

El malestar actual de la antropología o de la casí imposibilidad de pensar lo ideológico

Eduardo L. Menéndez
CIESAS

La Antropología Social actual, especialmente en los EEUU, se caracteriza por una suerte de conflicto entre la fuerte tendencia hacia la profesionalización disciplinaria y la presencia de un constante malestar respecto de la situación y producción antropológica. Considero que por lo menos una parte de este conflicto se instala a partir de la década de los 70', y se expresa especialmente a través de toda una serie de problemáticas cuyo eje está focalizado en el estudio de la 'diferencia', y en las maneras dominantes de describirla y analizarla, así como en el contraste con las propuestas desarrolladas durante los 50' y especialmente en la década de los 60', cuando la Antropología norteamericana, la francesa, la latinoamericana y en menor medida las otras antropologías europeas y de países periféricos asumieron problemas que esta disciplina había negado o secundarizado históricamente.

El proceso que se desarrolla durante la segunda mitad de los 70' y sobre todo durante los 80', en particular dentro de la Antropología que ha devenido hegemónica, es decir la norteamericana, es para nosotros una consecuencia, una continuidad, y en ciertos casos una reacción, respecto de las líneas desarrolladas durante los 60', que ha conducido a instalar una suerte de «malestar» permanente dentro de nuestra disciplina.

El 'descubrimiento' entre fines de los 40' y los 60' de la situación colonial, del subdesarrollo socioeconómico, del etnocidio de grupos étnicos, etc. conmovieron en forma profunda a la Antropología, conduciendo por lo menos a una parte de los antropólogos a replantearse los objetivos, significado y sentido de su quehacer profesional (Current Anthropology, 1968; Huizer y Mannheim, 1979; Hymes, 1969; Touraine et al, 1970). Debe asumirse que la toma de conciencia de estos procesos no sólo afectó moral e ideológicamente a la Antropología, sino que cuestionó sus resultados académicos, dado que es a partir de este momento que los antropólogos comenzaron a dudar sobre su propia producción no sólo en términos de la legitimidad de sus interpretaciones

teóricas o de sus estilos de redacción, sino también respecto de la información obtenida en el trabajo de campo.

Si bien éstas y otras dudas habían sido planteadas previamente, el proceso de descolonización y la afirmación étnica y nacional dieron lugar al desarrollo de trabajos, frecuentemente de tipo mitológicos, sobre las propias identidades de los sujetos conquistados, colonizados y estudiados por los antropólogos. Esta tendencia alcanzó una de sus mayores expresiones en los textos de Fanon (1962, 1966, 1968), una parte de los cuales cuestionaba no sólo en términos ideológicos sino epistemológica y técnicamente los trabajos etnográficos y psiquiátricos, dado que planteaba que los datos con los cuales dichos profesionales construían sus diagnósticos biomédicos y/o sus descripciones etnográficas no referían a la verdadera identidad de los sujetos tratados y/o estudiados, sino a la realidad que los sujetos y grupos nativos ‘dejaban ver’ al profesional. Más allá de la corrección de estas propuestas, las mismas expresaban en los 50' y 60' un proceso por lo menos de duda, que iba a tener consecuencias paradójales en el quehacer antropológico a partir de mediados de los 70'.

La recuperación del relativismo cultural por algunos etnicistas y multiculturalistas a niveles casi impensables, el énfasis en la perspectiva del actor o el desarrollo de la noción de cultura como verdad que dominarán las tendencias norteamericanas a partir de los 70', son por lo menos en parte expresiones de la conmoción generada en los 60' por los procesos señalados. La reducción de la producción etnográfica a juegos retóricos, la preocupación por las estrategias y discursos más que por las prácticas y objetivos o el paso a primer plano de los significados, expresan los caminos de una Antropología que duda sobre sus afirmaciones e interpretaciones etnográficas, que coloca entre paréntesis la mirada del antropólogo para centrarse y legitimar el punto de vista del actor a través del cual, por otra parte, legitimará su propio quehacer. Será en la perspectiva emic donde el antropólogo coloque gran parte de la seguridad metodológica que ha ido perdiendo.

Estos énfasis y redescubrimientos se articularon a partir de los 70' con la crisis (Menéndez, 1991) no sólo de las concepciones teórico/ideológicas sino de los sistemas políticos que implicaban supuestamente otras alternativas de desarrollo social. Este proceso, en el caso de varios países de América Latina, correspondió no sólo a crisis ideológicas y académicas sino a la caída en situaciones de horror cotidiano que impactaron entre otras cosas el trabajo antropológico. Considero que la fuerte orientación hacia lo simbólico que se desarrolló durante los 70' y los 80' en varios países de Latinoamérica no sólo tiene que ver con la influencia de las corrientes académicas norteamericanas y

europas, con la recuperación de lo que denomino el modelo antropológico clásico (MAC)¹, y/o con la crisis y el desencanto respecto del campo marxista, sino con las condiciones políticas que dominaron dichos países durante ese lapso, y sus ulteriores consecuencias y efectos de recuerdo y autocontrol, reforzado en algunos contextos por el desarrollo constante de la violencia social cotidiana.

La persistencia y profundización de las condiciones de pobreza, desigualdad social y dependencia económica en las sociedades estudiadas por los antropólogos, articuladas con la caída de proyectos y utopías sociales y con los procesos señalados previamente condujo a diferentes tipos de reacciones que confluyeron en la instalación de un malestar en nuestra disciplina que dura hasta la actualidad. Pero para autores como Stauder, dicho malestar expresaba también el reconocimiento de determinados aspectos del trabajo antropológico por una parte de los investigadores, cuando descubrieron que sus trabajos servían directa, funcional o potencialmente a intereses contrarios a los de los pueblos que estudiaban, y ello a través de una orientación institucionalizada profesionalmente, por lo cual el quehacer antropológico debía implicar una toma de decisión no sólo académica sino moral e ideológica:

It is my opinion that, in the absence of revolutionary changes in the wider society, anthropology as a whole and as an institutional activity cannot be radically change or reformed so as not to serve imperialism. As long as we live within and imperialist system the same forces which now shape and utilise anthropology will continue operate and will continue their institutional domination over the practice for anthropology. Are we to try to serve ourselves by serving imperialism?. Like Evans Pritchard, we can go as an agent of the enemy into the campo of the the people we study. But we can ally with people abroad and at home—in their struggles to create a new world where science can truly serve the people and not be a tool for their oppression (Stauder 1993,426)

Durante este lapso la Antropología producida en los EEUU deviene hegemónica; si bien en el desarrollo de nuestra disciplina siempre hubo países hegemónicos, ahora por primera vez no sólo se localiza en un solo país, sino que la tendencia es a incrementar dicha hegemonía². Esta tendencia que se perfilaba desde los 40' y 50', se afianza en los 70' a través de todo tipo de indicadores: la Antropología norteamericana se caracteriza por ser la que tiene el mayor número de antropólogos activos, por el número de institutos y departamentos universitarios, por ser la que genera más revistas especializadas, por ser la que impulsa y desarrolla la mayoría de las nuevas especialidades, etc. . . Pero además este proceso de hegemonización estaría dando lugar a un proceso de subalternización del conjunto de las antropologías nacionales y regionales, lo

cual se expresa en una creciente homogeneización y reducción de la diversidad de las perspectivas antropológicas.

Las consecuencias paradójicas del estudio del otro

Este malestar se expresó y se sigue expresando a través de varios aspectos que van desde la duda sobre la especificidad y legitimidad de la Antropología como disciplina diferenciada, hasta la reflexión sobre el ¿para qué? teórico y práctico del trabajo antropológico, pasando por la discusión de algunos de los principales núcleos identificatorios disciplinarios como son los referidos a las características y significado del trabajo de campo, o a quienes son ahora nuestros sujetos de estudio. Estos y otros procesos pueden ser observados especialmente a través de la constante modificación de las condiciones y características de los sujetos de estudio de la Antropología Social. A partir de los 60', pero sobre todo de los 70' asístimos a una continua producción de nuevos sujetos de estudio y a la resignificación de algunos antiguos sujetos, lo cual genera la sensación de que todo sujeto social puede ser parte del trabajo antropológico.

Actualmente, no cabe duda que el énfasis antropológico en la alteridad se ha generalizado al conjunto de las ciencias históricas y sociales; la alteridad se asume como un hecho, y no debe argumentarse mucho al respecto, pero para el antropólogo, ¿quién es ahora el Otro? ¿quién es su sujeto de estudio y qué relaciones establece con el mismo?. La producción antropológica actual evidencia que el Otro puede ser cualquier sujeto/actor dentro y fuera de su propia sociedad, como parte de un proceso que genera continuamente nuevos Otros, inclusive provisionales y coyunturales.

Los sujetos estudiados por la Antropología se habían constituido básicamente a partir de la alteridad (grupos étnicos no 'occidentales') o de características socioproductivas (campesinado), pero desde los 60' se constituirán sobre todo a partir de la 'diferencia', la cual podía referir al género, a la religión, a la edad o a la enfermedad; diferencias que en casi todos los casos –y no sólo en el de la antropología feminista– cuestionan la mirada antropológica dominante (Morris, 1995; Tomanoi, 1990; Weston, 1993; Wiswerwaran, 1997). Este proceso no es particular de la Antropología, sino del conjunto de las Ciencias Sociales, y en la constitución de los nuevos sujetos se generan condiciones que reformularán las relaciones de los científicos sociales con sus sujetos de estudio. La sociedad capitalista, en particular desde el Siglo XIX, se caracterizó por generar sujetos a partir de las condiciones económico/productivas (el obrero –o si se prefiere el

proletario-, el desocupado, el trabajador marginal); en función del proceso de expansión colonial (el primitivo, el salvaje) o en función de procesos de estigmatización y/o de control social (el loco, el criminal). Si bien respecto de todos estos sujetos sociales se produjeron estigmatizaciones, lo que me interesa subrayar es que las mismas contribuyeron a construir a dichos sujetos a partir de la mirada de la sociedad dominante, de tal manera que por lo menos una parte de los mismos asumieron la estigmatización subalternizante como parte de su propia identidad.

Pero a partir de los 60' y sobre todo de los 70', una parte de los nuevos sujetos se caracterizarán porque se constituyen a partir de reivindicar positivamente su propia diferencia, incluida su diferencia estigmatizada; no reproducen los etiquetamientos, sino que los cuestionan a partir de afirmar su identidad diferenciada. No constituyen sólo grupos 'reactivos', sino grupos que tratan intencionalmente de legitimar socialmente su propia identidad cuestionando las construcciones sociales y técnico/científicas que los han constituido en Otros en términos de explotación, 'desviación' y/o de subalternidad. En términos históricos este proceso ya se había dado respecto de los obreros (trabajadores industriales), pero el mismo sólo había sido estudiado marginalmente por la Antropología Social, siendo considerado en la práctica como un sujeto de estudio de otras disciplinas. Si bien los más reconocidos de estos grupos son los organizados en torno al género, a la etnicidad o a la religión, constantemente se producirán nuevos grupos caracterizados por la edad, la orientación sexual, determinadas enfermedades, adicciones, discapacidades o algún otro rasgo como ser obeso o ser gemelo a través del cual se identifican, y posibilita a cada grupo reivindicar un determinado lugar dentro de la estructura social y cultural. Si bien esta tendencia se da especialmente dentro de los EEUU, donde casi cualquier rasgo idiosincrático pareciera que puede dar lugar a la constitución de un nuevo sujeto social, la misma está creciendo por lo menos en el resto de las sociedades desarrolladas.

Los procesos en torno a los cuales se constituyen los nuevos sujetos son por supuesto diferenciales, pero las demandas y tipos de acciones que dan lugar a la conformación de una parte de dichos sujetos son bastante similares, ya que luchan por ser reconocidos en su diferencia particular, para que sus características diferenciales no sean estigmatizadas o den lugar a tratarlos subalternizadamente; en síntesis tratan de obtener derechos que garanticen su particularidad. Así por ejemplo las personas obesas se han organizado en varios países a través de grupos de autoayuda y no sólo para dejar de comer o para adelgazar, sino para legitimar socialmente su obesidad, para apoyarse social y psicológicamente y

para demandar el reconocimiento institucional de su particularidad. Dada algunas de sus características, en ciertos países europeos la obesidad es considerada un handicap negativo para obtener trabajo, por lo cual el Estado apoya financieramente a estos sujetos como parte del reconocimiento de su diferencia manejada en términos de padecimiento. Pero a partir de este tipo de situaciones, algunos grupos de obesos han pasado recientemente, por lo menos en ciertos contextos de los EEUU (Washington DC, Santa Cruz y San Francisco -California-), a demandar ser reconocidos como una minoría que reivindica su derecho a estar obesos, a no ser estigmatizada, a la cual se le deben reconocer ciertos derechos particulares en términos similares a los de otras 'minorías'. Por lo cual, por ejemplo, el ayuntamiento de San Francisco legalizó a principios del año 2000 estas demandas, y así ahora las ordenanzas de dicho municipio establecen que nadie debe ser discriminado no sólo por su raza, género, orientación sexual, edad o minusvalía, sino tampoco por su obesidad.

La lucha por la identidad de una gran diversidad de sujetos sociales ha conducido a que los mismos sean legitimados académica y profesionalmente, dado que por lo menos una parte de los investigadores tienden a describir a estos nuevos sujetos en términos de minorías culturales. Y así diversos estudiosos han propuesto que la ceguera, la sordera o ciertas invalideces corporales propician el desarrollo de ciertos estilos de vida diferenciales. Como sabemos en el caso de los sordos, desarrollaron inclusive un lenguaje por señas que les facilita comunicarse a través de un lenguaje propio, que les permite expresarse no sólo mucho mejor que a través de las escasas vocalizaciones que tratan de enseñarles, sino que como todo lenguaje posibilita la construcción, identificación y expresión de un sujeto diferenciado a través de su propia comunidad lingüística (interpretativa).

Más allá del reconocimiento de una enorme variedad de sujetos sociales diferenciados que actualmente estudian los antropólogos y por supuesto otros científicos sociales, lo que me interesa subrayar es que la mayoría de los nuevos sujetos se constituyen y desarrollan en el interior de una misma sociedad. El proceso actual tiende al descubrimiento de la alteridad en la propia situacionalidad a través de las relaciones de género, de las relaciones generacionales, de las relaciones étnicas, de las relaciones religiosas, y en mucho menor medida de las relaciones de clase. Es en la propia situacionalidad donde se descubren las hibridaciones o como se decía antes mestizajes y transculturaciones de todo tipo. Y este proceso conduce al desarrollo de situaciones paradójicas en términos del sujeto de estudio antropológico, como el que se viene gestando respecto de la etnicidad y que constituye un excelente ejemplo del proceso de transformación

en los sujetos de estudio de nuestra disciplina. La etnicidad reapareció desde los 60' como un principio de orientación político/ideológica referida a diferentes situaciones que van desde reivindicaciones de los indios canadienses, de los negros norteamericanos o de los maories hasta las de los bretones, vascos o escoceses generándose una intensa y creciente politización de la etnicidad como sostiene Tambiah (1989).

