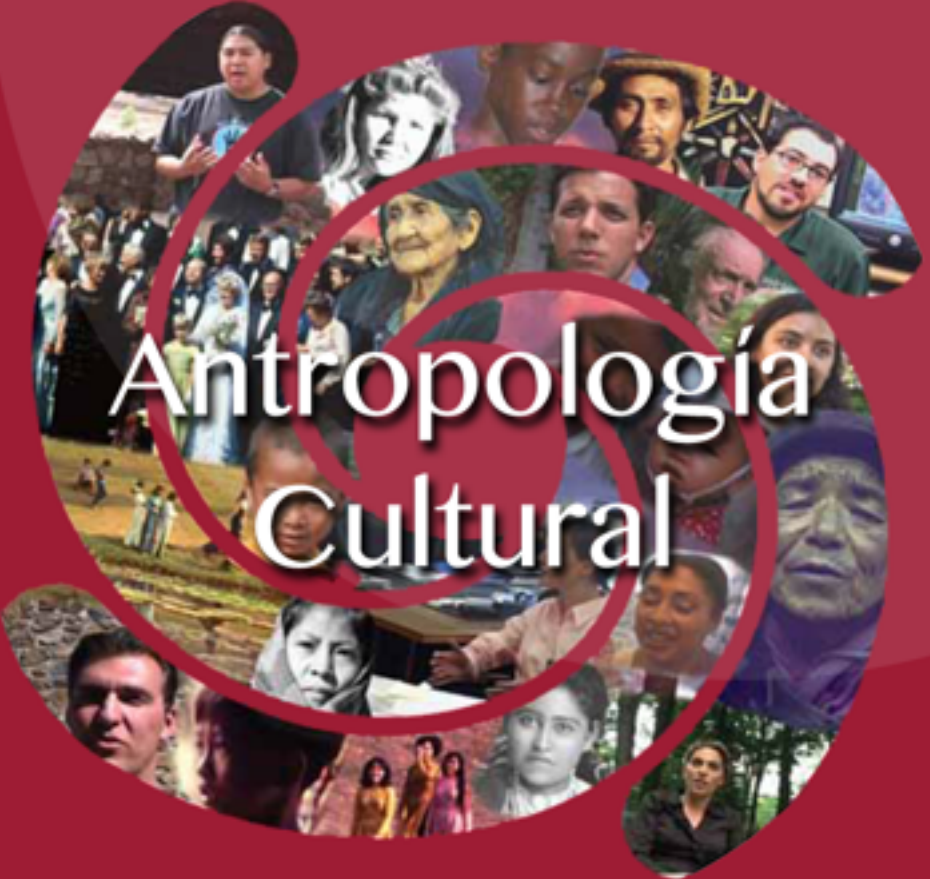






Antropología Cultural

eLibro



Autor:

Antrop. Adrián Maldonado Repetto.

“Antropología Cultural”

Curso financiado y adaptado para eLibro por:

Asociación Rafael Ayau (ARA)

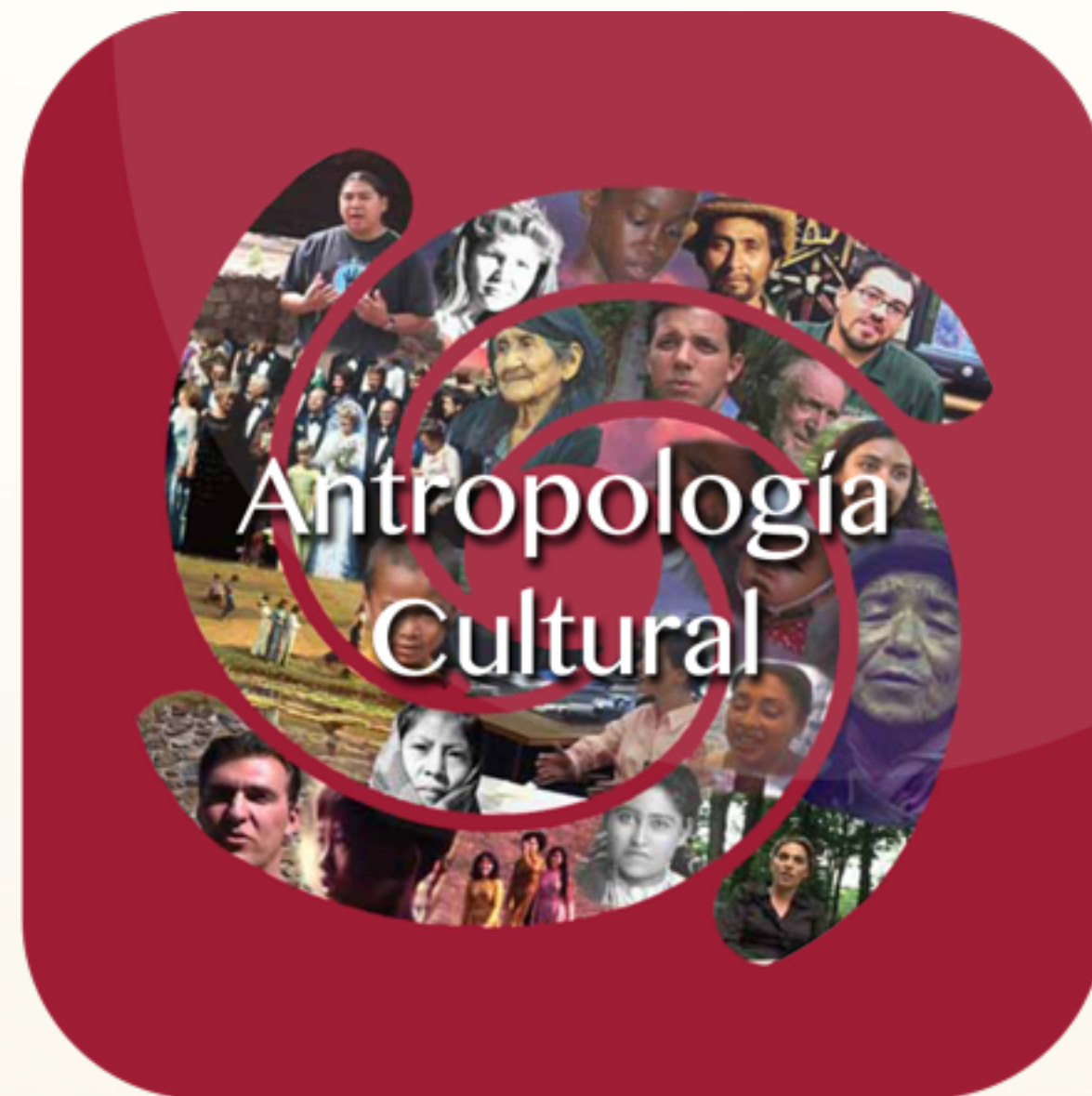
ISBN: 978-9929-687-38-7

© ARA, 2016

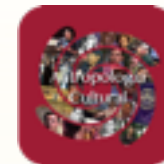
Guatemala, Centroamérica.

informacion@uomac.net

Este eLibro puede ser reproducido citando a la fuente.



Índice del Curso



Biografía del Autor.....	iv	XV. Antropología interpretativa.....	142
Introducción del Curso.....	vi	XVI. América latina e indigenismo.....	151
I. ¿Qué es la Antropología cultural?	11	XVII. Antropología aplicada.....	156
II. La pregunta antropológica por la alteridad y sus antecedentes.....	19	XVIII. Antropología jurídica.....	164
III. El concepto de cultura.....	29	XIX. Antropología social urbana.....	171
IV. Lugar de la antropología cultural en las ciencias antropológicas	39	XX. Posmodernidad, nuevas tendencias, Conclusión.....	179 187
V. Evolucionismo.....	48	Evaluación Corta de Aprendizaje (ECA).....	188
VI. Círculos culturales y difusionismo.....	58	Bibliografía.....	189
VII. Particularismo histórico.....	68	Glosario.....	192
VIII. Antropología de Estados Unidos de América: patrones de la cultura y patrones de interacción.....	77	Fuentes de fotos.....	197
IX. Funcionalismo.....	85		
X. Estructural-funcionalismo.....	95		
XI. Estructuralismo francés.....	104		
XII. Materialismo cultural.....	113		
XIII. Antropología filosófica.....	123		
XIV. Posestructuralismo.....	133		

Biografía del Autor



Antrop. Adrián Maldonado Repetto

Adrián Maldonado Repetto nació el 25 de agosto de 1981 en la ciudad de Mérida, Yucatán, México. Se tituló como antropólogo social por la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY). Luego cursó el posgrado en Literatura y Comunicación de la Universidad de Sevilla (España), obteniendo su Diploma de Estudios Avanzados (2011).

Su interés se concentró en la sensibilidad grecolatina de la obra homérica y hesiódica. Como candidato a doctor, en dicha especialidad, se enfoca en la temática del eterno retorno de Odiseo, partiendo de la idea de que La Odisea de Homero ilustra la transición griega de varias cuestiones históricas; lo que se observa en el contraste entre el material arqueológico y el mitopoético.

Ha impartido clases y presentaciones en instituciones públicas (UADY 2014-2015; Tecnológico de Progreso 2015; ESAY 2010; Universidad de Valladolid-UNO 2008; Museo Palacio Cantón 2011; Museo del Mundo Maya 2012-2014) y privadas (Universidad Modelo 2006-2008; y Universidad Marista 2015).

Su interés científico considera como punto de partida las cuestiones culturales para abordar, de esa forma, áreas desde la literatura a la arqueología. Ha colaborado activamente, desde el año 2000, en varios proyectos de investigación social con trabajo de campo en la zona de Yucatán, Campeche, Oaxaca y Guerrero.

Actualmente es subdirector del Centro de Epigrafía Maya Yuri Knórosov del Patronato Cultura del Gobierno del Estado de Yucatán, México, en colaboración con la Universidad Estatal de Rusia de Humanidades. Participa regularmente en eventos académicos internacionales, desarrollando los temas de antropología social, antropología cultural e historia antigua.

Tiene varias publicaciones en diversas ediciones nacionales y extranjeras.

Introducción del Curso



Hablar de una ciencia o de una disciplina científica implica, en primera instancia, comenzar por definir lo que supone el conocimiento científico. Si partimos de la noción tradicional del conocimiento cierto de las cosas por sus causas, veremos que la idea típicamente aristotélica nos lleva a una discusión epistemológica sobre las implicaciones que conllevan los conceptos de “certeza”, “cosa” y, por su supuesto, “causalidad”. En este sentido puede decirse que una definición semejante es demasiado general y, como tal, requieren determinarse los objetos de estudio y su método de investigación.

A diferencia de otras ciencias y disciplinas científicas, en la [antropología cultural](#) observamos que, entre la forma de conocimiento y su historia como disciplina, existe una estrecha relación; lo que no

necesariamente se aprecia, de manera directa, en otras áreas del conocimiento. Esto es algo que se manifiesta incluso en la didáctica propia de las ciencias exactas, en las que solo importa la técnica y su performatividad, y no tanto el sentido de dichas prácticas.

Ello, por supuesto, no significa que dichos modelos matemáticos o físicos sean independientes de la historia de sus civilizaciones. Únicamente supone que, para efectos prácticos de su enseñanza y su aplicación, se omite la intencionalidad de sus participantes.

En fechas más recientes, lo anterior, evidentemente, ha sido criticado y se busca establecer una correlación entre comunidad científica y paradigmas, pero para fines académicos los propios científicos hacen

hincapié en la distinción entre ciencia – entendiendo por esto las últimas tendencias de avanzada- e historia de la ciencia –al abordar el contexto social de teorías clásicas pero que, en la mayoría de los casos, ya han sido refutadas u olvidadas por modelos innovadores con supuestos mejores resultados.

