignorar la existencia de toda una huella de impresiones múltiples o conocimiento no explícito.

2. 4. 2. Elaboración y análisis de datos

- Esta última fase del trabajo etnográfico implica el contraste de hipótesis.

- Hay dos aspectos que debemos considerar a este respecto: los datos y su significado.

Los datos son los actos o los objetos que el etnógrafo percibe y describe y que se expresan a través de hechos, que son percepciones vistas a través de un marco de referencia.

Los hechos son partes de todos más amplios, que incluyen el contexto y la conciencia tanto de los actores como del observador.

El observador al describir proyecta sobre su objeto de observación sus propias teorías y problemas, así como sus sesgos y actitudes implícitas y todo esto constituye un marco para sus percepciones.

¿Cómo decide el etnógrafo que una masa de arcilla es un jarrón, o que un intercambio constituye un acto por el que una persona da a otra una cosa y recibe de ella algo a cambio? El etnógrafo categoriza y etiqueta estos actos y objetos, y este proceso refleja tanto su propia situación y su conciencia como las de los actores.

- Así, la descripción es también interpretación, pues categorizamos y etiquetamos nuestros datos -y efectivamente los construimos- cuando los registramos.

Analizar la información no es un proceso diferente al de investigar.

Comienza en la fase anterior al trabajo de campo, en la formulación y definición de los problemas de investigación y se prolonga durante el proceso de redacción del texto.

El contexto de discursos y acciones estará también presente en todo el proceso de elaboración y análisis de la información, relacionando éste con aquél según los criterios que vimos para el diario de campo.

- El primer paso en el proceso de análisis, tras efectuar una lectura cuidadosa de la información, es segmentarla en base a categorías: hay que clasificarla.

Aunque en el diario de campo lo habitual es organizar cronológicamente los registros de la información escrita, de forma que los datos aparezcan según el momento en que se recogieron, una vez emprendido el análisis hay que reorganizar la información en torno a ciertos aspectos seleccionados o temas específicos.

Generalmente la lista de categorías, desde las que se organiza la información, se suele variar a lo largo de la investigación. En particular, según se desarrolla la teoría, se cambia a categorías más analíticas que se van refinando teóricamente.

La organización y reorganización de la información por categorías se puede hacer de modos muy diferentes, pero lo más simple es codificar la información junto con sus comentarios y notas analíticas y registrarla en un índice analítico.

- Un segundo paso es extraer conclusiones significativas y trabajar los conceptos.

Se verá si se puede identificar modelos interesantes; si algún aspecto destaca por ser sorprendente o confuso; cómo se relaciona la información con nuestros conocimientos, con, y sobre, los de los informantes y

los problemas previos de la investigación; y si hay inconsistencias o contradicciones entre distintas visiones de los sujetos.

- A veces los conceptos surgen espontáneamente cuando son de uso corriente entre los propios actores.
- Conviene considerar los conceptos nativos, pues pueden descubrirnos fenómenos importantes.
- Un tercer paso es desarrollar los conceptos dentro de un esquema teórico: establecer relaciones entre los conceptos y los que se añadan después.

Cuando una categoría forma parte de una teoría existente, por vagamente construida que esté, la teoría proporcionará otras categorías y relaciones hipotéticas entre éstas que pueden aplicarse a la información.

Claro está que el etnógrafo no tiene por qué limitarse a una sola teoría que sirva como estructura a partir de la cual analizar la información.

Hay una gran ventaja en aproximarse a la información por medio de múltiples perspectivas e hipótesis.

Si hemos diseñado tipologías para nuestra unidad de análisis, ahora deben ser reelaboradas y sistematizadas.

- Un último paso se encamina hacia el desarrollo y la verificación de teorías, que no son actividades separadas, ni que se deban priorizar la una sobre la otra.

2. 4. 3. Discurso escrito y no escrito

- El contraste de hipótesis da lugar a la construcción del discurso etnográfico, a un texto escrito.

- Los problemas de la construcción de este discurso son los de la traducción.

Todas las observaciones deben, en último término, ser traducidas al código descriptivo del etnógrafo.

- Aunque el conjunto del trabajo de campo, de descripción, conlleva una continua interpretación, esta construcción del discurso etnográfico la requiere de modo esencial.

Una explicación añade sentido (Ricoeur, 1971).

Pero sería simplista decir que una explicación es meramente el proceso de incluir lo particular bajo lo general y dejarlo así.

- Hay, al menos cuatro niveles de explicación, progresivos en complejidad, que deben seguirse.

- Hay una explicación que se basa en acontecimientos que anteceden; es decir, en una explicación histórica por la que un estado determinado de asuntos se supone mejor comprendido, cuando puede mostrarse que deriva de otro estado de cosas preexistente, de acuerdo con determinados principios de causa y efecto.

- Una segunda explicación consiste en mostrar las conexiones entre asuntos que, a primera vista, parecen totalmente independientes unos de otros.

Diferentes asuntos aparecerán entrelazados con otros por un nexo común de causalidad.

Por ejemplo, podremos comprender cómo el matrimonio se enlaza con el sistema de estatus o el mantenimiento de relaciones entre los grupos.

- Una tercera explicación no es una mera referencia de una causa a un efecto, sino que lo explicado tiene consecuencias para ver el propio funcionamiento del conjunto o del sistema.

- Una cuarta explicación consiste en situar lo explicado dentro del marco de una explicación ya existente, en relacionarlo con otras explicaciones, más o menos conocidas, de la misma categoría.

- Pero además del discurso escrito hay otro no escrito que, a menudo, suele presentarse como complementario del primero y que, otras veces, adquiere sentido por sí mismo.

Hay toda una serie de datos, sobre todo contextuales, referentes tanto a los discursos como a las acciones - espacios sonoros, cinéticos y expresivos-, que es difícil registrar en un discurso escrito, pero que se pueden conservar, interpretar y comunicar por medios audiovisuales, siempre que previamente se hayan efectuado grabaciones durante el trabajo de campo, que posteriormente se deben montar.

Pero, sobre todo, hay una forma discursiva no escrita, capaz de producir una etnografía tan válida y fructífera como la escrita, aunque tenga unas características específicas.

El proceso de construcción de este discurso no escrito se ajusta en general a los mismos principios que el escrito, aun cuando incorpora el lenguaje y las técnicas narrativas del audiovisual.

No estamos hablando meramente del uso de técnicas audiovisuales, que facilitan el trabajo de campo de cara al registro de entrevistas o de observaciones, y que, posteriormente, son sustituidas por transcripciones para un discurso escrito. Evidentemente este uso del discurso no escrito es legítimo y conveniente -entrevistas de larga duración-, pero acaba siendo sustituido por el discurso escrito.

Entraña el problema de que el anonimato de los actores sociales es más difícil de asegurar o se hace imposible y de que también suele cohibir más a los sujetos de estudio.

Por ahora, las etnografías realizadas específicamente como un discurso no escrito son muy puntuales, aunque si hay un uso más frecuente de estas formas discursivas como complementarias de textos escritos.

Por otra parte, la mayoría de los audiovisuales, que suelen considerarse etnográficos o muy próximos a un trabajo etnográfico, no están realizados por profesionales de la antropología sino por cineastas, que no

siempre conocen y aplican los principios epistemológicos, el método y las técnicas propias de la investigación antropológica.

- Tanto en el discurso escrito como en el no escrito hay que tener en cuenta el texto y el contexto.

Normalmente siempre hay una gran distancia entre el material bruto de la información y la exposición final y teorizada de los resultados.

El texto vertebrado, sintetiza y comunica el conjunto de la investigación a través de un discurso, de un hilo argumental, generalmente, escrito, reordenando la información y la experiencia y adoptando un cierto grado de distancia respecto a ellas.

Por tanto, el texto del discurso pertenece también a la investigación, aunque sea en su fase final.

El análisis etnográfico no constituye sólo una actividad cognitiva, también es una forma de narrar y, habitualmente, de escribir, cuya organización textual y narrativa, argumentación explícita, estilo y lenguaje han de expresar tal reflexividad.

- Sin embargo, la antropología posmoderna -Marcus, Clifford, Van Maanen, Atkinson- prescinde generalmente de esta actividad cognitiva y la sustituye por la escritura, como, si, tras el texto, sólo hubiera una representación realista de lo existente y no un proceso de construcción científica (Rabinow, 1992).

Para este tipo de antropología, los textos etnográficos son un género literario, ficciones literarias.

- La construcción del texto tiene que fundamentar como modelo de discurso etnográfico la validez interna de los resultados de la investigación.

- Es inválida la traducción al texto de los datos observados o de los términos de los informantes, que no contemple su contexto, las relaciones internas del sistema.

El texto dice por lo que dice y por lo que calla, dice algo diferente de lo que encierra de manera explícita, interpreta un contexto en el que no se puede renunciar a hacer hablar a las cosas, a los actos y a las palabras.

- La coherencia del montaje textual implica una exposición, que se vaya focalizando a través de un mismo hilo conductor, que no se componga de partes yuxtapuestas sino relacionadas, que combine análisis y descripción, contenga juicios fundados y considere la audiencia potencial del texto final.

Hay que configurar un esquema claro y coherente de la cultura estudiada, destacando lo general de lo particular, lo relevante de lo irrelevante, lo permanente de lo mudable; y ello ha de estar unido a proporcionar un conocimiento amplio del conjunto de los elementos de los grupos investigados.

Un mismo hilo conductor debe recorrer texto y contexto y la vinculación entre ellos.

- Conviene, a este respecto, que el texto haga explícito el método y las técnicas que se han seguido: qué procedimientos y circunstancias de observación y análisis nos han llevado a las conclusiones, especificando cómo se recopiló la información, y cuáles fueron los principales problemas encontrados.

Se trata de diferenciar los resultados de la observación, las exposiciones e interpretaciones de los sujetos estudiados y los análisis del investigador.

- Por otra parte, el texto ha de ser coherente respecto al discurso de los informantes, registrando sus citas de modo literal y distinguiéndolas entre comillas del resto de lo dicho.

Esta práctica importadora de mensajes pone en evidencia una preocupación que va más allá del mero formalismo, ya que no se trata sólo de respetar las etiquetas culturales, sino de aprehender los contenidos semánticos para incluirlos en el lenguaje de la teoría.

Muy a menudo, los sujetos plasman de un modo intuitivo e imaginativo, en unas pocas palabras o frases, lo que al antropólogo le llevaría un buen número de páginas explicar.

- Asimismo es tan importante la narración de los datos objetivos y del estudio de aspectos formales de la cultura como la evocación del impacto emocional, las sensaciones, el humor y la poesía existencial de los otros y de nosotros.

Estos sentimientos y actitudes no suelen ponerse de manifiesto en las monografías, aunque son aspectos esenciales de la comunicación humana, precisamente uno de los objetivos de la disciplina.

La evocación es lo que no puede ser conocido discursivamente a la perfección ni constituye en sí misma una representación. Es el aspecto poético del trabajo de campo.

Ha de buscarse que el mundo subjetivo del lector se abra al mundo subjetivo de los sujetos de estudio.

2. 5. BIBLIOGRAFÍA

2. 5. 1. Lecturas obligatorias

CÁTEDRA TOMÁS, María

1989 "Etnografía: la descripción de la descripción", en *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: CIS-Siglo XXI, 1-17.

MALINOWSKI, Bronislaw

- 1996 “Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 2: 131-153.
- PEACOCK, J. L.
- 1996 “Método”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 2: 155-197.

2. 5. 2. Lecturas recomendadas

- ADORNO, T.; *et. al.*
- 1973 [1969] *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- AGAR, Michael H.
- 1986 *Speaking of Ethnography*. Beverly Hills: Sage.
- APPADURAI, Arjun
- 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Ediciones Trilce-FCE.
- ASAD, T.
- 1979 “Anthropology and the analysis of ideology”. *Man* 14, 4: 607-27
- ASAD, T. (Ed.)
- 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- ATKINSON, P.
- 1990 *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London: Routledge.
- AUGÉ, Marc
- 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- 1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- BARLEY, N.
- 1992 *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- BARTH Fredrik
- 2002 “An anthropology of knowledge”. *Current Anthropology*, 43, 1: 1-18.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas
- 1979 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERNARD, H. R.; *et al.*
- 1984 “The problem of informant accuracy: The validity of retrospective data”. *Annual Review of Anthropology*, 13: 495-517.
- BESTARD, Joan; CONTRERAS, Jesús
- 1989 *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Madrid: Barcanova.
- BOAS, Franz
- 1930 “Anthropology”, en *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, vol. I: 74-86.
- 1966 *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- BOHANNAN, Paul; GLAZER, M. (Comps.)
- 1992 *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw Hill.
- BOON, James A.
- 1992 *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*. México: FCE.
- BOURDIEU, Pierre
- 2001 *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude; PASSERON, Jean Claude
- 1989 [1973] *El oficio de sociólogo. Presupuestos metodológicos*. Madrid: Siglo XXI.
- CÁTEDRA, María
- 1991 *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.)
- 1991 *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- COLBY, B. N.
- 1966 “Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey”. *Current Anthropology*, 7: 3-32.
- COMELLES, Josep M.; PRAT, Joan
- 1992 “El estado de las antropologías. Antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado español”. *Antropología*, 3: 35-62.
- CONE, Cynthia A.; PELTO, Perti J.

- 1977 *Guía para el estudio de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CRAPANZANO, V.
- 1986 “Hermes dilemma: the making of subversion in ethnographic description”, en J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University California Press, 51-76.
- CRESSWELL, R.; GODELIER, M.
- 1981 [1975] *Útiles de encuesta y análisis antropológico*. Madrid: Fundamentos.
- CRUZ, I.; JOCILES M. I.; PIQUERAS, A.; *et al.*
- 2002 *Introducción a la antropología para la intervención social*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- DILTHEY, Wilhem
- 1980 [1883] *Introducción a las Ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Emile
- 1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- 1970 [1893] *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.
- 1978 *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- DWYER, K.
- 1977 “Dialogue of fieldwork”. *Dialectical Anthropology*, 2:123-151.
- 1979 “Dialogue of ethnology”. *Dialectical Anthropology*, 4:205-224.
- EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin
- 1997 *Antropología cultural*. Madrid: Prentice Hall.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.
- 1973 *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1976 [1940] *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FREILICH, M. (Ed.)
- 1989 *The relevance of culture*. New Cork: Bergin& Garvey.
- GADAMER, H. G.
- 1977 *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis
- 2001 “Fronteras administrativas y sociales: su influencia epistemológica en la antropología”, en M. Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 21-36.
- GEERTZ, Clifford
- 1989 *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- 1994a *El antropólogo como autor*. Barcelona: Gedisa.
- 1994b *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- 1977 “From the native’s point of view: On the nature of anthropological understanding”. *American Scientist* 63, 1: 47-53.
- GONZÁLEZ ECHEVARRIA, Aurora
- 1987 *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Antropos.
- 1990 *Etnografía y comparación*. Barcelona: U.A.B.
- GOODENOUGH, W. H.
- 1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P.
- 1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HEMPEL, C. G.
- 1951 “General Systems Theory and the Universality of Science”. *Human Biology*, 23: 313-22.
- HUNTER, D.; WHITTEN, P. H. (Eds.)
- 1981 *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- JOCILES, M. Isabel
- 1999 “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”. *Gazeta de Antropología*, 15.
- KAPLAN, David; MANNERS, Robert A.
- 1979 [1972] *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Buenos Aires: Nueva Imagen.
- 1996 “Antropología: métodos y problemas en la formulación de teorías”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 1: 15-50.
- KRUEGER, R. A.

- 1991 *El grupo de discusión. Guía práctica para la investigación aplicada*. Madrid: Pirámide.
- LATOOUR Bruno
- 1995 *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid : Alianza.
- LEACH, Edmund
- 1971 [1966] *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Barral.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1972 [1958] *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- LLOBERA, Josep R.
- 1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Barcelona: Anagrama.
- 1990 *La identidad de la antropología*. Barcelona: Gedisa.
- LLOBERA, Josep R. (Ed.)
- 1975 *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- LOMBARD, J.
- 1998 *Introducción a la etnología*. Madrid: Alianza. Cap. 6: 117-141.
- LUQUE, Enrique
- 1985 *Del conocimiento antropológico*. Madrid: CIS, Siglo XXI.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1970 *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- 1975 *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- MARCUS, George E.
- 1995 "Ethnography In/Of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- MARCUS, George E.; CUSHMAN, D.
- 1982 "Ethnographies as texts". *Annual Reviews of Anthropology*, 11: 25-69.
- MENÉNDEZ, Eduardo
- 2002 *La parte negada de la cultura*. Barcelona: Bellaterra.
- MERTON Robert
- 1977 [1945] *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid: Alianza editorial.
- NADEL, S. F.
- 1974 [1951] *Fundamentos de antropología social*. México: FCE.
- NAGEL, Ernest
- 1981 [1961] *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- NARROL, R.; COHEN, R. (Eds.)
- 1973 *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- PARSONS, T.
- 1949 *Essays in Sociological Theory*. Glencoe: Free Press.
- POPPER, Karl
- 1980 [1945] *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ángel
- 1996 *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel.
- PRAT, Joan; MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo; CONTRERAS, Jesús *et al.* (Comps.)
- 1991 *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- QUINN, Naomi; HOLLAND, Dorothy
- 1987 "Culture and cognition", en N.Quinn y D. Holland (eds.), *Cultural models in language and thought*. New York: Cambridge University Press, 3-40.
- RABINOW. Paul
- 1975 *Symbolic Domination: Cultural Change and Historical Change in Morocco*. Chicago: Chicago University Press.
- 1992 [1976] *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Gijón: Júcar.
- RABINOW, Paul; SULLIVAN, W. (Eds.)
- 1987 *Interpretative Social Science. A Second Look*. Berkeley: University of California Press.
- REYNOSO, Carlos
- 1987 *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- REYNOSO, Carlos (Comp.)
- 1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- RICKERT, Heinrich

- 1945 [1898] *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- RICOEUR, Paul
- 1971 "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text". *Social Research*, 38: 529-562.
- ROSALDO, Renato
- 1982 "Review of 'Geertz and Culture' por Kenneth A. Rice". *American Ethnologist*, 9: 197-198.
- 1989 *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.
- SANJEK, Roger (Ed.)
- 1990 *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- SCHELER, Max
- 1960 *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires : Losada.
- SCHMIDT, W.
- 1939 *The Culture Historical Method of Ethnology*. New York: Fortuny's.
- SCHORSKE, Carl E.
- 2001 *Pensar con la historia*. Madrid: Taurus.
- SMITH, M. G.
- 1962 "History and Social Anthropology". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 92: 72-85.
- SPERBER, Dan
- 1985 *On Anthropological Knowledge. Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPIRO, M. E.
- 1986 "The Future of Anthropology". *Cultural Anthropology*, 1, 3: 259-286.
- SPRADLEY, J.
- 1996 "Jaleo en la celda. Ética en el trabajo de campo", en H.M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 2, p. 199-213.
- STOCKING, George W.
- 1982 *Race, Cultura and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- 2002 "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social*, 11: 11-38.
- STOCKING, George W. (Comp.)
- 1974 *Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1983 *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1989 *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1991 *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1992 *The Ethnographer's Magic and other Essays*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STOLCKE, Verena
- 1991 "La historia de las estructuras y la historia de la vida. Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general", en Joan Prat, Ubaldo Martínez Veiga, Jesús Contreras *et al* (comps.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 159-176.
- 1993 "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?", en Joan Bestrad (comp.), *Después de Malinowski*. La Laguna: Asociación Canaria de Antropología-FAAEE, 147-198.
- STRAUSS, C.; QUINN, N.
- 1997 *A cognitive theory of cultural meaning*. New York: University Press.
- TAMBIAH, S. J.
- 1985 *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- TERRADAS, Ignasi
- 1988 *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas*. Barcelona: Barcanova.
- 1991 "La historia de las estructuras y la historia de la vida. Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general", en J. Prat, U. Martínez Veiga, J. Contreras *et al* (comps.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 159-176.
- THOMPSON, E. P.
- 1978 *The Poverty of Theory and other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- 1989 "Folklore, antropología e historia social". *Historia Social*, 3: 81-103.