En numerosos contextos la etnicidad se articulaba con la categoría campesinado; pero mientras la Antropología desarrollada entre los 50' y 70' 'convirtió', por lo menos en términos metodológicos y/o ideológico/políticos, a gran parte de los grupos étnicos en campesinado para estudiarlos básicamente en sus aspectos productivos pero también como una posible fuerza social no sólo local sino 'universal'; actualmente no sólo una parte de los campesinos, sino de los antropólogos que los estudian los asumen centralmente como miembros de un grupo étnico local y secundariamente como campesinado. El paso a primer plano de la etnicidad de los campesinados, y por supuesto de otros grupos, se caracteriza por la reducción de la significación de sus aspectos económico/políticos y por el énfasis colocado en sus 'derechos culturales', en sus usos y costumbres como partes nucleares de su identidad. De tal manera que las acciones, inclusive las políticas, se impulsan a través de los 'derechos' étnicos y culturales más que a través de las demandas económico/políticas. Este proceso evidencia que una parte de los propios sujetos establecen quiénes son, el tipo de identidad que expresan y frecuentemente dentro de una situacionalidad que incluye tanto al sujeto como al que lo estudia en términos de su 'diferencia'. Este énfasis en la diferencia se articuló con el desarrollo de la denominada 'Antropología en casa', que en el caso de la Antropología europea refiere a dos procesos básicos; por una parte al descubrimiento de particularidades étnico/nacionales y/o culturales en el interior de sus propios países, de tal manera que redescubren las particularidades de los escoceses, de los corsos, de los bosnios, de los gallegos, etc., descubrimiento estrechamente relacionado con procesos ideológico/políticos en la mayoría de los casos. Por otra parte se hacen cada vez más evidentes los resultados del proceso migratorio desde el Tercer Mundo –y desde otros contextos– hacia países como Inglaterra, Francia, Alemania, Italia, España; proceso que obedece a causas económico/ocupacionales, pero también político/ideológicas, de tal manera que grupos étnicos, religiosos o nacionales que hasta hace poco eran estudiados por los antropólogos en las comunidades, etnias o religiones localizadas en Zaire o el Caribe, las encuentran ahora en sus propios medios marginales rurales y urbanos europeos. Si bien este proceso no es reciente, adquiere sin embargo características particulares expresadas en la tensión gestada

entre el reconocimiento, convalidación y/o legalización de los migrantes en los países donde se asientan; la emergencia de diferentes niveles de conflictos ocupacionales, religiosos, raciales y el desarrollo de organizaciones y/o formas de vida, por una parte de los inmigrantes que tratan conciente y activamente de mantener su identidad.

Este es un proceso que alcanza características vertiginosas y masivas tanto en los EEUU como en varios países europeos, donde en lapsos que oscilan entre cuarenta y sesenta años la población 'blanca nativa' dejará de ser mayoritaria, pasándolo a ser en términos sociodemográficos las personas de origen africano, asiático y/o latinoamericano. En el caso de Francia se estima que para el 2060 no sólo habrá más niños negros que blancos, sino que la principal religión será la musulmana. A partir de las tendencias sociodemográficas actuales en el 2060 habrá en Francia cincuenta millones de musulmanes, es decir constituirán las dos terceras partes de la población francesa. Si bien ésta es una proyección estadística que debe ajustarse, lo más probable es que en la segunda mitad del siglo XXI el islamismo sea la primera religión en Francia (Gourevitch 2000, 191-92). Estas tendencias, que suponen el posible desarrollo de procesos de mestizaje, marginación, conflicto étnico/raciales, serán constantes para la mayoría de los países del centro y oeste europeo por lo menos hasta mediados de este siglo, debido no sólo al continuo incremento de la migración desde el Tercer Mundo impulsada básicamente por condiciones de pobreza extrema de los migrantes, sino también por las necesidades económico/ocupacionales de los propios países europeos.

Pero lo que me interesa subrayar es que estos, y otros procesos, están dando lugar a la emergencia de nuevos sujetos sociales dentro de los países desarrollados y también de los periféricos, y que una parte de dichos sujetos refieren a problemas característicos de la investigación antropológica, pero relocalizados en espacios metropolitanos, potenciando la emergencia de conflictos previamente no pensados. El incremento de la religión musulmana en países del centro y oeste europeos conduce potencialmente a generar conflictos, que posiblemente se agudizarán por su pertenencia religiosa y por las propuestas feministas que intentan recuperar a la mujer como sujeto social diferenciado³. Los cambios señalados deben ser referidos a la trayectoria de nuestra disciplina, la cual se inicia por el estudio del Otro pensado espacial, cultural e históricamente como radicalmente diferenciado respecto de la propia cultura del investigador; donde la relación de éste con la comunidad a investigar supone inclusive el desarrollo de un 'shock cultural' que era simultáneamente pensado como un

instrumento metodológico y como un proceso experiencial. De esta inicial relación se ha pasado a otra donde los sujetos a estudiar son cada vez más inmediatos, pudiendo ser la propia comunidad, la propia etnia, los propios marginales, la propia locura o la propia adicción. Si bien este proceso se viene construyendo desde el inicio de la Antropología, adquiere una nueva vuelta de tuerca al legitimar no sólo el estudio de los Otros entre Nosotros, sino al impulsar y legitimar el estudio de Nosotros, cuya máxima expresión hasta ahora la constituye la descripción y análisis que algunos antropólogos han hecho de sus propios padecimientos, inclusive de su propia enfermedad terminal como fue el caso de Murphy (1987), quien concluye el relato de su enfermedad poco antes de su propia muerte. Toda una serie de antropólogos han narrado y están narrando sus propios padecimientos o la enfermedad/muerte de algún ser querido (Allué, 1996; Cortés, 1997), así como están relatando y analizando episodios de violación sexual a que fueron sometidas en tanto mujeres (Winkler, 1991, 1995), de tal manera que una disciplina construida a partir del Otro ha pasado a describir no sólo las experiencias del antropólogo con el Otro, sino a centrar su etnografía en la descripción de sí mismo. Por lo cual la constitución del Otro va pasando cada vez más a convertirse en un recurso metodológico de 'distanciamiento' para la descripción etnográfica de Nosotros y del sí mismo.

Correlativamente a la modificación y surgimiento de los sujetos de estudio, dentro de la Antropología se generó una preocupación casi inédita en la trayectoria de nuestra disciplina por el sujeto de estudio en tanto sujeto, aunque no demasiado en cuanto a subjetividad, dado que desde nuestra perspectiva una parte por lo menos de los autores que hablan de actor, identidad o sujetos híbridos utilizan estos conceptos sin reflexionar sobre la subjetividad de los actores. Más aún la consideración de un grupo étnico o de un grupo religioso en términos de actores sociales, no suele sin embargo describir ni analizar la dimensión subjetiva de los mismos. Las preocupaciones por los afectos, el sufrimiento o los duelos personales no suelen remitir a una teoría de la subjetividad que se exprese además en la descripción e interpretación antropológica. La mayoría de los antropólogos, inclusive los que hablan de sujeto, no hacen explícitas las teorías de la subjetividad que manejan.

Si bien la exclusión de la subjetividad es difícil de ser mantenida dentro de las corrientes actuales que apelan a la diferencia, a los sujetos híbridos, a las transacciones, a la experiencia y a los actores en términos de agentes, observamos no obstante que cuando, por lo menos una parte de los multiculturalistas, postmodernistas o postcolonialistas actuales cuestionan la existencia de un sujeto reflexivo, unitario, racional, centrado en el yo, y proponen un sujeto que se

caracteriza por un autoensamblaje constante, no explicitan ni reflexionan sobre la concepción de subjetividad que utilizan, cuando además unos la piensan en términos de hibridez y otros en términos de identidad. Es decir cuando para unos los límites de la constitución del sujeto está en la identidad del grupo, mientras que otros colocan el núcleo de su subjetividad en una capacidad de autoselección de sus propias características que parece no incluir ningún tipo de restricciones o si se prefiere limitaciones sociales a la capacidad del sujeto de autoensamblarse continuamente (Menéndez, 1998, 2000). Pero no obstante lo que me interesa subrayar ahora es ésta casi inédita preocupación por el sujeto que interesa a una parte de los antropólogos actuales, y la emergencia de propuestas que cuestionan la manera en que los antropólogos pensaron y describieron al sujeto.

La Antropología posiblemente ha sido la disciplina que menos reflexionó sobre el sujeto y menos aún sobre la subjetividad hasta fechas relativamente recientes, lo cual no significa que en la práctica no utilizara concepciones sobre el sujeto y la subjetividad que han dominado implícitamente a la mayoría de las tendencias teóricas y metodológicas de nuestra disciplina. La concepción dominante fue la de ignorar al sujeto o pensarlo en términos de identidad casi indistinguible de las características del grupo local, de la etnia, de la comunidad de pertenencia, de tal manera que el sujeto adquiría/expresaba los rasgos de estas unidades consideradas como homogéneas, integradas, coherentes, auténticas, etc. que caracterizaban simultáneamente la cultura y su sujeto.

Esta concepción, que niega o por lo menos reduce la posibilidad metodológica de separar al sujeto de su cultura en términos de individuo y/o agente, era muy conveniente en términos etnográficos dado que reforzaba un imaginario profesional según el cual la entrevista y convivencia con unos pocos sujetos proveía de información sobre la totalidad de la cultura, ya que cada informante expresaba más o menos isomórficamente— como acostumbraban decir los estructuralistas— a su comunidad.

Los antropólogos gestaron y usaron una noción de sujeto individual caracterizada por su falta de autonomía; el sujeto es considerado un reproductor de su cultura y no un agente que la constituye, de tal manera que la calidad de autonomía o autenticidad no son referidas a personas sino a entidades sociales como el grupo étnico o el grupo religioso, y donde las preocupaciones centrales están colocadas en la continuidad, mantenimiento y/o resistencia de una cultura, y no en su transformación.

Entre los 30' y los 50' la Antropología intentó incluir al sujeto desde dos perspectivas complementarias y desarrolladas casi exclusivamente por la Antropología Cultural norteamericana. Por una parte los autores preocupados

por la relación entre cultura y personalidad repensaron al sujeto en términos de la categoría 'personalidad', y si bien esta recuperación tenía por lo menos parcialmente un objetivo ideológico⁴, la mayoría de estos antropólogos incluían la personalidad pero para referirla a la cultura de la cual era sólo su expresión.

La segunda perspectiva es la que detecta actores como el mestizo, el transculturado o el migrante, a los cuales consideran como sujetos en transición, que no expresan la autenticidad de su cultura, y que dada su transicionalidad, por lo menos una parte de los mismos, desarrollan una serie de caracteres considerados explícita o más frecuentemente implícitamente como negativos, inauténticos o por lo menos dudosos, y generados por los procesos de aculturación urbana. Y así la criminalidad, la soledad, el consumo excesivo de alcohol, los padecimientos mentales y otros indicadores de 'desviación social' tenderán a caracterizar y confrontar a estos sujetos con los integrados y auténticos, es decir con los sujetos que permanecían integrados en su comunidad (ver Madsen y Madsen, 1969). El aculturado, el mestizo serán sujetos poco estudiados inicialmente, salvo por los que tenían intereses en la denominada Antropología Aplicada, la cual también tiende a detectar dentro de la propia comunidad indígena un tipo de sujeto caracterizado por liderar los procesos de cambio, convirtiéndose en agentes de la 'disrupción cultural y social' (Erasmus, 1961).

En última instancia la concepción fuerte de sujeto en Antropología refiere a una identidad donde no se diferencia al individuo de su cultura, concepción que fue cuestionada durante los 50' y los 60' pero que, como otras tantas críticas, será sobre todo recuperada a partir de los 70', lo cual se expresa a través de varias propuestas, especialmente a través de la concepción de sujetos híbridos. Este concepto, más allá de la debilidad con que fue acuñado y utilizado, propone condiciones de subjetividad que antes eran negadas, rechazadas o secundarizadas por la mayoría de los antropólogos para sus sujetos de estudio. Y cuando señalo esto no estoy pensando en los informantes con los cuales gran parte de los antropólogos se relacionaron en términos de sujeto, sino en los actores sociales que describen en sus etnografías. De allí que los nuevos sujetos se caracterizan por su flexibilidad, fragmentación, fragilidad, inestabilidad, capacidad de modificación, así como por el dominio de una acción situacional y táctica, de tal manera que para una parte de los multiculturalistas «... las identidades pueden recomponerse, readaptarse y reiventarse fluidamente» (Mac Laren, 1998:8). Ahora bien, esta concepción híbrida de la subjetividad se desarrolla dentro de un contexto donde algunos de los nuevos sujetos son definidos y analizados/interpretados en términos de identidad más que en términos de hibridez. Una parte de las estudiosas de género o de los estudiosos de la etnicidad manejan en la práctica una noción de subjetividad referida al grupo específico que estudian,

que las/os aproxima a las concepciones antropológicas dominantes del sujeto o las/os sitúa en una suerte de ambigüedad entre la identidad y la hibridación.

Si bien una serie de autores tratan de establecer precisiones conceptuales sobre la hibridez de los actores sociales, especialmente a partir de cuestionar una visión esencialista y monolítica de los mismos, tienden no obstante a rechazar determinadas implicaciones de este concepto. Como señalamos, en algunas tendencias multiculturalistas domina una concepción donde el sujeto tendría una capacidad infinita de armarse y autoarmarse casi sin restricciones de ningún tipo; sería una especie de héroe cotidiano sartreano que se elige a sí mismo más o menos constantemente, lo cual tiende a reforzar la noción de un sujeto pensado en términos de individuo más que en términos de comunidad, limitando la posibilidad de impulsar acciones colectivas. Ya que todo indica que habría más posibilidad de impulsar acciones a través de la diferencia considerada en términos de una identidad específica (mujer, grupo étnico, migrante, enfermo de sida, etc.) que a través de los sujetos híbridos, tal como es definida por una parte de los multiculturalistas.

La focalización en la identidad o en la hibridez está relacionada no sólo con problemas teóricos sobre las características, significado y papel del sujeto en las sociedades actuales, sino con los proyectos y/o posibilidades de acción de los sujetos. Esto podemos observarlo en particular en los análisis antropológicos del cuerpo, donde toda una serie de autores lo caracterizan por su flexibilidad y falta de límites, mientras otros subrayan las características del cuerpo como agente de su propia trayectoria, pero que en ambos casos remiten a la relación de los cuerpos con el sistema social dentro del cual actúan, pensada en términos de la individualidad de los cuerpos. Este énfasis en lo individual, que autores como Csordas (1994 a, b) analizan a través de procesos de salud/enfermedad/atención, no se adecúa demasiado con las propuestas de un cuerpo étnico o femenino que busca la transformación colectiva de su situación y condición, y que requiere de la identidad étnica o de género para poder actuar en términos colectivos y no sólo individuales.

El análisis de estas posibilidades se desarrolla dentro de una falta de precisión conceptual que no sólo podemos adjudicar a la fluctuación de la realidad o al uso de 'antimetodologías', sino a varios procesos entre los que subrayamos la dificultad de integrar reflexivamente la situación de la Antropología respecto de los nuevos sujetos, las relaciones de hegemonía /subalternidad entre las antropologías de los países centrales y periféricos, y la ahistoricidad dominante en nuestra disciplina. Dicha ahistoricidad se evidencia en los estudios de tipo 'post', a través de la carencia de referencias bibliográficas y no digamos análisis

de los trabajos sobre transculturación, sobre cambio social o sobre las características de los sujetos detectados por los antropólogos en sus trabajos de campo entre los 40' y 60', y que inclusive dieron lugar a interesantes disputas teórico/aplicadas entre las que destaco la desarrollada por Erasmus, Huizer, Warman y otros autores en torno a las posibilidades de cambio radical impulsado por el campesinado (Menéndez, 1981).

Respecto de esta problemática, la a-historicidad señalada presenta diferentes aspectos si es referida a países como México o Perú caracterizados por un mestizaje de base indígena que constituye la mayoría de su población, o a países como los EEUU, Canadá o algunos países sudamericanos caracterizados por un intenso y continuo proceso inmigratorio. En ambos contextos se dan procesos de mestizaje con diferentes profundidades y continuidades históricas, que dieron lugar tempranamente en México a reconocer 'los muchos Méxicos' o a crear el estereotipo de los EEUU como 'crisol de razas'. Pero más allá de los estereotipos, lo notable es la a-historicidad que domina especialmente los actuales estudios multiculturales, que pretenden observar el multiculturalismo como un proceso reciente, cuando el mismo es parte de la constitución histórico/social de la mayoría de los países americanos.