Tomando en consideración lo expuesto, puede verse que la ciencia es competitiva; pues se trata de encontrar principios más explicativos y claros, sin dejar de ser por ello colaborativa, porque solo las sociedades con un mayor nivel de integración y colaboración pueden dar lugar a una serie de comunidades que intercambian información de manera continua.

Desde el punto de vista de su historia, la antropología cultural tiene antecedentes en la sociedad griega de la edad de oro, y en las descripciones de viajeros romanos y luego también árabes.

Posteriormente, en el período medieval, en el renacentista y en el moderno, encontramos la experiencia antropológica por igual en los recorridos realizados en el Mediterráneo de los grupos de intelectuales europeos, y en los intercambios comerciales, que dieron lugar a nuevas experiencias históricas, que se llevaron a cabo entre países de Europa y Asia.

Según lo expuesto tenemos, entonces, que la antropología cultural es una disciplina que puede considerarse científica de acuerdo a su método de estudio (o métodos de acuerdo al modelo teórico que ha de seguirse) pero que surge, históricamente hablando, de una experiencia basada en el choque, competencia y colaboración entre civilizaciones de diferentes culturas.

Para entender la noción básica de antropología cultural deben abordarse estas dos vertientes, que nos hablan de una ciencia o disciplina científica sobre la cultura y su

historia; lo que, como se mencionó al comienzo, es algo que para otras áreas del conocimiento no es relevante.

Paralelo a esto, lo que esencialmente define a la antropología cultural es la pregunta por la alteridad, es decir, el encuentro entre individuos y grupos humanos pertenecientes a distintas culturas. La pregunta por la alteridad implica un cuestionamiento sobre los otros, que lleva, a su vez, a preguntarse por uno mismo. Alteridad, en este sentido, significa diferencias y, por supuesto, también oposición. Qué tan diferentes pueden ser los seres humanos de acuerdo a sus prácticas culturales y su historia es un tema típicamente antropológico, mismo que se resume o sintetiza bajo el término “cultura” en singular, esto es, haciendo referencia a una serie de ideas y prácticas específicas de un grupo humano particular.

Como puede verse, si bien los referentes históricos que dan origen a los antecedentes

de la antropología son milenarios, su articulación como ciencia o disciplina científica no fue sino hasta el período moderno, coetáneo de las revoluciones tecnológicas y sociales, entendiendo por esto el Siglo XIX. Hablamos, en este sentido, de un proceso histórico y el desarrollo de una ciencia al interior de una serie de países que, en su momento, fueron las primeras potencias a nivel global. Es el caso de Inglaterra, Francia, Alemania y, posteriormente, Estados Unidos de América.

En resumen, debemos de partir de una definición que retome el término de antropología en un sentido amplio, y luego discernir, entre las distintas disciplinas científicas, cuál es la especialidad de la antropología cultural o la antropología social, y cuál es de aquellas otras como la arqueología, la historia, la etnohistoria y la lingüística. Esto, a su vez, se enmarca en una discusión de carácter epistemológico; pues de la misma forma, al definir los

contornos de una ciencia se plantean los términos de la manera como una ciencia opera al interior de una sociedad y en un modelo determinado de conocimiento. De esta manera, al hablar de un método de conocimiento que se basa en una serie de modelos teóricos, posteriormente señalaremos, en un sentido histórico y secuencial, los primeros paradigmas – grandes teorías- de la antropología cultural.

Ciencia, historia y cultura se conjugan en la antropología social dando lugar a un modelo de conocimiento que se basa en los contrastes socioculturales, en las prácticas, en los ritos, en las ideas propias de un grupo y en sus ritmos. Esto hace de la antropología una ciencia sui generis en la medida en que su conocimiento no supone tanto una tecnología o una aplicación directa o experimental, sino más bien parece hablarnos de una toma de consciencia, en el sentido clásico y propio de la filosofía.

Esta operación de comprender a los otros parece ser resultado del choque directo entre civilizaciones; lo que puede observarse en el referente básico de la obra de Heródoto, Los Nueve Libros de la Historia, que, de alguna manera, suponen la primera crítica etnológica realizada en la historia humana, partiendo de la historia de los medos y persas bajo una óptica de búsqueda de semejanzas y diferencias con respecto a los propios griegos. Si observamos las anotaciones contemporáneas de los antropólogos sociales, en realidad, al hacer una etnografía –descripción de hábitos y costumbres- encontramos algo curiosamente semejante.

Por supuesto, la distancia histórica entre el propio [Heródoto](#) y nosotros es abismal en cuanto a nuestra sensibilidad y manera de entender el mundo; pero en el núcleo de Los Nueve Libros de la Historia encontramos ese interés o esa curiosidad por entender a los

otros, a la alteridad cultural, a veces exótica y atractiva, pero también repugnante, diferente o simplemente distante.

La antropología cultural hizo de esta experiencia particularmente humana, pues se basa en un fenómeno sociocultural, una ciencia o disciplina científica; lo que, a diferencia de otros relatos de viajeros y exploradores, busca explicar dichas diferencias, no para calificarlas de buenas o malas, sino para hacernos entender la razón o causa de estas conductas divergentes entre los seres humanos de distintos grupos culturales.

CAPÍTULO I

¿Qué es la antropología cultural?

Hablar de una ciencia o una disciplina científica implica, en primera instancia, comenzar por definir lo que supone el conocimiento científico. Si partimos de la noción tradicional del conocimiento cierto de las cosas por sus causas, veremos que la idea típicamente aristotélica nos lleva a una discusión epistemológica sobre las implicaciones que conllevan los conceptos de “certeza”, “cosa” y, por su supuesto, “causalidad”. En este sentido puede decirse que una definición semejante es demasiado general y, como tal, requieren determinarse los objetos de estudio y su método de investigación.

A diferencia de otras ciencias y disciplinas científicas, en la [antropología cultural](#) observamos que, entre la forma de conocimiento y su historia como disciplina, existe una estrecha relación; lo que no necesariamente se aprecia de manera directa en otras áreas del conocimiento. Esto es algo que se manifiesta incluso en la didáctica propia de las ciencias exactas, en las que solo importa la técnica y su performatividad y no tanto el sentido de dichas prácticas. Ello, por supuesto, no significa que dichos modelos matemáticos o físicos sean independientes de la historia de sus civilizaciones. Únicamente supone que,

para efectos prácticos de su enseñanza y su aplicación, se omite la intencionalidad de sus participantes.

En fechas más recientes, lo anterior, evidentemente, ha sido criticado y se busca establecer una correlación entre comunidad científica y paradigmas; pero para fines académicos los propios científicos hacen hincapié en la distinción entre ciencia –entendiendo por esto las últimas tendencias de avanzada- e historia de la ciencia –al abordar el contexto social de teorías clásicas pero que, en la mayoría de los casos, ya han sido refutadas u olvidadas por modelos innovadores con supuestos mejores resultados.



En la antropología cultural existe una estrecha relación entre la forma de conocimiento y su historia como disciplina.

Tomando en consideración, lo expuesto puede verse que la ciencia es competitiva; pues se trata de encontrar principios más explicativos y claros, sin dejar de ser por ello colaborativa, porque solo las sociedades con un mayor nivel de integración y colaboración pueden dar lugar a una serie de comunidades que intercambian información de manera continua.

Desde el punto de vista de su historia, la antropología cultural tiene antecedentes en la

sociedad griega de la edad de oro, en las descripciones de viajeros romanos, y luego también árabes. Posteriormente, en el período medieval, en el renacentista y en el moderno, la experiencia antropológica la encontramos por igual en los recorridos, realizados en el Mediterráneo, de los grupos de intelectuales europeos, y en los intercambios comerciales, que dieron lugar a nuevas experiencias históricas, que se llevaron a cabo entre países de Europa y Asia.



Solo las sociedades con un mayor nivel de integración y colaboración pueden dar lugar a una serie de comunidades que intercambian información de manera continua.

Según lo expuesto, tenemos, entonces, que la antropología cultural es una disciplina que puede considerarse científica de acuerdo a su método de estudio (o métodos de acuerdo al modelo teórico que ha de seguirse); pero que surge, históricamente hablando, de una experiencia basada en el choque, competencia y colaboración entre civilizaciones de diferentes culturas.

Para entender la noción básica de antropología cultural deben abordarse estas dos vertientes que nos hablan de una ciencia o disciplina científica sobre la cultura y su historia; lo que, como se mencionó al comienzo, es algo que para otras áreas del conocimiento no es relevante.

Paralelo a esto, lo que esencialmente define a la antropología cultural es la pregunta por la alteridad, es decir, el encuentro entre individuos y grupos humanos pertenecientes a distintas culturas. La pregunta por la alteridad implica un cuestionamiento sobre los otros, que lleva a su vez a preguntarse por uno mismo. Alteridad, en este sentido, significa diferencias y, por supuesto, también oposición. Qué tan diferentes pueden ser

los seres humanos de acuerdo a sus prácticas culturales y su historia es un tema típicamente antropológico, mismo que se resume o sintetiza bajo el término cultura en singular, esto es, haciendo referencia a una serie de ideas y prácticas específicas de un grupo humano particular.



La antropología cultural surge, históricamente hablando, de una experiencia basada en el choque, competencia y colaboración entre civilizaciones de diferentes culturas.

Como puede verse, si bien los referentes históricos que dan origen a los antecedentes de la antropología son milenarios, su articulación como ciencia o disciplina científica sucedió hasta en el período moderno, coetáneo de las revoluciones tecnológicas y sociales, entendiendo por esto el Siglo XIX. Hablamos, en este sentido, de un proceso histórico y el desarrollo de una ciencia al interior de una serie de países que, en su momento, fueron las primeras potencias a nivel global. Es el caso de Inglaterra, Francia, Alemania y, posteriormente, Estados Unidos de América.

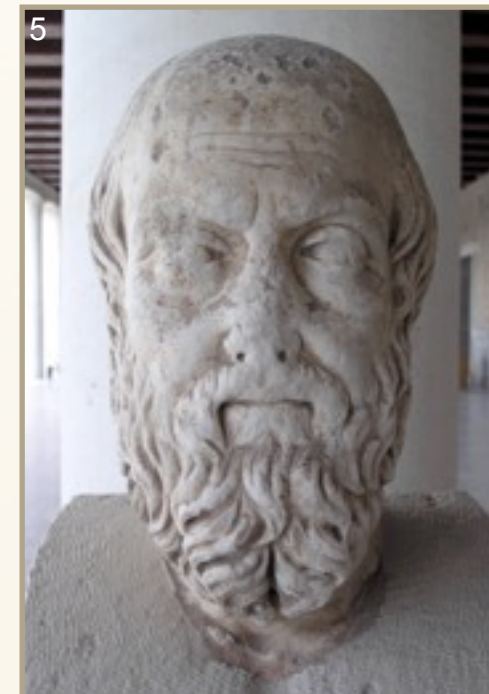


La alteridad es el encuentro entre individuos y grupos humanos pertenecientes a distintas culturas.

En resumen, debemos de partir de una definición que retome el término de antropología en un sentido amplio, y luego discernir, entre las distintas disciplinas científicas, la especialidad de la antropología cultural o la antropología social, y la especialidad de aquellas otras, como la arqueología, la historia, la etnohistoria, y la lingüística. Esto, a su vez, se enmarca en una discusión de carácter epistemológico; pues de la misma forma, al definir los contornos de una ciencia se plantean los términos de la manera como una ciencia opera al interior de una sociedad y en un modelo determinado de conocimiento. De esta manera, al hablar de un método de conocimiento que se basa en una serie de modelos teóricos, posteriormente señalaremos, en un sentido histórico y secuencial, los primeros paradigmas –grandes teorías- de la antropología cultural.