- TURNER, Terence S.
 1997 "Human rights, human difference: Anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics". *Journal of Anthropological Research*, 53-3: 273-292.
- VELASCO, Honorio
 1990 "El folklore y sus paradojas". *REIS*, 49: 123-144.
 1992 "Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada". *REIS*, 60: 7-25.
- VV.AA.
 1975 *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar.
- WEBER, Max
 1967 [1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
 1969 *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica.
- WILLIAMS, T. R.
 1973 *Métodos de campo en el estudio de la cultura*. Taller-Ediciones JB.
- WRIGHT, Georg Henrik von
 1979 *Explicación y comprensión*. Madrid : Alianza editorial.

III. 3. IDENTIDAD, DIFERENCIA Y DESIGUALDAD

3. 1. IDENTIDAD

3. 1. 1. Raíces identitarias de la diversidad cultural

- No se puede confundir la noción de cultura con la de grupo social y con la de identidad, si hablamos de diversidad cultural.

Ello es aún más claro si definimos a la cultura como los diferentes modos de vivir, pensar y sentir de los distintos individuos y grupos sociales y consideramos que ésta constituye la organización de la diversidad.

- No obstante, los conceptos de construcción identitaria y de cultura nacieron juntos: la identidad se realiza mediante la participación en la cultura.

- Las diferencias intraculturales son tan consistentes como las interculturales.

Quizá la mayor aportación de la antropología al pensamiento social actual radica en destacar que la diversidad cultural se manifiesta tanto interculturalmente como intraculturalmente, que las diferencias existen con independencia de que nos refiramos a una misma cultura o a culturas distintas (Augé, 1995, 1996).

Pese a la aparente uniformidad con la que se acostumbra a presentar a los sujetos pertenecientes a una misma cultura, los individuos y grupos se desenvuelven en su vida cotidiana de muy diversas formas, poseen creencias y se relacionan de manera distinta, y poseen hábitos y hasta expresiones corporales diferentes.

Una cultura es intersubjetiva.

Los individuos y los grupos tienen relaciones parciales y diferenciadas con ella, por lo que hay que hablar del modo único en que las personas y los grupos viven la cultura.

Por ejemplo, los habitantes de Los Oscos, comarca limítrofe entre Asturias y Galicia, apenas se diferencian de los vecinos lucenses en sus formas de vida, como ellos mismos reconocen, pero se sienten asturianos. Si la cultura tuviera algo que ver con la identificación local, sería más fácil para ellos identificarse con los gallegos que con los asturianos.

La identificación local, si se produce, no es necesariamente una identificación cultural.

Además la diversidad intragrupal no se da sólo entre los distintos individuos de un grupo, también se manifiesta en diferentes momentos de la vida cotidiana y para las mismas personas.

- Por esta razón la diversidad se define en términos identitarios y no con criterios de áreas culturales, que presuponen un uniformismo, según el cual se da en una población de un lugar determinado una especie de cultura homogénea, que permite hallar características típicas. Así, no se puede hablar, por ejemplo, de culturas mediterráneas, sino de determinados grupos que viven en el Mediterráneo.

- La UNESCO (1989) confunde el concepto de cultura con el de identidad al insistir en que es necesario sensibilizar a la población de la importancia de la cultura tradicional y popular, como elemento de identidad cultural. La cuestión entonces es planificar procesos identitarios para los sujetos a base de que recuperen una cultura tradicional, que no tienen ningún interés en mantener.

- La otra cara de esta moneda, encarnada por el posmodernismo, reduce la cultura a un conjunto de diferencias (Sarup, 1996). Entre ellas, señala casi como exclusivamente culturales las variedades étnicas (Appadurai, 2001).

3. 1. 2. Proceso de construcción identitaria

- La comprensión de los fenómenos que conforma la identidad requiere el estudio de los vínculos que unen la realidad y su representación.

- El problema de la identidad se define básicamente en el campo de la conciencia del sujeto y de las definiciones de los colectivos, y no en el ámbito de la esencia de lo creído (Barth, 1976).

Al ser una manera de definir una realidad individual o una colectiva, la eficacia de tales construcciones no depende de que éstas sean verdaderas o falsas, racionales o vistas como irracionales, científicas o sin sentido, sino de que se crea en ellas, de la adhesión que produzcan, de que se pertenezca a ellas.

- No obstante, la formación de la identidad personal, lo mismo que la identificación colectiva, responde a un proceso social, se forma a través de relaciones sociales: el sí mismo se construye frente al otro y el nosotros frente al vosotros (Giddens, 1995, 1999).

La identidad se conforma frente a la alteridad, por lo que son inconcebibles la una sin la otra. Somos alguien en relación con el otro.

Todo atributo, tanto de significación preferentemente individual como colectiva, organiza la interacción con los otros, se constituye en un elemento relacional (Habermas, 1999).

Los seres individuales, igual que los colectivos, no adquieren existencia más que a través de las relaciones que les unen. Cada individuo y cada grupo existen en y por su relación con los otros, por su posición en un sistema de relaciones.

La identidad -el concepto de yo- y la identificación colectiva -la noción de nosotros- se adquieren por la persona/las personas a través de la interacción con otros, con quienes se comunican y relacionan.

Un individuo y un grupo nacen en una sociedad determinada, pero ello no les determina en su condición y en su voluntad, ya que éstos desarrollan una autonomía propia, su yo o su nosotros, mediante la que reaccionan frente a la sociedad. La relación entre el individuo y la sociedad es dialéctica.

- En suma, aunque no es posible analizar la identidad si prescindimos de su carácter *emic* y de la conciencia individual, siendo ello un aspecto fundamental, tampoco puede considerarse sin los elementos objetivos y objetivables que definen las conductas, las actitudes y los rasgos que diferencian lo identitario, es decir, obviando su dimensión *etic*.

- En la formación de una identidad personal o de una identificación de grupo, de un espacio individual o colectivo, de un yo o de un nosotros, hay una relación de inclusión-exclusión, en la que no es un solo rasgo en sí el que provoca tal formación, aunque influya de modo muy importante, sino la significación socialmente establecida o emergente de cualquier característica.

- Esta formación de lo identitario responde a un proceso histórico-social concreto.

- Ni siquiera el lenguaje es un elemento delimitante de identidades e identificaciones, por mucho que constituya un marcador entre individuos y comunidades y aunque hablar lenguas distintas suponga, en un sentido muy real, una auténtica frontera de inclusiones y exclusiones.

Individuos y grupos muy distintos hablan la misma lengua, unos mismos grupos pueden hablar lenguas diferentes y un mismo individuo a lo largo de su vida e incluso en un mismo periodo puede expresarse en lenguas distintas.

Más que ser la lengua un elemento radical del pensamiento, un modo de pensar, éste es un elemento radical de la lengua, y no tanto porque sea inseparable de ella, sino porque ella es inseparable de él: hablar sin pensar es decir tonterías, ya nos expresemos en la lengua propia o en la ajena.

La lengua no es equiparable con la identidad como lo demuestra, por ejemplo, que los galaico parlantes del occidente asturiano reivindiquen su lengua materna, el gallego, pero no se identifiquen como gallegos sino como asturianos.

Sin embargo, que una misma lengua se hable en espacios lejanos -por ejemplo, según sucede con el castellano, el portugués o el inglés- puede tomarse más como argumento, que refuerza una identidad o identificación originaria y, consecuentemente, también una cierta identidad o identificación cultural entre las personas o las comunidades implicadas, que como evidencia de la inconsistencia de unir lengua y cultura a efectos de delimitación de lo identitario.

Esto no impide que las lenguas funcionen dentro de ciertas fronteras administrativas como un indicador identitario y que haya una apropiación de ellas para demarcar territorios.

- Mientras que la reproducción y/o transformación de la cultura heredada se realiza mediante un sentido menos demarcador, la identidad e identificación respecto a un conjunto de actores sociales y su delimitación frente a otro grupo de sujetos supone un acto discursivo -consciente, aunque luego interiorizado- de comparación, selección y significación de determinadas prácticas y representaciones culturales como emblemas de contraste o un etiquetaje social.

Esta selección y significación la definen los actores sociales en base a su *habitus* distintivo, praxis cultural, que procede del desenvolvimiento de los sujetos tanto entre los aspectos objetivados de la cultura -

instituciones, rituales y significados establecidos- como entre los subjetivados -conocimientos concretos de prácticas y representaciones por parte de los miembros de un grupo-.

La permanente confluencia e interacción entre ambos aspectos de la cultura, su objetivación -visión *etic*- y su subjetivación individual -sólo abarcable desde una perspectiva *emic*-, generan un canon de prácticas y representaciones culturalmente específicas, un *habitus* distintivo.

Los procesos de identidad, identificación y diferenciación se asocian, por consiguiente, al contacto intercultural que, a su vez, estructuran la interacción de dicho contacto mediante la selección de determinados emblemas de contraste frente a otros.

Es por ello por lo que los fenómenos de identidad, identificación y diferenciación, así como las construcciones espaciales que conllevan, no son algo arbitrario.

Por otro lado, esta selección de emblemas de contraste, al conllevar una reordenación -modificación y adaptación mediante una nueva reapropiación y reinención- de lo propio -formas intraculturales- frente a lo ajeno -formas extraculturales-, es decir, de las culturas de sujetos y grupos que interactúan, genera necesariamente una mezcla, que no es arbitraria.

Está guiada por matrices identitarias.

Es una mezcla cultural, cuyas prácticas y representaciones han sido, y siguen siendo, profundamente transformadas tanto mediante la modificación y resignificación de relaciones intraculturales como por la incorporación de elementos extraculturales, pero luego reordenados como propios.

- Por otra parte, las identidades se construyen en su referencia a elementos del presente y mirando hacia el futuro y no tanto hacia el pasado, si bien éste último puede estar más o menos inserto en el hoy o utilizarse como coartada o justificación de construcciones presentes.

Consideremos que, debido al cambio continuo de las culturas y a la propia evolución personal, los procesos sociales que dotan de sentido a la identidad individual y las identificaciones colectivas no son estables ni constantes, sino que se modifican a lo largo del tiempo, de modo que ni una ni otras son una foto fija que revele siempre lo mismo.

Es una falacia el intento de remontar a tiempos primigenios los procesos de definición identitaria y espacial, supuestamente inalterados, de algunos individuos, grupos sociales o culturas. Un proverbio entre campesinos árabes dice: “Yo contra mi hermano; mi hermano y yo contra mi primo; mi primo, mi hermano y yo contra el extraño” (Cohen, 1985). Al cooperar con el hermano contra el primo, se concilia la diferencia con el hermano, la necesidad de identificarse con él en oposición al primo; y este mismo juego de identificaciones y diferencias se establece entre los tres para oponerse al extraño.

No obstante, los actores sociales, tanto en su faceta de individuos como en la de miembros de un determinado grupo y portadores de un legado cultural específico, no reinventan a diario su cultura ni cambian constantemente de identidad individual o identificación grupal.

- Otro aspecto a considerar es que los procesos identitarios van de la mano de la política, ya que una persona o un grupo sólo podrán ser libres en el marco apropiado, donde se respeten sus identidades como hombre, mujer o miembro de un colectivo. Una vez que se ha establecido una identidad, quiere vivirse, aunque esto signifique sacrificar la propia individualidad o la existencia del grupo (Sayad, 2002).

Igualmente la homogeneización de los individuos pertenecientes a un mismo grupo es un asunto político. A través de un conjunto de normas, etiquetas y actos institucionalizados, una sociedad crea sus límites, potenciando su cohesión y unidad (Bauman, 2005).

Todo esto hace que choquen a menudo la identidad personal y las identificaciones colectivas, la individualidad y la solidaridad. Además origina que choquen unos grupos con otros.

3. 1. 3. Identidad individual e identificación colectiva

- La conciencia, cualquiera que sea su contenido, es un atributo del individuo y en ningún caso lo es de un colectivo.

Ni siquiera en los momentos de gran efervescencia colectiva, que producen la fusión de conciencias individuales en una masa indiferenciada de sujetos, se puede hablar de una pseudo-persona formada de las subjetividades colectivizadas.

La identificación colectiva, por tanto, no debe atribuir a los grupos, ni siquiera metafóricamente, características que sólo tienen las personas (Pérez-Agote, 1989).

Aunque una persona descubra su identidad en interacción con otros, ésta se define dentro de uno mismo.

Hay un yo real, que puede no corresponder con la persona que parezco ser, además de poder elegir, o verme obligado a, ocultar elementos de mi propio yo o no saber reconocer mi propia voz o no encontrarla en las representaciones que me rodean.

En sentido estricto, entonces, se debe hablar, por un lado, de identidad individual y, por otro, de identificación colectiva más que de identidad colectiva, si bien puede aceptarse este último término, dada su utilización masiva en ciencias sociales, sabiendo a qué hace exactamente referencia.

- Aunque no irreconciliables, el sujeto y la sociedad son irreductibles el uno para el otro.

El otro cultural y el otro individual no forman más que uno en lo que se refiere al individuo, sólo en este sentido el yo es un otro, un compuesto, en el que la alteridad y la identidad no se conciben la una sin la otra y definen por igual a la persona.

Y ello, aunque sólo se pueda considerar al individuo anterior al grupo bajo un punto de vista biológico, pues si hablamos de la personalidad social del individuo, de su identidad, de la parte más importante de su humanidad, ésta se adquiere en sociedad a través de la endoculturación y la socialización. Desde esta óptica, el grupo es anterior al individuo, a pesar de que la identidad no sea una cuestión primigenia, heredada o biológicamente dada, sino algo construido como la propia cultura, la unión de naturaleza y cultura.

- El individuo se ve a sí mismo siendo una serie de atributos -edad, género, clase...- y perteneciendo a diversos colectivos, y organiza individualmente esos atributos y pertenencias, que son materia social.

Ser una mujer -sexualmente- y sentirse tal es un atributo biológico-social, pues en una sociedad concreta la posesión de ciertos atributos biológicos implica la posesión de atributos socialmente definidos como biológicos unos y sociales otros.

Pero este atributo tiene una significación sobre todo individual. No implica forzosamente la pertenencia a un colectivo y el sentimiento de esta pertenencia.

De hecho, las condiciones de la formación identitaria de los individuos son más heterogéneas que las de -y no simple reflejo de- las entidades colectivas cuyos destinos han personificado.

No es cierto que uno tenga una identidad esencial, y que ésta derive del carácter esencial de la colectividad a la que pertenece. Un sujeto blanco, negro, asiático o mestizo puede ser un hispano hablante en Estados Unidos y movilizarse para oponerse a las leyes que excluyen el español, pero no identificarse con el resto de los que hablan su lengua en otros aspectos: vínculos con un territorio de nacimiento concreto, categoría social, voto, posición ante la llegada de emigrantes hispano parlantes...

Todo individuo se relaciona con diversas colectividades -grupo de edad, familia, etnia, nación...- en referencia a las que se define su identidad. Pero todo individuo se define también por sus relaciones simbólicas e instituidas con otros individuos, ya pertenezcan o no a los mismos colectivos que él.

Dentro de una misma etnia, familia, agrupación de edad o nación hay alteridad, relación con otros. Pero puede haber también alteridad entre individuos que pertenezcan a colectividades diferentes, hasta el punto en que la distancia entre esos colectivos se engrandezca tanto que absorba las diferencias individuales, que dejan de existir o se subliman simbólicamente.

Es el caso, por ejemplo, de las dificultades que afrontan los sujetos no heterosexuales para construir su identidad individual y sentirse como tales frente a sí mismos y los otros, para lo que necesitan hallar un grupo para el que la homosexualidad existe, es normal y puede ser cotidianamente verificada con este sentido.

Uno de los horizontes de significación que puede tener un atributo, biológico-social o sólo social, es la pertenencia a un colectivo. Pero el horizonte de esta colectividad -por ejemplo, trabajadores- suele difuminarse al ser común que agrupe, a su vez, pertenencias distintas -mujeres y hombres-.

- Por otro lado, no se debe exagerar el grado en que una persona es libre de los grupos a los que pertenece.

Podemos creer que somos libres de elegir a nuestro compañero en el matrimonio, que nos casamos por amor. Pero la mayoría nos casamos con nuestros iguales socialmente de forma endogámica, por lo que, más o menos conscientemente, mantenemos los límites de nuestro grupo respecto a otros y protegemos su carácter de comunidad exclusiva al impedir la intrusión de extraños. Aunque en la Cultura Occidental la endogamia no se halla formalmente institucionalizada, está inculcada de modo sutil y en buena medida inconsciente mediante la actuación de un cuerpo de símbolos adquiridos por la socialización. Por ello, incluso cuando creemos actuar como individuos libres, al seguir nuestros propios motivos, podemos estar actuando como miembros de grupos.

- Como nos indica con claridad el caso de los sujetos no heterosexuales, los individuos suelen construir estructuras de plausibilidad, cuando se sienten poseedores de un atributo sobre el que recae un sentido insatisfactorio, una proscripción o un estatuto de anormalidad (Goffman, 1986).

No obstante, conviene resaltar que ello no constituye una regularidad que se comporta siempre del mismo modo, ya que, por ejemplo, no es lo mismo ser obeso en una ciudad española que en una de Estados Unidos, donde es común encontrar asociaciones de obesos que se reúnen y pueden llegar a formar colectivos con conciencia de pertenencia que estructuran las interacciones entre sus miembros -verificación cotidiana de su normalidad- y las que éstos mantienen con los que, según la sociedad en general, son normales.

- Pero, sin existir necesariamente esta intolerancia, los individuos suelen identificarse entre sí, apoyándose unos en otros y solidarizándose, en la consecución de diferentes objetivos y estrategias, lo que le lleva a la constitución de grupos.