En el caso de los EEUU, que es uno de los países donde se desarrolla e impulsa la mayor cantidad de estudios multiculturales, pero también en países como Argentina, esta ahistoricidad resulta difícil de entender, dado que esos países se constituyeron como tales a través de un proceso de articulación –o como quiera denominarse– de sujetos y grupos procedentes de diferentes culturas, lenguajes, religiones que se relacionaron en términos de complementariedad pero también de hegemonía/subalternidad, incluidos discriminaciones y exterminios. Este proceso alcanza su expresión máxima entre 1850 y 1910, cuando decenas de millones de personas se trasladaron de Europa y Asia hacia dichos países constituyendo lo que se denominó 'la gran migración', y que conformaron en pocos años un panorama multicultural que posiblemente fuera más diversificado que el actual, dado que la mayoría de la población migraba desde localidades no 'globalizadas' localmente por la producción multinacional ni por los medios masivos de comunicación, por lo menos con la intensidad y expansión que observamos en la actualidad. Debe asumirse en todo su significado que en ciudades como New York, Chicago o Buenos Aires alrededor de 1920 entre un 50% y un 80% de su población eran inmigrantes o hijos de inmigrantes. Pero gran parte de esa población migrante no sólo pertenecía a las capas más bajas de las sociedades de origen, no sólo en su mayoría carecían de educación formal o la misma era mínima, sino que se caracterizaban por el dominio de lenguajes y costumbres

regionales y locales. Los migrantes de Italia tal vez hablaran italiano, pero lo que con seguridad hablaban era calabrés, siciliano, véneto o piamontés; al igual que los alemanes hablaban suavo, bávaro o prusiano y los españoles catalán, gallego, vasco y por supuesto castellano.

En México el multiculturalismo también constituye un proceso histórico que halla su expresión más notoria en el proceso migratorio hacia la ciudad de México. Esta ciudad no sólo se caracterizó por los sucesivos arribos de migrantes españoles, alemanes, árabes, norteamericanos y sudamericanos durante los siglos XIX y XX, sino sobre todo por una constante migración de población indígena y mestiza devenidas de las diferentes regiones sociales y grupos étnicos mexicanos. Para mediados del año 2000 se estimaba que habitaban en dicha ciudad 1.300.000 personas definidas como indígenas, de las cuales 64.000 eran niños menores de cinco años que no hablaban español. La concepción homogeneizante de los diferentes grupos étnicos mexicanos como una unidad, limitó pensar en términos multiculturales el desarrollo histórico de las etnias mexicanas especialmente en su asentamiento en los medios urbanos, y particularmente en la ciudad de México, donde se dieron procesos de mestizaje que condujeron a la emergencia de conceptos (sujetos) como 'chilango' o 'naco', que expresan este intenso y constante proceso de mestización, hibridación y localización⁵.

Los sujetos híbridos, los migrantes, el multiculturalismo fueron las formas dominantes en dichos países durante el lapso señalado que, por supuesto, implicó episodios de muy diferente tipo incluidos episodios racistas y de etnocentrismo, pero sobre todo un intenso proceso de mestizaje y de constitución de identidades nacionales y regionales, cuyo mayor proceso de socialización se dio, como lo señalamos, en los medios urbanos. La concepción de sujeto híbrido contribuyó a cuestionar la idea dominante en Antropología de sujeto monolítico, integrado, auténtico así como a colocar el peso en los procesos de cambio más que en los de continuidad. Pero estos aportes redujeron sus posibilidades analíticas (interpretativas) debido a la ahistoricidad, exclusión de lo económico /político y superficialidad en la definición y descripción de la subjetividad de los actores sociales. Su énfasis en la fragmentación, autoensamblaje y capacidad selectiva propone un sujeto que remite casi exclusivamente a los aspectos simbólicos, ignorando o sólo incluyendo limitadamente las fuerzas económico sociales que tienden a la homogeneización y a la restricción de las autonomías de estos sujetos en función de las condiciones de pobreza y extrema pobreza dentro de las que desarrollan sus vidas, sus migraciones, sus hibridaciones y sus posibilidades de actuar en términos de agente, dado que como señalan diversos autores, para una masa creciente de población la calidad de agente opera casi exclusivamente

para sobrevivir (Farmer, 1998; Menéndez, 1990 a).

Esta ahistoricidad debe ser relacionada con el restante proceso señalado, es decir las relaciones de hegemonía /subalternidad generada entre la Antropología de los países centrales y periféricos, y expresada en el hecho, que analizaremos más adelante, de que hasta los 50' y 60' las reflexiones y propuestas metodológicas de la Antropología Social respecto de los sujetos de estudio refieren casi exclusivamente a las relaciones establecidas entre un antropólogo de un país central y un sujeto de estudio colocado en una sociedad periférica, sin incluir el tipo de situaciones que caracterizan cada vez más a los antropólogos de los países periféricos, es decir de investigadores que estudian sujetos de su propia sociedad y no sólo de sociedades ajenas. Y al concluir esto me estoy refiriendo a antropólogos de países periféricos de origen 'mestizo' pero también de origen indígena, como es el caso de Villa Rojas y otros antropólogos latinoamericanos⁶ que se caracterizan por ser de origen indígena, y por estudiar grupos étnicos a los que pertenecen. Situación que también se dará en contextos africanos, asiáticos y de Oceanía.

Los manuales de Antropología, los textos metodológicos o los cursos a través de los cuales los antropólogos latinoamericanos se forman en sus propios países, salvo excepciones, sólo describen o reflexionan sobre la situación de un antropólogo que explícita o implícitamente pertenece a un país central y por supuesto investigando sujetos pertenecientes a otras culturas; sin incluir la situación de los antropólogos de países periféricos estudiando grupos de su propia sociedad. Y para mí las relaciones de hegemonía /subalternidad no se expresan sólo en este hecho, sino sobre todo en la escasez de materiales metodológicos producidos por los antropólogos de los países periféricos respecto de lo que significa su propia situacionalidad.

Situación y/o punto de vista del actor

De lo analizado surge que a partir de los 70', la Antropología pone cada vez más énfasis en el estudio de la diferencia y no sólo de la alteridad, lo cual es correlativo de la desaparición o disminución de las preocupaciones disciplinarias por los procesos de desigualdad social y económica que se habían desarrollado desde fines de los 50' y especialmente durante los 60' y principios de los 70'. Esta orientación resulta paradójica, sobre todo en el caso de América Latina, ya que la tendencia del desarrollo socioeconómico se caracterizó por el incremento de la pobreza y de la desigualdad socioeconómica durante los 80' y 90'. La

omisión de estos procesos respecto de los viejos, pero también de los nuevos sujetos de estudio de la Antropología, implicaba desconocer algunas de los principales rasgos de los mismos, dado que son los grupos indígenas, determinados sectores considerados 'desviados', la mayoría de la población femenina subalterna los que se caracterizan por tener las peores condiciones de vida en términos sociales y económicos; son los que tienen las mayores dificultades no tanto para que sus diferencias sean reconocidas, sino para conseguir modificar su situación de pobreza, desigualdad y subalternidad.

Este énfasis en la diferencia –que consideramos importante y necesario– se desarrolla durante los 70' y 80' dentro de un contexto socioideológico que supuso una especie de explosión de particularidades caracterizadas por el derecho a la diferencia entendida casi siempre en términos simbólicos y de identidad, pero de las cuales se eliminaban o no se consideraban relevantes los aspectos señalados. Esta negación de lo económico/político –y también de lo ideológico como luego analizaremos– la observamos en la mayoría de las tendencias 'post' actuales preocupadas por la diferencia, los sujetos híbridos o el punto de vista del actor que excluyen de su discurso casi toda referencia al colonialismo (no al postcolonialismo), al imperialismo, a las clases sociales e incluso al capitalismo.

Esta exclusión no sólo es debida a que estos y otros conceptos pueden ser considerados cosificadores, esencialistas, populistas y/o marxistas, sino al dominio de perspectivas que no utilizan determinados conceptos que refieren a la realidad en términos económico/políticos y/o ideológicos, lo cual inclusive ocurre con la mayoría de los autores considerados postcolonialistas que han conseguido generar una reflexión sobre el colonialismo, por supuesto post, sin describir ni analizar el proceso capitalista dentro del cual se gesta y establece la situación colonial. El dominio de esta orientación no niega la existencia de trabajos que durante los 80' y sobre todo los 90' describen la existencia de clases sociales, el mantenimiento de relaciones coloniales o la reexpansión del imperialismo en su fase neoliberal, pero sin constituir ésta una de las tendencias dominantes, salvo en algunas disciplinas como la Antropología Médica.

Siempre me ha intrigado que las tendencias preocupadas por los significados y lo simbólico no describieran ni interpretaran los significados que los sectores subalternos y los hegemónicos dan por ejemplo a la pobreza, a la extrema pobreza y a la desocupación, así como a las muertes 'evitables' o a la desnutrición conectadas con las mismas, pero –y lo subrayo– no en términos exclusivamente económico/políticos, sino en términos de los significados culturales e ideológicos, por supuesto articulados con los procesos económicos y de poder. Tengo la impresión que la pobreza y la desnutrición aparecen para estas corrientes –y por

supuesto para gran parte de las tendencias economicistas– exclusivamente como procesos económicos o de salud, y no también como expresiones simbólicas de las relaciones de hegemonía/subalternidad; como procesos que podrían explicar por lo menos parcialmente lo que suelo denominar las ‘estrategias del aguante’ que caracterizan a determinados estratos subalternos (Menéndez, 1981, 1990 a).

En consecuencia la Antropología se enfrenta en la actualidad con nuevos sujetos de estudio caracterizados por la diferencia, pero también porque una parte de los mismos están localizados en el propio país/sociedad del investigador. En esta tendencia incidió de manera importante la orientación de los financiamientos hacia investigaciones centradas en ciertos sujetos de estudio, una parte de los cuales están localizados en la propia sociedad de pertenencia del antropólogo, como es el notorio caso de los estudios sobre salud reproductiva en América Latina. Este proceso si bien es congruente con el desarrollo institucional y profesional de nuestra disciplina, no lo es tanto respecto de un imaginario antropológico centrado en la alteridad ‘radical’, en la cual no sólo encuentra su objeto de investigación, sino la legitimidad de su distintividad epistemológica basada en el ‘distanciamiento’ cultural y espacial.

Frente a esta disyuntiva se gestaron diferentes propuestas que han tratado de reconstituir la relación metodológica con el sujeto/objeto de estudio, debido en gran medida a que en la Antropología de los países centrales se instalan situaciones que hasta hace poco se daban casi exclusivamente entre los antropólogos de las sociedades periféricas, me refiero a la situación de ambigüedad y/o de indeterminación social y epistemológica con que el antropólogo se encuentra respecto de su sujeto de estudio. Mientras que el etnólogo de los países centrales por definición/tradición disciplinaria estudiaba una cultura no sólo radicalmente diferente de la suya, sino localizada lejanamente a nivel real pero también imaginario, y basaba su cualidad etnográfica, incluida la garantía de ‘objetividad’ de la misma, en el distanciamiento cultural y espacial; la relación del antropólogo latinoamericano con su sujeto de estudio era diferente por lo menos entre los 50’ y los 70’ dado que dicho sujeto era inicialmente algún grupo étnico indígena, campesino y/o folk de su propio país. Si bien respecto de los mismos existía también un distanciamiento cultural y espacial que los convertía en Otros, las modificaciones operadas en dichos sujetos especialmente en aquellos caracterizados como campesinos y más tarde como clase obrera y como marginales urbanos, iban a incluirlos cada vez más como parte del sistema social y político al cual pertenecían dichos sujetos y el propio antropólogo.

Este proceso no sólo se dio en la Antropología latinoamericana sino en otros contextos como India, Nueva Zelanda y varios países africanos. Srinivas reflexionando sobre su trayectoria como antropólogo hindú, señala que su decisión de estudiar su propia sociedad no concordaba con las perspectivas dominantes en la Antropología británica dentro de la cual se formó entre los 30' y los 40', la cual orientaba sus investigaciones hacia culturas 'ajenas'. La decisión de Srinivas de estudiar su propia sociedad hindú se debió no sólo a la notable diversidad de la misma en términos de religión, lenguas o castas, sino a su necesidad de investigar su sociedad tanto desde 'fuera' como desde dentro de la misma (Srinivas, 1997:22).

La situacionalidad de estas antropologías posibilita que emerjan consideraciones de tipo valorativo respecto de los problemas y sujetos de estudio, y no sólo en términos 'morales' (Derechos Humanos), sino en términos ideológicos y políticos⁷. El reconocimiento de esta situación emerge en la medida que los sujetos de estudio aparecen constituidos tanto a través de una caracterización simbólica de la diferencia, como por su situación de subalternidad y de dominación económico/política e ideológica. El estudio del campesinado por los antropólogos latinoamericanos supuso para una parte de los mismos politizar o por lo menos problematizar socialmente a sus sujetos de estudio como parte de su propia sociedad, como lo evidencia por ejemplo el desarrollo de la antropología mexicana sobre todo entre los 60' y los 80', lo cual salvo excepciones estaba ausente en la Antropología de los países centrales. Y al decir esto no me estoy refiriendo a estudiar al campesinado incluyendo la dimensión política, sino en términos de los problemas políticos de la sociedad a la que pertenecen conjuntamente el campesino y el antropólogo a partir de sus respectivas inserciones sociales.

Potencialmente los antropólogos de los países periféricos se relacionaban con sus sujetos de estudio en una dialéctica del adentro y el afuera distinta de la dialéctica en la cual se incluían los antropólogos de los países centrales cuando estudiaban la periferia (Balandier, 1988), pero que 'descubren' en la práctica cuando estudian sujetos y problemas sociales dentro de su propia sociedad, lo cual sobre todo en el caso de las antropologías europeas es un proceso reciente. Al señalar esto no desconozco la trayectoria de los estudios folklóricos o del *Volkskunde* desarrollados en la mayoría de los países europeos especialmente respecto de sus propios grupos folk y campesinos, y que iban a dar lugar entre los 40' y los 60' al desarrollo de una perspectiva antropológica centrada en las clases subalternas como fue el caso de E. De Martino (1959, 1961, 1975). Así como tampoco niego la existencia de los estudios de comunidades rurales y urbanas desarrollados entre los 20' y los 40' por la Antropología norteamericana,

y que también se centraron en aspectos de clase social, generando aportes decisivos –aunque marginales a la teoría antropológica– a través de la obra de los Lynd, Dollard o Warner. El hecho de que tanto De Martino como los antropólogos norteamericanos citados necesitaran incluir la dimensión clase social, es producto no sólo de la estructura y organización sociales que describían, sino de la nueva dialéctica en la cual se incluían al estudiar aspectos de su propia sociedad a través –y lo subrayo– de una metodología de tipo antropológico que evidenciaba en el trabajo de campo la emergencia de problemas no sólo de tipo metodológico sino de ética de la investigación que no solían emerger en las investigaciones antropológicas ‘tradicionales’ (Vidich y Bensman, 1958). Son estas características, las que a mi juicio, explican por lo menos en parte su marginalidad teórica y metodológica dentro de nuestra disciplina.