Ciencia, historia y cultura se conjugan en la antropología social, dando lugar a un modelo de conocimiento que se basa en los contrastes socioculturales, en las prácticas, en los ritos, en las ideas propias de un grupo y en sus ritmos. Esto

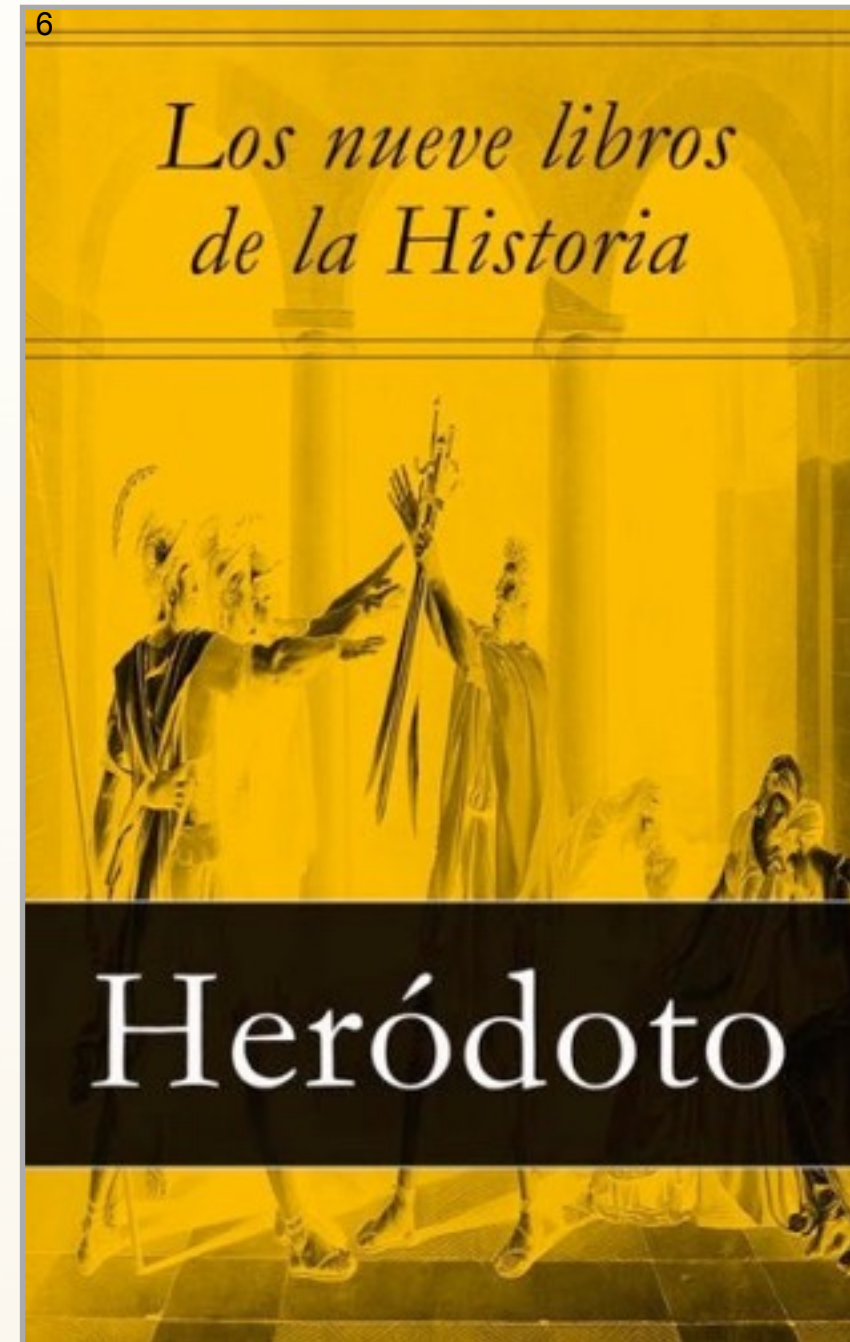
hace de la antropología una ciencia sui generis, en la medida en que su conocimiento no supone tanto una tecnología o una aplicación directa o experimental, sino más bien parece hablarnos de una toma de consciencia en el sentido clásico y propio de la filosofía. Esta operación de comprender a los otros parece ser resultado del choque directo entre civilizaciones; lo que puede observarse en el referente básico de la obra de [Heródoto](#), Los Nueve Libros de la Historia, que de alguna manera suponen la primera crítica etnológica realizada en la historia humana, partiendo de la historia de los medos y persas, bajo una óptica de búsqueda de semejanzas y diferencias con respecto a los propios griegos.



Heródoto de Halicarnaso (484 y el 425 a. C.), historiador y geógrafo griego.

Si observamos las anotaciones contemporáneas de los antropólogos sociales, en realidad, al hacer una etnografía – descripción de hábitos y costumbres- encontramos algo curiosamente semejante. Por supuesto, la distancia histórica entre el propio Heródoto y nosotros es abismal en cuanto a nuestra sensibilidad y manera de entender el mundo; pero en el núcleo de [Los Nueve Libros de la Historia](#) encontramos ese interés o esa curiosidad, por entender a los otros, a la alteridad cultural, a veces exótica y atractiva, pero también repugnante, diferente o simplemente distante. La antropología cultural hizo de esta experiencia particularmente humana, pues se basa en un fenómeno sociocultural, una ciencia o disciplina científica; lo que, a diferencia de otros relatos de viajeros y exploradores, busca explicar dichas diferencias, no para calificarlas de buenas o malas, sino para hacernos entender la razón o causa de estas conductas divergentes entre los seres humanos de distintos grupos culturales.

5



El núcleo de “Los Nueve Libros de la Historia” de Heródoto intenta hacernos entender la razón o causa las conductas divergentes entre los seres humanos de distintos grupos culturales.

La formalización de los estudios basados en las diferencias culturales dio lugar a un desarrollo de modelos teóricos que, en un primer momento, gestó paradigmas o grandes teorías, como intentos de entender la diversidad y, en cierta forma, de establecer una medida estándar o regularidad. Esta intencionalidad es algo que ya se había observado en la religión y en formas filosóficas de conocimiento; pero no directamente haciendo uso de la ciencia. Veremos, en el transcurso de los siguientes capítulos, que el resultado, de acuerdo a las distintas teorías, en cierta forma es paradójico; y a diferencia de las grandes teorías del Siglo XIX, el estudio de la cultura y la antropología en sí se compartimentalizó, especializándose.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo I

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPITULO II

La pregunta antropológica por la alteridad y sus antecedentes.

Definir los contornos de una ciencia supone, en primera instancia, identificar su objeto de estudio y enunciar el tipo de preguntas a través de las cuales se aborda ello. Sobre esto hablaremos extensamente en nuestros siguientes capítulos. La cuestión, sin embargo, es identificar que algo aparentemente obvio, como que ciertas preguntas inducen a una orientación temática, no lo es cuando partimos de la historia y los antecedentes de la antropología.

En el mundo de la historia antigua encontramos los primeros registros históricos, en las civilizaciones de Mesopotamia y China y Egipto;

en la civilización minoica y, por supuesto, en lo que podría definirse como cultura micénica, posteriormente llamada greco-micénica, hasta llegar, por sus transformaciones socioculturales, al siglo de oro griego. La mayor parte de estas culturas, hablando en un sentido histórico general, comparten cierta característica organizativa que ha sido definida como modelo despótico oriental, y por igual, Estado palaciego-administrativo.

Cuando observamos el tipo de registro que dichas civilizaciones llevaban a cabo, encontramos, no sin sobresalto, que los primeros indicios de escritura suponen inventarios y registros de objetos

(como productos de tributación), y solo mucho después se llega, digamos, a un nivel estético de arte literario, en el que impera, no la cantidad de lo expuesto (como control de esto), sino la cualidad de lo que se describe, como las oraciones egipcias, y las invocaciones mesopotámicas a la deidad solar.



Los primeros indicios de escritura de las primeras civilizaciones suponen inventarios y registros de objetos, y solo mucho después se llega a un nivel estético de arte literario, en el que impera la cualidad de lo que se describe.

La cuestión que hemos de observar, por nuestra parte, en ese punto, es, en esa evolución de las representaciones sociales proyectadas por la escritura, no solo aquello que están representando sino cómo lo representan. De acuerdo a lo mencionado en la transición de un registro simple a una literatura escrita, tendríamos toda una serie de representaciones adicionales que se incorporarían a esta última.

Hablamos, por supuesto, en este caso, de la representación de los otros grupos humanos. ¿Cómo, por ejemplo, hablaban los egipcios de los hititas? ¿Cómo respondían éstos sobre los primeros? ¿Qué términos se utilizaban en cada caso? ¿Qué ocurría al interior de una cultura y sus diferencias al referirse entre sí? Al respecto debe señalarse que, de acuerdo a una organización tribal que partiría de clanes y linajes, hasta llegar a formas más complejas, lo que impera en el lenguaje referencial político demarca inmediatamente el carácter jerárquico tanto en el idioma como en la interacción social.

De tal modo que, en un sentido histórico, siguiendo con estas civilizaciones, podemos hablar de dos niveles generales de percepción o sentido del mundo: uno operando al interior de la cultura, y uno que se refiere a las interacciones externas con otras culturas; lo que, en ambos casos, indicaría diferencias y oposiciones. Sin entrar en detalles innecesarios, en todas estas culturas de la historia antigua, que habían alcanzado un nivel complejo de organización social que daría lugar al Estado centralizado, despótico o cercano a esto, encontramos tres o cuatro estratos sociales que supondrían una mayor superioridad o inferioridad de acuerdo a la posición del individuo en el sistema de linajes y castas. De esta organización, digamos, interna en un sentido relativo, podemos pasar al sistema de relaciones con otros grupos, en los que encontraríamos un fenómeno análogo, basado en la regulación del intercambio de bienes, personas y, por supuesto, información.



Las civilizaciones tienen dos niveles generales de percepción o sentido del mundo: uno operando al interior de la cultura, y uno que se refiere a las interacciones externas con otras culturas; lo que, en ambos casos, indicaría diferencias y oposiciones.

La pregunta antropológica por la [alteridad](#) conlleva, en su sentido histórico más arcaico, esta especie de experiencia de contraste que parte de una superioridad o inferioridad frente a otros grupos humanos, basándose precisamente en esas relaciones de dominio e intercambio. Puede decirse, en este sentido, que la experiencia antropológica parte de este fenómeno bastante primitivo. Todas las ciencias se basan en fenómenos en apariencia simples, y solo después puede verse la complejidad de éstos; y solo históricamente hablando, siglos después, se tomaría consciencia de esto, reformulando semejante punto de vista.

En las representaciones históricas, propias de las civilizaciones del año 3000 o del año 2000 a. C., que hace un grupo humano acerca de otras sociedades, es, por tanto, bastante común encontrar referencias en las que se remarca esto con una grandilocuencia propia de reyes de linajes, que emparentan con los dioses, cuya descendencia es divina y que, a su vez, sometieron a un número infinito de pueblos bárbaros.



Las civilizaciones tienen dos niveles generales de percepción del mundo: uno operando al interior de la cultura, y otro que se refiere a las interacciones externas con otras culturas.

Cabe, por supuesto, hacer la distinción entre la importancia de dicha información como dato histórico, y su importancia como fenómeno cultural. Si partimos del dato histórico podemos deducir varias cuestiones relativas a una cronología, a estrategias de poder y a los linajes vencedores. Si, por otra parte, damos prioridad a la lectura cultural, se abre el intersticio en donde se encuentra la pregunta antropológica por la alteridad. Esto es históricamente equivalente a preguntarse: ¿cómo entender esas diferencias culturales? ¿Qué hacer con estas diferencias para hacerlas entendibles o incluso regularlas?