- La objetivación o corporización social y espacial del grupo la hacen sus individuos en sus conciencias, pues éstos constituyen un colectivo, en principio, por el mero hecho de referirse a un nosotros, de sentirse pertenecientes a un nosotros, provocando la existencia de un ellos cuando se relacionan entre sí y de un vosotros cuando se relacionan con los otros.

Pero, junto a esta forma de objetivación de los grupos, hay principalmente otras dos: el reconocimiento por los otros y la objetivación político-administrativa, principalmente, por el Estado.

Ésta última interviene además en la propia formación de colectivos, como es, por ejemplo, el caso de la construcción de una comunidad nacional, que impide la compatibilidad de pertenencia a otro grupo del mismo tipo, pues, aunque la permita excepcionalmente a determinados individuos, nunca lo hace respecto a colectivos.

- No siempre hay coincidencia entre las tres formas de objetivación.

Cuando coincide la objetivación de nosotros y el reconocimiento de los otros y del Estado, hablamos de relaciones entre dos identificaciones colectivas que pueden ser pacíficas o conflictivas. Pero cuando no hay coincidencia entre ellas, se produce la ocultación de la identificación no reconocida y/o un conflicto de identificación.

3. 2. ETNICIDAD

- Tras la Segunda Guerra Mundial muchos antropólogos sustituyeron el concepto de raza por el de etnia como criterio de categorización social e identificación colectiva, pues hablamos de una construcción cultural más que de una realidad biológica (Chebel D'Appollonia, 1998).

La etnia acentúa el contenido cultural -religioso, lingüístico...- del grupo identificado como tal y la culturalización de sus rasgos biológicos.

A pesar de que el ciudadano medio concibe la raza en términos biológicos, no es posible definirla biológicamente, sólo es factible su categorización cultural, que deriva de contrastes percibidos y perpetuados en sociedades particulares más que de clasificaciones basadas en genes comunes.

Incluso atributos puramente raciales -biológicos- son sociales, pues no es igual ser negro en Estados Unidos que en el Zaire, o antes y después de que los negros tuviesen conciencia de ser un colectivo y la expresaran en términos de *black is beautiful*.

- La etnicidad, en aumento con la universalización cultural, es un tipo de identificación colectiva y, por tanto, una forma de definir social y simbólicamente al grupo y a su espacio.

Significa identificación con, y sentirse parte de, un grupo étnico, y exclusión de otros colectivos debido a esta afiliación (Vermeulen y Govers, 1994).

Habla de las similitudes, que se producen con los miembros del mismo grupo, y de las diferencias, que tienen lugar entre ese colectivo y los restantes.

Los grupos étnicos son, por tanto, categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los individuos y organizan la interacción entre ellos.

- Pero debe evitarse hablar de diferencias inexistentes o situarlas en un lugar que no les corresponde.

En este sentido, por ejemplo, el concepto de tribu implica una clasificación dicotómica y fruto del colonialismo, bastante extendida, por la que a las divisiones étnicas en ciertas sociedades, especialmente del denominado Tercer Mundo, se les llama tribales, mientras que a estas mismas segmentaciones en la Cultura Occidental se les define como diferencias étnicas.

No es admisible que se considere a los Hausa o a los Mossi una tribu, mientras que se concibe a los daneses o húngaros como una nación.

Este dualismo no resiste el análisis y tiene su origen en la idea de Estado-nación como una realidad unitaria, por mucho que este concepto uniforme no haya existido nunca y la mayoría de los Estados europeos se basen en pluralismos étnicos y nacionales (Martínez Veiga, 1981).

3. 2. 1. Elementos centrales de la etnicidad

- Los componentes básicos que conforman la noción de etnicidad son la idea del origen común de los miembros del grupo étnico, la distinción o diversidad frente a otros colectivos, y su aparición cuando dos o más grupos interactúan (Barth, 1976).

- La idea de origen común implica una descendencia o herencia cultural compartida, más allá del parentesco, que no es ajena a los cambios y préstamos incorporados a ella.

Cuando el fenómeno de la etnicidad va unido a una idea de territorialidad, la localidad, que en principio no tiene nada que ver con la noción de herencia cultural común, se hace un asunto de descendencia para los sujetos del grupo étnico.

Se trata así de dos fenómenos analíticamente diferentes que se unen en la auto interpretación de los pertenecientes a un grupo étnico.

La importancia de esta idea de origen común explica el protagonismo que se confiere a la historia para fundamentar el nacimiento y desarrollo de los grupos étnicos, así como un sentido de continuidad que se conserva como parte esencial de la autodefinición del colectivo en el presente.

- La diversidad o distinción respecto a otros grupos conlleva que la etnicidad es ante todo una organización de la diferencia entre diversas poblaciones, que subraya el disenso entre distintos colectivos o, en no pocos casos, que se dirige a la prosecución de objetivos que se piensa que no son compartidos por los otros grupos.

Esta idea admite grados, que van desde ejemplos en los que la diferencia es lo que caracteriza al grupo - los Kajang de Borneo que se definen a sí mismos como "los que sienten de un modo diferente"- hasta casos en los que las distinciones son más concretas.

Más allá de los rasgos culturales, sociales o biológicos que pueden erigirse en factores diferenciadores, suele haber casi siempre algún elemento inefable -*soul* de los negros americanos-, a partir del cual se definen también las fronteras del grupo étnico (Martínez Veiga, 1981).

Según esta idea de diversidad, podríamos dividir a los grupos étnicos en dos grandes extremos de un *continuum*: los que subrayan la residencia común o la territorialidad como una de las categorías distintivas; y los que remarcan más otro tipo de criterios como la descendencia, el medio físico o rasgos genéticos. Aunque es frecuente que tales criterios de diferenciación vayan unidos, hay grados en estos fenómenos.

Por lo general, cuando prima el criterio territorial, es mayor la disponibilidad de incorporar nuevos miembros. Y, por el contrario, ésta opción se hace menor, cuando la territorialidad juega un papel más débil.

- Que la etnicidad aparezca en la interacción entre los diversos grupos acaba con la idea de definirla como consecuencia del aislamiento de éstos, de su ausencia de movilidad e información, de su falta de contacto, comunicación y relación con los otros, de su impermeabilidad al cambio y a la aculturación.

En este sentido, lo étnico implica procesos sociales de inclusión y exclusión, por los que se conservan características específicas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales.

La interacción íntima y continua entre grupos es el motor de la etnicidad.

Los límites del grupo étnico persisten a pesar del tránsito de individuos a través de ellos.

Incluso las tendencias asimilatorias o uniformistas, que unos colectivos intentan imponer frente a otros, lejos de producir la destrucción de los grupos étnicos, llevan, en muchos casos, a su mayor impulso.

Un gran desarrollo se observa también, en sentido opuesto, en ciertos casos en los que se produce una utilización de elementos conductuales y simbólicos que son semejantes entre los grupos étnicos y que, a su vez, pueden servir para subrayar las diferencias entre ellos. Es el ejemplo de la interacción entre canadienses ingleses y franceses.

3. 2. 2. Dimensión *emic* y *etic*

- Las distinciones de tipo étnico son en buena medida fenómenos de carácter *emic*, subjetivos, pues resulta fundamental para la construcción de la etnicidad que el grupo se afirme como tal, pero no basta con la autoafirmación, ya que los grupos étnicos se definen, a la vez, por las modalidades culturales objetivas de su comportamiento -*etic*-.

Además dentro del plano subjetivo, aparte de la autoafirmación del grupo, hay que incluir también la comprensión o visión de éste que tienen los otros y sobre todo el Estado.

Y asimismo habría que considerar el fenómeno de la imposición de identificaciones por las elites o grupos dominantes dentro de las mismas unidades étnicas o de otras diferentes, e igualmente las identificaciones impuestas por colectivos más o menos extraños como ocurre en los casos en los que la etnicidad es un estigma -aparición de los parias-.

- La etnicidad lleva consigo el establecimiento de unas fronteras entre los grupos en base a unos elementos diferenciadores, que pueden ser de muchos tipos y resultan difíciles de predecir. En el uso de rasgos culturales como elementos distintivos, lo importante no son los caracteres culturales en cuanto tales, su contenido, sino que se constituyan como forma de diferenciación. Pero esta consideración requiere matizaciones, ya que el hecho de que algunos elementos aparezcan con mucha frecuencia -territorio, lenguaje, religión, ocupación-, otros lo hagan con mucha menos asiduidad -el modo de vestir- y unos terceros nunca se utilicen significa que no se deriva lo mismo del uso de unos rasgos diferenciadores que de otros.

- La utilización de un signo u otro juega un papel muy importante en las características de la etnicidad y en la comprensión de la estructura de las relaciones étnicas.

Por ejemplo, en Bosnia-Herzegovina, frente a los grupos étnicos que adoptan como elemento distintivo la religión, la etnicidad que toma como signo de diferenciación el lenguaje presenta unas fronteras más fluidas que permiten el paso de las personas, de tal manera que resulta más flexible y manipulable.

Por otra parte, no puede decirse que los elementos que se utilicen para diferenciarse sean siempre los mejores, a pesar de que se encuentren entre los más usados.

No cabe la valoración de mejores o peores, sino de provistos o desprovistos de sentido para el grupo.

Por ejemplo, el lenguaje, tal vez uno de los más usados, es un signo poco claro porque se puede dividir en muchas variables -gramática, vocabulario, fonología o códigos especializados-, que se modifican independientemente las unas de las otras. Además la supuesta inteligibilidad mutua entre los lenguajes depende de muchos factores que, aparte de ser lingüísticos, son extralingüísticos, como su uso emblemático (Martínez Veiga, 1981).

- Por otra parte, el papel del Estado-nación incide en los mecanismos de activación política de la etnicidad, en la causa de que ésta cobre caracteres políticos en un momento dado mientras que en otra situación tales rasgos se mantengan adormecidos o prácticamente desaparezcan.

Por ejemplo, ante la amenaza de expropiación para construir un campo de tiro, los maragatos activaron a mitad de los pasados años ochenta sus signos políticos mediante una oposición al Estado y su comparación con la etnicidad catalana y vasca, que eran oídas por aquél (Martínez Veiga, 1981).

Además, que el Estado afirme la diversidad de los pueblos que lo integran no supone que reconozca la voz de la diferenciación y la escuche en los términos de reivindicación política que esa voz demanda.

- En relación con los aspectos *emic* y *etic* de la etnicidad, cabe referirse a las concepciones primordialistas e instrumentalistas de este fenómeno (Martínez Veiga, 1981).

Las nociones primordialistas definen a los grupos étnicos según una serie de rasgos -lengua, creencias, instituciones...- que les son distintivos, fundamentales, elementales, originarios, enraizados, irreductibles, muy poco mudables y muy resistentes al cambio y con un poder y un determinismo propios que permanecen a lo largo del tiempo.

Frente a estas concepciones, están las instrumentalistas. Para ellas la etnicidad es una entre muchas identificaciones colectivas, una variable muy arbitraria, cambiante y dependiente que se crea o desaparece, se activa o permanece latente a partir de determinadas circunstancias y relaciones.

La etnicidad sería, entonces, más que un componente cuasi-ontológico de un grupo concreto, una estrategia que en situaciones y momentos determinados tiene una gran capacidad para la acción colectiva, pero que en gran parte de los casos se mantiene a nivel individual, familiar o de parte de un grupo.

En vez de tomar a los grupos étnicos como realidades preexistentes, se incide en el constante proceso de creación relacional de categorías étnicas y en su instrumentación política en contextos específicos.

Ambas visiones de la etnicidad no siempre se presentan como contrapuestas. A menudo se hallan unidas dentro de los mismos fenómenos étnicos, siempre que, por un lado, las visiones primordialistas no caigan en la nebulosa romántica o racista de hablar de sentimientos fundamentalistas o de la voz de la sangre y, por otro, el carácter circunstancial y variable atribuido a la etnicidad no se conciba como si ésta fuera algo pasajero que aparece o desaparece sin más.

Dentro del mismo grupo étnico puede haber unos colectivos -intelectuales e ideólogos, folkloristas, historiadores locales o escritores que buscan lo diferencial y específico y los vínculos de continuidad del presente con el pasado-, para quienes los elementos primordialistas tienen más importancia, y otros colectivos -la mayoría de los sujetos del grupo-, para los que todo tiene un papel más circunstancial.

Aunque la etnicidad es un fenómeno originario, también se trata de una variable que, como tal, admite grados y se manifiesta con una mayor o menor fuerza que cambia mucho y muy rápidamente.

De hecho, la etnicidad se distingue de otras identificaciones colectivas por la combinación de elementos primordiales o considerados como tales y de usos circunstanciales de estos componentes.

3. 2. 3. Nacionalismo

- El nacionalismo no difiere de la etnicidad sino que constituye un caso particular de ella: es una construcción étnica, que se diferencia de otros fenómenos étnicos en que la territorialidad juega un papel central.

El territorio, en un primer sentido, es un área geográfica mensurable que una población ocupa de una manera más o menos exclusiva. Pero lo característico de los nacionalismos no es tanto la instalación de una población en un área geográfica concreta, sino la utilización de este territorio como signo de diferenciación.

El territorio cobra el papel de descendencia común -se descende de la madre patria-, propio de toda etnicidad, de tal modo que el criterio para definir esta herencia es el espacio donde se ha nacido o se vive.

La descendencia común se dirime en general en base a la ubicación de la población, de modo que ésta y el territorio se expresan en términos genealógicos y la continuidad con el pasado se ve, más que en clave histórica, bajo parámetros geográficos, siempre presentes y más fáciles de percibir que los históricos.

Otro proceso bastante frecuente es la asimilación entre el territorio y el pueblo que lo habita. Estas metamorfosis hacen que la base del nacionalismo sea la utilización simbólica del territorio como signo diferenciador de un pueblo (Martínez Veiga, 1981).

Con estos procesos el territorio deja de ser un área mensurable, las fronteras internas se difuminan y lo geográfico se convierte en una entidad de carácter ideal, casi mítica, que exalta el lugar, el paisaje o los productos de la tierra e incide en, si no es que las crea, las metamorfosis antes aludidas.

- Que el territorio sea el marcador simbólico distintivo de los nacionalismos, no significa que éstos no representen un proyecto político de un pueblo en contraposición a otro tipo de proyectos políticos de otros pueblos, o que no lleve de forma implícita o explícita, como un elemento esencial, el problema de la soberanía (Aranzadi, 1981).

De hecho, el concepto de nacionalidad, expresado en términos políticos, se refiere a una comunidad imaginada, que alude a los grupos étnicos que alguna vez tuvieron una nación o desean tener o volver a tener.

Pero un proyecto político forma parte del nacionalismo, cuando tiene el componente territorial sobre el que fundamentalmente el nacionalismo se construye; hasta el punto de que, si este factor territorial no aparece, no se puede hablar de nacionalismo en sentido estricto.

- Los fenómenos migratorios han tenido una importancia muy grande en la construcción de este tipo de etnicidad en Cataluña y el País Vasco, al operarse una gran interacción entre grupos distintos como consecuencia de la llegada de individuos del resto del Estado.

En el caso de Andalucía, el fenómeno ha sido el contrario, ya que la marcha de emigrantes hacia Cataluña ha servido para un mayor desarrollo de la etnicidad andaluza.

Muy similar al andaluz es el caso de Canarias, en donde la emigración hacia América -Venezuela y ciertas áreas del Caribe- surtió el mismo efecto, además de conllevar una idealización, también patente en Andalucía, o incluso una mitificación de los lugares de origen de los emigrantes que influyeron en el desarrollo de sus identificaciones nacionales.

Este proceso inverso también se produce en el País Vasco por la marcha de emigrantes hacia América -Venezuela y Estados Unidos-.

- El conflicto nacionalista es una clara expresión de crisis en las relaciones de poder de un Estado-nación.

Hay conflicto nacionalista cuando un cierto número de individuos que habitan en una zona determinada del territorio, demarcado por el Estado-nación, afirma ser una comunidad del mismo grado y de las mismas características que la comunidad nacional definida y objetivada estatalmente ((Azcona, 1984; Gellner, 1988).

El nacionalismo exige, por tanto, la constitución de un centro de poder político cuyo discurso, replicando al formulado por el Estado-nación, sostiene que su legitimación emana del pueblo, de la comunidad nacional, de la nación afirmada por él.

En consecuencia, la legitimidad del Estado-nación se hace problemática sobre ese espacio nacional existente dentro de sus fronteras, ya que su posible aceptación emana de la existencia de una comunidad nacional correspondiente a la totalidad del territorio.

3. 2. 4. Nacionalismo de Estado

- Los tres rasgos weberianos del Estado: territorio, mantenimiento del orden y uso o la posibilidad de utilización de la fuerza, que corresponden a la consolidación de los Estados modernos (Weber, 1967, 1969), no fueron encontradas por la primigenia antropología en las culturas estudiadas.

Al creerse que lo político se asociaba a esos rasgos, se pensó que esas culturas eran sociales y no políticas.

- Pero en el Ensayo del don, Mauss (1971) pone el intercambio donde Hobbes (1979) sitúa al Estado como resultado necesario del pacto o del contrato social.

La guerra de todos contra todos se convierte en el intercambio de todos con todos.

Es una forma de contrato social que, sin necesidad de Estado, permite oponerse sin masacrarse y darse sin sacrificarse los unos a los otros.

Mauss concibe el intercambio más allá de la esfera económica, pues recalca el carácter total de las prestaciones, de los intercambios en las sociedades, que denomina arcaicas y primitivas, e insiste en que en ellas no sólo los objetos sino los individuos mismos -las mujeres- circulan entre los grupos sociales.

Son los grupos los que se dan unos a otros a través de sus propios miembros.

El don asocia los dominios de lo económico, lo político, lo moral, lo religioso y lo ritual; es decir, una cultura y naturaleza, diluyendo la idea de que las sociedades no occidentales, “primitivas” y “arcaicas”, carecen de organización política por no tener Estado y guiarse por relaciones de parentesco.

Incide, por tanto, en la amplitud de las fronteras de lo político, no reconociendo la génesis estructural de la vida social en términos convencionalmente políticos: tener o no Estado.

Amplía así el universo del discurso político porque, aunque de un modo específico, recupera, por un lado, el discurso hobbesiano y, por otro, la definición de la política como un arte, una moral que busca lo justo y excelente, el entendimiento prudente de la situación que define a la polis griega.

Además, la persistente idea de que lo político y, más concretamente, el Estado están necesariamente vinculados con un territorio de nítidas fronteras, que excluye el conflicto interno a costa de proyectarlo fuera y contra otras unidades externas, resulta contradictoria en la normativa constitucional de la sociedad internacional. Así, por ejemplo, la Carta de Naciones Unidas proclama en su artículo primero el principio de autodeterminación de los pueblos, mientras que en el segundo defiende la integridad territorial o independencia política de cualquier Estado contra la fuerza o amenaza de la fuerza (Luque, 1996).