Para una parte de la Antropología latinoamericana la investigación disciplinaria no era exclusivamente una cuestión teórico/metodológica, sino también una cuestión social, ya que si bien el etnólogo trataba de manejar la distancia cultural hacia su sujeto de estudio en términos de su aproximación antropológica, describía y analizaba los problemas de dicho sujeto desde una situacionalidad histórica a la cual pertenecían, por lo menos parcialmente, tanto el sujeto de estudio como el investigador. Características que se incrementan e intensifican en función de procesos económico/políticos y culturales que hacen cada vez más evidente dichas pertenencias simultáneas. Este tipo de situacionalidad anticipa las nuevas relaciones que con sus sujetos de estudio comenzarán a tener los antropólogos de los países centrales, en la medida que los nuevos sujetos de estudio pertenecen cada vez más a sus propios contextos. Este proceso se problematiza aún más, cuando los sujetos forman parte de la propia situacionalidad inmediata del investigador, como puede ser el caso de una antropóloga feminista mexicana que estudia problemas del género femenino en un barrio marginal de la ciudad de México; el de un investigador francés de origen africano estudiando adolescentes argelinos en barrios parisinos; o como fue mi caso investigando entre 1963-66, el proceso migratorio de españoles e italianos a una mediana comunidad de la provincia de Entre Ríos (Argentina), siendo yo un producto (sujeto) de dicho proceso migratorio. Subrayo que esta situacionalidad incluye centralmente las formas de trabajo de campo antropológico con informantes y comunidades, de tal manera que describir la pobreza, los rituales religiosos, la enfermedad, las ceremonias matrimoniales o la migración no sólo refiere a categorías abstractas y/o estadísticas, sino a una documentación cualitativa y personal de las mismas a través de la observación, convivencia y/o narración directa con los sujetos que viven la pobreza, padecen una enfermedad, migran o realizan rituales religiosos.

Esta forma de producir información es parte de la situacionalidad del antropólogo, pero adquiere potencialmente un cariz diferencial cuando el investigador estudia sujetos y problemas de su propia sociedad⁸. El desarrollo de la denominada 'Antropología en casa' (Anthropology at home) ha conducido, no sin resistencias, a asumir o reconocer esta dialéctica a los antropólogos de los países centrales –y por supuesto también de algunos de los países periféricos– y para legitimarla se han recuperado ideas como que toda investigación antropológica es en gran medida autobiográfica; que lo 'exótico' más allá de los objetivos manifiestos dentro de los cuales se lo encuadra es siempre estudiado a partir del sí mismo europeo (o de la sociedad de pertenencia), o que el estudio de lo inmediato implica seguir utilizando una metodología de la alteridad que asegure la descripción de lo obvio más allá de la cercanía espacial y cultural del grupo estudiado, lo cual según Balandier (1988) sólo puede ser asegurado por la experiencia antropológica.

En la práctica se va pasando entonces del estudio del Otro al estudio del Nosotros, o para ser más correcto a situaciones donde cada vez más frecuentemente el Otro está entre Nosotros, y este pasaje se transita sin un análisis a fondo de lo que significa en términos de metodología antropológica, dado que para la Antropología las distancias cultural y espacial eran las principales garantías de la objetividad y del autocontrol epistemológico y cultural. Sólo la posibilidad de ser externos al Otro garantiza la 'objetividad' antropológica (Lévi Strauss, 1954; Leach, 1982), y sobre todo posibilita 'descubrir' los aspectos obvios de la cultura, de los comportamientos, de los procesos, debido justamente a la situación de distanciamiento. Esta característica del trabajo antropológico es la que posibilitaría además una 'suspensión de los presupuestos socioculturales del investigador' en forma normalizada, dado que se constituye a partir de su situacionalidad, y no a través de una intencionalidad metodológica que requiere de la aplicación de dispositivos técnicos específicos como ocurriría en otras disciplinas. La situacionalidad antropológica posibilitaría, en términos comparativos, un mayor control de los propios supuestos respecto del Otro, lo cual se reduciría o inclusive se perdería al modificarse la situacionalidad del antropólogo respecto de su sujeto de estudio.

Pero esta posibilidad –más allá de que realmente asegure una suspensión de los propios supuestos– está cada vez más cuestionada por un doble proceso complementario, que por una parte refiere al nuevo status económico/político de la mayoría de las sociedades y de los grupos sociales respecto de los cuales los antropólogos realizaban sus investigaciones, y por otra al creciente desarrollo de investigaciones sobre la propia sociedad de pertenencia. Estos y otros procesos sociales conducirán a diferentes corrientes teórico/metodológicas a proponer

que la 'objetividad' antropológica radica no sólo en el 'distanciamiento' sino sobre todo en la dimensión emic, de tal manera que será la descripción antropológica centrada en el actor (Geertz, 1974) la que redefine los nuevos parámetros de la investigación etnográfica, pero sin incluir un análisis o interpretación de la nueva dialéctica adentro/afuera dentro de la cual se estaba desarrollando crecientemente gran parte de la producción antropológica, y que implicaba diferentes posibilidades de perspectivas emic en la relación antropólogo/sujetos de estudio.

Esta y otras propuestas siguieron pensando al antropólogo como 'externo' a la sociedad que describe, lo cual resulta incongruente respecto de los antropólogos que estudian aspectos y/o sujetos o grupos de su propia sociedad, e inclusive de su situacionalidad inmediata, como ya lo hemos señalado. Lo cual, y lo subrayo, no niega la posibilidad y necesidad de utilizar perspectivas metodológicas centradas en el actor, pero referidas a las nuevas situacionalidades y complejidades dentro de las cuales trabaja actualmente la Antropología (Menéndez, 1996). Si bien toda una serie de propuestas actuales consideran decisiva la presencia del Otro en la 'construcción etnográfica' generada por el antropólogo, de tal manera que una parte de los antropólogos reconocen la polifonía, la relación dialógica, la inexistencia del autor (antropólogo) como partes sustantivas de la producción del texto etnográfico; debemos asumir que estas propuestas obedecen tanto a cuestiones epistemológicas, como a las condiciones de una investigación de campo donde los sujetos de 'estudio' exigen, por lo menos en algunos contextos, cada vez mayor simetría social y profesional al antropólogo, demandándole toma de posición respecto de sus problemas e inclusive confrontaciones con sus puntos de vista (Agier, 1997). Los antropólogos encuentran que en ciertos contextos ya no pueden desarrollar investigaciones, que en otros necesitan negociar su participación, o están limitadas sus actividades dado el nuevo status de sus sujetos de estudio y las situaciones dentro de las cuales desarrollan ahora sus investigaciones, algunas de las cuales pueden implicar rechazos violentos de diferente tipo o implicar transacciones en torno a las características de la investigación (Nordstrom y Robben, 1995)⁹.

Pero este tipo de situaciones, como ya lo señalé, no es nueva para el antropólogo nativo ni tampoco para algunos de los antropólogos de los países centrales que trabajaron durante el lapso 1930-40 y durante los 60' dado que muchos de ellos realizaron sus investigaciones dentro de la situación colonial y postcolonial; dentro de la segunda guerra mundial; dentro de situaciones de represión masiva en Indonesia, Sudáfrica o en países latinoamericanos. Que estos datos casi no aparecieran en sus textos, o que casi no se reflexionara sobre

las limitaciones de muy diferente tipo impuestas al trabajo de campo y a las etnografías escritas dentro de dichas condiciones, es parte de la historia negada de la Antropología. Una historia negada, pero que intermitentemente reaparece, de tal manera que los antropólogos descubrían en su propia experiencia que no 'debían' describir ni analizar en términos profesionales determinados problemas, lo cual, como señala Bourgois, se refleja en el hecho de que la mayoría de la Antropología norteamericana no incluía, por ejemplo, la descripción y análisis de determinados procesos políticos ni la cuestión de los derechos humanos en sus etnografías. Bourgois, quien trabajó a principios de los 80' en Nicaragua y El Salvador dentro de constantes situaciones de violencia, incluidas masacres, decidió, según él por razones de responsabilidad moral y científica, participar en una investigación a través de la cual «I discovered that a North American anthropologist is not supposed to document human rights violations if it involves violating a host country government's laws or contravenes the informed consent and right to privacy of the parties involved. In other words, anthropology's ethics can be interpreted at leggerheads with humanity's common sense. I could have cross FMLN territory as a journalist or as a human rights activist but not as an anthropologist because access to the information, I was seeking only available by crossing a border illegally. . . » (1997:121).

Los antropólogos latinoamericanos en la medida que estudian grupos y problemas de su propia sociedad trabajan dentro de procesos económico/políticos e ideológico/culturales que forman parte no sólo de su propia sociedad y de los sujetos y grupos que investigan generalmente a nivel local, sino también de su propia situacionalidad como antropólogos. Una situacionalidad que, en términos de la dialéctica adentro/afuera, es diferente a la de un antropólogo norteamericano o europeo estudiando problemas y sujetos similares en sociedades de América Latina. Dicha diferenciación resulta casi obvia si aplicamos la perspectiva del actor no sólo a los informantes sino también a los propios investigadores. Pero esta diferenciación no significa que todos los antropólogos nativos asuman la existencia y prioridad de determinados problemas que operan dentro de su contexto, sino que su situacionalidad respecto de su sujeto de estudio puede tener consecuencias diferenciales en la manera de seleccionar problemas, estudiarlos, así como de utilizarlos. Por lo cual subrayo que así como el trabajo de campo directo y cualitativo no conduce necesariamente a incluir la subjetividad de los actores sociales en la etnografía producida, tampoco la situacionalidad en sí orienta las investigaciones hacia determinados problemas y concepciones. Tanto en uno como en otro caso deben generarse transformaciones en las perspectivas disciplinarias y en los propios antropólogos, que posibiliten no sólo pensar sino trabajar con determinadas problemáticas. Y es dentro de

este proceso que la situacionalidad establece el desarrollo de una dialéctica dentro/ fuera diferencial.

Desde la perspectiva que estamos desarrollando considero importante recuperar las reflexiones de Robben (1995) sobre su investigación antropológica de la 'guerra sucia' desarrollada entre 1973 y 1983 en Argentina. Su trabajo de campo lo realizó entre 1989 y 1991, es decir luego de varios años de haber concluido (?) dicha guerra, y durante dicho trabajo entrevistó tanto a víctimas como a victimarios, describiendo e interpretando las respectivas informaciones, para concluir apoyando la versión de los reprimidos, dentro de un trabajo de investigación en el cual trató de mantener su objetividad antropológica. En este estudio Robben operó dentro de una dialéctica adentro/afuera caracterizada porque su socialización en cuanto sujeto y en cuanto a su formación profesional se desarrolló 'afuera' de Argentina, y sobre todo porque su situacionalidad cotidiana no se desarrolla en dicho país sino sólo durante el lapso que duró su investigación. Será en la selección de la problemática, en el desarrollo de su trabajo de campo, así como en su descripción e interpretación de los materiales obtenidos donde él llegue a conclusiones que son simultáneamente científicas e ideológicas, y que en su caso implicó una toma de posición. Robben describe y analiza no sólo el punto de vista de 'un' actor, sino de varios actores sociales caracterizados por su antagonismo, lo cual posibilita que a partir de una etnografía de los puntos de vista de los diferentes actores significativos que operan relacionadamente en una situación determinada, el antropólogo genere una etnografía de la problemática estudiada, estableciendo valoraciones científicas e ideológicas respecto de la misma, incluyendo la toma de posición respecto de los actores. Toma de posición, y lo subrayo, que metodológicamente implica una descripción e interpretación lo más exhaustiva posible de los diferentes actores significativos, y no la reducción de la etnografía a un solo actor.

La reflexión de Robben debe ser confrontada con el trabajo de antropólogos argentinos que se socializaron en términos de sujetos y en tanto aspectos profesionales dentro de su propio país—aún implicando la realización de postgrados fuera del mismo— y que trabajaron antes, durante y después de la 'guerra sucia', y por supuesto estudiando cuestiones que no referían a dicha guerra sino a muy diferentes temas y problemas. El punto de partida comparativo no sólo es la socialización y pertenencia diferenciales, sino que los antropólogos nativos están incluidos en la práctica cotidiana de sus vidas en procesos que forman parte de su situacionalidad, y ello más allá del problema que investiguen y de la toma de posición personal y/o corporativa frente a dichos procesos. No cabe duda que la situacionalidad afectará las maneras de investigar y/o de enseñar, pero el

aspecto central es reconocer dicha incidencia más allá de las características que adquiere según la problemática estudiada por cada antropólogo, y sobre todo porque su situacionalidad lo expone a riesgos potenciales de muy diferente índole, por lo cual no sólo constituye una situacionalidad gnoseológica sino existencial¹⁰. Su situacionalidad en la dialéctica adentro/afuera expone al investigador nativo a condiciones de trabajo diferentes a las de los investigadores procedentes de otros contextos, y ello tanto en términos epistemológicos como existenciales. Los antropólogos nativos pueden estudiar enfermedades ocupacionales en trabajadores metalmecánicos localizados en medios urbanos, rituales religiosos de grupos tobas en el medio suburbano, la producción textil en pequeñas ciudades o procesos de violencia en el medio rural –y en todos los casos estoy refiriéndome a investigaciones específicas desarrolladas a fines de los 60' y principios de los 70 en Argentina– y todas ellas se verán afectadas, por supuesto que en forma específica, por la situacionalidad dentro de la cual se desarrollan; situacionalidad que en unos casos refiere a los procesos previos que engendraron la ‘guerra sucia’ y en otros a diferentes momentos de dicho período.

Será dicha situacionalidad la que no sólo puede generar la continuidad o interrupción de éstas u otras investigaciones, sino la que posibilitará que una parte de los antropólogos fueran detenidos policial y/o militarmente; que algunos fueran asesinados o desaparecidos, mientras un alto porcentaje se exiliará y otros quedarán al margen de su inserción ocupacional como antropólogos. Una parte seguirá trabajando dentro de condiciones de restricción para investigar y enseñar. Pero más allá de estas consecuencias, lo que debe asumirse en todos los casos es que el antropólogo establece algún tipo de relación personalizada con los sujetos y problemas que investiga, y que en el caso del antropólogo nativo, en la medida que aplique un enfoque relacional, es decir que describa y analice los diferentes actores significativos que actúan respecto del problema estudiado, pueden emerger puntos de vista respecto de los cuales el antropólogo tiene concepciones tanto científicas como ideológicas como parte de su pertenencia a la sociedad que incluye al investigador y a los actores estudiados. Y al señalar esto no me refiero exclusivamente a problemas y concepciones de tipo político, sino también de tipo religioso, sexual o étnico.

Reitero que la situacionalidad antropológica establece una dialéctica dentro/fuera diferente, como lo ha analizado Balandier (1988), pero ello no necesariamente implica que desde dicha situacionalidad se seleccionen determinados problemas o se generen investigaciones de tipo participativo. Más aún, ciertos problemas, como es el caso de Robbens, pueden ser descritos y analizados en forma aún más ‘comprometida’ por un antropólogo ‘externo’, que

al menos por una parte de los antropólogos nativos. Pero lo que me interesa puntualizar en este trabajo es justamente la carencia de reflexiones metodológicas sobre como la diferente situacionalidad incide o no en la descripción e interpretación etnográfica, y sobre todo en los aspectos teóricos y etnográficos que se pierden, erosionan, limitan y en los que se ganan, amplian, profundizan a partir del cambio en la situacionalidad de los antropólogos respecto de sus sujetos de estudio.

El incremento constante de sujetos de estudio caracterizados por una situacionalidad diferente respecto de los sujetos a través de los cuales se constituyó la metodología e imaginario antropológico hace aún más necesaria esta reflexión, dado que afecta al núcleo metodológico de nuestra disciplina. Esta reflexión puede darse a través de prácticamente cualquier problema, por lo cual aclaro que el caso de 'la guerra sucia' no es un caso excepcional para reflexionar sobre la dialéctica dentro/afuera según la situacionalidad del investigador. Aclaro además que la situacionalidad diferencial no confiere una cualidad metodológica 'superior' a unos o a otros, sino que puntualiza dicha diferenciación y las implicaciones que la misma tiene para el proceso de investigación antropológica. Y es este tipo de situaciones lo que necesita ser reflexionado en términos de metodología antropológica.