En el marco de ese pensamiento de las civilizaciones de la historia antigua, esa superioridad o inferioridad supone siempre una necesidad de dominio; lo que se observa en la historia de los imperios antes mencionados.

Las ciudades-estado, constituidas como imperios de la historia antigua, dominaban en función de un poder basado en la guerra y la religión; lo que daba lugar a una concentración de recursos que, para sostenerse, requería de una expansión constante, hasta llegar a un punto de quiebre en donde factores problemáticos internos y externos se conjugaban, dando lugar a ciclos de colapsos.

Durante esa historia de cientos y miles de años, en estas sociedades se desarrollaron formas altamente sofisticadas de tecnologías y formas de conocimiento; lo que, en cierto sentido, contrastaba con los modelos culturales adaptativos propios de los grupos nómadas, que en apariencia orbitaban en torno a los estados centralizados. Estas interacciones habrían dado lugar a toda una serie de intercambios culturales;

mismos que se prestaron a nuevos fenómenos basados en choques entre civilizaciones, entre nomadismo y sedentarismo, entre formas de concebir y hacer la guerra, entre deidades, entre formas de tecnología y, por supuesto, entre modos de producción; lo que implicaba la competencia por recursos.



Las ciudades-estado, constituidas como imperios de la historia antigua, dominaban en función de un poder basado en la guerra y la religión.

Con las tribus y su expansión hasta llegar al Estado centralizado, ya no solo hablamos de grupos humanos sino de territorios; lo que implica un fuerte sentido de identidad y de pertenencia, que son elementos condicionantes, pero no

determinantes, que definen a la cultura de un grupo en cuestión.

En esa experiencia humana observamos, en un primer momento, que en la mayoría de los casos se trataba de hablar de estos otros seres humanos como si fueran decisivamente otros. Posteriormente, dadas las interacciones necesarias, esa otredad, alteridad o diferencia, comenzó a ser más patente en función de las semejanzas. Si se daba una adaptación mutua, como en los casos de conquistas prolongadas, eventualmente surgía una tercera variante cultural, una nueva forma híbrida.



La cultura de un grupo en cuestión es definida por su sentido de identidad y de pertenencia, los cuales son elementos condicionantes pero no determinantes.

La siguiente variante usual, en el caso de contactos culturales, es resultado de los viajes y las migraciones. En estos casos se habla de una cultura que se desterritorializa en su salida y se reterritorializa en su entrada; lo que no ocurre de manera determinante o lineal sino, por lo general, bajo una fuerte presión adaptativa, seleccionando nuevos elementos y desechando otros cuando se trata de una situación conflictiva.

Por estas razones debe de pensarse que la pregunta antropológica formulada en estos términos, no es una abstracción, sino que se refiere siempre a aspectos muy concretos de las interacciones humanas entre grupos de distintas culturas. Tampoco se trata de simples diferencias que darían, a cada individuo, cierto valor único; pues hablamos más bien del [extrañamiento](#) que provocan estas diferencias mismas, que a su vez dan lugar a otros fenómenos sociales.



El sentimiento de extrañamiento resultado de la alteridad no necesariamente es la alienación, sino la capacidad de salir de sí mismo para entender otras posturas.

Estos aspectos tan distintos entre culturas y el extrañamiento consecuente, nos habla más bien de una manera particular de comportarse, de una forma propia de hablar, de gestos específicos, de preferencias y gustos, de aquello a lo que dan valor y aquello que desprecian, de su sentido del tiempo y sus ritmos internos, de sus juegos y reglas, de su carácter e ideas, y de sus formas de conocimiento. Todo esto, cuando hablamos de culturas, se refiere a un orden específico o significado asignado a las cosas, que se define a sí mismo por su forma propia de actuar en el mundo.

Dicho esto, en el marco de la historia debe considerarse, sin embargo, la dimensión del tiempo; pues la experiencia antropológica conlleva cambio y continuidad. En el caso de los viajes, estancias, migraciones, conquistas y colonización, por ejemplo, se observa que el efecto es no-lineal; lo que supone un nivel de complejidad mayor que el aparentemente dictado por el sentido común. Con frecuencia el viajero, independientemente de su estatus, de acuerdo a lo visto, se vuelve un extraño tanto para sí mismo

como para los demás, en función de los contrastes que ha observado. La nostalgia por el retorno y el lirismo hacia los orígenes son manifestaciones de un estado anterior al que no es posible regresar, precisamente por el carácter abierto del mundo y su dinámica, que tiende al cambio característico de la adaptación selectiva.



El viajero, independientemente de su estatus, de acuerdo a lo visto, se vuelve un extraño tanto para sí mismo como para los demás, en función a los contrastes que ha observado.

Las culturas, históricamente hablando, han desarrollado mecanismos de autocontención, se diría límites -el lenguaje es solo otra frontera- en donde todo aquello fuera de esto, causa curiosidad o rechazo, y toda clase de actitudes pensables. La xenofobia u horror hacia lo extranjero, y el etnocentrismo y sus efectos, son solo otras categorías que refieren a fenómenos sociales característicos de la interacción entre culturas, mismos que veremos consecuentemente en función de la pregunta antropológica.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo II

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO III

El concepto de cultura.

La definición errónea que suele repetirse al hablarse de cultura, tiende a ser redundante, enfatizando que cultura es “todo aquello que los seres humanos hacen”. Semejante noción debe descartarse por otra abordada desde la antropología misma.

Aquello que define a la antropología, con la antes vista, en el capítulo previo, pregunta antropológica por la alteridad, es precisamente el estudio de las culturas. Dicho término refiere a una serie de fenómenos sociales que no existen per se sino que son resultado de la actividad humana y su evolución histórica.

La cultura surge como resultado de la adaptación activa y selectiva del ser humano a su entorno. Éste es un tema que han tratado biólogos y antropólogos; pues en algún momento de la evolución humana puede decirse que se traspasó un umbral adaptativo hacia otra frontera de selección activa que se basa precisamente en la cultura.



La cultura refiere a una serie de fenómenos sociales que no existen per se sino que son resultado de la actividad humana y su evolución histórica.

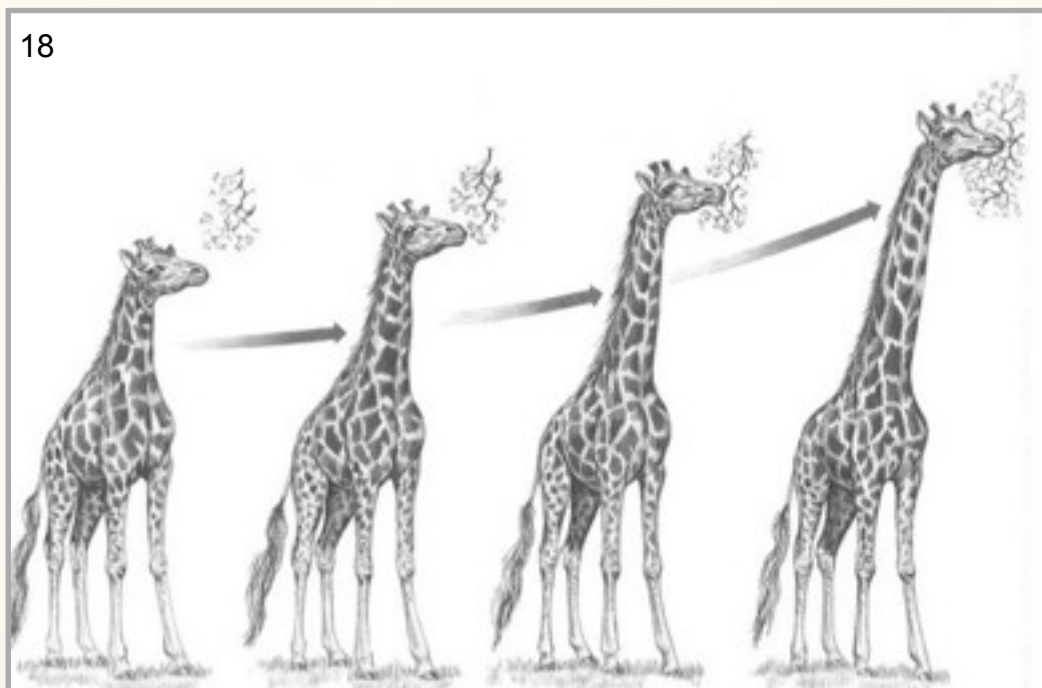
En las especies animales encontramos que la evolución y la adaptación dependen de las modificaciones, a nivel biogénético, que el animal pueda sufrir en términos de mutaciones, recordando que la mayoría de las mutaciones son negativas en un entorno relativamente estable.

Esto significa que, ante una presión ambiental, los seres vivos reaccionan cambiando para adaptarse. A veces pueden ser saltos a corto plazo, o bien requerirse de lapsos de mayor tiempo, biológicamente y por igual a nivel genético. Los ejemplos, en la literatura etológica, son múltiples; y en términos generales se observa, en cualquier animal, que su forma coincide relativamente con las funciones que desempeña siempre en relación con su entorno. De tal modo que la coloración, la respiración, las extremidades, el desplazamiento, la conducta y los hábitos alimenticios, nos hablan de una relación o de series de relaciones de ese animal con su entorno.



Las funciones, en relación con su entorno, que desempeña cualquier animal coinciden relativamente con su forma.

El grado de modificación, en los animales, parecería que, en ciertos cambios, es más cerrado, y en otros es más abierto. Algunos atribuyen una mayor importancia a las presiones ambientales que a la propia voluntad de los seres vivos. Lo cierto es que, independientemente del factor determinante, hay una retroalimentación entre los seres vivos y su entorno, observándose que ciertas especies presentan una adaptación más pasiva o activa según sea el caso, pero en tanto supervivencia, el factor determinante parece ser la selección natural.



En cuanto a supervivencia el factor determinante parece ser la selección natural.

Siguiendo esta línea evolutiva, en algún momento de la historia humana, que algunos fechan tomando en consideración la aparición y desarrollo de los homínidos hasta llegar al homo sapiens (hace 100,000 o 150,000 años, según las diferentes posturas), a partir de una serie de factores biológicos y de una manipulación social activa del entorno se pasaría de una protocultura a una cultura como tal. La parte biológica de esta explicación tiende a enfatizar, por ejemplo, el tipo de alimentación, la capacidad cúbica craneal (o dimensiones craneales), el pulgar oponible, la postura erecta, y el intercambio genético entre grupos de homínidos.

La parte social de carácter activo indica algo por lo demás distinto y único en el reino animal; pues los hábitos de estos primeros seres humanos no solo modificaron su entorno sino que los modificaron a ellos mismos. Al hacer uso de herramientas primitivas se da un tipo de cambio inducido, producto de la necesidad adaptativa. Al desplazarse de manera bípeda y erecta la percepción sensorial del espacio y del tiempo, por supuesto, también cambia. Al recorrer grandes

distancias y alimentarse de forma omnívora se crean patrones de alimentación abiertos, no especializados, como podría verse en contrastación con otras especies; y al madurar la progenie, tardíamente se inserta la necesidad de una organización social relativamente estable, basada en algún tipo de aprendizaje generacional.



Los hábitos de los primeros seres humanos no sólo modificaron su entorno sino que los modificaron a ellos mismos.

Todas estas características nos hablan de un fenómeno muy extraño y único que definió el curso de la historia evolutiva del planeta Tierra y que, según parece, caracteriza a los seres humanos, de tal modo que todavía no se ven completamente sus efectos; pues recordemos que el proceso evolutivo continúa con las tecnologías que tenemos a nuestro alrededor. Lo cierto es que esa adaptación al entorno, que ya no depende únicamente de los factores biogenéticos, fue resultado precisamente de la inserción de los mecanismos propios del funcionamiento de la cultura.