- La nación como objetivación y definición del Estado es una idea eficaz y excluyente de comunidad, segregada por él y para la que se invoca en algunos casos ciertos elementos culturales preexistentes.

El Estado-nación cumple las funciones de: producir una sociedad a medida del Estado, olvidar socialmente toda violencia originaria en su formación y anular progresivamente la significación social de los espacios diferenciales que han sido unificados para formar el territorio estatal (Lewellen, 1994).

- En el Estado modernista el contenido étnico de la nación es normalmente secundario a su función como proyecto de desarrollo basado en la ciudadanía.

En la perspectiva ideológica del clásico nacionalismo burgués, el Estado fue la organización que liberó la asimilación de los ciudadanos a la comunidad nacional homogénea.

Distinciones de clase, religión y/ o cultura eran estigmas de una incompleta adhesión a la comunidad nacional, que asumió la forma espacio-temporal de un proceso lineal de progresiva asimilación de la diferencia en los límites espaciales del territorio estatal.

- La globalización no ha conducido al decaimiento del Estado en sí mismo, aunque ha alterado las relaciones de las instituciones políticas y sociales asociadas con la modernidad: el Estado -con un gobierno centralizado que sostiene el monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza, un régimen fiscal uniforme y una burocracia bien desarrollada y fundada en un código administrativo y legal uniforme-, la nación -con una ideología nacionalista que identifica la nación con el Estado, a la comunidad del Estado-nación- y las formas políticas basadas en el principio de soberanía popular como la ciudadanía y la democracia electoral.

El desarrollo del sistema capitalista global, durante las cuatro últimas décadas, ha privado al Estado de mucha de su libertad para determinar sus propias políticas sociales y le ha forzado, asimismo, al abandono parcial del contrato social suscrito tras la Segunda Guerra Mundial.

Pero, mientras el Estado ha perdido buena parte de su poder para regular su propia economía interna, ha adquirido una enorme importancia como proveedor del apoyo administrativo y político indispensable para los mercados financieros, de bienes, trabajo y capital.

El Estado no se marchita bajo el impacto de la globalización, sino que pierde parte de sus cometidos y poderes históricos, mientras asume otros.

Dado que mercado y Estado son instituciones históricamente interdependientes y no mutuamente distintas, ni entidades sin relación, es posible entender el proyecto de globalización tal como es.

No se trata de un intento de deshacerse del Estado, de hacerlo irrelevante, sino de un empeño de cambiar los términos de la interdependencia de ambos.

El Estado se ve cada vez más forzado a cambiar su política, desde la regulación de la economía nacional hasta la gestión del sistema global en cooperación con otros Estados, mientras renuncia al poder de proteger a la sociedad nacional de los efectos de sus necesidades.

Estado y mercado ya estaban interpenetrados y eran interdependientes antes de la globalización actual.

La cuestión ahora es saber cuál de ellos será el jefe (Friedman, 2001, 2003; Turner, 2003).

Incluso el nuevo papel del FMI, del Banco Mundial y de la Organización Mundial del Comercio no implica que hayamos entrado en un mundo completamente distinto. Después de todo, estas nuevas organizaciones son repuestas a procesos y tendencias que ya estaban presentes antes de su creación.

- Pero la hegemonía política y corporativa de las nuevas elites, orientadas transnacionalmente, ha tendido a socavar las bases políticas de la ideología nacionalista a nivel estatal, se ha estrechado la base ideológica para la identificación popular con el, y leal al, Estado y sus instituciones de participación política -democracia representativa- (Comaroff y Comaroff, 2002).

Al mismo tiempo, nuevas instituciones multilaterales, como el FMI, el Banco Mundial o la Organización Mundial del Comercio y agencias crediticias que actúan directamente en el ámbito transnacional, ejercen hoy una soberanía importante más allá de las fronteras del Estado y consolidan nuevas reglas de control internacional, que jamás habían existido en términos globales.

La soberanía ya no es monopolio exclusivo de los Estados, la comparten con todo un conjunto de instituciones transnacionales.

La hegemonía política neoliberal y de las elites políticas y sus cuadros ha debilitado implícitamente el principio de soberanía popular, en que se ha basado el Estado desde el siglo XVIII (Schnapper, 2001, 2004).

Esta crisis de soberanía está directamente relacionada con la debilidad del nacionalismo de Estado en las sociedades capitalistas de mayor éxito económico y con el auge de los nacionalismos sub-estatales-étnicos entre la población más desfavorecida económicamente y privada de poder político.

La mentalidad de que el ganador se lo lleva todo supone una base ideológica estrecha para una comunidad nacional, que excluye a muchos y amenaza con segregar a cualquiera que fracase en contribuir a la competitividad económica nacional.

La extensa y creciente alineación del sistema político con el mercado, reflejada en los bajos índices de participación política en muchos Estados occidentales, se liga al declive del nacionalismo como expresión de solidaridad o comunidad entre todos los ciudadanos.

A medida que los Estados se ven forzados o inducidos a adoptar políticas desinflacionistas, para garantizar la supervivencia fiscal, con el coste de parar los programas sociales para el pleno empleo y el bienestar, los parados y los sujetos desfavorecidos de la población tienen cada vez menos razones para identificarse con el Estado, en tanto comunidad nacional de la que sentirse miembros plenos e iguales.

En estas circunstancias cabe esperar que el nacionalismo pierda su poder para inducir entre las poblaciones sin voz ni voto una lealtad política hacia el Estado.

Además las elites globalmente orientadas tienen una base débil de identificación o de sentido de comunidad nacional con los elementos económicamente improductivos o poco competitivos de la población - desempleados, el lumpen que no se puede emplear y otros grupos marginales que lo conforman- de su nación (Margulis, 1997). Ya no dependen de la legitimación de su poder dentro del Estado y tienen poca necesidad de una ideología nacionalista, de un velo imaginario de comunidad, igualdad política y solidaridad colectiva para cubrir las desigualdades sociales forjadas con los procesos globales.

El nacionalismo a nivel de Estado, al menos en los países con más influencia neoliberal, se ha vuelto cada vez más discutible tanto en las áreas con éxito económico como en otras regiones.

- Paradójicamente, el nacionalismo se ha convertido cada vez más en el último recurso expresivo, utilizado por los perdedores sociales y los grupos marginales para hacer un llamamiento al Estado frente al empeoramiento de sus situaciones de marginación o desfavorecidas.

- La quiebra de la hegemonía sociopolítica del Estado-nación que introduce la globalización no sólo ha fragmentado verticalmente a los grupos sociales sino horizontalmente (Meyer y Geschiere, 1999).

Desde el punto de vista de esta fragmentación horizontal, hay que considerar que, si el Estado-nación modernista se basa en la identificación de la población con un proyecto nacional, que define a sus miembros por principio en términos de igualdad y representatividad política, y que está orientado al futuro y con una mentalidad de desarrollo, cuando este programa deja de funcionar como un imán, sus sujetos deberán buscar en otro sitio.

La globalización ha propiciado la ruptura del pacto social de bienestar, la desvalorización del principio de la nación y de soberanía popular como expresión de solidaridad o comunidad entre el conjunto de los ciudadanos del Estado-nación, la cesión de soberanía a corporaciones transnacionales y la fractura del proyecto hegemónico de la clase media a través del nacionalismo estatal.

Por ello ha debilitado notablemente los mecanismos de identificación de los individuos y grupos con la sociedad nacional. Ha mermado la fuerza unificadora y de identificación del Estado-nación.

Y ha propiciado un proceso de relocalización en búsqueda de nuevas pertenencias colectivas -grupos étnicos, nacionalismos-, que define tanto a quienes se hallaban más integrados o excluidos como a los que sólo lo estaban parcialmente; lo que, a la vez, aunque fracciona y etnifica las antiguas unidades sociales y políticas, reactiva los movimientos identitarios de todo género. Wieviorka (1992, 2005) asegura que la fragmentación étnica actual es simplemente un aspecto de un fraccionamiento cultural mucho más amplio, que incluye a la mayoría de las categorías culturales que ha construido, y constituyen, el Estado moderno.

- El pensamiento transnacionalista en su versión extrema presupone la pérdida del nexo del Estado-nación, la eliminación de la nación, la soberanía nacional y el proyecto de hegemonía de la clase media cuyo vehículo fue el nacionalismo a nivel estatal.

Asimismo sostiene la pérdida de significación de las fronteras espaciales de los Estados-nación como límites relevantes de unidades de identidad, lo que se hace extensible a otras entidades territoriales existentes.

Y aspira a reducir el papel del Estado al rol de árbitro coordinador e impulsor de relaciones entre entidades financieras, en vez de hacerlo entre los diferentes grupos del Estado-nación.

3. 3. DIFERENCIA Y DESIGUALDAD

3. 3. 1. Culturalización y naturalización de la desigualdad

- Como sostiene Teresa San Román (1996, 1997), la noción de diferencia se sitúa en un plano distinto a la idea de desigualdad.

Lo igual y lo horizontal no son lo contrario de lo diferente, sino de lo jerarquizado y vertical, mientras que la diferencia no tiene un significado opuesto a la igualdad, sino a lo idéntico o a la similitud.

Del mismo modo, la similitud no conlleva forzosamente la igualdad, como tampoco las diferencias se convierten obligadamente en desigualdades.

Por ejemplo, una misma comunidad religiosa puede hallarse enormemente jerarquizada, en tanto que individuos pertenecientes a distintas religiones pueden perfectamente estar adscritos a igual clase social (Alsayad y Castells, 2002). Más claro aún resultaría este ejemplo, si en lugar de religión, hubiéramos hablado de lengua o de territorio.

- Es común atribuir a diferencias culturales lo que se debe principalmente a disparidades sociales.

Pero, al hablar de diversidad cultural, es preciso no camuflar las desigualdades bajo el manto de la cultura (Bauman, 2003; Stolcke, 1995).

La confusión de ambos campos se manifiesta con nitidez, por ejemplo, en la visión exótica de la “cultura de la pobreza”, atribuyéndola a una construcción étnica determinada, a una opción cultural o a una mentalidad concreta y eliminando de las razones que la explican todo factor social, político y económico. Según Oscar Lewis, creador del concepto de “cultura de la pobreza”, ésta agruparía todo un conjunto de conductas, sentimientos e ideas que responden adaptativamente a una marginalidad económica que se reproduce de modo autosostenido, que permanece invariable ante la eventualidad de cambios y condena, por sí misma a los pobres a la miseria. Es una cultura responsable de sí misma, en la que la categoría de clase se diluye en otras identificaciones y se alude en último lugar.

- Por el contrario, en otras ocasiones se obvian diferencias culturales significativas entre individuos que conviven en un mismo espacio social o marcos sociales próximos.

- El discurso del Estado-nación, al que frente a otros la cultura de la modernidad y la historia le han otorgado y aún le otorgan una capacidad hegemónica para clasificar y categorizar a la humanidad, para explicar y legitimar a los distintos grupos sociales y a su propia diversidad interna, es un eje vertebrador de dominaciones de unos y de dependencias para otros (Azcona, 2003).

Se trata de un sistema de producción de diferencias bajo las que subyace, de una forma u otra, en superior o inferior grado, el rasgo común de la desigualdad.

La propia incidencia del discurso cultural en la homogeneidad y uniformidad de los individuos busca conseguir la cohesión y la unidad necesaria para frenar la emergencia de las desigualdades.

En este sentido puede decirse que la cultura es una invención política de la política. Creando la ficción de que todos jugamos al mismo juego y con las mismas cartas, establece normas, actos institucionalizados, etiquetas y límites que garantizan la asimilación virtual de las supuestas diferencias y la negación real de toda asimetría.

- Por otra parte, la ideología de la globalización, propia de las clases medias altas y las elites globalizadas, ha desarrollado nuevos esquemas posmodernos de hegemonía, unidad y oposición entre segmentos polarizados de la clase media y elementos de la clase trabajadora y grupos sociales marginados.

La sustitución del nacionalismo por la hegemonía del mercado ha reemplazado la idea de un proceso diacrónico y lineal de asimilación de la diferencia, por la visión del pluralismo sincrónico, en el que las distintas identidades culturales son valoradas igual y positivamente.

El neoliberalismo traslada su ideología de libre mercado a la libertad de una diferencia, aparentemente neutral, que supuestamente iguala los procesos de circulación y consumo del mercado, obviando la producción y las relaciones de explotación que ésta conlleva.

Es curioso que el argumento del pluralismo se haya utilizado a lo largo de la historia, y sobre todo durante el siglo XVIII y XIX, como base del dominio de las sociedades coloniales.

Se reduce a la población de la nación a un grupo étnico entre otros muchos y se persigue reemplazar la identidad nacional por el pluralismo.

Se parte de que las diferencias e identidades específicas culturales, lingüísticas, étnicas o nacionales son irrelevantes y, por tanto, asimilables por sí mismas y desde ellas mismas. No tiene interés la asimilación de una persona o un grupo de una cultura distinta (Friedman, 2003; Turner, 1993, 2003).

El mercado global no tiene la perspectiva estructural de un Estado.

Desde su ventajoso punto de vista -el globo- todos somos consumidores y productores y coexistimos en el mismo presente. Las mismas leyes universales del mercado se aplican igual y a la vez a uno y a todos.

Bajo esta visión supuestamente cosmopolita, pluralista e híbrida de una sociedad sin identidad nacional, se concibe que su diversidad, nunca considerada desigualdad, heterogeneidad y, mucho menos, conflicto, es consumible como un producto cultural -gastronomía, arte, música- “auténtico”, un adorno de la existencia.

Desde los auspicios de la nueva hegemonía del mercado, el pluralismo identitario se valora positivamente como un fin en sí mismo en sociedades consumistas, dedicadas a la realización de la identidad personal y la diferencia colectiva (Friedman, 2003; Turner, 1993, 2003).

El pluralismo sincrónico concibe la cultura como una sustancia, capaz de fluir espacio-temporal sin fronteras, y que, al estar contenida en todos los sujetos, les hace homogéneos dentro de un todo sólo diferenciado por las proporciones en que se tiene y comparte tal sustancia. Toda distinción es del mismo tipo.

No se tiene en cuenta que, aunque los elementos culturales puedan ser compartidos e incluso importados, lo distintivo es la forma en que son integrados en estructuras coherentes en las que adquieren sentido.

- La lógica esencialista y la ocultación de verticalidades implícitas en los procesos de culturalización de la desigualdad son los mismos que hallamos en la naturalización de ésta.

Aunque determinadas desigualdades aluden a ciertos rasgos naturales, las primeras no las definen los segundos, sino la representación concreta de ellos.

De hecho, hay diferencias naturales que, al no adquirir significado en un contexto particular, no se visibilizan como factor de distinción alguna o de desigualdad, permaneciendo más o menos neutras.

Esas mismas diferencias en otro contexto distinto podrían, no obstante, ser objeto de atribución de sentido.

Y a ello cabe agregar que tales diferencias, en el caso de que fueran representadas, adquirirían un sentido u otro dependiendo de los contextos concretos de tales representaciones.

Ahora bien, lo puesto en juego al representar diferencias naturales suele ser más la naturalización de las desigualdades como forma de legitimarlas y reproducirlas que la naturalización de distinciones culturales (Stolcke, 1992).

- Así, hay que señalar que a lo largo de los siglos, los grupos dominantes han utilizado la ideología racial, su fundamentalismo cultural, para justificar, explicar y preservar sus posiciones de poder y privilegio social y su posesión de recursos, asegurando que los otros son innatamente, biológicamente, inferiores de manera inmutable y que sus diferencias son irreductibles.

La inferioridad se concibe no ya sólo en el campo social, sino como un conjunto de carencias - inteligencia, capacidad de toda clase, habilidad, conformaciones genéticas, carácter- que se transmiten de generación en generación.

Esta categorización de determinados grupos e individuos como inferiores conduce a su exclusión social, pero, sobre todo, a su consideración como sujetos que por su propia naturaleza degradan, provocan pobreza y comportamientos marginales.

Se entiende, por tanto, que estas patologías sociales radican en los propios sujetos y que las arrastran por donde pasan, creyéndose que la desaparición de tales individuos y grupos conllevaría por sí misma la eliminación de las lacras, con las que se les asocia y que subvierten al conjunto de la sociedad. Se trataría de que las inferioridades, al ser innatas, no se perpetúen.

En consecuencia, los sujetos, así definidos, se convierten en chivos expiatorios de los desajustes sociales, que provocan los procesos de dominación, y en la coartada para que los intereses del Estado-nación y del poder logren la complicidad y el consenso del resto de los grupos de la sociedad.

La exclusión de los sujetos racializados implica algunas veces su desaparición física -limpieza étnica, etnocidio- o, en la mayoría de los casos, espacial -expulsión y desplazamiento-, pudiendo ésta llevarse a cabo ser material o simbólicamente. Y, en otras ocasiones se procede a la destrucción de sus culturas, a una asimilación forzosa o a formas más veladas de racismo como reglas de hipofiliación, que sitúan a los sujetos nacidos de matrimonios mixtos en el rango racial más excluido -Estados Unidos, Japón-.

- Pero la desnaturalización de las desigualdades naturales -unicidad genética de la especie humana e inexistencia de razas- emprendida por el conocimiento sobre la naturaleza y lo genético no resulta, sin embargo, el mejor camino, por importante que sea, para hacerlo, pues pudiera suceder que la igualdad sólo se entendiera como legítima cuando la desigualdad no poseyera ninguna base natural para afirmarse.

Este conocimiento no puede ser el juez de las decisiones de poder y sobre derechos que afectan a los individuos y a los grupos.

La decisión es política y se construye desde el análisis social de prácticas y representaciones.

No lo entiende así Lévi-Strauss (2000) que hipervalora la base biológica de toda afirmación racista, vinculándola casi con exclusividad a su expresión pseudo-científica, construida en el siglo XIX, sin tener en cuenta que el racismo existió antes y se desarrolla después de que las ciencias naturales desterraran el mito de la raza para explicar conductas y fragmentar y jerarquizar la especie humana.

- Es más, el racismo no se restringe al terreno de lo biológico sino que se amplía al neoracismo, disfraz bajo el que el anterior aparece con la globalización (Taguieff, 1988).

El nuevo racismo ya no defiende tanto la superioridad natural de unos grupos frente a otros en función de su herencia genética, sino de su cultura o identidad, en virtud de las cuales se legitiman exclusiones, segregaciones, discriminaciones, desigualdades y las formas de violencia que muchas veces llevan aparejadas estos comportamientos (Chebel D'Appollonia, 1998).

Hay una gran diversidad de sujetos racializados y de modos de racialización.

Hablaríamos, de este modo, de la existencia de grupos estables, homogéneos o cerrados -ya constituyan culturas, etnias o linajes-, en los que el individuo es una mera expresión de los rasgos distintivos y estereotipados del colectivo.