De hegemonías y homogeneidades

El malestar instalado desde los 70' es en gran medida producto de reconocer una trayectoria disciplinaria que evidencia una constante tendencia hacia la institucionalización de ciertas concepciones y formas de trabajo profesional que se caracterizan por no describir toda una serie de problemas que caracterizan la situación de sus sujetos de estudio, como son el mantenimiento de altas tasas de mortalidad por causas fácilmente controlables, la presencia extensiva del hambre en condiciones endémicas y/o epidémicas o la incidencia de diferentes tipos de violencia en la vida cotidiana, incluidas formas de violencia generadas por las sociedades de pertenencia de los antropólogos de los países centrales –y de los países periféricos– respecto de los contextos estudiados (Menéndez, 1997)

Si bien desde los 50' y 60' observamos el desarrollo de trabajos que describen y analizan estos procesos ya sea como problemas en sí, o como contextualización de los sujetos y problemas analizados, y de lo cual son expresiones notorias los estudios sobre etnocidio de grupos étnicos o las tendencias feministas en Antropología, que denunciaron el dominio de una mirada masculina dentro de la

etnografía y teoría antropológica, así como la omisión de determinados temas en las mismas, en particular el de la violencia antifemenina. Si bien también desde otras perspectivas se generó la recuperación de otros problemas ignorados previamente, el malestar persiste debido a que la trayectoria de nuestra disciplina evidencia la exclusión de toda una serie de problemáticas de la vida cotidiana de los grupos estudiados, que no se describieron ni interpretaron pese a que el antropólogo ‘estaba ahí’. Por lo cual es importante puntualizar que el malestar persiste básicamente en los antropólogos que asumen la historicidad de su disciplina; en los que reconocen que el etnocidio fue un ‘tema de investigación’ que luego casi desapareció o en los que todavía saben que fue realmente el Proyecto Camelot y similares. Pero no obstante tanto en estos como en el conjunto de la disciplina, debido a los procesos analizados, se mantiene la duda sobre cuáles son ahora los objetivos disciplinarios y se problematizan algunos de los principales núcleos de identidad antropológica como es el caso del ‘trabajo de campo’, dado que pese a ‘estar ahí’ el etnólogo no describió ni interpretó algunos de los problemas centrales de la cultura estudiada, pese a que, como ahora sabemos, sí eran reconocidos por los propios actores estudiados.

Desde Frobenius, Boas y Malinowski la Antropología había subrayado la importancia de obtener datos primarios, y desde la década de los 20' se institucionalizó el quehacer antropológico en términos de este trabajo. El antropólogo pasó a asumirse como ‘un trabajador’, y no sólo como intelectual o investigador; los antropólogos desde los 20' se diferenciaron del resto de los científicos sociales porque ellos ‘trabajaban’ en el campo para obtener información, mientras que los otros científicos sociales utilizaban otros trabajadores subordinados e inclusive no llegaban a conocer empíricamente el ‘campo’ que estudiaban. Pero desde los 70' no sólo se cuestiona la significación del trabajo de campo, sino que ahora unos subordinan dicho trabajo a la escritura, otros a la teoría, y algunos plantean la posibilidad de una Antropología sin trabajo de campo o, lo que para algunos es aún más negativo, reemplazan el trabajo cualitativo por investigaciones basadas en encuestas y aproximaciones estadísticas sin trabajo directo del antropólogo. La situación actual implica por una parte un proceso de dispersión temática, problemática, metodológica y de sujetos de estudio; y por otra una trayectoria que evidencia exclusiones que ya no puede contener un imaginario que operaba como integrador profesional, y a través del cual los antropólogos se reconocían como tales pese a las diferentes tendencias teóricas y temas específicos dentro de los cuales trabajaban. Parte de esta situación refiere además al ¿qué hacer? con la información, con las monografías, con las investigaciones luego de la crisis generada durante los 60'¹², que supuso reconocer

que el trabajo antropológico se desarrolló y/o fue parte de la situación colonial; que sus descripciones, conceptos y teorías se construyeron, y en parte se construyen, a partir de dichas realidades colonizadas. De un proceso que evidenció que sus sujetos de estudio fueron, pero -y lo subrayo- siguen siendo en su mayoría sujetos explotados, discriminados, con graves problemas de hambre, de extrema pobreza, de muertes 'evitables'. La exclusión de lo ideológico, la recuperación de un relativismo a-crítico, la reducción de la realidad a lo simbólico durante los 70' y los 80' posibilitaron, entre otros procesos, colocar entre paréntesis situaciones que sin embargo están también en la base de este malestar, y respecto del cual se desarrollaron la ironía, el escapismo y la nueva retórica que caracterizaron a una parte de la producción de dicho período.

En congruencia con estos procesos, el malestar también es producto de reconocer que gran parte de las interpretaciones, críticas y/o propuestas formuladas por los antropólogos respecto de toda una diversidad de campos específicos, no inciden o lo hacen en forma muy limitada sobre los mismos. Así por ejemplo la intensa descripción y análisis desarrollados por las Ciencias Antropológicas y Sociales entre 1960 y 1980 respecto de la biomedicina, la Salud Pública y el Sector Salud, no afectó sino marginalmente el ejercicio, características y tendencias de los mismos. Más aún, desde fines de los 70' estos orientaron cada vez más su desarrollo hacia varios de los aspectos más cuestionados por las Ciencias Sociales y Antropológicas, especialmente su focalización en la dimensión biológica y la exclusión de los procesos sociales y culturales en la investigación e intervención biomédicas (Conrad y Schneider, 1980; Gaines, 1992; Hepburn, 1986; Martin, 1992; Menéndez, 1978, 1979, 1990 b; Menéndez y Di Pardo, 1996).

Es dentro de este proceso que la Antropología pasa de una crisis de autoreconocimiento o, si se prefiere de identidad, a desarrollar una constante situación de duda respecto de sus funciones y posibilidades. Y esto paradójicamente ocurre cuando dicha disciplina logra su mayor expansión institucional y adquiere una notable visibilidad tanto en términos teóricos como aplicados. En los 70' y 80' determinadas características idiosincráticas teórico/metodológicas de la Antropología convergen con las críticas y propuestas de diferentes tendencias teóricas y/o grupos sociales que cuestionan las propuestas metodológicas dominantes en el estudio de la sociedad, y que promueven no sólo aproximaciones de tipo interpretativo, sino metodologías cualitativas que hallan en la Antropología Social su principal referente. Es justamente durante este período -como ya lo señalamos- que la Antropología norteamericana no sólo pasará a ser hegemónica, sino que dentro de la misma se producirá el mayor

volumen de producción antropológica a nivel global, distanciándose cada vez más de las otras antropologías nacionales no sólo en términos de producción, de número de antropólogos activos, de número de instituciones de formación y de investigación antropológica, sino en términos de variedad y de complejidad de tendencias teóricas y metodológicas.

Este proceso se expresa a través de consecuencias que en parte contradicen determinadas concepciones dominantes en la perspectiva disciplinaria; no sólo la mayoría de la producción antropológica se escribe ahora en idioma inglés, sino que disminuye sostenidamente en términos comparados la producción en otros idiomas. La mayoría de los antropólogos en los países desarrollados, pero también en la mayoría de los países periféricos, sólo leerán y/o escribirán en su idioma y en idioma inglés, reduciéndose el número de profesionales que pueden leer en otros idiomas significativos para la Antropología como fueron el alemán hasta los 40' y el francés hasta los 70'. Pero además los Estados Unidos se convertirá en el país que forma más antropólogos a nivel de post-grado procedentes de países del Tercer Mundo.

Por lo tanto se daría un proceso de hegemonización, pero también de homogenización dentro de nuestra disciplina. En términos de metodología antropológica podemos decir que se reduciría la significación de «los puntos de vista de los nativos», que en este caso refiere a las diferentes antropologías nacionales, por lo cual van desapareciendo o reduciendo su significación otras posibles lógicas (racionalidades) de pensar la realidad. Esta orientación es por lo menos paradójica, ya que niega en la práctica lo que es parte de las concepciones dominantes en una Antropología que coloca el acento en el multiculturalismo, en el relativismo, en lo local y que sobre todo subraya el papel del lenguaje en la producción de identidades. De tal manera que, en el momento en que los antropólogos más hablan de diferencia, de diversidad cultural, y de punto de vista del actor, su disciplina se caracteriza por un creciente proceso de homogeneización y hegemonización colocado en un solo país.

Según otras lecturas, este proceso no tendría esta orientación, sino que en las antropologías periféricas se gestaría el desarrollo de perspectivas propias, autónomas, críticas, etc. que cuestionarían la visión hegemónica y homogeneizante, y así autores como Bibeau (1992) recuperan el papel de los investigadores de origen nativo en el análisis y resolución de los problemas de sus propias comunidades, que suelen implicar un cuestionamiento al tipo de desarrollo y a sus consecuencias sobre estos grupos generado por la expansión capitalista. Todo indicaría sin embargo que dicho proceso se dio sobre todo en las décadas de los 60' y principios de los 70', y que la tendencia a la institucionalización

profesional, articulada al proceso de desideologización y despolitización habrían conducido al desarrollo de un comportamiento subalterno respecto de la Antropología norteamericana, lo cual ha subrayado reiteradamente Bourdieu (1998) en los últimos años, y no sólo respecto de las antropologías periféricas.

Estas propuestas deben ser analizadas a través de los procesos que operan en los diferentes contextos y, desde esta perspectiva, reconocer que no es lo mismo ser 'indio' en Canadá que pertenecer a la casta más baja en India; deben ser además observadas no como definitivas, unilaterales y generalmente analizadas en la corta duración histórica, sino como tendencias provisionales y diversas, ya que 'el retorno al país natal' puede concluir de diversas maneras como en su momento lo evidenció el movimiento de la 'negritud'. Pero además es interesante constatar la escasa existencia de corrientes reflexivas sobre estos procesos y propuestas, que no niega su existencia dentro de las diferentes antropologías centrales y periféricas, pero que no constituyen durante este lapso las tendencias dominantes. Será desde mediados de los 80' y durante los 90' que se afirmarán o emergerán, en forma no anecdótica, tendencias críticas, sobre todo en especialidades como la Antropología Médica.

Desde una perspectiva teórico/metodológica se desarrolla durante este lapso en Antropología, al igual que en el conjunto de las Ciencias sociohistóricas, una crítica y descalificación de las «grandes teorías». Pero este cuestionamiento emerge, por lo menos parcialmente, a través de una sofisticación teórica que los antropólogos norteamericanos desarrollan a partir de la apropiación de los trabajos de una variedad de filósofos y en mucho menor medida de sociólogos europeos, desde los cuales desarrollan relecturas de la producción antropológica para negar una parte de sus aportes, para establecer la continuidad con el modelo antropológico clásico y/o para distanciarse sobre todo de los aspectos relacionados con la situación colonial.

Los autores de referencia serán Foucault, Derrida, Beaudrillard, Bourdieu, Sartre, Dilthey, Heidegger, Habermas, Wittgenstein, Gramsci, etc. apropiados desde las diferentes tendencias disciplinarias, pero que presentan algunas características similares, ya que la totalidad de estos autores no son antropólogos, y salvo Bourdieu, ninguno de ellos se caracteriza por desarrollar investigaciones que impliquen trabajo de campo, y menos por estudiar al Otro en términos antropológicos. Los antropólogos seguirán por supuesto utilizando bibliografía antropológica para sus problemas específicos, pero los referentes teóricos básicos, aquellos a partir de los cuales construyen sus marcos interpretativos no procederán de la Antropología, por lo menos dentro de algunos de los principales campos disciplinarios (Bibeau, 1986/87).

Paradójicamente el uso de estos autores es correlativa de una crítica al estructuralismo y al marxismo como ‘grandes teorías’ a partir de señalar el distanciamiento que existe entre sus explicaciones teóricas y la realidad que pretenden explicar, por la incapacidad de explicar los procesos específicos que se están desarrollando y por no dar cuenta de los nuevos procesos que están modificando la realidad. La primera crítica remite al estructuralismo, y la segunda y tercera preferentemente al marxismo; en el caso de ambas corrientes, pero especialmente del marxismo, se cuestiona su negación del sujeto, la exclusión o secundarización de los procesos culturales, así como favorecer el desarrollo de ideologías totalitarias de estado y el uso de la violencia en la transformación de la sociedad. Si bien varias de estas críticas son correctas y necesarias, debemos asumir el desarrollo de consecuencias negativas y también positivas, dado que de una Antropología que durante los 60’ denunciaba la violencia colonialista o el etnocidio se pasa a una Antropología que excluye la violencia o sólo la investiga a través de algunas situaciones específicas, en particular la violencia contra la mujer, que se convierte en un tema central de los estudios de género. Sin negar la importancia de describir dicha violencia, sino por el contrario reconociendo la necesidad de ponerla de manifiesto, es sin embargo prioritario reflexionar sobre la exclusión por la Antropología de la mayoría de las violencias que en los 50’ y 60’ se incluían dentro de la denominada violencia estructural, entre otras causas porque por lo menos para América Latina se han incrementado determinados aspectos de la ‘violencia estructural’ referidos especialmente al proceso salud/enfermedad/atención (Ugalde y Zwi, 1994).

La apropiación de la obra de los autores señalados se da a través de un espectro de posibilidades que van desde la teorización sofisticada a niveles hasta entonces inexistentes en nuestra disciplina, hasta el regreso del hiperempirismo a-teórico. Una de las causas del malestar tal vez radique en esta dispersión, que por una parte convierte la etnografía exclusivamente en escritura (una parte de los postmodernistas) y por otra asume el desarrollo de metodologías científicas, estadísticas y objetivas (la mayor parte de las tendencias de la ecología cultural). Esta dispersión se correlaciona con el notable incremento de temáticas en forma casi interminable, que da lugar a una explosión de especialidades y de subespecialidades, que harán emerger la ‘experiencia’ y la ‘vivencia’ -términos recuperados por algunos antropólogos- de que la Antropología es actualmente una suma de temáticas más que una disciplina unificada en torno a sujetos y problemas (Menéndez, 1997).

Este proceso de apropiación teórica debe ser contrastado con el hecho de que toda una serie de concepciones impulsadas por una parte de los autores

citados, y que refieren a la crisis de la idea de progreso o a la negación de la historia universal estaban sumamente elaboradas entre los 20' y los 50', y gran parte de las tendencias dominantes en Antropología proponían dichas concepciones como núcleos centrales de sus marcos teóricos. Desde nuestra perspectiva consideramos que una parte de las propuestas actuales más 'novedosas', ya habían sido desarrolladas previamente, y los nuevos discursos pese a sus propios olvidos, constituyen una continuidad de dichas propuestas, aunque con escasa reflexión sobre dichas continuidades y olvidos, lo cual también forma parte de la situación de duda y malestar disciplinario. Si bien durante este lapso se desarrolla un uso de la teoría sin equivalentes dentro de la trayectoria de la disciplina, que conduce a determinadas escuelas a proponer una crítica radical al empirismo, debe subrayarse la persistencia de tendencias que siguen sosteniendo el a-teoricismo como central, aún con alta sofisticación teórica. Desde esta perspectiva la crítica a la gran teoría se articulará con el a-teoricismo y empirismo tradicionales para cuestionar o reducir el papel de la teoría. Pero además toda una serie de autores que colocan en lo argumentativo los aportes específicos, no sólo cuestionan la significación del trabajo de campo sino de la teoría, al proponer que el texto antropológico se sostiene básicamente en la escritura mucho más que en la teoría. Hay una convergencia de tendencias que refuerzan esta a-teoricidad, y que se reencontrarán en los 90' con las tendencias que tratan de «volver a la Antropología».