En ese sentido muy particular, la cultura surge como una estrategia adaptativa al entorno. Habiendo llegado a un cierto límite, en el que lo cuantitativo deviene cualitativo, los seres humanos dejaron su lenta modificación biogenética y aceleraron su adaptación al entorno a través de la cultura.

Esta aceleración adaptativa no es, en modo alguno, metafórica, y puede verse en la historia en el largo plazo, desde la revolución del neolítico

(5000 años a.C.) hasta la aparición de las primeras ciudades-estado (de 4000 a 3000 años a.C.), pasando por los imperios de la historia antigua y, consecuentemente, evolucionando en otras formas de organización social según la región, la cultura y los intercambios consecuentes entre grupos humanos. La aceleración adaptativa es algo que, de la misma forma, puede medirse de acuerdo a un patrón de desarrollo que considerase el uso de la energía, su distribución en un sistema social y, por supuesto, las tecnologías involucradas.

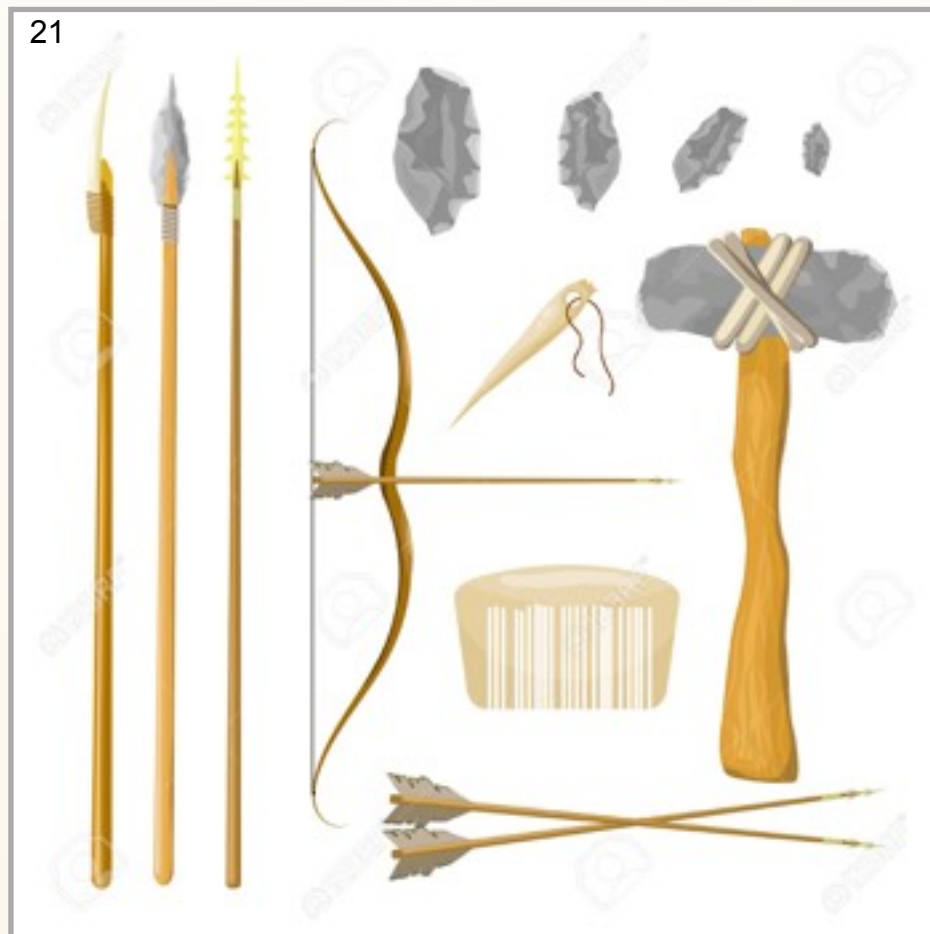


La cultura surge como una estrategia adaptativa al entorno.

La cultura, de esta manera, fue el recurso adaptativo propio de la especie humana, creando, a través de símbolos (información) y herramientas (tecnologías), un entorno artificialmente acondicionado para la vida humana. Por ser la evolución un proceso relativamente abierto y multidireccional, parece que, en el ámbito de la cultura, esto supone un fenómeno equivalente; por lo que la existencia de culturas tan contrastantes entre sí –tanto al exterior como al interior- no deja de ser otro factor que debe tomarse en consideración. El número de lenguas en la historia humana, la extraordinaria multitud de mitos, la serie de prácticas rituales, los hábitos y patrones de conducta, así como los diferentes sistemas de organización social, parecen ser solo algunos ejemplos de una multiplicidad posible que responde por igual a presiones específicas del entorno ya no solo natural sino sociocultural.

Algunos investigadores han intentado reducir esto para hacerlo más entendible, tratando de mostrar –con una serie de modelos teóricos- que lo que, en apariencia, es diverso en el ámbito de la cultura, puede reducirse a una serie de principios

básicos. Sin embargo, el carácter irreductible de las diferencias culturales que abren nuevas vías o alternativas inesperadas es innegable, y probablemente tal carácter sea aquello que, en principio, indujo a semejantes cambios, en términos de la evolución humana.



La cultura ha creado, a través del uso de símbolos (información) y herramientas (tecnologías), un entorno artificialmente acondicionado para la vida humana.

Históricamente hablando, sin embargo, se tomó consciencia del fenómeno sociocultural hasta el Siglo XIX. Si revisamos las diferentes civilizaciones de la historia antigua hasta llegar al Renacimiento, observamos que el término cultura, como lo entendemos actualmente, simplemente no tenga significado.

El desarrollo del concepto de cultura es algo bastante tardío. Puede afirmarse que en ninguna de las civilizaciones de la historia antigua se tenía una consciencia plena de este fenómeno. Los griegos de la edad de oro (tomando como referencia textos presocráticos, obras de Platón y posteriormente obras de Aristóteles), por ejemplo, no tenían un término con un significado equivalente. Lo más cercano a esto fue la idea de [paideia](#), que estaría relacionada más bien con la educación y, específicamente hablando, una formación integral del ser humano partiendo del cuerpo y la mente sana. El término latino, por su parte, nos lleva hacia algo semejante al hablarnos de cultura; pero en otro sentido afín: cultivo o crianza.

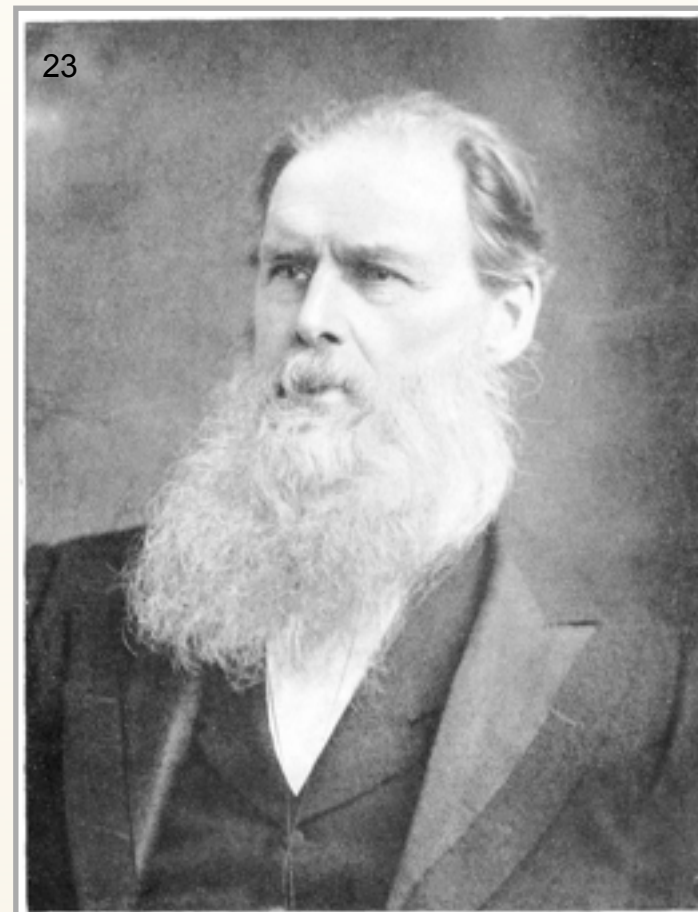


La Paideia era el proceso de crianza de los niños.

Hasta mediados del Siglo XIX, con las publicaciones científicas de 1859 y un panorama histórico resultado de la masiva expansión global, habría de surgir plenamente el término cultura. Fue una época caracterizada por un agitado expansionismo económico y nacionalismos imperialistas que desembocarían en numerosos conflictos bélicos.

Puede decirse, con los mencionados antecedentes, que [Edward Burnett Tylor](#) percibe

esta dimensión de la vida social, y por vez primera define a la cultura como “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Esta noción, bastante general, fue criticada por carecer de bases suficientemente epistemológicas; lo que, sin embargo, era irrelevante, en vista de esa nueva dimensión percibida en la dinámica del ser humano en sociedad.



*Edward Burnett Tylor,
antropólogo inglés.*

La primera definición formal del término, entonces, introdujo consigo la gestación y desarrollo de un objeto de estudio y un método, que conllevarían estudios en historia y arqueología, dando lugar a una toma de consciencia sobre la alteridad en el tiempo. Esta alteridad percibida ya no sería únicamente entre grupos humanos, de acuerdo a sus diferencias culturales, sino una alteridad al interior de la propia cultura, cuando surgen cambios al interior de ella misma, y una alteridad en la historia de los mismos grupos, a manera de estratos arqueológicos, en los cuales el pasado, de pronto, aparece cual país extranjero por su carácter irreconocible.

En vista de la necesidad que tenía la antropología naciente, de establecer un objeto definido de estudio y un método confiable alrededor del estudio de la cultura, se daría una competencia entre paradigmas, en el Siglo XIX, para afianzar una gran teoría que pudiera dar sentido a todos esos fragmentos culturales de la historia humana, aparentemente aislados, o por completo contrastantes con las culturas del Atlántico Norte. A raíz de esta problemática fue que, a través del

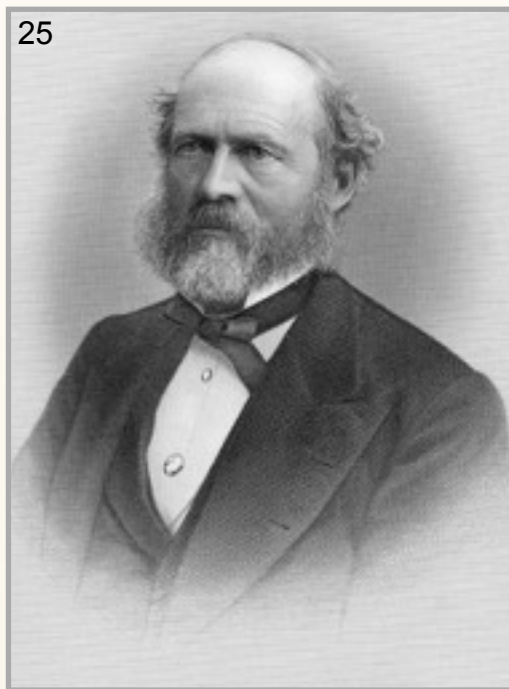
estudio de la evolución a nivel histórico y cultural, se retomaron elementos del espíritu típicamente evolucionista de la época; lo que suponía principios darwinistas o variantes de ellos.



En el siglo XIX se tomó conciencia del fenómeno sociocultural, y hasta el Renacimiento, el término cultura no se entendía como actualmente se entiende.

Históricamente hablando, sin embargo, se tomó conciencia del fenómeno sociocultural tardíamente hasta el Siglo XIX. Si revisamos las diferentes civilizaciones de la historia antigua hasta llegar al Renacimiento, observamos que el significado del término cultura, como lo entendemos actualmente, simplemente no existía.