Aludiríamos asimismo al sentimiento primordialista de pertenencia racial, cultural o étnica, en los términos descritos por Weber (1967, 1969), y a la concepción esencialista del diferencialismo en el sentido de que éste constituye un valor y toda homogeneización su pérdida, por lo que ha de ser mantenido a ultranza, o de que las diferencias entre los seres humanos son insalvables, ya sean éstas culturales, raciales o étnicas.

Los prejuicios, la mixofobia y la xenofobia expresan la traducción al campo de la conducta de esas concepciones neoracistas.

- La exclusión social es objeto tanto de culturalizaciones como de naturalizaciones de la desigualdad.

- Cuando a la desigualdad se suma la ausencia de interdependencia entre los sujetos, se produce la dependencia de unos frente a otros y la exclusión social.

Con la globalización se ha multiplicado el nivel de marginación, que afecta en especial a la población no nativa o no tenida como tal.

La exclusión social nace de las relaciones de desigualdad que implican la ausencia de interdependencia, entendiendo ésta como la mutua capacidad para poder forzar al otro, porque se tiene más poder que él, o para neutralizar de algún modo, incluso circunstancialmente, el mayor poder que el otro tiene sobre uno y el predominio absoluto de la dependencia y, por lo tanto, la incapacidad de ejercer presión porque se es innecesario para que la otra parte sea lo que es y ocupe la posición que ocupa.

Al contrario de lo que sucede en situaciones de desigualdad, en las que existe interdependencia entre los estamentos desiguales, la exclusión supone que nada depende de lo que el marginado haga; las cosas son lo que son en la estructura de desigualdades haga éste lo que hace o no lo haga.

La esencia de lo que tipificamos como marginación se produce en situaciones de competencia, que pueden resolverse con la suplantación de uno de los competidores por el otro, quedando el primero excluido de los espacios sociales en que se produce la competencia, de un acceso institucionalizado a los recursos comunes o públicos.

En líneas generales, puede decirse que en una sociedad dada están integrados los miembros que comparten las prácticas y representaciones generalizadas en el grupo, y están marginados los que, ya sea por su falta de incorporación al sistema productivo, dificultades de endoculturación y asimilar y plantear características diferentes a las colectivas, no pueden o quieren o no se les permite participar en un determinado tipo de actividades del grupo: las actividades integradoras.

La marginación tiende a multiplicar el alejamiento inicial de las prácticas y representaciones comunes, dando lugar en distintos casos y condiciones a su contravención o abandono.

Pero la desviación, incluida las dificultades de acceso a los recursos económicos, es un elemento sistémico producido por la interacción social.

A través de ésta van cambiando aspectos sociales y culturales más o menos significativos, que constituyen desviaciones respecto a las prácticas y representaciones dominantes y mayoritarias.

Hay, entonces, una intrínseca coexistencia e interinfluencia de normalidad y desviación, que permite presentar a ésta como ruido de fondo, como irregularidad del movimiento del sistema.

La desviación tiene que pasar por una serie de barreras sociales: si es aceptada, se considera una innovación social y pasa a formar parte de la normalidad; en caso contrario, su rechazo puede llevar a la transformación de la desviación en marginación.

Todo sistema tiene sus mecanismos de defensa, y uno de ellos es presentar algunas de las conductas, situaciones o expresiones desviadas como patologías individuales o sociales e institucionalizarlas como tales a través del control policial -cárceles-, sanitario -hospitales y manicomios- o alternativo -trabajo social-.

La estigmatización de la desviación se convierte así en pieza clave de la marginación e implica una reacción de la sociedad, que presupone la visibilidad social de la primera.

El proceso de marginación produce, se acompaña y alimenta de, una representación ideológica que da racionalidad y justifica la exclusión.

El intento descalificador de la marginación está en la base misma de los mecanismos del poder, por lo que las categorías utilizadas para definir la marginalidad de ciertos pueblos o personas son, más que nada, conceptos de poder, aunque se manifiesten y expresen a través de aspectos culturales y naturales que aparecen con relativa independencia de las relaciones de poder.

- Sin embargo, ni la desigualdad ni la dependencia son nociones aplicables permanentemente a los mismos sujetos, sino a sus situaciones y condiciones.

Lo demuestra la actual integración social de los gitanos.

- En los intentos de controlar la naturaleza y la cultura, la humanidad coloca cada vez más elementos y sectores sociales fuera de control.

La organización de la sociedad en estructuras cada vez más complejas y reguladas se logra a un costo considerable de exclusión social de ciertos individuos y grupos.

Pero sujetos que, a primera vista, parecerían fatalmente sumergidos en la entropía y anomia, en la periferia del sistema organizado, y destinados a una marginación permanente, a la disolución o al exterminio, tienden, ante la disyuntiva de reorganizarse o perecer, a generar principios de orden.

Tales principios de orden, fuera del gran esquema global, se expresan en una infinidad de organizaciones informales que, a partir de redes personales y grupos básicos, llegan a constituir mecanismos, a veces muy poderosos, que permiten a diversos sujetos subsistir y desarrollarse al margen o en los límites de lo formal y reglamentado (Adler, 2003).

La multiplicación de la pobreza no es el factor principal que decide el encuadramiento de los sujetos en las redes informales, acrecentadas por la globalización.

La condición esencial que les reúne es ser segmentos sobrantes de la estructura social organizada, cada vez más compleja.

El criterio de agrupamiento es estructural -la marginación no integrada funcionalmente-, no exclusivo de sociedades favorecidas y no cuantitativo como podría ser la pobreza, ya que la eventual eliminación de ésta con hipotéticos subsidios generalizados o la institucionalización del subempleo generalizado no eliminaría la marginalidad -la pobreza imposible de erradicar con subsidios-, que siempre conllevan los procesos de concentración económica y política y la complejidad que introducen en la organización de la sociedad.

La analogía de Adams (1975), por la cual los procesos de exclusión resultan equiparables con los que, en el ámbito de la ecología, convierten los recursos naturales en productos útiles y basura, para ser reutilizados de nuevo, explica bien una marginación que, cuando genera sus propios principios de orden y supervivencia mediante la construcción de redes informales, termina complementándose con las estructuras de lo formal.

Se produce así una articulación sistémica entre lo informal y lo formal, que aparecen ligados dándose una interdependencia de ambos tipos de economía y sociedad.

De hecho, lo informal cubre los intersticios sociales y económicos que escapan del control de lo formal tanto bajo la faceta de la precariedad -desempleo, inmigración, trabajos a tiempo parcial, traspaso de funciones del Estado del bienestar a las unidades domésticas...- como en lo relativo a la creación de poderes alternativos, políticos y económicos anexos -mafias, tráfico de influencias, bienes y servicios, corporaciones bancarias del tipo de la hawala...-.

Estas redes informales se organizan en base a instituciones y relaciones precapitalistas, como la familia, las fórmulas de clientelismo, la amistad y la pertenencia étnica; y se guían por la ayuda mutua y reciprocidad, fundadas en sistemas de creencias y, sobre todo, de confianza y lealtad de tipo tradicional.

Hablaríamos, en suma, de la inclusión de la exclusión, de que el sistema genera sistema hasta cuando crea antisistema, de que la basura vuelve a ser alimento de nuevo, de que los Estados han establecido mecanismos que permiten reincorporar a parte de los marginados.

La informalidad no sería un residuo, sino un componente intrínseco de la formalidad, una respuesta a las deficiencias de la formalización.

3. 3. 2. Estratificación y clase social. Nuevos movimientos sociales

- La desigualdad, expresada sobre todo a través de las nociones de estratificación y clase social, alude a las asimetrías en lo relativo a derechos, distribución de poder y riqueza y al acceso a recursos y compensaciones de toda índole, ya sean materiales o simbólicos.

- El concepto de estratificación se contempla habitualmente en las ciencias sociales como algo de carácter más bien descriptivo, que jerarquiza las distintas posiciones sociales según criterios simples: renta, ocupación, profesión...

Ello obedece a una visión estructural-funcionalista de la sociedad como un conglomerado de capas superpuestas (Merton, 1977; Parsons, 1949), en las que la desigualdad constituye más un dato estático que un proceso, un aspecto constitutivo con funciones específicas que una realidad contextual.

- La idea de clase, sin embargo, incide en su dimensión histórica, en las contradicciones sociales que acarrea y en el cuestionamiento de las bases del sistema de desigualdad.

En su tradición marxista resalta la posición ocupada por los individuos en el ámbito de la producción económica -control de los medios productivos-, mientras que en la acepción weberiana se destaca la posesión y el control de unos recursos, que no se reducen a la esfera de la economía.

Dentro de ésta, se amplía de la producción al marco de la distribución y del consumo y, fuera de ella, abarca factores sociales y políticos -estatus, autoridad y poder- (Weber, 1967, 1969; Dahrendorf, 1959), como más tarde reconocería el propio pensamiento marxista, entre otros, Althusser, Poulantzas, Wright o Bourdieu (1988, 1991, 1998, 2001).

- Como categorías para definir la desigualdad, las nociones de estratificación y clase social se han usado habitualmente siguiendo las grandes dicotomías de la modernidad entre “nosotros” y los “otros”, civilizados y primitivos, tradicionales y modernos, sociedades simples y complejas, capitalistas y “primitivas”.

Por una parte, estarían las sociedades sin Estado, con una estratificación social elemental fundada en desigualdades naturales de edad y sexo; y, por otro lado, se encontrarían las sociedades con Estado, jerarquizadas en clases.

- No obstante, desde los años sesenta del siglo pasado, la antropología marxista, desplazando el foco de análisis desde la producción a la reproducción, fundamentó el rechazo de estas dicotomías, al hallar antagonismos de clase en las denominadas sociedades simples.

Se pudo constatar que en función de la edad y del sexo cabía hablar de relaciones de clase.

Era desigual el reparto de los medios de producción y se hacían presentes las asimetrías derivadas de relaciones de explotación (Meillassoux, 1975, 2001).

Según subraya Friedman (2003), el ejemplo de los maoríes es significativo. El movimiento indígena maorí hizo importantes incursiones en la política de Nueva Zelanda en los pasados años setenta y ochenta, que le llevó a obtener importantes concesiones culturales y económicas. La restauración de tierras tribales condujo ulteriormente al establecimiento de un tipo de capitalismo, en el que las unidades sociales podían dirigir empresas pesqueras a la vez que mantenían y revivían sus estructuras cónicas de clan. Una nueva jerarquía de control se estableció dentro de las unidades tribales, pues los más cercanos a los linajes centrales eran quienes controlaban el capital. Los maoríes controlan hoy una tercera parte de las empresas pesqueras de Nueva Zelanda, pero con una forma interna diferenciada: quienes no tienen acceso genealógico a las tierras tribales, entre un 40% y un 50% de la población, siguen viviendo en sus arrabales urbanos.

La historia del éxito maorí ha creado una división de clase que no existía anteriormente en el grupo.

Una fragmentación de clase parecida ocurrió hace muchos años entre los sami, dividiendo a la pequeña minoría de dueños de renos y a quienes habían sido privados de sus medios de vida y derechos territoriales.

- Nuestra identificación con una clase social comienza a edad temprana y a menudo suele conllevar, aparte de las desigualdades clasistas, diferencias respecto a los otros en lo concerniente a filiación religiosa, relaciones de parentesco, símbolos específicos especialmente en el ámbito del lenguaje y de la comunicación, indumentaria, hábitos residenciales, concepto del aprendizaje...

Las fronteras de clase se conservan y reproducen por la tradición, la ley y la herencia.

La esclavitud es hija de este tipo de desigualdad clasista, aunque ha variado de contenido históricamente.

- Desde el punto de vista de la fragmentación vertical de las sociedades, la estratificación de clase está aumentando con la globalización.

Se ha acentuado la desigualdad social y la polarización de clase, que hace que la fragmentación vertical sea más virulenta y el cosmopolitismo más parecido a un proyecto clasista.

El ataque continuado de las elites globalizadas al compromiso de clase del Estado de bienestar ha originado una gran inseguridad, frustración y resentimiento entre la clase trabajadora y la clase media asalariada, que cada vez desconfían más de los sistemas políticos y gobiernos de sus Estados-nación y han visto erosionados su seguridad económica y sus niveles de ingresos relativos.

La pérdida de su plan histórico hegemónico, así como de una identificación privilegiada con la nación, ha dejado a la clase media nacional sin otro proyecto que el consumo individual de bienes como instrumento de producción de sus procesos identitarios.

La clase media no sólo está disminuyendo, sino que se polariza entre una mayoría, de movilidad descendente que cae hacia la clase baja, y una minoría que abandona con éxito su posición para pasar a ser una nueva elite de la clase media-alta.

Tanto en Europa como, sobre todo, en EE.UU, la movilidad descendente es denominador común.

Los regímenes laborales flexibles se han expandido, incrementando el número de trabajadores pobres. Los ingresos se estancan o bajan, la movilidad se hace cada vez más limitada y crece estructuralmente el desempleo sólo compensado en países con sectores de servicios a gran escala y bajos salarios.

En Europa y EE.UU el nivel de exclusión y creación de guetos es extremo y la formación de clases se une al surgimiento de minorías marginales sobre todo entre la población no nativa o no considerada como tal.

La movilidad descendente y la desindustrialización se acompañan de un proceso ascendente en las altas esferas de la sociedad.

La formación de nuevas elites globalizadas es un aspecto instrumental de la hegemonía creciente de la ideología de la globalización (Friedman, 2001, 2003; Turner, 2003).

Han aumentado enormemente los ingresos de las elites capitalistas y otras elites políticas, a menudo involucradas en escándalos de corrupción, lo que conlleva una crisis generalizada de confianza en ellas.

Esta crisis de confianza expresa una creciente brecha entre las elites y la mayoría de la población.

La antigua relación implícita de representatividad que unía a las elites y a la categoría pueblo comenzó a fracturarse en algunos países ya en los pasados años setenta, durante el periodo en el que el Estado-nación empezó a debilitarse financieramente y el multiculturalismo inició su carrera contemporánea.

Las elites políticas se han asimilado al circuito global de relaciones con gentes situadas de modo similar, por lo que sus intereses se han hecho equivalentes en muchos aspectos a los de una clase en sí misma.

De este modo, la polarización vertical ha tendido a fusionar algunas elites políticas y culturales y a enlazarlas en un proyecto económico de solidaridad transnacional, de modo que a veces se confunden a sí mismas con la comunidad internacional (Friedman, 2001, 2003; Turner, 2003).

De hecho, en la UE, que funciona como un órgano político supranacional y débilmente responsable, estas elites toman cada vez más decisiones sobre las situaciones políticas de las naciones. En ella los salarios son mucho más altos que los percibidos a nivel nacional y, dado que no hay un proyecto social claramente definido, las carreras profesionales se han transformado en un modo de vivir de esta reorganización masiva de Europa, en la que se impulsa desde arriba la privatización de bienes y recursos y se desdibujan los intereses de la administración política y los gigantes económicos globales.

Este tipo de desarrollo regional e internacional ha producido nuevas experiencias para los involucrados.

Un administrador político se encuentra muy ligado a sus equivalentes en el sistema y la representatividad se hace menos importante que la posición en sí misma, pudiendo adoptar una nueva postura moral.

Lo cosmopolita es ascendido a un nuevo tipo de legitimidad que puede contradecir la del Estado-nación.

Se invierte la perspectiva por la que una anterior elite nacional, que podía haber visto a la mayoría de la población como una mezcla heterogénea, la identifica hoy como un híbrido-multicultural y considera a los miembros de la nación peligrosamente puristas.

- Pero la globalización no sólo multiplica los procesos de desigualdad vertical, sino que acentúa la fragmentación y polarización horizontal.

Una expresión de ésta última es la aparición y multiplicación de nuevos movimientos sociales, que apuntan nuevas categorías de desigualdad, a la vez que significan un cambio sustancial de la contestación que pierde en gran medida su carácter de clase.

Éstos incluyen no sólo movimientos identitarios, étnicos o nacionalistas, sino también a los comprometidos con los derechos humanos, la defensa del medio ambiente y otros temas de calidad de vida, expresando los esfuerzos ciudadanos por buscar y crear nuevos vehículos para sus valores sociales y cívicos, fuera de la estructura política formal e institucional de sus Estados-nación, que ya no se percibe eficaz.

Los nuevos movimientos sociales son algo así como una venganza transnacional que el sistema capitalista global, sus Estados y corporaciones han alzado contra sí mismos (Friedman, 2001, 2003; Turner, 2003).

Estos nuevos movimientos sociales, surgidos en los pasados años ochenta, ya no se fundan en posiciones sociales sino en identidades culturales, étnicas, nacionales, indígenas, de género, territorio o basadas en la ecología que expresan que el modernismo ya no constituye la identificación hegemónica en Occidente.

El declive del modernismo configura un vacío que rellenan otras identificaciones concretas y alternativas.

Alain Touraine (1990, 1992, 1995) los explica como movimientos asociados al cambio del contexto del sistema mundial, al fin de la modernidad y de una época en la que la contestación social era predominantemente de clase y aspiraba a controlar la dirección de la historia.

Si los movimientos sociales anteriores a los pasados años ochenta intentaban transformar el mundo en su conjunto, los nuevos sólo cumplen parcialmente este objetivo, únicamente se plantean reformarlo o afirmar derechos de ciertos grupos constituidos culturalmente: indígenas, étnicos, feministas o gays.

Son más particularistas tanto en su base como en las metas que se proponen.

Así, por ejemplo, en Estados Unidos las luchas pro derechos civiles de los últimos años sesenta se concebían como una tarea conjunta de blancos y negros de clase media, que reivindicaba la igualdad de derechos para todos los individuos con independencia de su etnia. Pero dos décadas más tarde estas luchas se convierten exclusivamente en un medio para lograr el reconocimiento de derechos a un grupo particular, en el caso de los negros, en función de su etnia.

Asimismo en Europa se multiplican los movimientos nacionalistas que desbordan los procesos de asimilación desencadenados tras la Segunda Guerra Mundial, dejando de ser un fenómeno predominante que los inmigrantes llegados, por ejemplo, del norte de África se engloben en los movimientos de clase europeos; algo que encuentra su correlato en otras áreas del Planeta, donde ya no constituye una práctica tan común que las poblaciones indígenas se sigan integrando en los movimientos de clase de sus respectivos países.

Estos nuevos movimientos sociales, como asegura Friedman (2003), son parte del proceso de reacción ante la creciente marginalización que acarrea la globalización e implican la fragmentación de identificaciones anteriores, la proliferación de otras nuevas, y la pérdida identitaria operada en unidades de integración preexistentes: del Estado a la familia y de ésta a los individuos.

Constituyen procesos de movilización colectiva que parten del modo en que se experimentan las condiciones de existencia en la situación particular que definen la globalización y los cambios a gran escala que produce la nueva articulación de lo global con las estructuras sociales locales.

Lo innovador de estos nuevos movimientos sociales no es, sin embargo, la identidad, ya que tanto el modernismo como la identificación de clase responden a procesos identitarios.

Lo nuevo es la importancia atribuida al particularismo como forma principal de política identitaria.