De la cultura como verdad

El conjunto de procesos analizados se expresa a través de varias problemáticas, y especialmente de la tendencia a considerar la cultura como verdad y a excluir la dimensión ideológica en la descripción e interpretación de las temáticas estudiadas. Toda una serie de orientaciones antropológicas se caracterizan por afirmar la realidad de lo dado, de lo manifiesto, de lo evidente, según lo cual el trabajo antropológico consiste en describir lo «que está ahí», suspender la duda sobre la realidad y convalidar la vida cotidiana testimoniada por los actores sociales. El objetivo de la interpretación antropológica radica en describir la lógica de los actores a partir de ellos mismos, y si bien no todas las tendencias sacralizan la realidad, determinados autores en función de sus objetivos teórico/ideológicos—como ocurre con una parte de los estudios de etnicidad y de género—favorecerán la convalidación de la palabra de sus principales actores como la palabra verdadera.

Gran parte de las tendencias antropológicas al describir y analizar los procesos culturales no incluyen la dimensión ideológica, dado que su uso supone potencialmente el cuestionamiento de la validez del sentido común. Como sabemos las sociedades que describieron los antropólogos no solían presentar - por lo menos en sus textos- anomias ni alienaciones como ocurre con la sociedad capitalista descrita por sociólogos de diferentes tendencias. Inclusive la mayoría de los antropólogos no utilizaron el término ideología, dado que dicho concepto implicaba observar los sistemas de representaciones no como 'cultura', sino como racionalizaciones, como mistificaciones, como opacamientos relacionados con intereses particulares. De allí su rechazo a un concepto que describía y analizaba por lo menos una parte del saber de los conjuntos sociales en términos de falsa conciencia, lo cual cuestionaba la concepción dominante en Antropología que tendía a ver la comunidad, el sentido común o la vida cotidiana no sólo como hechos sino como hechos verdaderos en sí o por lo menos como hechos culturales validados por sí mismos. El desarrollo de los historicismos y su secuela relativista afianzó dentro de la Antropología el uso de la Cultura como verdad, al afirmar la legitimidad de cada cultura de establecer sus propias formas culturales como válidas, y en consecuencia cuestionó las concepciones dominantes en el evolucionismo, en el marxismo mecanicista y en menor medida en el difusionismo respecto de considerar los saberes de los grupos étnicos en términos de supersticiones, de supervivencias, de mistificaciones que eran además definidos como tales desde el conocimiento elaborado por la sociedad occidental.

Diferentes orientaciones antropológicas desarrollaron una concepción consistente que fue sintetizada en términos teóricos por Winch (1972), según la cual los criterios de verdad dependían del contexto entendido como una comunidad interpretativa; la verdad era referida a la cultura y por lo tanto era culturalmente variable. Esta propuesta que continúa las concepciones del historicismo alemán y del culturalismo norteamericano ha sido la dominante a partir de los años 20', y sólo fue conmovida aunque levemente por el resurgimiento de posiciones intelectualistas en Gran Bretaña, por las corrientes ecologistas y materialistas norteamericanas y sobre todo por la emergencia de propuestas marxistas en los 60' que impulsó el uso de la dimensión ideológica en el trabajo antropológico, lo cual generó una cierta conmoción que fue conjurada por el desarrollo de varias propuestas antropológicas, siendo la más exitosa la desarrollada por Geertz quien consideró la ideología en términos de sistema cultural (1964, 1987) y fundamentó en el punto de vista del actor narrado por el antropólogo no sólo la verdad de la cultura, sino la característica metodológica central del trabajo antropológico (Geertz, 1974).

Las líneas fuertes en las antropologías interpretativas consideran que la realidad no sólo es lo dado, sino que remite casi exclusivamente a lo dado, ya que se omite toda referencia a ocultamientos e intereses. La descripción etnográfica a través de la mayoría de las tendencias interpretativas no busca encontrar lo verdadero o falso de un proceso, sino describir e interpretar el funcionamiento, los significados o la experiencia a nivel local. Lo que interesa según Geertz (1983, 1996) no es acceder a una verdad de difícil o imposible evidenciación, sino hacer inteligible los diferentes sistemas de creencias culturales, ideológicas, científicas.

Pero además, para algunas propuestas, lo evidente y el ocultamiento no se excluyen, ya que constituirían unificadamente la realidad; el ocultamiento no debería ser observado como falso sino como forma normalizada de actuar. En última instancia estas propuestas remiten a la línea durkheimiana de que lo sustantivo es el mantenimiento del sistema; de que lo real, en la medida que es mantenido a través de acciones y rituales constituye la Cultura ('verdad'). Como señala Durkheim, «Es un postulado esencial de la Sociología que una institución humana no puede basarse en el error y la mentira, de otro modo no podría durar. . . Cuando abordamos el estudio de las religiones primitivas es con seguridad de que se atienen a lo real y lo expresan. . . Sin duda, cuando sólo se considera la letra de la fórmula, esas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y podríamos atribuirles a una aberración radical. Pero, bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que el representa y que le da su significación verdadera» (1978:8), lo cual se articula con la coetánea propuesta de Nietzsche para quien «La falsedad de un juicio no es para nosotros una objeción contra ese juicio. . . ; (ya que) se trata de saber en qué medida este juicio acelera y conserva la vida, mantiene y desarrolla la especie» (1932:462)¹⁵.

Las actuales propuestas interpretativas continúan sobre todo la propuesta historicista de que cada realidad cultural y su verdad son un efecto de cada cultura. Más allá de sus reconocidas diferencias, el historicismo, Nietzsche y Durkheim convalidan la realidad que funciona; considero que dentro de estas orientaciones se han desarrollado la mayoría de las tendencias que han confirmado la idea de 'cultura como verdad' desde Foucault hasta Geertz.

Pero estas líneas de trabajo dan lugar no sólo a reconocer que los criterios de verdad son establecidos por cada cultura, sino que todo grupo que se identifique en términos de diferencias culturales puede establecer la legitimidad de su propia perspectiva o, si se prefiere, de su propia capacidad/potencialidad de verdad, lo cual no sólo convalida una verdad particularizada sino que puede conducir a sostener que sólo los miembros de una cultura o de un grupo determinado (grupo

étnico, grupo religioso, género) pueden realmente conocer su realidad. El desarrollo del particularismo cognoscitivo ha tenido notable continuidad hasta la actualidad y posibilita legitimar las concepciones basadas en distintos tipos de 'diferencias', incluidas las étnico/racistas o directamente racistas y sus propios criterios de verdad. Si es una comunidad interpretativa la que determina en el interior de la misma los criterios de verdad como parte de su propia racionalidad cultural, las posturas racistas y etno/racistas, tal como ocurrió entre 1930 y 1940 especialmente en Alemania, alcanzan legitimación antropológica, epistemológica y política, dado que las mismas pueden constituir también comunidades interpretativas de autoreconocimiento, identidad, pertenencia y acción¹⁴.

Pese a que estas características eran parte de las concepciones historicista y relativista así como de los procesos políticos y académicos desarrollados entre los 30' y los 40', los cuales además habían sido analizados en la inmediata postguerra, durante los 70' se pasa de un reconocimiento de la racionalidad de cada cultura y de su verdad, a un relativismo gnoseológico que convierte todo saber, por científico que fuere, en interpretación. Dentro del campo antropológico, y más específicamente de ciertas orientaciones de la Antropología Médica, se pasa de reconocer la legitimidad cultural de todo saber curativo desde los tradicionales, populares y alternativos hasta el saber biomédico, a concluir que no pueden establecerse criterios universales de verdad y de eficacia asistencial y curativa, dado que la verdad y la eficacia dependerán de los criterios construidos y usados dentro de una comunidad de significación. Concepción, y lo subrayo, que frecuentemente se traduce en que tanto una parte de los que impulsan el saber biomédico como los defensores de los saberes médicos etnicistas o alternativos afirmen fácticamente la superioridad, verdad y eficacia diferencial de cada uno de los mismos.

Mientras que para una parte de los interpretativos la cuestión radica en afirmar que cada saber refiere a cada contexto de interpretación (y/o de uso), según lo cual los miembros de un contexto aprenden a saber y a utilizar dichos saberes y a considerarlos verdaderos; observamos que los actores de dichos saberes tienden cada vez más a vivir en contextos de significación donde operan saberes procedentes de muy diferentes comunidades de significado, y que los actores utilizan pragmáticamente. Pero salvo en corrientes teóricas minoritarias, dentro del pensamiento antropológico se reitera un modo de pensar la realidad donde la descripción e interpretación de las transacciones entre actores suelen estar ausentes. Mientras la Antropología describió culturas homogéneas frecuentemente homogeneizadas imaginariamente, pudo permanecer en un relativismo más o menos aislacionista que acentuaba las características

idiosincráticas propias de cada sujeto cultural sin incluir los procesos que evidenciaban la constante inclusión y resignificación de saberes devenidos de sus transacciones sociales¹⁵. La orientación de los estudios antropológicos hacia culturas ‘complejas’, y sobre todo hacia la propia sociedad caracterizada por la presencia de diferentes actores sociales significativos, condujo a reconocer la existencia conjunta de saberes diferentes, pero también distintos criterios de verdad funcionando simultáneamente, y que refieren a intereses, necesidades, objetivos particulares, que algunos autores describen en términos de hegemonía/subalternidad. Pero sin embargo no fueron las propuestas teórico/metodológicas relacionales las que caracterizaron el desarrollo de nuestra disciplina.

Varias de estas propuestas posibilitan la descripción y sobre todo la interpretación de aspectos frecuentemente omitidos u opacados de la realidad estudiada, pero la focalización de sus investigaciones en torno a un solo actor –por ejemplo exclusivamente en el saber biomédico o en el saber curativo tradicional– y no en las relaciones constituidas entre los diferentes actores significativos tiende a limitar, o directamente sesgar dicha posibilidad. En la mayoría de las tendencias interpretativas dominan dos concepciones complementarias; por una parte la concepción de que toda cultura desarrolla una racionalidad propia es resignificada en términos de que dicha racionalidad es equivalente a verdad. Y por otra parte la cultura tiende a ser manejada en términos de homogeneidad y de a-historicidad; de tal manera que en gran parte de la producción antropológica actual observamos no sólo la exclusión de la dimensión ideológica, sino la carencia del desarrollo de una perspectiva relacional¹⁶.

La consecuencia de este relativismo cultural y gnoseológico podrían ser superadas según algunos autores a través de una suerte de acuerdo permanente entre las diferentes perspectivas de ‘verdad’ que juegan en situaciones específicas; mientras que otros antropólogos permanecen en una neutralidad congruente con el relativismo que sustentan. Pero si bien estas propuestas, incluidas las de Geertz, remiten a Durkheim, Nietzsche y el historicismo alemán, suelen sin embargo desconocer o por lo menos no reflexionan sobre las implicaciones que sobre todo el historicismo tuvo para la situación europea y especialmente para la realidad alemana. Como sabemos el historicismo se desarrolló desde el siglo XVIII básicamente como método, para desde fines del siglo XIX constituirse además en una forma de interpretar el mundo a partir de considerar toda verdad como relativa, acotada a épocas y formas culturales específicas, y en consecuencia a cuestionar la existencia de una razón universal. El relativismo historicista colocará el eje de sus intereses en dar cuenta de la autenticidad o profundidad de una cultura, ya que lo que distinguiría a la historia como conocimiento no es la

diferenciación entre lo verdadero y lo falso sino la comprensión de una cultura, de tal manera que a través de Spengler sostendrá que «El conocimiento ya no se dirige a las cosas y a los acontecimientos en el sentido de que a sus resultados corresponde una significación objetiva y transubjetiva, sino que sus resultados son una expresión del alma propia. . . » (citado por Barth, 1951, 270).

Los antropólogos relativistas proponen una actitud similar para la Antropología en relación a la verdad/falsedad, pero sin incluir lo que tempranamente planteó Dilthey y llevó a sus últimas (?) consecuencias una parte del historicismo alemán, para quien la decisión respecto de lo falso/verdadero no está en el campo teórico/metodológico, no radica en la ciencia sino en la facticidad irracional, ya que «La última razón del mundo es. . . la facticidad pura» (citado por Barth, 1951, 274). La negación de una razón universal, y sobre todo el relativismo cultural y gnoseológico, será ‘superado’ a través de la facticidad, pero la facticidad no en abstracto y no reducida a los textos construidos por la Antropología—o por historiadores, filósofos o sociólogos—, sino una facticidad generada en las relaciones y voluntades de poder, que refieren a los sujetos y grupos que pueden imponer el poder, es decir su verdad. Será en la práctica donde se defina la relación verdadero/falso; de tal manera que la eliminación de la relación verdad/falsedad en la interpretación antropológica, no elimina la relación falso/verdadero en la realidad social, dado que esta será impuesta en la práctica de los hechos, aún cuando sea negada en la realidad de los textos.

A veces pienso que la conversión de la realidad en texto para ser interpretado, favorece la posibilidad de anular ilusoriamente la facticidad y/o de remitirla exclusivamente a procedimientos literarios, de tal manera que la facticidad pasa a ser la ‘experiencia’, el ‘estar ahí’, el trabajo de campo a través del cual se obtiene la información para producir textos e interpretarlos, pero sin incluir los procesos a través de los cuales los significados expresan/imponen uno u otro criterio de verdad en la vida cotidiana de los actores sociales. Da la impresión de que por lo menos una parte de los antropólogos quedan satisfechos con narrar la ‘verdad’ del actor, aún cuando esa verdad sea no sólo negada—o incluso reconocida—sino omitida por la ‘verdad’ impuesta funcional y/o intencionalmente por los que hegemonizan las relaciones sociales de diferente tipo, y que tienen consecuencias en la vida de los sujetos sociales.

Si bien, sobre todo, las orientaciones interpretativas impulsaron la noción de ideología como sistema cultural cuestionando las concepciones marxistas que reducían lo cultural a lo ideológico, que consideraban que el actor social subalterno expresaba no tanto sus propios saberes sino los de los sectores sociales dominantes, y tendiendo a desconocer que dichos saberes eran parte de su vida,

de su identidad, de la experiencia de dichos sujetos y grupos más allá de quienes construyeran y manipularan dichos saberes. Si bien gran parte de estas críticas y propuestas eran correctas, generalmente no lo fueron sus concreciones etnográficas al centrarse en un sujeto homogenizado, al excluir lo ideológico y las transacciones entre los actores significativos, tendiendo por lo tanto no sólo a desconocer la dialéctica real de los procesos que describían, sino a convalidar toda realidad dada por negativa que fuera, inclusive para los propios sujetos estudiados.

La reacción anti-ideológica se dio como un rescate de lo dado, de la manera de definir, construir, estar y/o aceptar el mundo por los actores; de recuperar los significados que estos dan a los hechos, sujetos y objetos, frente a toda una serie de críticas desarrolladas durante los 50' y 60' a la cultura entendida como adaptación y conformidad, y que tenía como referencias no sólo al nazismo y al estalinismo, sino a la 'muchedumbre solitaria'. Y así se generó un interesante proceso ideológico según el cual la realidad entendida como lo que está ahí, como lo que funciona y/o como lo que realmente existe para los sujetos, pasó de ser cuestionada como conformista en los 50' y 60' a ser convalidada como vida cotidiana en los 70'.

Los cuestionamientos a la realidad entendida como conformidad y adaptación proceden de diferentes corrientes teóricas tanto socioantropológicas como psicológicas, y se expresaron tempranamente dentro de tendencias psicoanalíticas y antisiquiátricas que en gran medida reaccionaron contra una noción de cultura y de la relación sujeto/cultura que tendía a convalidar lo dado como lo 'normal' entendido como correcto en el interior de un sistema social específico. Desde esta perspectiva Bastide (1967) consideraba que la Antropología analizaba muy poco los procesos de adaptación social, dado que ello podía evidenciar que los sistemas culturales tendían a generar sujetos conformistas. Fue a través de autores que analizaron la relación normalidad/anormalidad que se generaron las principales críticas a esta concepción implícita en gran parte del pensamiento antropológico, y especialmente en el relativismo cultural. De allí que por ejemplo Devereux analizando problemas de salud mental en grupos étnicos concluyera «... que la adaptación social no es, desde el punto de vista psiquiátrico, un signo de salud mental ya que el conformismo puede adoptar formas patológicas; y subrayando que la desadaptación es más bien una consecuencia que la causa de los trastornos mentales poniendo así al descubierto el postulado oculto del relativismo cultural: los individuos pueden estar enfermos, pero la sociedad es siempre y necesariamente normal... » (Bastide, 1967,98; ver también Devereux, 1973).