En este sentido Tylor, [Morgan](#) y [Spencer](#) fueron los principales representantes de la corriente evolucionista en los estudios de lo que entonces se podría haber considerado una antropología de carácter más formal. Sin embargo, a pesar de que Morgan y Spencer coincidían en el núcleo de sus opiniones, sus teorías son variaciones de lo que podría denominarse evolucionismo unilineal.



*Lewis Henry Morgan,
abogado, antropólogo,
etnólogo y escritor
estadounidense.*



*Herbert Spencer, naturalista,
filósofo, psicólogo,
antropólogo y sociólogo
inglés.*

40

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo III

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO IV

Lugar de la antropología cultural en las ciencias antropológicas.

Al definir las ciencias antropológicas como el estudio del hombre en lo que respecta a sus prácticas sociales, la antropología social o cultural se enfoca en la cultura y en la alteridad humana. Paralelamente a ésta, otras ramas de la antropología se enfocan en aspectos distintos del ser humano, como la lingüística, la historia, la arqueología, la antropología física, la antropología forense y algunas otras variantes que han surgido como resultado de una especialización científica.

Su método puede partir, dependiendo del enfoque del investigador, de un modelo deductivo, es decir, de una teoría por refutarse; o puede partir de un modelo inductivo, que comenzaría por recabar información para luego llegar a una idea general explicativa del fenómeno.

La diferencia es relevante; pues en ambos casos se tienen ventajas y desventajas, mismas que con frecuencia se observan en las críticas usuales que suelen hacerse en el área de epistemología.



La antropología social o cultural se enfoca en la cultura y en la alteridad humana.

Cuando se considera una deducción en un primer momento, la cuestión es intentar refutar nuestra idea con las pruebas para ver qué tan sostenible o resistente es, de acuerdo a la realidad que afrontamos. El modelo deductivo de investigación parece, en cierta forma, ser más característico de la arqueología, en la cual las ideas preconcebidas (sean o no teorías) son, con frecuencia, refutadas por otras nociones más complejas. Un ejemplo ilustrativo de esto es cuando se formula una teoría que puede haber considerado a una civilización histórica del pasado como pacífica; lo que puede aparecer en registros posteriores, y luego, al iniciar excavaciones, ocurre que se encuentran estratos que corresponden a períodos de grandes conflictos entre urbes vecinas. Entonces es refutada nuestra teoría inicial y nos permite concebir una mejor explicación teórica de esa realidad social.

En lo que respecta al modelo inductivo, parte de una serie de muestras con base en las cuales integra una tendencia estadística que nos permitiría decir algo en concreto con un índice de certidumbre. En antropología física, por ejemplo,

a partir de determinados entierros y su análisis osteológico, tafonómico y químico, puede hablarse del modo de vida de una población en el curso de su historia, y del tipo de alimentación, niveles de desnutrición y series de prácticas rituales.

Sucede, sin embargo, que cuando, a nivel epistemológico, se discute la relación entre una explicación deductiva y una inductiva, se llega a una serie de paradojas que, con frecuencia, los científicos, al trabajar directamente en el campo, no toman en cuenta; pues esto es más bien del ámbito de la [filosofía de la ciencia](#). Esto significa que, en realidad, cuando un investigador trabaja (por ejemplo, un antropólogo social, un arqueólogo o un historiador), lo que hace es más bien conjugar algunos elementos inductivos y algunos deductivos; razón por la cual también se ha hablado de una especie de dialéctica en la ciencia.

Filosofía de la Ciencia

(Duración: 44:48)

En función de esto, entonces, la lingüística trata aspectos específicos de la lengua en su desarrollo en el tiempo, de acuerdo a una cultura determinada, para llegar a hablarnos de familias de lenguas, grupos, dialectos o idiomas. En términos particulares, por igual suele tomarse en cuenta la fonética, la gramática y, por supuesto, la pragmática (o los usos de la lengua), que depende de los contextos.

La arqueología se enfoca más bien sobre los restos materiales de las civilizaciones en el curso de su historia, pero siempre se trata de estos fragmentos materiales con relación a una cultura o a prácticas culturales.

Por su parte, la disciplina histórica considera los registros, en su mayor textuales, como fuentes de información del pasado, que nos permiten entender los fenómenos sociales de una cultura en el tiempo.



Cuando un investigador trabaja, lo que hace es conjugar algunos elementos inductivos y algunos deductivos; razón por la cual, en la ciencia, se trata de una especie de dialéctica.

La antropología física, antes mencionada, al analizar los restos óseos nos proporciona un panorama que, si bien parte de lo bioquímico, nos lleva a la cultura en el tiempo. Algo semejante ocurre con la antropología molecular, que, a nivel genético, nos habla, en realidad, de las relaciones entre poblaciones, prácticas, migraciones e intercambios, en el curso de su historia.

En este sentido, puede decirse que la antropología social es el estudio, de manera directa, de la cultura de un grupo social específico, que, en términos ideales, debería realizarse in situ, es decir, de manera empírica, por lo menos en algún momento en el curso de la investigación. A diferencia de las otras ramas o disciplinas antropológicas, requiere de la interacción directa del investigador con una serie de personas, o informantes, que puedan hacerle entender el sentido del entramado cultural del que forman parte.



La antropología social es el estudio de la cultura de un grupo social específico, que, en términos ideales, debería realizarse in situ, por lo menos en algún momento en el curso de la investigación.

Precisamente por los problemas metodológicos que se suscitan a partir de esto, en antropología cultural fueron surgiendo, a lo largo de su historia como disciplina científica, una serie de términos, como metateorías, para explicar la realidad del que observa y pregunta, en contraste con la realidad del observado y cuestionado.

De acuerdo a este sistema de categorías, se denomina punto de vista [emic](#) a la mirada del observador local o nativo, de acuerdo a las suposiciones propias al interior de su cultura. La perspectiva [etic](#) es la del analista que, en cierta forma, se ubica fuera de la cultura observada, y en función de esa exterioridad, sumada a la información de la cultura estudiada, en un momento articula una idea sobre lo que esa otra cultura quiere decir. Dichas categorías, históricamente hablando, surgen de la lingüística como resultado de las observaciones realizadas entre lenguas y modelos de entender el lenguaje.



Una descripción emic de cierta costumbre de los habitantes de un lugar estaría basada en cómo explican los miembros de esa sociedad el significado y los motivos de esa costumbre.

La antropología cultural, desde luego, como toda ciencia, supone una parte empírica de registro y contrastación, que se basa en las descripciones de las prácticas culturales realizadas en las diferentes sociedades estudiadas. Esta descripción se denomina, por razones inherentes a la antropología, etnografía.

Las etnografías como tales, en principio, debían ser descripciones tan objetivas como pudieran serlo; pero desde mediados del Siglo XX, y en filosofía, por supuesto, mucho antes, la noción de objetividad en la ciencia, y en particular en las ciencias sociales, fue socavada por la mirada subjetiva y eventualmente por lo que se denominaría, en teoría de la ciencia, intersubjetividad. Para la antropología, esto supuso, en sus relatos etnográficos, la apertura y creación de numerosos modelos de escribir un relato antropológico, hasta llegar incluso a nociones literarias novelescas de lo que en principio debía ser una descripción social.



La etnografía es un método de investigación que consiste en observar las prácticas culturales de los grupos sociales y poder participar en ellos, para así poder contrastar lo que la gente dice y lo que hace.

Otros modelos etnográficos, especialmente los de principios del Siglo XX, consideraron el formato de las listas e inventarios a manera de un catálogo de costumbres, a partir de los cuales se enumeraban características y condiciones culturales de un grupo humano.

Sin embargo, estos registros, independientemente de su estilo narrativo, son la parte crucial de la antropología cultural; pues implican la constatación o el testimonio de una práctica cultural. Esto, a pesar de que, sin los rasgos culturales necesarios, muchas veces, como en el caso de las descripciones de exploradores, cronistas, conquistadores y colonizadores, un hábito pueda descontextualizarse y, en este sentido, ser malentendido. Ejemplos de lo anterior pueden encontrarse en la mayoría de los relatos de viajeros, que por su corta estancia en un país o en una región, en numerosas ocasiones incurren en adjetivaciones negativas por carecer de la perspectiva adecuada.



Las etnografías son la parte crucial de la antropología cultural; pues implican la constatación o el testimonio de una práctica cultural.

Esta mirada o punto de vista del nativo es algo que está relacionado con el proceso de adaptación social a una cultura, y con frecuencia requiere de cierto tiempo y empatía para entender la mirada de la alteridad. El término utilizado al respecto es [aculturación](#), que supone la capacidad de entender lo que esas otras personas de esas otras culturas quieren decir en un horizonte de comprensión abierta.



La aculturación se refiere al resultado de un proceso en el cual una persona o un grupo de ellas adquieren una nueva cultura (o aspectos de la misma).

Si bien la etnografía, como mencionamos antes, implica el proceso descriptivo, por su parte la etnología ya es la elaboración de modelos teóricos explicativos de carácter general; lo que significa una especie de síntesis de las observaciones realizadas. Explicaciones etnológicas, en el sentido de teorías sobre la cultura, se han formulado en numerosas ocasiones con un mayor o menor grado de éxito, siendo el problema, con frecuencia, el grado de abstracción de estas teorías. Un ejemplo de este tipo de paradoja es si atribuimos a la cultura un significado demasiado abierto que nos permita explicar cualquier fenómeno social humano; lo que, al mismo tiempo, invalidaría su uso real en términos científicos, siendo que la ciencia, de acuerdo a la experiencia, propende a la especialización y a la aplicación de modelos específicos para resolver problemas particulares.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo IV

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO V

Evolucionismo.

Los primeros modelos evolucionistas, que pertenecen a la teoría de la [evolución biológica](#), surgen como secuencias de desarrollo para intentar explicar el cambio y la continuidad. Entre los griegos del año 300 a.C. ya se habían considerado teorías de esta índole, e incluso explicaciones relativas que partían del principio de las metamorfosis sucesivas en la vida misma de una especie.

Por supuesto, en la historia de la ciencia, la mayor parte de las veces estas ideas innovadoras son precedidas por nociones semejantes en filosofía y metafísica. El lenguaje escolástico característico de la academia medieval, que se basa en los conceptos de acto y potencia, ya permitía el establecimiento de un marco secuencial con principios evolucionistas.

Así mismo, en teología, por ejemplo, [Joaquín de Fiore](#) había propuesto, en el Siglo XII, un esquema que consideraba un desarrollo de la Edad del Padre, a la del Hijo y el Espíritu Santo. Nuevamente debe pensarse sobre esto porque, aunque no hablamos de ciencia, el marco de percepción evolucionista ya se estaba gestando al señalar, en todos estos modelos, posibles cambios basados en una serie de direcciones.