Con todo, estos nuevos movimientos sociales sólo son claramente constatables por el momento en los centros del sistema global, en Occidente, en su periferia, sin ser inexistentes, siguen teniendo aún mayor peso los movimientos orientados a lo moderno, aunque ya no se puedan calificar de modernistas.

- Por otra parte, la globalización de la fragmentación crea una cuña de clase entre los grupos étnicos, produciendo nuevos conflictos internos.

Mientras que la tolerancia multicultural se ha convertido en el lema de las nuevas y privilegiadas clases "simbólicas", la extrema derecha se dirige a, y moviliza lo que queda de, la clase trabajadora corriente en las sociedades occidentales (Jameson y Zizek, 1998).

En Europa la emergencia de la derecha está relacionada con el despegue de las elites políticas, lideradas por socialdemócratas y otros nuevos centristas, hacia la estratosfera cosmopolita, dejando que la nación se defienda a sí misma.

El vacío dejado por este proceso se ha llenado de partidos soberanistas-nacionalistas orientados a la clase trabajadora.

Al mismo tiempo la indigenización ha sido un poderoso factor de identificación entre poblaciones marginales y clases bajas de las hegemonías en declive -Militia en EE.UU.-.

Muchas propuestas del mundo marginado encajan con las de la nueva derecha, invocando la anti-universalización, el anti-cosmopolitismo, la anti-globalización, anti-imperialismo, la autonomía local, la nacionalidad sobre la ciudadanía, la religión tribal y el anti-catolicismo, el holismo anti-modernista y el anti-americanismo.

De hecho la indigenización no existe necesariamente en poblaciones categorizadas como minorías indígenas dentro de los Estados.

Es más un poderoso proceso de enraizamiento identitario en territorios diferenciados, construcción de historias distintas y formación de primordialidad.

Grupos indio-afroamericanos, como los Washitaw, aliados con los milicianos de la República de Texas, están constituidos por negros y son abiertamente fascistas.

Además este enraizamiento ha permitido a ciertos nacionalistas negros hallar una causa común en el KKK en St. Petersburg, Florida, donde el líder del clan local fue un oficial de la SDS que tiene un póster del Ché Guevara en su oficina (Friedman, 2001, 2003).

3. 3. 3. Edad y sexo

- La edad y el sexo son factores decisivos en la producción y reproducción identitaria, de diferencias y desigualdades.

Si antaño se dejaron de lado por considerarlos naturales, hoy se creen definitorios sin olvidar que en el espacio social que delimitan cuentan también las cualidades personales como la potencia física, los conocimientos o las habilidades.

Hablamos de construcciones culturales de atributos biológicos y sociales que inciden y, a la vez, son incididas por los procesos identitarios, de diferenciación y desigualdad de los sujetos.

- La edad y el sexo, lo mismo que lo hace la clase social, vinculan a los individuos y grupos como generación y género -o en su caso como clase-, que mantienen unas determinadas relaciones con los otros - ascendientes y descendientes generacionales, hombres y mujeres- y entre sí y que incluyen los vínculos sostenidos por cada individuo fuera o dentro del grupo.

Estas relaciones intragrupalas son muy importantes porque pueden llegar a fragmentar el propio carácter identitario de los colectivos, subrayando diferencias y desigualdades que, por ejemplo, en el caso del género, eran obviadas -mujeres negras, lesbianas-.

Tal interacción está diferencialmente definida por la conciencia que los individuos tienen de pertenecer a un grupo generacional o de género, al que los otros atribuyen unas ciertas prácticas y representaciones, aunque ambas sean variablemente compartidas y seguidas, individual y grupalmente por los sujetos aludidos con esas atribuciones.

- Los factores identitarios, de diferencia y desigualdad, que introduce la división social del trabajo, deben entenderse en este marco de interacción que define modelos de poder y dominación para unos y de dependencia y subordinación para otros.

De esta forma, para comprender la experiencia de ser inferior socialmente -anciano, niño, mujer- en un contexto histórico concreto, es imprescindible tener en cuenta las condiciones sociales de ser superior -adulto, hombre- y viceversa, lo mismo que no se puede pensar al esclavo sin el amo y a éste sin aquél.

- La edad y el sexo no son meros marcos estáticos de integración social, principios inmutables de estructuración social, pues la cultura construye ambos procesos identitarios, de diferencia y desigualdad, aunque también es construida por ellos.

La edad y el sexo no son destinos, sino construcciones culturales, elaboraciones simbólicas, de atributos biológicos -cierto desarrollo fisiológico y mental para la edad y diferencias sexuales para el género-, de manera que las concepciones sobre lo que, por un lado, es ser niño, joven, adulto o viejo o, por otro, ser hombre o mujer en una sociedad determinada están cargadas de significados, que trascienden los puros hechos de la naturaleza humana y que hacen incluso que las diferencias etarias y sexuales en sí mismas no signifiquen nada culturalmente a menos que sean dotadas de valor simbólico.

Estas construcciones culturales categorizan, modelan y legitiman a los individuos de los grupos de edad y sexo en base a sus prácticas y representaciones, siendo éstas muy variadas intra e interculturalmente. Mientras que estas construcciones aluden más generalmente al conjunto de la vida de los sujetos en el caso del sexo, para la edad se dirigen a una etapa concreta de la existencia cuya duración es variable (Bernardi, 1985). Así, si no resultan universales las fases en que se divide el ciclo vital, que pueden empezar antes o después del nacimiento y acabar antes o después de la muerte, tampoco lo son los rasgos culturales atribuidos a cada periodo vivido por los sujetos cuya extensión temporal fluctúa igualmente (San Román, 1997).

- Las formas de asimetría que definen las clases sociales están atravesadas por las categorías de desigualdad específicas que introducen la edad y el sexo, no reductibles a las primeras. Pero la edad y el sexo no sólo fragmentan las desigualdades de clase, a la vez son fragmentados por éstas. Así, desigualdades de poder entre hombres y mujeres de una misma clase social segmentan la identificación que tiene lugar dentro de ella, al tiempo que las asimetrías de clase de un mismo grupo de edad o sexo también lo desagregan.

- Con la modernidad se han configurado modelos de poder y dominación, que en el caso de la edad son adultocéntricos y definen grupos generacionales subalternos, concebidos muy a menudo como preparación al -niños y jóvenes-, o regresión del -ancianos-, estado adulto.

Estos modelos en el caso del género son androcéntricos -el hombre como medida de todas las cosas- y sexistas -mantenedores de la situación de inferioridad, subordinación y explotación del sexo dominado que es el de ser mujer- (Bourdieu, 1998; Narotzky, 1995). Asignan y siguen asignando prácticas y representaciones desiguales a hombres -especialización laboral de dedicación plena, liderazgo- y mujeres -cuidado de hijos y del resto de la familia compatibilizado con, y sumado a, una jornada laboral extra-doméstica, subordinación dentro y fuera de la casa-, que modelan y legitiman los comportamientos de los géneros (Bott, 1993).

- La antropología del género y de la edad parte de que los procesos identitarios, de diferencia y de desigualdad se constituyen recíprocamente en un contexto histórico concreto, por un lado, entre hombres y mujeres y, por otro, entre adultos, niños y ancianos. Por tanto, para comprender la experiencia de ser mujer,

es preciso conocer qué es ser hombre y viceversa (Butler, 2001). Y para entender qué significa ser niño, por ejemplo, se necesita saber qué es ser adulto y/o anciano.

3. 3. 4. Multiculturalismo

- Incluido en los nuevos movimientos sociales, un conjunto de muy diversas contestaciones estudiantiles, urbanas, ecologistas, pacifistas, gays, lesbianas, afroamericanas, indígenas, chicanas, tercermundistas o feministas institucionaliza social, política y académicamente su reivindicación multiculturalista (Dietz, 2003).

Asociaciones, comunidades e instituciones reivindican el valor de la diferencia étnica y cultural y luchan por la pluralización de las sociedades.

- Estos movimientos culturalistas se caracterizan por un sistema organizativo muy flexible, constituido por redes poco jerarquizadas y el rechazo expreso a cualquier liderazgo, por su autonomía respecto a otros actores políticos, especialmente frente al Estado y los partidos políticos de la modernidad.

Asimismo confluyen con el posmodernismo en el rechazo a los proyectos revolucionarios de cambio total y en su opción, según Giddens (1995, 1999), por estrategias políticas individualizadas de lo vital.

Tales estrategias aluden a temas específicos de la subjetividad e identidad, en las que se funda la propia existencia de estos movimientos, que, sin embargo, resultan altamente heterogéneos en su composición social por mucho que buena parte de sus integrantes procedan de las clases medias.

- Pero el gran problema que plantea el multiculturalismo es que entre más éxito alcanza en su praxis social, consiguiendo transformar las diferencias en cuotas de poder para los diferentes mediante las políticas de discriminación positiva y acciones afirmativas, más se adentra en las nociones estáticas y esencialistas de la cultura que, generadas en el siglo XIX, la antropología pretende superar a fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

- Si las relaciones interculturales, al aludir a los encuentros efectuados entre actores sociales de distintas culturas, son y han sido patrimonio común de toda la humanidad, siendo excepcional la existencia de grupos que viven y han vivido siempre aislados, entendidas en el contexto de un programa multiculturalista, se leen como el modo singular de relacionarse que caracteriza a los individuos con tradiciones culturales diferentes que conviven en el mismo territorio (García Canclini, 2004; Tylor, 1993).

Esta lectura contextual incluye entonces los objetivos y valores que deberían guiar esos encuentros.

No se trata sólo de aceptar y respetar las diferencias, sino además de legitimar su valor y educar a la ciudadanía en los principios éticos de una convivencia intercultural que incumbe a todas las esferas de la vida social, tanto a las interacciones cotidianas como a las relaciones institucionales.

Es por ello, por lo que los sistemas educativos han convertido las relaciones interculturales en materia principal de unos programas pedagógicos que, a la vez que han de afrontar los problemas de diversidad hoy existentes en las escuelas, deben garantizar fuera de ellas la ética de los encuentros entre diferentes culturas (Banks, 1986).

No ajeno a todo este proceso, el Estado-nación reorienta su política asimilacionista hacia un respeto de las culturas diferentes que conlleva la necesidad de conservarlas y protegerlas como especies en vías de extinción (UNESCO, 2000).

- La interculturalidad, así entendida, objetiva las relaciones entre entidades colectivas, dotándolas de un diferencialismo esencialista y de un contenido homogéneo sin mezclas, que promueven efectos sociales y valores contrarios a los que se pretende alcanzar (García García, 1999).

Si se parte de que las culturas no resultan ineludibles, de que son dinámicas y de que cualquiera puede acceder a su conocimiento por la experiencia y el aprendizaje, recurriendo a ellas parcial o totalmente, carece de lógica pensar que las mismas prácticas sociales efectuadas por muchos individuos siempre responden a los mismos argumentos, o que las conductas que los nacidos en una cultura concreta desarrollan son consecuencia obligada de sus creencias y valores, constituyendo esto un obstáculo infranqueable para la convivencia intercultural.

La fragmentación de lo público y lo privado, presente en todos los grupos humanos, no incumbe sólo a los no nacidos en una cultura determinada sino también a los originarios de ella, y el aprendizaje de la esfera pública es un recorrido que tienen que efectuar tanto unos como otros.

Esta interculturalidad etnificada levanta fronteras para la convivencia y la interacción más que derribarlas, y permite que los colectivos hegemónicos construyan nuevas ideologías de supremacía grupal cuyos privilegios se fundan en un culturalismo que no resulta fácil de distinguir del nuevo racismo cultural (Chebel D'Appollonia, 1998; Dietz, 2003, 2004; Taguieff, 1988), dadas además las confluencias indirectas de las tendencias segregacionistas del multiculturalismo con el crecimiento del racismo y de la xenofobia, sobre todo en lo concerniente a la idea de relativizar y particularizar la vigencia de los

derechos humanos (Cowan, Dembour y Wilson, 2001).

- Tras el respeto a la diferencia y el reconocimiento al diferente de ser distinto, se le recorta derechos y oportunidades por el hecho de diferenciarle discursivamente como perteneciente a un colectivo supuestamente bien delimitado.

Además, considerando que las culturas sólo tienen sentido en su contexto social, mantener a toda costa la continuidad acontextual de cualquier práctica o representación cultural no sólo resulta inútil, sino que empuja a los sujetos “distintos” a la marginación, haciendo que a las categorías sobre las que fundamentan las diferencias sociales se suma ahora el criterio de la procedencia cultural.

- Cabe constatar, por otra parte, el relativo fracaso de los sistemas de integración concebidos como instrumento del Estado-nación para abordar el multiculturalismo que, a la postre, terminan siendo una forma de asimilación unidireccional por la que los grupos minoritarios se disuelven en los mayoritarios en los que se integran perdiendo su cultura e identidad.

El concepto de integración constituye más un deseo que una realidad para los sujetos participantes, aunque supuestamente implica tanto a las partes como al todo, a minorías y mayorías que interactúan, negocian y generan bidireccionalmente espacios de participación e identificación mutua que transforman a todos los actores sociales partícipes -no sólo al grupo minoritario-.

La institucionalización de la integración genera prácticas de visibilización, problematización e incluso de estigmatización sobre quienes se pretende integrar, al construir imaginarios colectivos sobre la alteridad que expresan los problemas que acabamos de enunciar respecto a la interculturalidad.

De hecho, la integración actúa más como asimilación, constituyendo un fenómeno de aculturación y dominación revestido de inclusión -de no excluir- y convivencia, que no implica la igualdad de derechos, responsabilidades y oportunidades y el respeto a las diferencias. Lo común es lo dominante y no la configuración de un espacio de reconocimiento mutuo, de convivencia sobre unas prácticas y representaciones comunes.

La asimilación describe el tipo de proceso de cambio que puede experimentar un grupo, ya sea étnico o no, minoritario y/o en situación de dependencia respecto a otros. Se aplica especialmente a los sujetos emigrados, pero también se refiere a grupos que conviven en un mismo territorio tiempo atrás.

Por integración, el colectivo asimilable adopta más o menos forzado, pero generalmente siempre obligado, patrones y normas del grupo dominante hasta llegar a desaparecer como unidad diferenciada.

Dado que los procesos identitarios están asociados a un conjunto de formas culturales, hay circunstancias en las que esas identidades pueden expresarse con éxito más o menos moderado y límites cuyo traspaso está vedado e impiden la conservación y reproducción de las mismas.

- Pero ni las creencias, ni las mentalidades ni los convencionalismos conductuales y emocionales suelen ser en sí mismos el objeto de los problemas de integración.

La situación de los individuos y grupos asimilables no depende tanto de las peculiaridades de su cultura cuanto de la facilidad o dificultad que tengan para situarse en lugares estratégicos de la sociedad, desde donde acceder a los recursos materiales y sociales. Dado que la sociedad suele situarles en posición desventajosa, es esa desventaja el gran problema que ha de asimilarse.

- En consecuencia, las relaciones interculturales y el multiculturalismo tendrían que pensarse más en términos de ciudadanía que de coexistencia entre culturas distintas.

Tanto en el marco de la escuela como del Estado-nación, se trata de garantizar las mismas oportunidades sociales para todos con independencia de su origen, de acoger, reconocer, dar derechos y exigir deberes de ciudadanía a los individuos que conviven en su territorio sin que sean discriminados por su procedencia.

Según sostiene Kymlicka (1996, 2003), la ciudadanía multicultural, además de basarse en los derechos individuales como ciudadanos, ha de fundamentarse en el reconocimiento mutuo de derechos grupales diferenciales por todos los miembros de la sociedad.

Los derechos universales han de traducirse en derechos particulares de determinados grupos.

Tras la multiculturalidad no existe sólo desencuentro, hay siempre y sobre todo desigualdad.

Por ello la convivencia intercultural se hace con valores negociados.

No se trata de imponer los valores democráticos de la convivencia, sino de negociarlos y de no usar dobles raseros de medir.

- Una visión extrema de la noción de multiculturalismo es la defendida por el pensamiento transnacionalista.

Se trata de una visión cosmopolita, pluralista e híbrida de la sociedad, que la sitúa en un lugar culturalmente enriquecido y reducida a un grupo étnico, entre otros tantos, sin identidad nacional.

Su objetivo es efectuar una corrección moralista y política, más humana y menos concéntrica y cerrada, que invierta las representaciones nacionalistas anteriores, basadas en la asimilación del primitivismo y en la

exclusivista identificación social e ideológica de los pueblos con sus territorios, y las reemplace por categorías construidas más allá de “todas las fronteras”, multiculturales e híbridas.

La hibridación se concibe así como una apropiación sensual, principalmente visual, de un espacio de diferencia cultural (Friedman, 2003; Turner, 1993, 2003).

Este cosmopolitismo implica la capacidad de distanciarse uno mismo de su lugar de origen y ocupar un sitio más alto sobre un mundo, en el que las poblaciones indígenas, nacionales y migrantes habitan un territorio cultural enriquecido y son fruto de una experiencia del mundo desde la cima.

Expresa un programa elitista que funciona de arriba a abajo, basado en la experiencia de volar y en una visión del mundo a vista de pájaro, que mira al bazar multiétnico o al vecindario étnico, y se maravilla con su fabulosa mezcla de diferencias culturales.

La encarnación de la diversidad mundial se transforma en un nuevo tipo de representación, que expresa la experiencia de las elites que se mueven y viajan sin cesar.

3. 4. BIBLIOGRAFÍA

3. 4. 1. Lecturas obligatorias

COMAROFF, Jean.; COMAROFF, John.

2002 “Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el Estado postcolonial”. *Revista de Antropología Social*, 11: 89-113.

FRIEDMAN, Jonathan

2003 “Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”, en J. L. García y A. Barañano (Eds.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, p. 161-197.

MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo

1981 “Etnicidad y nacionalismo”. *Documentación social*, 45: 11-26.

3. 4. 2. Lecturas recomendadas

ADAMS, R.

1975 “Harnessing Technological Development”, en J. J. Poggie y R. N. Lynch (eds.), *Rethinking Modernization. Anthropological Perspectives*. Westport: Greenwood Press.

ADLER LOMNITZ, Larissa

2003 “Globalización, economía informal y redes sociales”, en J. L. García y A. Barañano (Eds.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 129-146.

ALSAYYAD, Nezar; CASTELLS, Manuel (Eds.)

2002 *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization*. Lanham: Lexington.

ARANZADI, Juan

1981 *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus.

AUGÉ, Marc

1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.

AZCONA, Jesús

1984 *Etnia y nacionalismo vasco*. Barcelona: Anthropos.

2003 “La cultura política de la modernidad”, en J. L. García y A. Barañano (Coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 199-206.

BANKS, J.A.

1986 “Multicultural Education: Development, Paradigms and Goals” en J. A. Banks y J. Linch (eds.), *Multicultural Education in Western Societies*. London: Holt, Rinehart and Winston, 12-28.