Subrayo, para evitar malas interpretaciones, que reconozco la importancia metodológica e ideológica de la recuperación del punto de vista del actor y del

uso de aproximaciones interpretativas por muy diversas razones que he analizado en otros trabajos (Menéndez, 1981, 1990a, 1996), pero ello no implica dejar de cuestionar los usos de una parte de estas propuestas dada la a-historicidad, a-relacionalidad, frecuente simplificación de la realidad así como la convalidación normalizada de la misma que han generado, y ello frecuentemente a través de estigmatizar como ‘positivismo’ a toda aproximación que no utilizara o cuestionara la metodología centrada en el actor.

Considero que las propuestas que excluyeron la dimensión ideológica a través de concepciones parcialmente correctas, favorecieron no sólo la desaparición de determinados tipos de problemáticas como las señaladas por Bastide y Devereux, sino que por una parte posibilitaron convalidar toda realidad cultural por ‘conformista’ que fuera y, por otra, al reducir la realidad a un solo actor significativo no sólo para comprenderlo sino también para dar testimonio o para rehabilitar su identidad, tendieron a generar/impulsar enfoques que reducían la ‘verdad’ sobre la realidad al punto de vista de un actor, lo cual posibilitó justificar en términos metodológicos –y no sólo ideológicos– el saber como verdad de cualquier actor. Si bien es correcto afirmar que los sujetos viven, aprenden, perciben la realidad a través de sus propias experiencias culturales y locales, y que las mismas constituyen sus principios de verdad, así como afirmar que la realidad, que la verdad que opera en la práctica se define a partir de situaciones específicas (es decir, que no hay verdad para los actores más allá de lo que ellos viven como realidad), dichas afirmaciones tienden a distorsionar, sesgar y/o empobrecer la realidad cuando la reducen a la descripción exclusiva del punto de vista de un solo actor, que puede ser un sujeto, una comunidad o una cultura. Reconocer que la realidad significa ‘verdad’ para los que la viven nos parece correcto en términos metodológicos e inclusive de acción, pero siempre y cuando no sacralicemos como verdad dicha realidad, sino que la refiramos a las transacciones que operan entre los diferentes actores significativos, incluidas las relaciones con el propio investigador. Elías genera a mi juicio un notable análisis sobre el antisemitismo nazi que ejemplifica lo que estamos proponiendo, al subrayar que para los nazis y para parte del pueblo alemán el antijudaísmo formaba parte de su sistema de creencias culturales y no sólo constituía un fenómeno ideológico. La política de exterminio judío no fue sólo un medio para obtener resultados inmediatos en términos materiales o políticos para los que se adhirieron a la misma, sino que era parte de la cosmovisión nazi; y si bien el nazismo manejó la mentira intencional respecto de los judíos y otros grupos, por lo menos una parte de los nazis se caracterizaron por la fuerza y sinceridad de sus convicciones colectivas.

Both the victory and the failure of the National Socialist movement remain incomprehensible if account is not taken of the strongly idealistic element in their beliefs which often made the Führer and his followers blind to consideration other than those dictated by their creed, occasionally allowing them to see the world entirely in the light of their own hopes and wishes. (Elias, 1996:330)

Como lo analiza Elias, el nazismo trató de convertir al antijudaísmo, inclusive en términos de etnocidio, así como otras instancias de su 'black idealism' en 'cultura como verdad', montándose sobre características socioculturales previamente existentes de la sociedad europea y no sólo alemana. Pero asumir que las cosmovisiones de un grupo religioso, de un grupo étnico, de una clase social o de un movimiento como el nazismo constituyen la 'verdad' para los mismos, no implica –por lo menos para nosotros– que respecto de ninguno de estos actores asumamos su verdad como la verdad; y justamente esto es lo que conscientemente o no generan determinadas orientaciones socioantropológicas, que al excluir la dimensión ideológica de sus descripciones y análisis y al reducirla a sistema cultural legitiman exclusivamente lo dado.

Cuando Geertz analiza el creciente antirelativismo desarrollado desde fines de los 80' dentro de nuestra disciplina, señala que dicho antirelativismo opera sobre todo a través de la recuperación de antiguos conceptos como el de 'naturaleza humana' que tuvieron su mayor auge entre los 20' y los 50', para concluir que actualmente en cualquier rama de la Antropología «... encontramos algún ejemplo del retorno a una concepción donde todo se reduce a los genes, a la naturaleza de la especie, a la arquitectura del cerebro, a la constitución psico-sexual» (1996,111), y ello según Geertz en nombre de una universalidad que reduce o niega la alteridad y «coloca la moral más allá de la cultura». Pero el reconocimiento de Geertz no resuelve ni evita el desarrollo creciente de este tipo de explicaciones, y no lo resuelve no sólo fácticamente sino tampoco en términos teóricos, en gran medida porque su propia propuesta teórico/metodológica contribuyó a la legitimación de dichas interpretaciones al reducir la moral a la cultura como verdad. Se necesitaría recuperar la dimensión ideológica en tanto ideología y no sólo como sistema cultural como lo propuso y difundió Geertz (1964, 1973), a partir de impulsar nuevamente un análisis sobre las relaciones cultura/verdad/ideología que no remita la verdad exclusivamente a la Cultura como intencional o funcionalmente sostiene una parte de los interpretativos, o sólo a la Ciencia como proponen una parte de los antropólogos antirelativistas.

Desde los 80' el desarrollo de corrientes en las cuales se articulan propuestas marxistas, fenomenológicas e interaccionistas simbólicas, ha conducido a la

recuperación de la dimensión ideológica al describir y analizar problemas referidos al sida, la desnutrición o el alcoholismo o a las funciones de cura y control de la biomedicina y de otros sistemas médicos (Conrad y Schneider, 1980; Herpurn, 1985; Martin 1995; Menéndez, 1978, 1979, 1981), y a través de los cuales emerge el papel que la enfermedad puede cumplir en las negociaciones entre los grupos o las funciones de control o legitimación que diferentes etnomedicinas desarrollan respecto de sus grupos. Esto en el campo antropológico ha sido especialmente impulsado por la denominada Antropología Médica Crítica, pero en los últimos años algunos importantes antropólogos adheridos a posiciones fenomenológicas como Good (1994) comienzan a reconocer que si bien la cultura expresa significados verdaderos, dichos significados también pueden expresar intereses, manipulaciones y mistificaciones, señalando que la cuestión central radica no sólo en reconocer la significación de la dimensión ideológica, sino en evitar caer en las explicaciones mecanicistas y superficiales dominantes en toda una serie de antropólogos influenciados por el marxismo. Good descubre por ejemplo que la profesión médica desarrolla intereses específicos que pueden conducir a manipular las representaciones y las prácticas de los conjuntos sociales sobre el proceso salud/enfermedad/atención. Descubre además que esto opera dentro de relaciones sociales donde pueden desarrollarse procesos de resistencia en los grupos sociales dominados, los cuales pueden expresarse a través de cuadros de enfermedad mental y/o física. Pero no obstante Good sigue subrayando las dificultades que para los antropólogos tiene interpretar la cultura del Otro en términos de falsa conciencia o de mistificación.

Las 'nuevas' propuestas de Good refieren a hechos muy conocidos y analizados en la producción y uso del conocimiento, y más que expresar sus temores a determinados mecanicismos marxistas evidencia las limitaciones que tiene la mayoría de la producción antropológica interpretativa de trabajar con la dimensión ideológica, así como de manejar lo simbólico articulado con lo económico/político, pese a reconocer la existencia de procesos ideológicos en las problemáticas que describen e interpretan. No debería confundirse el uso mecanicista de la dimensión ideológica con su negación o falta de pertinencia; ni reducir lo ideológico a falsa conciencia; ni identificar lo ideológico con la oposición a lo científico, sino que lo ideológico debe ser recuperado básicamente como una dimensión que simultáneamente constituye la realidad y también puede operar como crítica de esa realidad. Una crítica que no niega que los saberes que manejan los grupos son 'verdad' para una parte de los mismos, pero que ello no supone convalidarla como 'verdad'. Frente a la noción de 'Cultura' o de 'Ciencia' como verdad, la dimensión ideológica desarrolla la crítica de la realidad, que incluye los usos de la Ciencia y de la Cultura.

El reconocimiento de que para los sujetos y grupos su cultura es inconscientemente 'verdad', no implica que dicha 'verdad' lo sea para todos los actores sociales, y menos aún que constituye 'la' verdad, ni que no deba ser cuestionada más allá de que la 'comprendamos'. Si un grupo determinado desarrolla saberes racistas, homofóbicos, clasistas o antifemeninos, no implica que los aceptemos metodológicamente pero los rechazemos en términos morales o políticos, justamente porque la inclusión de la dimensión ideológica y de la perspectiva relacional conduce a colocar el núcleo de la descripción e interpretación en las relaciones entre los diferentes actores significativos.

Desde nuestra perspectiva la inclusión de lo ideológico supone tratar de entender críticamente cómo se han constituido y manejado los saberes y proponer alternativas de acción. La teoría de la ideología desarrollada a partir de Gramsci –aunque no reducida exclusivamente a sus propuestas– implica describir y analizar el saber de los conjuntos sociales tanto para comprenderlos y para reconocer su lógica sociocultural como para cuestionarlos y para reconocer y/o impulsar la necesidad de modificarlos a partir de su propia lógica ideológico/cultural. La importancia de la dimensión ideológica se ha desarrollado recientemente dentro de la Antropología estadounidenses a través de una recuperación ambigua de las propuestas gramscianas sobre las relaciones de hegemonía/subalternidad, que como sabemos proponen que la hegemonía se desarrolla y se confirma a través del sentido común de las clases subalternas, al convertirse la cultura (ideología) hegemónica en parte de la identidad de dichas clases, de su forma de pensar, de actuar, de relacionarse con las clases hegemónicas. Para Gramsci la cultura (ideología) no constituye un sistema de representaciones sociales falsas mecánicamente impuestas a los sectores subalternos, sino que a través de la cultura (ideología) dichas clases viven parcialmente su cotidianeidad, la producen y reproducen confirmando la hegemonía, pero también cuestionándola en determinadas esferas de la Cultura.

Pero Gramsci propone esta concepción desde una perspectiva clasista que incluye, pero que no reduce, la realidad a lo local, y donde las relaciones de hegemonía/subalternidad constituyen elementos básicos de las relaciones de clases. Es en función de ello que Gramsci plantea la necesidad de desarrollar una crítica no sólo de la cultura (ideología) dominante sino del saber popular subalterno, dado que dentro de éste operan unificadamente elementos hegemónicos y no hegemónicos que en función de las situaciones y relaciones específicas pueden o no dar lugar a procesos contrahegemónicos. El planteo de Gramsci posibilita distinguir en consecuencia la existencia de criterios de verdad/falsedad operando dentro de relaciones de hegemonía/subalternidad, por lo cual gran parte del trabajo

intelectual –en nuestro caso antropológico– consiste en describir, objetivar y cuestionar los mecanismos de hegemonía, es decir de lo dado.

Varios procesos han gestado el desarrollo del malestar de nuestra disciplina, lo cual se ha expresado de muy diferentes maneras y de las cuales sólo he analizado algunos aspectos. Inclusive varios de estos problemas se han agudizado con el desarrollo de las propuestas denominadas de investigación/acción a través de Organizaciones No Gubernamentales o de otros tipos de grupos, y que no sólo suelen trabajar con los nuevos sujetos sociales, sino que incluyen explícitamente o no objetivos ideológicos, políticos, de acción social en sus actividades. Si hago referencia a este proceso no es sólo porque en ellos suelen trabajar cada vez más antropólogos, o a que sus metodologías de intervención suelen ser de tipo antropológico, sino a la constante convergencia entre los miembros de estos grupos y los antropólogos académicos en torno a los mismos sujetos de estudio y del estudio de problemas similares.

Considero que estas y otras propuestas devenidas del interaccionismo simbólico, del marxismo gramsciano y de la fenomenología, posibilitan la descripción e interpretación de los problemas/realidades estudiados tanto en términos simbólicos como económico/políticos, pero incluyendo lo ideológico como parte de ambas dimensiones que posibilita simultáneamente afirmar la realidad y cuestionarla al remitir la realidad a las relaciones generadas entre los actores sociales significativos pero también con el investigador. La aproximación gramsciana implica una aproximación de tipo relacional en términos de los actores significativos que operan en una situación específica—y que en su caso remite básicamente a las clases sociales—, lo cual está ausente de la mayoría de los marcos teóricos con que la mayoría del culturalismo actual está utilizando a Gramsci, al que reducen a la dimensión simbólica y al punto de vista de un actor, y cuyas limitaciones se evidencian al contrastar con los autores que describen y analizan los procesos simbólicos a través de las relaciones de desigualdad socioeconómica y de diferencias culturales dentro de las cuales operan (Comaroff, 1985, 1992; J. y J. Comaroff, 1991; Frankenberg, 1988; Gledhill, 1994), y que constituyen una alternativa a pensar la realidad como dada, evidente, manifiesta, verdadera, y sobre todo como una realidad en la cual se desarrollan procesos que tratan de producir cohesión/integración –uno de los objetivos de la hegemonía– pero dentro de situaciones que evidencian heterogeneidad, diferencias, desigualdades y conflictos entre diferentes tipos de actores, y que en consecuencia necesitan desarrollar un enfoque relacional que incluya a los diferentes actores sociales significativos en términos de género, de pertenencia religiosa o de etnicidad pero también de clase, según sea el tipo de problema en torno al cual desarrollan sus relaciones dichos actores sociales.

NOTAS

¹ Por modelo Antropológico Clásico (MAC) me refiero a la perspectiva antropológica producida básicamente por el funcionalismo británico y por el culturalismo norteamericano entre 1920 y 1950, y que no sólo devino hegemónica sino que operó hasta la actualidad como parte nuclear del imaginario antropológico.

² Entre 1880 y 1940 Alemania, Estados Unidos, Francia y el Reino Unido generaron la mayor parte de la producción antropológica a nivel mundial, sin que ninguno de dichos países estableciera una hegemonía similar a la desarrollada por la Antropología norteamericana a partir de los 70'.

³ Para una constante documentación de esta situación en sociedades del Tercer Mundo, consultar el Boletín de la Women's Global Network for Reproductive Rights.

⁴ Más allá de las críticas que podemos formular a esta corriente, debemos recordar que las propuestas de cultura y personalidad formaban parte de un relativismo cultural que durante este lapso cuestionará las propuestas etnocéntricas que se habían convertido en políticas de estado especialmente en la Alemania nazi. Dentro de estos objetivos, el concepto de personalidad trataba de subrayar los aspectos responsables del sujeto frente a un estado totalitario y a-moral.

⁵ El término *chilango* refiere al habitante de México Distrito Federal a través de estereotipos utilizados diferencialmente por los defensores o por los habitantes del resto del país; el de *naco* a un sujeto caracterizado por su torpeza e ignorancia, que implícitamente refiere a un origen indígena.

⁶ Villarojas fue un maestro de origen maya, que trabajó con R. Redfield en Yucatán, primero como ayudante y luego como antropólogo profesional.

⁷ Es obvio que no negamos la dimensión política e ideológica que incluyen las propuestas y actividades de los denominados Derechos Humanos.