*Beato Joaquín de Fiore
(1135-1202). Fue un abad y
un monje napolitano.*

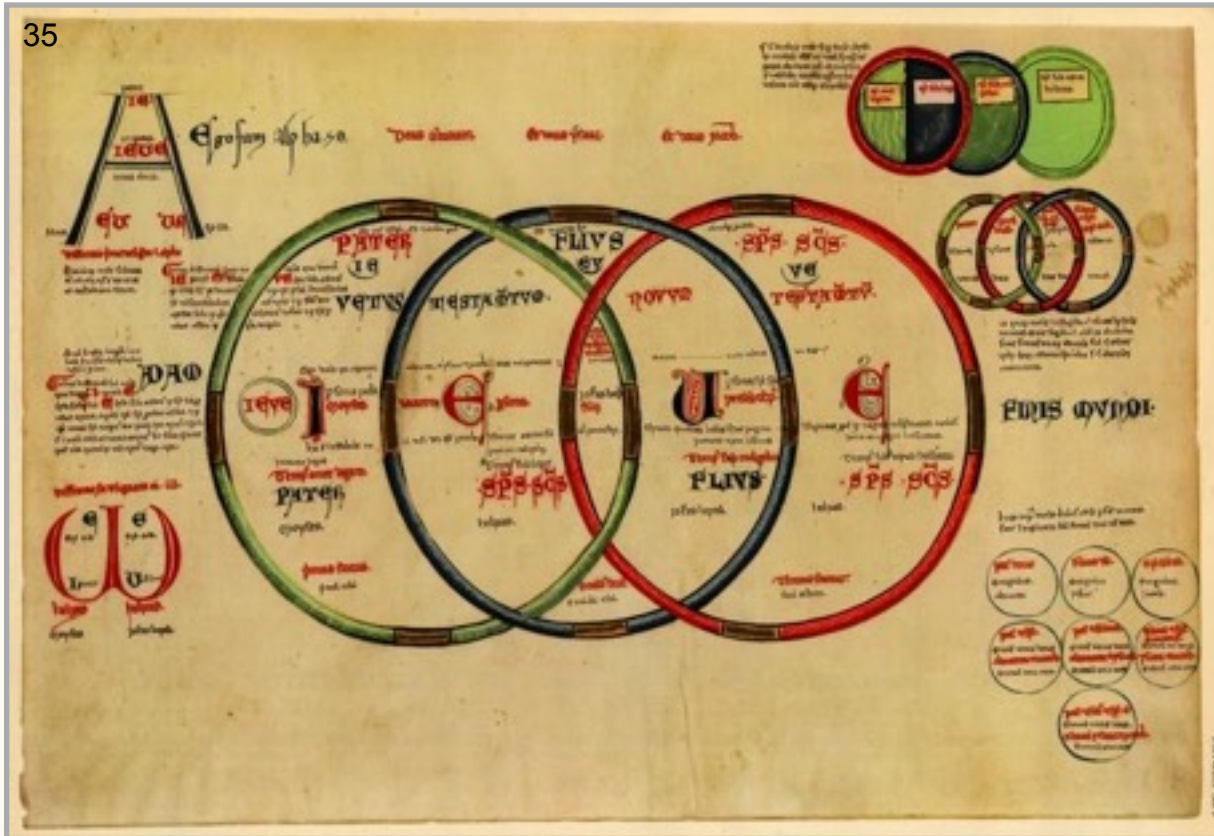


Tabla XIb del manuscrito "Liber Figurarum", "Libro de las Figuras", del Abad Joaquin de Fiore, simbolizando, en tres círculos, la "Santísima Trinidad".

En el Siglo XVII, [Francis Bacon](#), para clasificar la experiencia humana, parte, de la misma forma, de un esquema pseudoevolucionista, en el que, a través de lo que él denomina ídolos, explica el sentido de los prejuicios y actitudes preconcebidas, dependiendo de si se trata de una idea propia, o común u otra basada en el lenguaje, todo esto para concluir que el conocimiento

humano, para tener cierto grado de certidumbre, debía partir de la realidad empírica.



Francis Bacon, primer barón Verulam, vizconde de Saint Albans y canciller de Inglaterra, célebre filósofo, político, abogado y escritor inglés, padre del empirismo filosófico y científico.

[Auguste Comte](#), en el Siglo XIX, desde una perspectiva semejante, presenta un modelo explicativo de la realidad social, en el que primero se habría vivido en una era teológica (de los mitos y religiones), luego una era metafísica (que basaría sus formas de conocimiento en la filosofía), hasta llegar a una era positiva (que partiría de la realidad empírica como base para el conocimiento científico).



Auguste Comte es considerado el creador del positivismo y de la sociología.

En los modelos anteriores puede decirse que presenciamos la gestación del concepto de evolución que, desde la filosofía, pasando por la teología y regresando a nociones filosóficas, atravesaría el umbral de las ciencias para ser aplicado formalmente en biología; luego de lo cual se adoptaría en las humanidades y en las ciencias sociales.

En la ciencia, desde el punto de vista evolutivo, lo relevante son las leyes inherentes al cambio social. Esto, a su vez, en la antropología del Siglo XIX, fue equivalente a las secuencias basadas en tipos de culturas y, por supuesto, en la idea de que el motor del proceso evolutivo humano es el intelecto. Dichas nociones se han modificado evidentemente, mostrándonos una serie de procesos más complejos de sistemas abiertos en continua retroalimentación y cambio. Una forma simple de resumir lo anterior es señalar que el modelo evolucionista decimonónico, o intentos antropológicos del Siglo XIX de explicar la historia humana, es unilineal, o sigue una sola dirección, en tanto que las ideas contemporáneas, en función de las pruebas, contrastaciones y refutaciones,

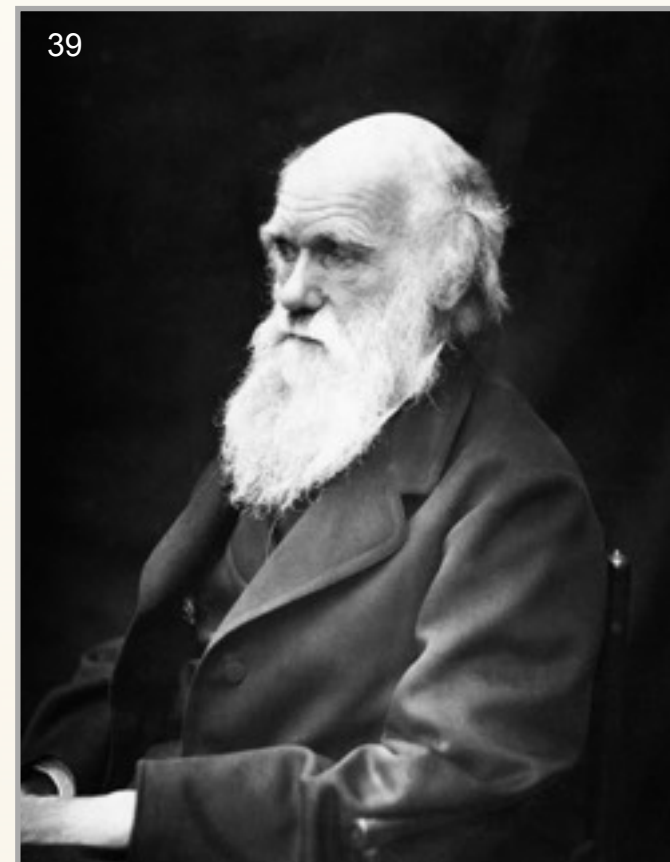
demuestran procesos abiertos que siguen múltiples direcciones.



Desarrollo social.

Para entender la teoría evolucionista del Siglo XIX, en primera instancia tenemos que considerar los presupuestos clásicos del [darwinismo](#). En el modelo evolucionista de [Charles Darwin](#), una especie se caracteriza por sus semejanzas y capacidad de reproducción. A nivel individual, entre los miembros de la especie aparecen

diferencias, algunas de las cuales son transmisibles. Estas diferencias suponen una mayor o menor posibilidad de sobrevivencia dependiendo de la característica añadida y su entorno. En este sentido, los cambios a nivel individual, en las especies, son resultado de la adaptación activa y selectiva, propias de un ser vivo en un ambiente competitivo. Estos cambios – [mutaciones](#) – si son transmisibles y favorables, pueden predisponer a una adaptación exitosa del individuo como parte de su especie; características que heredaría su progenie.



Charles Robert Darwin fue un naturalista inglés que postuló que todas las especies de seres vivos han evolucionado con el tiempo a partir de un antepasado común mediante un proceso denominado selección natural.

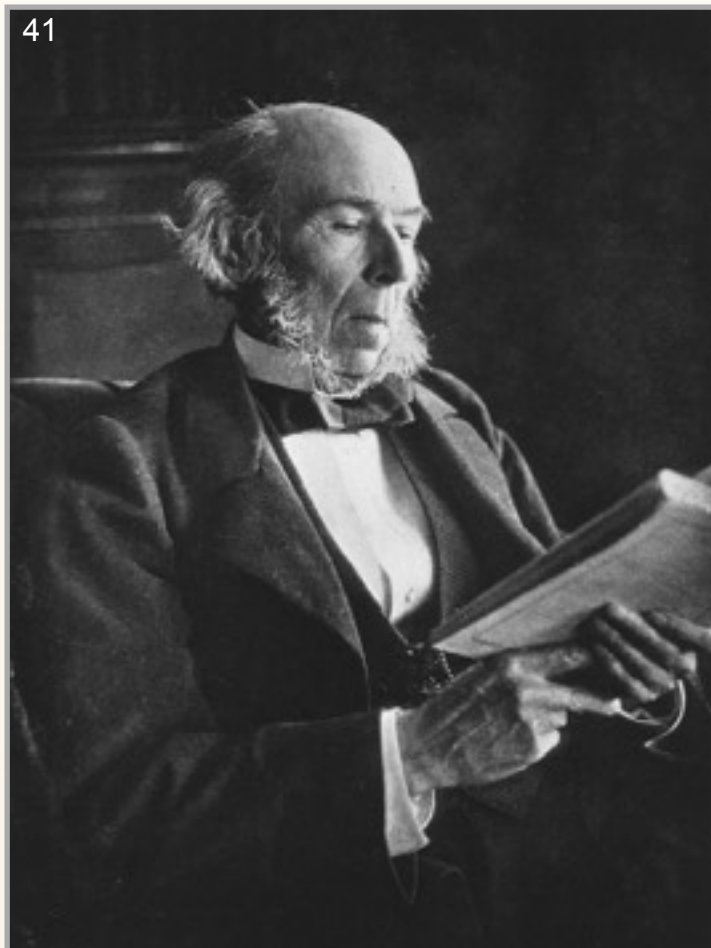
A diferencia de las explicaciones filosóficas y teológicas, en el modelo darwinista, de carácter científico, lo que genera el proceso evolutivo y sus consecuencias, no puede predecirse, es decir, la evolución per se no posee un [telos](#) o finalidad última. Lo único que se observaría es una serie de presiones (a nivel de la relación entre individuo y ambiente) que daría lugar a una variabilidad creciente (y dependiendo del tipo variación, podríamos hablar de una línea evolutiva de desarrollo o dirección entre muchas otras posibles).

En la teoría social propia del Siglo XIX, sin embargo, el evolucionismo tomó algunos elementos de dicho darwinismo para explicar las diferencias culturales en un marco teórico de carácter paradigmático, o una gran teoría que pudiera explicar las diferencias culturales.



El proceso evolutivo no puede predecirse. La evolución no tiene una finalidad última, sino más bien es el resultado de una serie de presiones que ha dado lugar a una variabilidad creciente.

[Herbert Spencer](#) (1820-1923), en sus obras, abarcó una serie de temas que retomaban aspectos desde la filosofía social hasta la psicología. En su evolucionismo histórico compara a la sociedad con un organismo; idea por igual decimonónica, según la cual el desarrollo tendería de una estructura u organización simple hacia estructuras más complejas. La evolución, en este sentido, sería un proceso general, supraindividual, natural, secuencial (o que procede por etapas) e irreversible.



La evolución, en las sociedades, según Spencer, se remite al cambio de un estado homogéneo, indefinido e incoherente, hacia uno más heterogéneo, definido y coherente.

[Edward Burnett Tylor](#) (1832-1917), fue el primer etnólogo en introducir el término cultura en su acepción moderna. Era de nacionalidad británica. Provenía de una familia acomodada de fundidores de metales. Tenía un carácter autodidacta de viajero. En el curso de sus visitas a numerosos países se interesó más en los fenómenos sociales de los distintos lugares en los que residía.