BARFIELD, Thomas (Ed.)

2001 *Diccionario de antropología*. Barcelona: Bellaterra.

BARTH, F.

1976 [1970] *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Mexico: FCE.

BAUMAN, Richard

2003 *Voices of Modernity: Language, Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAUMAN, Zygmunt

- 2005 *Identidad*. Barcelona: Losada.
- BERNARDI, Bernardo
1985 *Age Class Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOTT, Elizabeth
1993 “Familias urbanas: roles conyugales y redes sociales”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 4: 339-382.
- BOURDIEU, Pierre
1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
1998 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
2001 *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- BUTLER, Judith
2001 *El género en disputa*. México: Paidós.
- CHEBEL D'APPOLLONIA, A.
1998 *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Bellaterra.
- COHEN, Abner
1985 “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”, en J. R. Llobera, *Antropología política*. Barcelona: Anagrama. Cap. 1: 55-82.
- COLECTIVO IOE
1996 *Marroquíes en Cataluña: ¿nuevos catalanes?* Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- COWAN, J.; DEMBOUR, M. B.; WILSON, R. A.
2001 *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. London: Cambridge University Press.
- CUNHA, Manuela Ivone da
2007 “Diferencia y desigualdad”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra *et al.* (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 67-76.
- DAHRENDORF, Ralf
1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DIETZ, Gunther
2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada, México: EUG-CIESAS.
2004 “Frontier Hybridization or Culture Clash? Trans-national migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 6: 1087-1112.
- FRIEDMAN, Jonathan
2001 *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
FRIEDMAN, Jonathan; CHASE-DUNN, Christopher (Eds.)
2005 *Hegemonic Declines: Present and Past*. Boulder: Paradigm Press.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
2004 *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA CASTAÑO, J; GRANADOS, A.
1999 *Lecturas para educación intercultural*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis
1999 “Razones y sinrazones de los planteamientos multiculturalistas”, en Fernando J. García Selgas; José B. Monleón (eds.), *Postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. Madrid: Trotta, 315-323.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis; BARAÑANO, Ascensión (Eds.)
2003 *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis; VELASCO MAÍLLO, Honorio M.; LÓPEZ COIRA, Miguel M^a.; *et al.*
1991 *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura. Cap. I: 14-19; Cap. VII: 260-269.
- GEERTZ, Clifford
1996 *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GELLNER, Ernest
1988 *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIDDENS, Anthony
1995 *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
1999 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GLEDHILL, John

- 2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- GOFFMAN, Erving
- 1986 [1963] *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- HABERMAS, Jürgen
- 1999 *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HÉRITIER, F.
- 2002 *Masculino/femenino El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- HOBBS, Thomas
- 1979 *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- IZARD, D. (Ed.)
- 1985 *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*. Barcelona: Serbal.
- JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavo
- 1998 *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- JENNINGS, J.
- 2000 "Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in contemporary France". *British Journal of Political Sociology*, 30: 575-598.
- KYMLICKA, Will
- 1996 *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- 2003 *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 2000 *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- LEWELLEN, T. G.
- 1994 "Evolución del Estado", en *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra. Cap. 3: 65-90.
- LUQUE, Enrique
- 1996 *Antropología política*. Barcelona: Ariel.
- MARGULIS, Mario
- 1997 "Cultura y discriminación social en la época de la globalización". *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, 152: 37-52.
- MARSHALL, T. H.; BOTTOMORE, T.
- 1998 *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo
- 1997 *La Integración social de los inmigrantes en España*. Madrid: Trotta.
- 1999 "Pobreza, exclusión social y segregación espacial". *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 19: 35-50.
- MAUSS, Marcel
- 1971 [1925] "Ensayo sobre los dones. Razón y formas de cambio en las sociedades primitivas", en Marcel Mauss, *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, 155-263.
- MCCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (Eds.)
- 1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEILLASOUX, Claude
- 1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- 2001 *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne: Page deux.
- MERTON Robert
- 1977 [1945] *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MEYER, Birgit; GESCHIERE, Peter (Eds.)
- 1999 *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell.
- MORERAS, Jordi
- 1999 *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- NAROTZKY, Susana
- 1995 *Mujer, mujeres, género*. Madrid: CSIC.
- PARSONS, T.
- 1949 *Essays in Sociological Theory*. Glencoe: Free Press.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso
- 1989 "Hacia una concepción sociológica de la nación", en A. Pérez-Agote (eds.), *Sociología del Nacionalismo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Gobierno Vasco.
- PRAT, Joan

- 2001 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- PRETECEILLE, E.
2004 “L'évolution de la ségrégation sociale et des inégalités urbaines: le cas de la métropole parisienne”. *The Greek Review of Social Research*, 113: 105-120.
- ROMANÍ, Oriol
1996 “Antropología de la marginación: Una cierta incertidumbre”, en J. Prat, y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, 303-318.
- SAN ROMÁN, Teresa
1996 *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos, UAB.
1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- SARUP, Madan
1996 *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University.
- SAYAD, A.
2002 *Historie et recherche identitaire*. Saint-Denis: Editions Bouchene.
- SCHNAPPER, D.
2001 *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: Alianza.
2004 *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- STOLCKE, Verena
1992 “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”. *Mientras Tanto*, 48: 87-111.
1995 “Talking culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe”. *Current Anthropology*, 36, 1: 1-24.
- STRATHERN, A.
1984 *A Line of Power*. London: Tavistock.
- STRECK, B
2003 “La cultura del contraste. Sobre la diferencia y el sentido de pertenencia. El caso de los gitanos”. *Revista de Antropología Social*, 12: 159-179.
- TABBONI, S.
1997 “Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger”, en M. Wiewiorka (ed.), *Une société fragmentée?* Paris: Éditions de La Découverte.
- TAGUIEFF, Pierre-André
1988 *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.
- TAYLOR, Charles
1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- TODOROV, Tvetzan
1982 *La Conquête d'America. La Question de l'Autre*. Paris: Editions du Seuil.
- TODOROV, Tvetzan (Comp.)
1988 *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar Universidad.
- TOURAINÉ, Alain
1992 *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
1995 “¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas”. *Claves de Razón Práctica*, 56: 14-25.
- TOURAINÉ, Alain (Ed.)
1990 [1982] *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et analystes*. Paris: Éditions ouvrières.
- TURNER, Terence S.
1993 “Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?”. *Cultural Anthropology*, 8, 4: 411-429.
1997 “Human rights, human difference: Anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics”. *Journal of Anthropological Research*, 53-3: 273-292.
2003 “Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización”, en José Luis García y Ascensión Barañano (coords.), *Culturas en contacto: Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 65-110.
2007 “Derechos humanos”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 54-62.
- TYLOR, Charles
1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.

UNESCO

- 1989 *Proyecto de recomendación a los Estados miembros sobre la salvaguardia del folklore*. París: UNESCO
- 2000 *Cultural Diversity, Conflict and Pluralism*. World Culture Report. UNESCO.
- 2003 *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: UNESCO.
- VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Eds.)
- 1994 *The anthropology of ethnicity. Beyond "Ethnic groups and boundaries"*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- WEBER, Max
- 1967 [1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
- 1969 *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica.
- WIEVIORKA, Michel
- 1992 *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- 2005 [2001] *La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*. Paris: Editions de l'Aube.

IV. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ADAMS, R.
- 1975 "Harnessing Technological Development", en J. J. Poggie y R. N. Lynch (eds.), *Rethinking Modernization. Anthropological Perspectives*. Westport: Greenwood Press.
- ADLER LOMNITZ, Larissa
- 2003 "Globalización, economía informal y redes sociales", en J. L. García y A. Barañano (Eds.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 129-146.
- ADORNO, T.; et. al.
- 1973 [1969] *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- AGAR, Michael H.
- 1986 *Speaking of Ethnography*. Beverly Hills: Sage.
- ALSAYYAD, Nezar; CASTELLS, Manuel (Eds.)
- 2002 *Muslim Europe or Euro-Islam: politics, culture, and citizenship in the age of globalization*. Lanham: Lexington.
- AMIN, Samir
- 1973 *Le développement inégal*. Paris: Éditions de Minuit.
- ANDRADE, Roy d'
- 1995 *The development of cognitive anthropology*. New York: Cambridge University Press.
- APPADURAI, Arjun
- 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. México: Ediciones Trilce-FCE.
- APPADURAI, Arjun (Ed.)
- 1991 *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- ARANZADI, Juan
- 1981 *Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo*. Madrid: Taurus.
- ASAD, T.
- 1979 "Anthropology and the analysis of ideology". *Man* 14, 4: 607-27
- ASAD, T. (Ed.)
- 1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.
- ATKINSON, P.
- 1990 *The Ethnographic Imagination. Textual Constructions of Reality*. London: Routledge.
- AUGÉ, Marc
- 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- 1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona: Paidós.
- AZCONA, Jesús
- 1984 *Etnia y nacionalismo vasco*. Barcelona: Anthropos.
- 2003 "La cultura política de la modernidad", en J. L. García y A. Barañano (Coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 199-206.

- BAJTIN, M.
1989 *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus.
- BANKS, J. A.
1986 “Multicultural Education: Development, Paradigms and Goals” en J. A. Banks y J. Linch (eds.), *Multicultural Education in Western Societies*. London: Holt, Rinehart and Winston, 12-28.
- BANTON, Michael (Ed.)
1990 *Antropología social de las sociedades complejas*. Madrid: Alianza Universidad.
- BARAÑANO, Ascensión
2007 “Patrimonio”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra *et al.* (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 289-296.
- BARAÑANO, Ascensión; CÁTEDRA, María
2005 “La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje”. *Política y Sociedad*, 42, 3: 227-250.
- BARAÑANO, A.; GARCÍA, J. L.; CÁTEDRA, M.; *et al.* (Eds.)
2007 *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y globalización*. Madrid: Editorial Complutense.
- BARFIELD, Thomas (Ed.)
2001 *Diccionario de antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- BARLEY, N.
1992 *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*. Barcelona: Anagrama.
- BARNARD, A.; SPENCER, Jonathan (Eds.)
1998 *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- BARTH, Fredrik
1976 [1970] *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Mexico: FCE.
2002 “An anthropology of knowledge”. *Current Anthropology*, 43, 1: 1-18.
- BAUMAN, Richard
2003 *Voices of Modernity: Language, Ideologies and the Politics of Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUMAN, Richard (Ed.)
1992 *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. New York: Oxford University Press.
- BAUMAN, Zygmunt
2005 *Identidad*. Barcelona: Losada.
- BEATTIE, John
1972 *Otras culturas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BENEDICT, Ruth
1989 [1934] *El hombre y la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- BERGER, Peter; LUCKMAN, Thomas
1979 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERNARD, H. R.; *et al.*
1984 “The problem of informant accuracy: The validity of retrospective data”. *Annual Review of Anthropology*, 13: 495-517.
- BERNARDI, Bernardo
1985 *Age Class Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BESTARD, Joan
2003 “Naturaleza, cultura y parentesco: ¿naturalización de la cultura o genétificación de las relaciones?”, en J. L. García y A. Barañano (eds.), en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 229-244.
- BESTARD, Joan; CONTRERAS, Jesús
1989 *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Madrid: Barcanova.
- BHABHA, Homi
1994 *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- BOAS, Franz
1930 “Anthropology”, en *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: Macmillan, vol. I: 74-86.
1966 *Race, Language and Culture*. New York: The Free Press.
- BOHANNAN, Laura

1996. "Shakespeare en la selva", en H.M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 1, p. 83-93.
- BOHANNAN, Paul
1996 *Para raros, nosotros. Introducción a la antropología cultural*. Madrid: Akal. Cap. 1, p. 1-23 y p. 24-40.
- BOHANNAN, Paul; GLAZER, M. (Comps.)
1992 *Antropología. Lecturas*. Madrid: McGraw Hill.
- BOON, James A.
1992 *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*. México: FCE.
- BORJA, Jordi; CASTELLS, Manuel
2000 *Local y global; la gestión de las ciudades en la era de la información*. Madrid: Taurus.
- BOTT, Elizabeth
1993 "Familias urbanas: roles conyugales y redes sociales", en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 4: 339-382.
- BOURDIEU, Pierre
1983 "Vous avez dit 'populaire'?" *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 46: 98-105.
1988 *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
1998 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
2001 *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude; PASSERON, Jean Claude
1989 [1973] *El oficio de sociólogo. Presupuestos metodológicos*. Madrid: Siglo XXI.
- BOURDIEU, Pierre; DARBEL, Alain; SCHNAPPER, Dominique
1969 *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public*. Paris: Minuit.
- BURKE, P.
1991 *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.
- BUTLER, Judith
2001 *El género en disputa*. México: Paidós.
- CARO BAROJA, Julio
1968 *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península.
- CARVALHO, José Jorge de
2002 "La Mirada Etnográfica y la Voz Subalterna". *Revista Colombiana de Antropología*, 38: 287-328.
- CASTELO-BRANCO, Salwa El-Shawan; BRANCO, Jorge Freitas (Ed.)
2003 *Vozes do povo. A folclorização em Portugal*. Oeiras: Celta editora.
- CÁTEDRA, María
1989 "Etnografía: la descripción de la descripción", en *La vida y el mundo de los vaqueiros de alzada*. Madrid: CIS-Siglo XXI, 1-17.
1991 *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar.
1996 "Símbolos", en J. Prat y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel, 187-195.
- CERTEAU, M. de
1980 *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- CHEBEL D'APPOLLONIA, A.
1998 *Los racismos cotidianos*. Barcelona: Bellaterra.
- CLIFFORD, James
1999 *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Eds.)
1991 *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- COHEN, Abner
1985 "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en J. R. Llobera, *Antropología política*. Barcelona: Anagrama. Cap. 1: 55-82.
- COLBY, B. N.
1966 "Ethnographic Semantics: A Preliminary Survey". *Current Anthropology*, 7: 3-32.
- COLECTIVO IOE
1996 *Marroquíes en Cataluña: ¿nuevos catalanes?* Barcelona: Institut Català d'Estudis Mediterranis.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF, John

- 2002 "Naturalizando la nación: aliens, apocalipsis y el Estado postcolonial". *Revista de Antropología Social*, 11: 89-113.
- COMELLES, Josep M.; PRAT, Joan
1992 "El estado de las antropologías. Antropologías, folclores y nacionalismos en el Estado español". *Antropología*, 3: 35-62.
- CONE, Cynthia A.; PELTO, Pertti J.
1977 *Guía para el estudio de la antropología cultural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- COWAN, J.; DEMBOUR, M. B.; WILSON, R. A.
2001 *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. London: Cambridge University Press.
- CRAPANZANO, V.
1986 "Hermes dilemma: the making of subversion in ethnographic description", en J. Clifford, G.E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University California Press, 51-76.
- CRESSWELL, R.; GODELIER, M.
1981 [1975] *Útiles de encuesta y análisis antropológico*. Madrid: Fundamentos.
- CRUCES, Francisco; DÍAZ DE RADA, Ángel
1995 "La cultura política ¿es parte de la política cultural, o es parte de la política o es parte de la cultura?". *Política y Sociedad*, 18: 165-183.
- CRUZ, I.; JOCILES M. I.; PIQUERAS, A.; et al.
2002 *Introducción a la antropología para la intervención social*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- CUNHA, Manuela Ivone da
2007 "Diferencia y desigualdad", en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 67-76.
- DAHRENDORF, Ralf
1959 *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- DERRIDA, Jacques; STIEGLER, Bernard
1998 *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- DIETZ, Gunther
2003 *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada, México: EUG-CIESAS.
- 2004 "Frontier Hybridization or Culture Clash? Trans-national migrant communities and sub-national identity politics in Andalusia, Spain". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 6: 1087-1112.
- DILTHEY, Wilhem
1980 [1883] *Introducción a las Ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza.
- DURKHEIM, Emile
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
1970 [1893] *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.
1978 *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Akal.
- DWYER, K.
1977 "Dialogue of fieldwork". *Dialectical Anthropology*, 2:123-151.
1979 "Dialogue of ethnology". *Dialectical Anthropology*, 4:205-224.
- EDER, K.
1996-1997 "La paradoja de la 'cultura'. Más allá de una teoría de la cultura como factor consensual". *Zona Abierta, Cultura y Política*, 77/78: 95-126.
- EISENSTADT, S. N.
1973 *Tradition, Change and Modernity*. Florida: Robert E. Krieger Publishing Company Malabar.
- ELIADE, Mircea
1983 *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- ELIAS, Norbert
1983 *The Civilizing Process*. Oxford: Basic Blackwell.
- EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin
1997 *Antropología cultural*. Madrid: Prentice Hall.
- ERIKSEN, T.
2001 "Between universalism and relativism: a critique of the UNESCO concept of culture", en J. K. Cowan, M. B. Dembour y R. Wilson (eds.), *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 127-148.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.