⁸ Si bien los sociólogos y otros científicos sociales también utilizan este tipo de aproximación, la misma corresponde sólo a algunas tendencias de esas disciplinas, que además hasta hace pocos años eran secundarias y/o marginales; mientras que en el caso de la Antropología es parte de su instrumental profesional.

⁹ En 1999 el Consejo Estatal de Organizaciones de Médicos y Parteras Indígenas Tradicionales de Chiapas (CEOMPICH) denunció la apropiación del saber y productos indígenas por una empresa químico/farmacéutica relacionada con sectores académicos mexicanos y estadounidenses. Específicamente denunciaron el proyecto ICBG-Maya impulsado por la Universidad de Georgia (EEUU) asociada con la Molecular Nature Limited, empresa inglesa de investigaciones biotecnológicas; dicho proyecto se habría apropiado del saber de los indígenas sobre las plantas medicinales así como de las propias plantas que forman parte del patrimonio cultural indígena. Esta apropiación fue realizada por un equipo de investigación interdisciplinario que incluía destacados antropólogos como Brent Berlin con larga trayectoria en la región, y fue denunciada no sólo por la CEOMPICH sino por grupos ambientalistas y por organizaciones defensoras de los derechos humanos,

especialmente de los EEUU y de Gran Bretaña. Luego de una intensa disputa, dicha investigación se dio por concluida a mediados del año 2001.

¹⁰ Por supuesto que estos problemas y riesgos existenciales pueden darse en cualquier contexto de conocimiento y no sólo en el caso de América Latina, pero nosotros lo estamos refiriendo a la situacionalidad de los antropólogos, dado que ellos construyeron una aproximación metodológica basada en esa situación diferencial, y en un tipo de trabajo caracterizado por sus características cualitativas y personales

¹¹ A principios de la década de 1970 formaba parte de un equipo interdisciplinario que investigaba problemas de salud ocupacional y que funcionaba en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Nuestro equipo investigaba problemas de salud/enfermedad/atención en mineros, trabajadores ceramistas y conductores de camiones urbanos de pasajeros, aplicando técnicas biomédicas para el diagnóstico de enfermedades laborales, pero dándole una especial importancia a las representaciones e interpretaciones que los trabajadores daban a sus padecimientos relacionados no sólo con el proceso productivo, sino con su vida social cotidiana. A principios de 1973 el Instituto comenzó a recibir amenazas referidas a nuestro trabajo de investigación, las cuales fueron evaluadas internamente para decidir seguir desarrollando nuestro trabajo. Pero no sólo siguieron las amenazas, sino que al poco tiempo colocaron una bomba de bajo poder a la entrada del Instituto, lo cual tampoco implicó la interrupción de nuestro trabajo. Sólo cuando colocaron otra bomba de mayor poder se clausuraron las actividades del centro de investigación.

¹² Nos referimos a la situación creada por el citado Proyecto Camelot y similares, en los cuales trabajaron antropólogos, inclusive a nivel de coordinación de proyectos. Ver *Current Anthropology*, 1968; Horowitz, 1968; Huizer y Mannheim(Eds.), 1979; Touraine *et al* 1970.

¹³ Nietzsche en otros textos desarrolla propuestas que difieren de esta afirmación, pero considero que las tendencias de su pensamiento plantean la razón y la moral como instrumentos para vivir, y sobre todo como instrumentos de la voluntad de poder.

¹⁴ Respecto de lo que estamos concluyendo debemos diferenciar la situacionalidad(punto de vista) del investigador tal como la hemos analizado previamente, de las concepciones que esencializan la perspectiva del actor, dado que centramos nuestro análisis en la situación y relación de los actores, y no en las características en sí de los mismos.

¹⁵ Como lo hemos señalado reiteradamente(Menéndez 1981, 1990a) las descripciones etnográficas preocupadas por el saber médico tradicional de los grupos étnicos, más que por la salud y el combate a la enfermedad entre los mismos, se concentraron hasta fechas relativamente recientes - por lo menos en la bibliografía especializada sobre América Latina - en la descripción y significado de las terapias elaboradas por dichos grupos, describiendo muy escasamente o directamente no describiendo el uso cada vez más expandido de los medicamentos producidos por la industria química/farmacéutica, pese a que algunos de los mismos se iban convirtiendo en algunos de los productos más usados por dichos grupos para el tratamiento de varios de los padecimientos que más incidían en su morbilidad, y que incluso suponía su apropiación en términos culturales al incluirlos dentro de sus propios sistemas de clasificación (frio/caliente), o articulándolo como un paso específico con las terapias nativas a través de la carrera del enfermo.

¹⁶ El escaso desarrollo de enfoques relacionales que incluyan realmente al conjunto de los actores significativos que intervienen en una situación y problema específicos, constituye uno de los rasgos más notorios de la producción antropológica actual, y esa carencia debe ser vinculada con la exclusión de la dimensión ideológica.

BIBLIOGRAFIA

- AGIER, M. (Dir., 1997) *Anthropologues en dangers sur le terrain*. Paris: Jean-Michel Place.
- ALLUE, M. (1996) *Perder la piel*. Barcelona:Edit. Planeta/Seix Barral.
- BALANDIER, G. (1988[1985]) *Modernidad y poder*. El desvío antropológico. Jucar Universidad, Madrid.
- BARTH, H. (1951[1945]) *Verdad e ideología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BASTIDE, R. (1967[1965]) *Sociología de las enfermedades mentales*. Siglo XXI, México.
- BIBEAU, G. 1986/1987 «Nouvelles directions dans l'anthropologie medico/psychiatrique nord-americaine» en *Sante/Culture/Health IV(2):4-11*.
- (1992) «Hay una enfermedad en las Américas» en C. Pinzón *et al: Cultura y salud en la construcción de las Américas*. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá 1992:41-70.
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. (1998) «Sur les russes de la razón imperialiste» en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales n° 121/22:109-118*.
- BOURGOIS, PH. (1997[1991]) «Confronting the etics of ethnography:lessons from field work in Central America» en HARRISON, F. (Ed.):*Decolonizing Anthropology. Moving Further Toward an Anthropology for Liberation*. American Anthropological Association, Arlington: 111-27.
- COMAROFF, J. (1985) *Body of Powers. Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Wetsview Press.
- y COMAROFF, J. (1991) *From Revelation to Revolution*. Chicago: Chicago Univ. Press, 2 vols.
- CONRAD, P. y SCHNEIDER, J. (1980) *Deviance and Medicalization. From badness to sickness*. St. Louis: The C. V. Mosby.
- CORTÉS, B. (1997) «Experiencia de enfermedad y narración. El malentendido de la cura» en *Nueva Antropología XVI(52):89-116*.
- CSORDAS, Th. (1994a) «Words from the holy people:a case study in cultural phenomenology» en Csordas (Ed.) 1994:269-90.
- (1994b) «Introduction:the body as representation and being-in-the-world» en Csordas (Ed.) 1994:1-26.
- CSORDAS, Th. (Ed.) (1994c) *Embodiment and Experience:the Existencial Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Current Anthropology(CA)* (1968) «Social responsibilities. Symposium» en C. A. 9(5):391-436.
- DE MARTINO, E. (1959) *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*. Torino: Einaudi.
- (1961) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del sud*. Milano: Il Saggiatore, (hay versión española, Bellaterra, Barcelona 1999).
- (1975) *Mondo popolare e magia in Lucania*. Roma-Matera: Basílicata Editrice.

- DEVEREUX, G. (1956) «Normal y anormal» en *Ensayos de Etnopsiquiatría General*. Barcelona: Barral: 25-102.
- DURKHEIM, E. (1978[1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón/Premia .
- ELIAS, N. (1996) *The Germans. Power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries*. New York: Columbia Univ. Press.
- ERASMUS, Ch. (1961) *Man takes control. Cultural development and American Aid*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FANON, F. (1962) *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1966[1952]) *Escucha blanco*. Barcelona: Edit. Nova Terra.
 - (1968) *Sociología de una revolución*. México: ERA.
- FARMER, P. (1998) «Social scientist and the new tuberculosis» en *Social Science & Medicine* vol. 44(3):347-58 Frankenberg, R.
- FRANKENBERG R. (1988) «Gramsci, culture and medical anthropology» en *Medical Anthropology Quart.* 2:454-59.
- GAINES, A. (Edit., 1992) *Ethnopsychiatry. The cultural construction of profesional and folk psychiatries*. Albany: State Univ. Press of New York.
- GEERTZ, C. (1964) «Ideology as a cultural system» en APTER, D. (comp., 1964): *Ideology and Discontent*. The Free Press of Glencoe, pp. 47-56.
- (1974) «From de native point of view: on the nature of anthropological understanding» en *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28(1):221-37.
 - (1983) *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books.
 - (1987) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
 - (1996) *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GLEDHILL, J. (1994) *Power and its disguises: anthropological perspectives on politics*. London: Pluto Press.
- GOOD, B. (1994) *Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- GOUREVITCH, J. P. (2000) *La France africaine*. Paris: Pré aux Clercs.
- HERPBURN, S. (1985) «Western minds, foreign bodies» en *Medical Anthropology Q.* 21(1): 59-74.
- HOROWITZ, I. (1968) *The rise and fall of Project Camelot*. MIT Press.
- HUIZER, G. y MANNHEIM (eds., 1979) *The politics of anthropology. From colonialism and sexism toward a view from below*. La Haya: Mouton Publ.
- HYMES, D. (Ed., 1974[1969]) *Reinventing Anthropology*. New York: Randon House.
- LEACH, E. (1982) *Social Anthropology*. Oxford University Press, New York.
- LEVI-STRAUSS, C. (1954) «Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et problemes posés par son enseignement» en UNESCO: *Les sciences sociales dans l'enseignement superieur*. Paris (También en *Antropología estructural*. EUDEBA, Buenos Aires 1968:310-44)
- MCLAREN, P. (1998) *Multiculturalismo revolucionario*. Siglo XXI, México.
- MADSEN, W. y MADSEN, C. (1969) «The cultural sstructure of mexican drinking behavior» en *Quart. Journ. of Stud. on Alcoholism* 30:701-18.
- MARTIN, E. (1992) *The woman in the body. A cultural analysis of reproduction*. Boston: The Beacon Press.
- (1994) *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press.

- MENÉNDEZ, E. L. (1978) «El modelo médico y la salud de los trabajadores» en F. Basaglia et al. (1978) *La salud de los trabajadores. Aportes para una política de la salud*. México: Nueva Imagen: 11-53.
- (1979) *Cura y control. La apropiación de lo social por la práctica psiquiátrica*. México: Edit. Nueva Imagen.
 - (1981) *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. México: Ediciones de la Casa Chata.
 - (1990a) *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*. México: Cuadernos de la Casa Chata.
 - (1990b) *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. México: Alianza Editorial Mexicana.
 - (1991) «Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes» en *Alteridades* 1(1): 21-32.
 - (1996) «Struttura sociale e struttura di significato: il punto di vista dell'attore» en A. M. *Rivista della società italiana di antropologia medica* N°1/2:97-126, Roma (también en *Relaciones* 67:239-70, 1997, Zamora, México).
 - (1997) «Holísticos y especializados. Los usos futuros de la Antropología» en *Nueva Antropología* N° 52:9-38, México.
 - (1998) «Continuidad y discontinuidad en el uso de conceptos en Antropología Social» en Neufeld, M. R. et al: *Antropología Social y Política. Hegemonía y Poder*. Buenos Aires: EUDEBA:15-36.
 - (2000) «La construcción del sujeto: la dimensión antropológica» en Grup IGIA: *Contextos, sujetos y drogas*. FAD, Barcelona 2. 000:79-98.
- MENÉNDEZ, E. L. y DI PARDO, R. (1996) *De algunos alcoholismos y algunos saberes*. México: Colecc. M. Othón de Mendizábal, CIESAS.
- MORRIS, R. (1995) «All made up: Performance theory and the new anthropology of sex and gender» en *Annual Review of Anthropology* 24:567-92.
- MURPHY, R. (1987) *The body silent*. New York: Henry Holt and Co.
- NIETZCHE, F. (1932) *Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Espasa Calpe, Obras completas, vol. III.
- NORDSTROM, C. y ROBBEN, A. (comps., 1995) *Fieldwork under fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: Univ. of California Press.
- ROBBEN, A. C. (1995) «The politics of truth and emotion among victims and perpetrators of violence» en Nordstrom y Robben (Comps.) 1995:81-103.
- SRINIVAS, M. N. (1997) «Practicing Social Anthropology in India» en *Annual Review of Anthropology* 26:1-24.
- STAUDER, J. (1993[1970/71]) «The 'relevance' of Anthropology to colonialism and imperialism» en Harding, S. (edit., 1993) *The 'racial' economy of science. Toward a democratic future*. Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press, 408-27.
- TAMBIAH, S. J. (1989) «Ethnic conflict in the world today» en *American Ethnologist* 16(2):335-49.
- TOMANOI ASANO, M. (1990) «Women's voices: their critique of the Anthropology of Japan» en *Annual Review of Anthropology* 19:17-37.
- TOURAINÉ, A. et al (1970) *Ciencias Sociales: ideología y realidad nacional*. Buenos Aires: Edit. Tiempo Contemporáneo.
- UGALDE, A. y A. ZWI (comps., 1994) *Violencia política y salud en América Latina*. México: Nueva Imagen.
- WESTON, K. (1993) «Lesbian/gay studies in their house os Anthropology» en *Annual Review of Anthropology* 22:339-67.

- VIDICH, A. y BENSMAN, J. (1958) *Small Town and Mass Society. Class, power and religion in a rural community*. New Jersey: Princeton Univ. Press.
- WINCH, P. (1972[1958]) *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- WINKLER, C. (1991) «Rape as Social Murder» en *Anthropology Today* 1(3):12-49
– (1995) «Ethnography of the ethnographer» en Nordstrom y Robben (Comps., 1995:155-84).
- WISWERWARAN, K. (1997) «Histories of feminist ethnography» en *Annual Review of Anthropology* 26:591-621
- Women's Global Network for Reproductive Rights* (1990-2000) Bulletin. Amsterdam, Holanda.

RESUMEN

A partir de la década de los 70' se instaló en la Antropología Social y especialmente en la Antropología devenida hegemónica, es decir la norteamericana, un proceso de malestar que se mantiene hasta la actualidad. Dicho proceso se expresa a través de toda una serie de aspectos entre los cuales subrayamos la creciente duda respecto de quienes son ahora sus sujetos de estudio, y la consecuente indeterminación profesional y metodológica del antropólogo respecto de los mismos; así como la frecuente reducción de la descripción e interpretación de las problemáticas estudiadas a las características y narraciones de un solo actor reduciendo o disminuyendo la posibilidad del desarrollo de una perspectiva relacional. Estos y otros procesos son, por lo menos en parte, producto del constante incremento de nuevos sujetos de estudio, cuyas características establecen una situacionalidad diferente del antropólogo frente a los mismos, lo cual pone en evidencia las limitaciones teórico/metodológicas sobre todo de las orientaciones que consideran la realidad sólo en términos del sistema cultural, que impulsan la noción de cultura como verdad, y que excluyen la dimensión ideológica de la descripción e interpretación de la cultura.

ABSTRACT

Since 70' a discontent process took place in Social Anthropology specially the American Anthropology, and remains up to here. This process is estated by mean of many characteristics, and among them we emphasíze the growing doubt about whom are their subjects and the following profesional and methodological

anthropologist's indetermination with respect to them. All this goes together with an usual limitation; to reduce descriptions and interpretations on problems to features and narratives of an only actor and therefore the lower or even none existent development of relational approaches. This and other process are at list partly result of a constant increase of new subjects whose characteristics settle a diferent anthropologist's situation facing them and provides evidence about theoretical and methodological limitations. This is specially shown by those anthropological perspectives whose approach to reality is only in terms of cultural systems, and works with the idea of culture as truth, living out ideological dimation in description and interpretation of Culture.