- 1973 *Antropología Social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- 1976 [1940] *Los Nuer*. Barcelona: Anagrama.
- FANON, Frantz
- 1969 *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ, James W. (Ed.)
- 1991 *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press.
- FRAZER, J.
- 1980 [1951] *La rama dorada*. México: FCE.
- FREILICH, M. (Ed.)
- 1989 *The relevance of culture*. New Cork: Bergin& Garvey.
- FRIEDMAN, Jonathan
- 2001 *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2003 “Los liberales del champagne y las nuevas *clases peligrosas*: reconfiguraciones de clase, identidad y producción cultural”, en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 161-197.
- FRIEDMAN, Jonathan; CHASE-DUNN, Christopher (Eds.)
- 2005 *Hegemonic Declines: Present and Past*. Boulder: Paradigm Press.
- GADAMER, H. G.
- 1977 *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
- 1982 *Las culturas populares en el capitalismo*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- 1995 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- 2004 *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (Coord.)
- 1993 *El consumo cultural en México*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- GARCÍA CASTAÑO, J; GRANADOS, A.
- 1999 *Lecturas para educación intercultural*. Madrid: Trotta.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis
- 1998 “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y Sociedad*, 27: 9-20.
- 1999 “Razones y sinrazones de los planteamientos multiculturalistas”, en Fernando J. García Selgas; José B. Monleón (eds.), *Postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. Madrid: Trotta, 315-323.
- 2001 “Fronteras administrativas y sociales: su influencia epistemológica en la antropología”, en M. Cátedra (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica. Perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 21-36.
- 2007a “Aculturación”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 5-6.
- 2007b “Cultura”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense.
- 2007c “Interculturalidad”, en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 205-207.
- GARCÍA GARCÍA, José Luis; BARAÑANO, Ascensión (Eds.)
- 2003 *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- GARCÍA GARCÍA, J. Luis; VELASCO MAÍLLO, Honorio M.; LÓPEZ COIRA, Miguel M^a.; et al.
- 1991 *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas*. Madrid: Ministerio de Cultura. Cap. I: 14-19; Cap. VII: 260-269.
- GEERTZ, Clifford
- 1977 “From the native’s point of view: On the nature of anthropological understanding”. *American Scientist* 63, 1: 47-53.
- 1989a “El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”, en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. Cap. 2, p. 43-59.
- 1989b *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- 1994a *El antropólogo como autor*. Barcelona: Gedisa.
- 1994b *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- 1996 *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GELLNER, Ernest

- 1988 *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIDDENS, Anthony
1979 *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995 *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- 1999 *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GLEDHILL, John
2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Bellaterra.
- GOFFMAN, Erving
1986 [1963] *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GONZÁLEZ ECHEVARRIA, Aurora
1987 *La construcción teórica en antropología*. Barcelona: Antropos.
- 1990 *Etnografía y comparación*. Barcelona: U.A.B.
- GOODENOUGH, Ward H.
1970 *Description and Comparison in Cultural Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1975 “Cultura, lenguaje y sociedad”, en J. S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama, 157-248.
- GRIGNON, C.; PASSERON, J. C.
1992 *Lo culto y lo popular*. Madrid: La Piqueta.
- HABERMAS, Jürgen
1987 [1975] *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- 1999 *La inclusión del otro: estudios sobre teoría política*. Barcelona: Paidós.
- HAMMERSLEY, M.; ATKINSON, P.
1994 *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- HANNERZ, Ulf
1998 *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Frónesis Cátedra, Universitat de Valencia.
- HARRIS, Marvin
1982 *El materialismo cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEELAS, P.; LASH, S.; MORRIS, P. (Eds.)
1996 *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.
- HEMPEL, C. G.
1951 “General Systems Theory and the Universality of Science”. *Human Biology*, 23: 313-22.
- HÉRITIER, F.
2002 *Masculino/femenino El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.
- HOBBS, Thomas
1979 *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- HOBBSAWM, E. J.; RANGER, T. O. (Eds.)
2002 *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- HUNTINGTON, S. P.
1997 *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- HUNTER, D.; WHITTEN, P. H. (Eds.)
1981 *Enciclopedia de antropología*. Barcelona: Bellaterra.
- INGOLD, Tim (Ed.)
1994 *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge.
- IZARD, D. (Ed.)
1985 *Marginados, fronterizos, rebeldes y oprimidos*. Barcelona: Serbal.
- JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavo
1998 *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- JENNINGS, J.
2000 “Citizenship, Republicanism and Multiculturalism in contemporary France”. *British Journal of Political Sociology*, 30: 575-598.
- JOCILES, M. Isabel
1999 “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”. *Gazeta de Antropología*, 15.
- KAHN, J. S. (Ed.)
1975 *El concepto de cultura. Textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.

- KAPLAN, David; MANNERS, Robert A.
 1979 [1972] *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Buenos Aires: Nueva Imagen.
- 1996 “Antropología: métodos y problemas en la formulación de teorías”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 1: 15-50.
- KARP, Ivan; KREAMER, C. M.; LAVINE, Steven D. (Eds.)
 1992 *Museums and Communities. The Politics of Public Culture*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- KEESING, R. M.
 1996 “Teorías de la cultura”, en H.M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap.1, p. 51-82.
- KEESSING, R. M; KEESSING, F. M.
 1971 *New Perspectives in Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- KOTTAK, Conrad Phillip
 2006 *Antropología cultural*. Madrid, Bogotá, Buenos Aires: McGraw-Hill, Interamericana de España.
- KRANIAUSKAS, John
 2000 “Hybridity in a Transnational Frame: Latin-Americanist and Postcolonial Perspectives on Cultural Studies”. *Nepantla: Views from South*, 1, 1: 111-137.
- KRISTEVA, Julia
 1988 *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard.
- KROEBER, Alfred L.
 1917 “The superorganic”. *American Anthropologist*, 19: 163-213.
 1952 *The Nature of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- KRUEGER, R. A.
 1991 *El grupo de discusión. Guía práctica para la investigación aplicada*. Madrid: Pirámide.
- KUPER, Adam
 2001 *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- KUPER, Adam; KUPER, Jessica (Eds.)
 1996 *The Social Science Encyclopedia*. London: Routledge.
- KYMLICKA, Will
 1996 *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
 2003 *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*. Barcelona: Paidós.
- LATOUR Bruno
 1995 *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid : Alianza.
- LEACH, Edmund
 1971 [1966] *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Barral.
 1981 *Cultura y comunicación*. Madrid: Siglo XXI.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 1972 [1958] *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
 2000 *Raza y cultura*. Madrid: Cátedra.
- LEVINSON, David; EMBER, Melvin (Eds.)
 1996 *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt & Company. 4 vols.
- LEWELLEN, T. G.
 1994 “Evolución del Estado”, en *Introducción a la antropología política*. Barcelona: Bellaterra. Cap. 3: 65-90.
- LINTON, Ralph
 1937 “One hundred percent American”. *American Mercury*, 40: 427-429.
- LLOBERA, Josep R.
 1980 *Hacia una historia de las ciencias sociales*. Barcelona: Anagrama.
 1990 *La identidad de la antropología*. Barcelona: Gedisa.
- LLOBERA, Josep R. (Ed.)
 1975 *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama.
- LOMBARD, J.
 1998 *Introducción a la etnología*. Madrid: Alianza. Cap. 6: 117-141.
- LUQUE, Enrique
 1985 *Del conocimiento antropológico*. Madrid: CIS, Siglo XXI.
 1990 “De la cultura, de las culturas”, en *Del conocimiento antropológico*. Madrid: CIS-Siglo XXI. Cap. 3: 84-128.

- 1996 *Antropología política*. Barcelona: Ariel.
- MALINOWSKI, Bronislaw
- 1970 *Una teoría científica de la cultura*. Barcelona: Edhasa.
- 1975 *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- 1996 “Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 2: 131-153.
- MARCUS, George E.
- 1995 “Ethnography In/Of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography”. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- MARCUS, George E.; CUSHMAN, D.
- 1982 “Ethnographies as texts”. *Annual Reviews of Anthropology*, 11: 25-69.
- MARGULIS, Mario
- 1997 “Cultura y discriminación social en la época de la globalización”. *Nueva Sociedad. Democracia y política en América Latina*, 152: 37-52.
- MARSHALL, T. H.; BOTTOMORE, T.
- 1998 *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza.
- MARTÍN-BARBERO, J.
- 2002 *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México: F.C.E.
- MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo
- 1981 “Etnicidad y nacionalismo”. *Documentación social*, 45: 11-26.
- 1997 *La Integración social de los inmigrantes en España*. Madrid: Trotta.
- 1999 “Pobreza, exclusión social y segregación espacial”. *Áreas. Revista de Ciencias Sociales*, 19: 35-50.
- MARX, Karl
- 1975 *Obras completas*. Madrid: Akal.
- MAUSS, Marcel
- 1971 [1925] “Ensayo sobre los dones. Razón y formas de cambio en las sociedades primitivas”, en Marcel Mauss, *Antropología y Sociología*. Madrid: Tecnos, 155-263.
- MCCORMACK, Carol; STRATHERN, Marilyn (Eds.)
- 1980 *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MEILLASOUX, Claude
- 1975 *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero.
- 2001 *Mythes et limites de l'anthropologie. Le sang et les mots*. Lausanne: Page deux.
- MENÉNDEZ, Eduardo
- 2002 *La parte negada de la cultura*. Barcelona: Bellaterra.
- MERTON Robert
- 1977 [1945] *La sociología de la ciencia. Investigaciones teóricas y empíricas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MEYER, Birgit; GESCHIERE, Peter (Eds.)
- 1999 *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell.
- MINISTERIO DE CULTURA
- 1987 *Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español y Real Decreto 111/1986, de 10 de enero, y 620/1987, de 10 de abril, de Desarrollo Parcial de la Ley*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- MINTZ, J. R.
- 1977 “The so called world system: local initiatives and local response”. *Dialectical Anthropology*, 2: 253-270.
- MORERAS, Jordi
- 1999 *Musulmanes en Barcelona: espacios y dinámicas comunitarias*. Barcelona: CIDOB.
- NADEL, S. F.
- 1974 [1951] *Fundamentos de antropología social*. México: FCE.
- NAGEL, Ernest
- 1981 [1961] *La estructura de la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- NAROTZKY, Susana
- 1995 *Mujer, mujeres, género*. Madrid: CSIC.
- NARROL, R.; COHEN, R. (Eds.)
- 1973 *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. New York: Columbia University Press.
- ORTIZ, Fernando

- 1983 [1943] *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales de Cuba.
- PARSONS, T.
1949 *Essays in Sociological Theory*. Glencoe: Free Press.
- PEACOCK, J. L.
1996 “Método”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 2: 155-197.
- PEIRCE, C. S.
1988 *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica.
- PÉREZ-AGOTE, Alfonso
1989 “Hacia una concepción sociológica de la nación”, en A. Pérez-Agote (eds.), *Sociología del Nacionalismo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Gobierno Vasco.
- POPPER, Karl
1980 [1945] *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- PRAT, Joan
2001 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre sectas religiosas*. Barcelona: Ariel.
- PRAT, Joan; MARTÍNEZ, Ángel
1996 *Ensayos de antropología cultural*. Barcelona: Ariel.
- PRAT, Joan; MARTÍNEZ VEIGA, Ubaldo; CONTRERAS, Jesús *et al.* (Comps.)
1991 *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- PRATS, Llorenç
1988 *El mite de la tradició popular. Els orígens de l'interès per la cultura tradicional a la Catalunya del segle XIX*. Barcelona: Edicions 62.
- 1997 *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.
- PRETECEILLE, E.
2004 “L'évolution de la ségrégation sociale et des inégalités urbaines: le cas de la métropole parisienne”. *The Greek Review of Social Research*, 113: 105-120.
- QUINN, Naomi; HOLLAND, Dorothy
1987 “Culture and cognition”, en N. Quinn y D. Holland (eds.), *Cultural models in language and thought*. New York: Cambridge University Press, 3-40.
- RABINOW, Paul
1975 *Symbolic Domination: Cultural Change and Historical Change in Morocco*. Chicago: Chicago University Press.
- 1992 [1976] *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Gijón: Júcar.
- RABINOW, Paul; SULLIVAN, W. (Eds.)
1987 *Interpretative Social Science. A Second Look*. Berkeley: University of California Press.
- REDFIELD, R.; LINTON R.; HERSKOVITS, M. J.
1936 “Memorandum for the study of acculturation”. *American Anthropologist*, 38, 1: 149-152.
- REYNOSO, Carlos
1987 *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- REYNOSO, Carlos (Comp.)
1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- RICKERT, Heinrich
1945 [1898] *Ciencia cultural y ciencia natural*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- RICOEUR, Paul
1971 “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text”. *Social Research*, 38: 529-562.
- ROBERTSON, R.
2000 [1997] “Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad”. *Zona Abierta*, 92-93: 213-241.
- ROMANÍ, Oriol
1996 “Antropología de la marginación: Una cierta incertidumbre”, en J. Prat, y A. Martínez (eds.), *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona: Ariel, 303-318.
- ROSALDO, Renato
1982 “Review of ‘Geertz and Culture’ por Kenneth A. Rice”. *American Ethnologist*, 9: 197-198.
- 1989 *Culture and Truth*. Boston: Beacon Press.
- SAHLINS, Marshall
1977b *Las sociedades tribales*. Barcelona: Labor.
- 1988 [1976] *Cultura y razón práctica*. Barcelona: Gedisa.

- 1999 “Two or Three Things that I Know about Culture”. *Journal of The Royal Anthropological Institute*, 5: 399-421.
- 2003 “Antropologías, de la leviatanología a la sujetología y viceversa”, en J. L. García y A. Barañano (eds.), en *Culturas en contacto. Encuentros y desencuentros*. Madrid: Secretaría General Técnica. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 47-64.
- SAID, Edward W.
1996 *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- SAN ROMÁN, Teresa
1996 *Los muros de la separación. Ensayo sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona: Tecnos, UAB.
1997 *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo XXI.
- SANJEK, Roger (Ed.)
1990 *Fieldnotes. The Making of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.
- SAPIR, Edward
1934 “Symbolism”. *Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: MacMillan.
1981 [1921] *El lenguaje*. Madrid: FCE.
- SARUP, Madan
1996 *Identity, Culture and the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University.
- SAYAD, A.
2002 *Historie et recherche identitaire*. Saint-Denis: Editions Bouchene.
- SCHELER, Max
1960 *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires : Losada.
- SCHMIDT, W.
1939 *The Culture Historical Method of Ethnology*. New York: Fortuny´s.
- SCHNAPPER, D.
2001 *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*. Madrid: Alianza.
2004 *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- SCHNEIDER, David M.
1976 “Notes Toward a Theory of Culture”, en K. Basso and H. Selby (eds.), *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SCHORSKE, Carl E.
2001 *Pensar con la historia*. Madrid: Taurus.
- SHILS, E.
1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- SMITH, M. G.
1962 “History and Social Anthropology”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 92: 72-85.
- SPERBER, Dan
1978 *El simbolismo en general*. Barcelona: Anthropos.
1985 *On Anthropological Knowledge. Three Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPIRO, M. E.
1986 “The Future of Anthropology”. *Cultural Anthropology*, 1, 3: 259-286.
- SPIVAK, Gayatri
1987 *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- SPRADLEY, J. P.
1996 “Jaleo en la celda. Ética en el trabajo de campo”, en H. M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. 2, p. 199-213.
- STOCKING, George W.
1982 *Race, Cultura and Evolution. Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
1985 *Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
2002 “Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras”. *Revista de Antropología Social*, 11: 11-38.
- STOCKING, George W. (Comp.)
1974 *Franz Boas Reader. The Shaping of American Anthropology 1883-1911*. Chicago: University of Chicago Press.
1983 *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. Madison: University of Wisconsin Press.

- 1988 *Bones, Bodies, Behaviour. Essays on Biological Anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1989 *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1991 *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1992 *The Ethnographer's Magic and other Essays*. Madison: University of Wisconsin Press.
- STOLCKE, Verena
- 1992 "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?". *Mientras Tanto*, 48: 87-111.
- 1993 "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?", en J. Bestard (comp.), *Después de Malinowski*. La Laguna: Asociación Canaria de Antropología-FAAEE, 147-198.
- 1995 "Talking culture: New Boundaries, New Rethorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology*, 36, 1: 1-24.
- STRATHERN, A.
- 1984 *A Line of Power*. London: Tavistock.
- STRAUSS, C.; QUINN, N.
- 1997 *A cognitive theory of cultural meaning*. New York: University Press.
- STRECK, B.
- 2003 "La cultura del contraste. Sobre la diferencia y el sentido de pertenencia. El caso de los gitanos". *Revista de Antropología Social*, 12: 159-179.
- TABBONI, S.
- 1997 "Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger", en M. Wiewiorka (ed.), *Une société fragmentée?* Paris: Éditions de La Découverte.
- TAGUIEFF, Pierre-André
- 1988 *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris: La Découverte.
- TAMBIAH, S. J.
- 1985 *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles
- 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- TERRADAS, Ignasi
- 1988 *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas*. Barcelona: Barcanova.
- 1991 "La historia de las estructuras y la historia de la vida. Reflexiones sobre las formas de relacionar la historia local y la historia general", en J. Prat, U. Martínez Veiga, J. Contreras *et al* (comps.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, 159-176.
- THOMAS, Nicholas
- 1994 *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*. Cambridge: Polity Press.
- THOMPSON, E. P.
- 1978 *The Poverty of Theory and other Essays*. New York: Montly Review Press.
- 1989 "Folklore, antropología e historia social". *Historia Social*, 3: 81-103.
- 1997 "Human rights, human difference: Anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics". *Journal of Anthropological Research*, 53-3: 273-292.
- TODOROV, Tvetzan
- 1982 *La Conquête d'America. La Question de l'Autre*. Paris: Editions du Seuil.
- TODOROV, Tvetzan (Comp.)
- 1988 *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Madrid: Júcar Universidad.
- TOMLINSON, J.
- 2001 *Globalización y cultura*. México: Oxford University Press.
- TOURAINÉ, Alain
- 1992 *Critique de la modernité*. Paris: Fayard.
- 1995 "¿Qué es una sociedad multicultural? Falsos y verdaderos problemas". *Claves de Razón Práctica*, 56: 14-25.
- TOURAINÉ, Alain (Ed.)
- 1990 [1982] *Mouvements sociaux d'aujourd'hui. Acteurs et analystes*. Paris: Éditions ouvrières.
- TURNER, Terence S.
- 1993 "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?". *Cultural Anthropology*, 8, 4: 411-429.

- 1997 "Human rights, human difference: Anthropology's contribution to an emancipatory cultural politics". *Journal of Anthropological Research*, 53-3: 273-292.
- 2003 "Clase, cultura y capitalismo. Perspectivas históricas y antropológicas de la globalización", en J. L. García y A. Barañano (coords.), *Culturas en contacto: Encuentros y desencuentros*. Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 65-110.
- 2007 "Derechos humanos", en A. Barañano, J. L. García, M. Cátedra et al. (eds.), *Diccionario de Relaciones Interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, 54-62.
- TURNER, Victor W.
1975 "Symbolic Studies". *Annual Review of Anthropology*, 4: 145-161.
- 1980 [1967] *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual Ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- TYLOR, Charles
1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- TYLOR, Edward B.
1971 *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuso.
- UNESCO
1989 *Proyecto de recomendación a los Estados miembros sobre la salvaguardia del folklore*. París: UNESCO
2000 *Cultural Diversity, Conflict and Pluralism. World Culture Report*. Paris: UNESCO.
2003 *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. París: UNESCO.
- VELASCO, Honorio
1990 "El folklore y sus paradojas". *REIS*, 49: 123-144.
1992 "Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada". *REIS*, 60: 7-25.
- VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Eds.)
1994 *The anthropology of ethnicity. Beyond "Ethnic groups and boundaries"*. Amsterdam: Het Spinhuis.
- VV.AA.
1975 *Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales*. Madrid: Aguilar.
- VV.AA.
1985 *Les savoirs naturalistes populaires*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- WALLACE, Anthony F. C.
1956 "Revitalization Movements". *American Anthropologist*, 58: 264-281.
- 1972 *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: Paidós.
- WEBER, Max
1967 [1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.
1969 *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura económica.
- WIEVIORKA, Michel
1992 *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
2005 [2001] *La différence. Identités culturelles: enjeux, débats et politiques*. Paris: Editions de l'Aube.
- WILLIAMS, T. R.
1973 *Métodos de campo en el estudio de la cultura*. Madrid: Taller-Ediciones JB.
- WOLF, Eric R.
1996 "Santa Claus: Notas sobre una representación colectiva", en H .M. Velasco, *Lecturas de antropología social y cultural*. Madrid: Cuadernos de la UNED. Cap. VII: 665-672.
- WRIGHT, Georg Henrik von
1979 *Explicación y comprensión*. Madrid : Alianza editorial.
- ZULAIKA, Joseba
1990 *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*. Madrid: Nerea.