El objeto de su obra principal es la historia de México desde un punto de vista cultural, titulada Anahuac, o México y los mexicanos, antiguos y modernos (o Anahuac or Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern), publicada en 1861. En esa obra trata sobre las ceremonias religiosas mexicas, que incluían la mutilación corporal; y sobre la arquitectura mesoamericana. En 1865 publica Investigaciones sobre la Historia Temprana del Ser Humano o el Desarrollo de la Civilización. En 1871 publica su obra, actualmente clásica, Cultura Primitiva.

Es importante señalar que, en estos años, y por influencia del propio Tylor, se crean las primeras clases o cursos formales de antropología,

inaugurándose, en 1896, la primera cátedra de esta índole.



A pesar de que existen otros modelos teóricos para entender la cultura y su desarrollo, las nociones de Tylor siguen teniendo cierta relevancia tanto histórica como académica.

Tylor no es solo el primero en utilizar el término cultura, sino que, desde su punto de vista, es aquello que caracteriza a la especie humana, tomando, de esta forma, distancia de lo

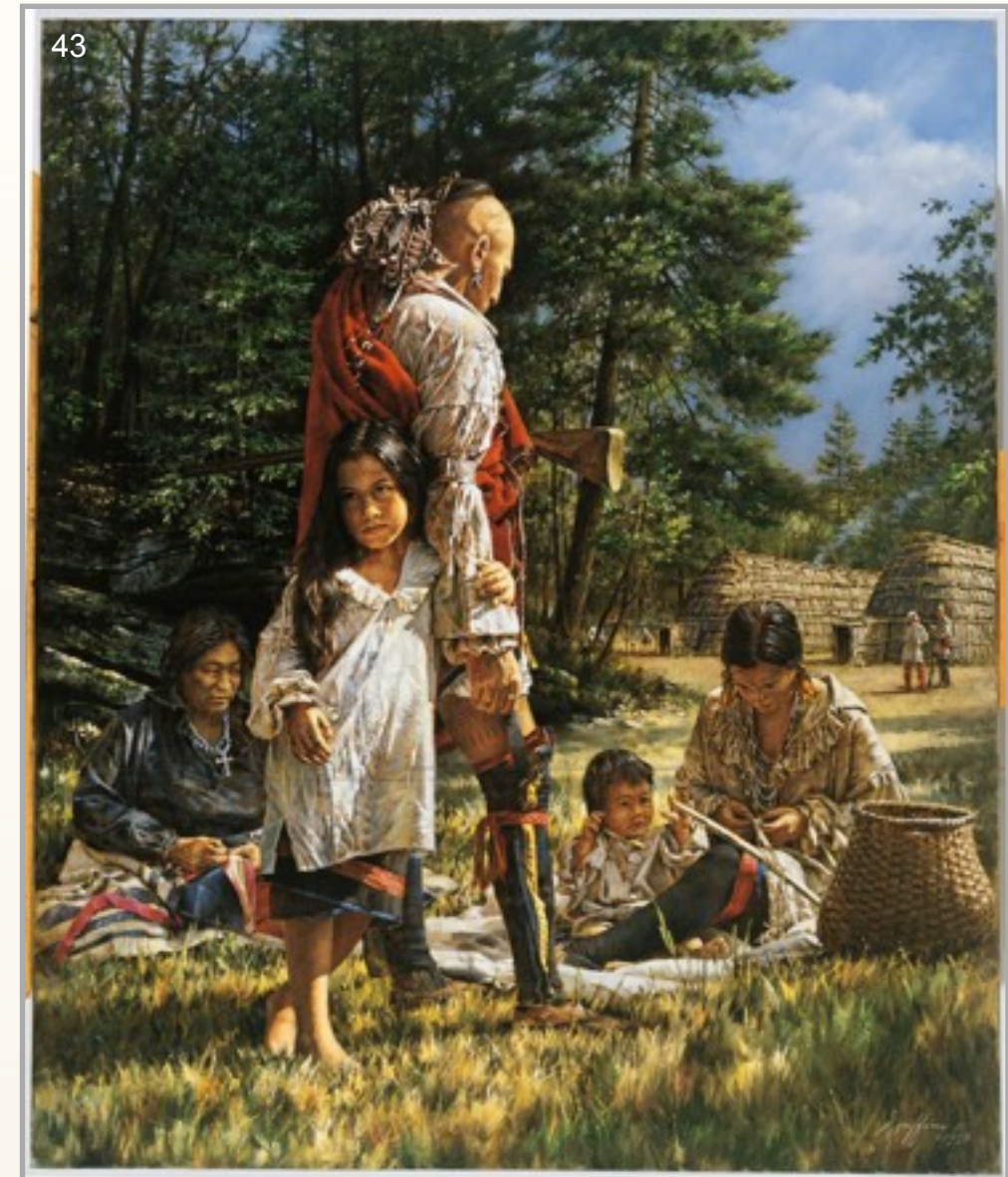
estrictamente biológico. Propone una metodología basada en el estudio global de la diversidad, recabando registros a manera de inventarios, mismos que tendrían una finalidad comparativa para establecer posibles secuencias. Junto con esto, también consideró la introspección como método (semejante a la unidad psíquica), basándose en una lógica situacional que haría comprender al analista o al investigador los motivos o razones de la supuesta mente primitiva. Al respecto Tylor contribuyó a los avances en los estudios basados en las religiones, considerando la dimensión estrictamente sociocultural de éstas, sin considerar relevante la existencia de dios como tal.

En su modelo explicativo evolucionista, Edward Tylor retoma la noción de Spencer de un cambio de lo simple a lo complejo; fenómeno que se observaría, por ejemplo, en el desarrollo de las creencias religiosas. De esta manera, algo relativamente sencillo como las experiencias de un sueño, en el marco tyloriano, gestarían, en la mente primitiva, la idea de que algo se separa del cuerpo; lo que daría lugar al animismo como forma

de creencia (como la creencia de que los cuerpos son hogares o receptáculos de los espíritus), y al culto de los antepasados.

[Lewis Morgan](#) (1818-1881) fue un prominente empresario. Sus inversiones en la naciente industria de servicios del ferrocarril y su expansión, le permitió, en los Estados Unidos de América, entrar en contacto con numerosos grupos sociales, incluyendo tribus indígenas americanas. Su formación jurídica y sus múltiples intereses lo llevaron a estudiar a dichas poblaciones, siendo, en este sentido, un pionero del trabajo de campo, en términos de estancias con fines etnográficos. Al respecto, puede decirse que fue uno de los primeros antropólogos que identificó a las distintas tribus y culturas de acuerdo al propio sentido de identidad adscrita por dichos grupos. Otro punto relevante que trató, en términos teóricos, es la forma como la gente, que constituía sociedades llamadas primitivas, establecía, según Morgan, una estructura a partir del parentesco; lo que, al presentar comparaciones, nos lleva a algo así como a una normatividad de la sociedad, en la que cada término (del parentesco) supone un sistema

de reglas (una normatividad ético-religiosa; pero, por igual, con una connotación jurídica en estas sociedades).



Morgan descubrió que las relaciones de parentesco estructuraban al grupo y servían para establecer lazos y líneas que unían a los individuos en un sistema de obligaciones recíprocas.

Morgan utilizó no solo la información recabada directamente de estancias sino que se basaba en cuestionarios que enviaba expresamente a viajeros, médicos, militares y habitantes locales del lugar de su interés.

Su obra más importante es *Ancient Society* (La Sociedad Primitiva), en la cual establece un esquema evolutivo lineal, en el que cada etapa supone una diferencia de grados, como escalas en el camino de la especie humana.

En el caso de Morgan presenciamos nuevamente la noción de que, tras las diferencias aparentes, tenemos una serie de estructuras compartidas que nos llevaría a una similitud que se apreciaría en determinados sistemas de parentesco. El motor de la evolución, de acuerdo a su modelo, es dual y se basa en el desarrollo de la psique (unidad psíquica compartida) y las artes como técnicas.

Su percepción de la historia humana, en el sentido evolutivo de lo cultural, se enfoca en dos formas de organización a las que denomina *societas* (que dependería de relaciones basadas en personas o

de carácter personal) y *civitas* (que serían relaciones basadas en la territorialidad y el sentido de propiedad). Junto con esto, introduce tres grandes etapas, que a su vez subdivide en otras fases, partiendo del salvajismo (caracterizado por una subsistencia de recolección), la *barbarie* (en la cual las artes se desarrollan floreciendo) hasta llegar a la civilización (que se iniciaría con la escritura archivando la historia, el carácter formal de las leyes y el Estado como forma de administración política.)



En “La Sociedad Primitiva” Morgan distingue tres estadios de evolución de la humanidad: salvajismo, barbarie y civilización.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo V

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



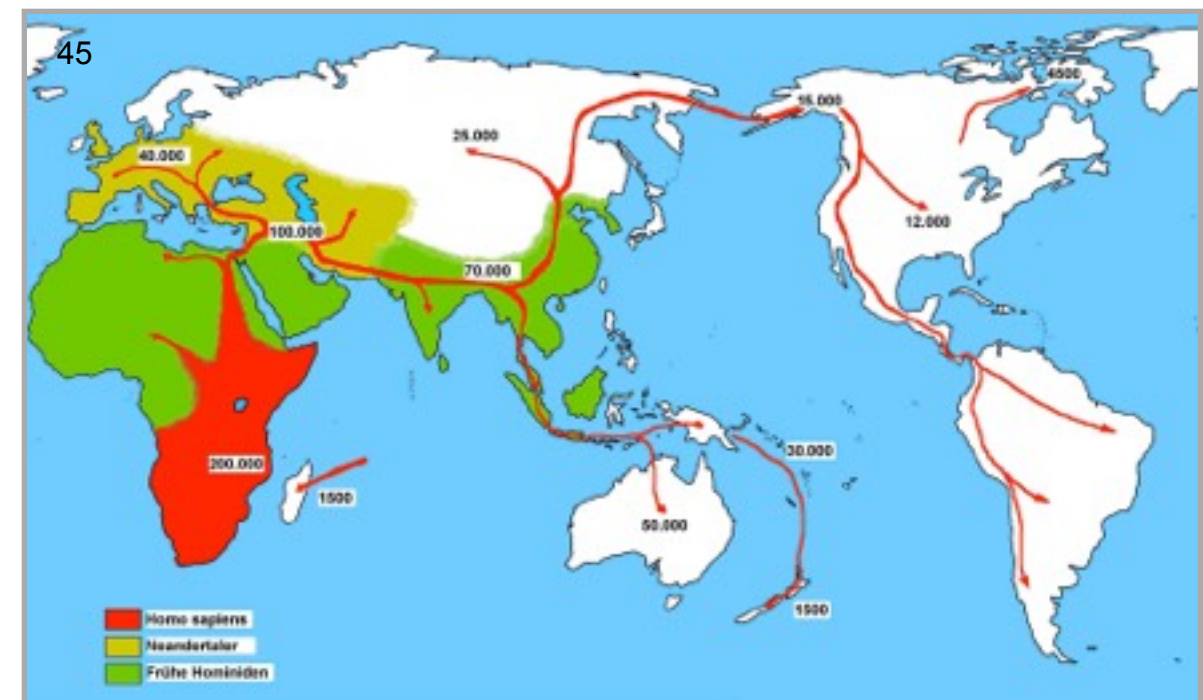
CAPÍTULO VI

Círculos culturales y difusionismo.

El evolucionismo responde, en cierta forma, a una serie de preguntas propias del siglo XIX en la búsqueda de los orígenes. Este razonamiento se aplicó en distintas áreas del conocimiento, abarcando desde la geografía, la geología, la astronomía, la biología y la antropología; por lo que, de alguna manera, nos habla de las preocupaciones del espíritu de la época y, por supuesto, de sus avances.

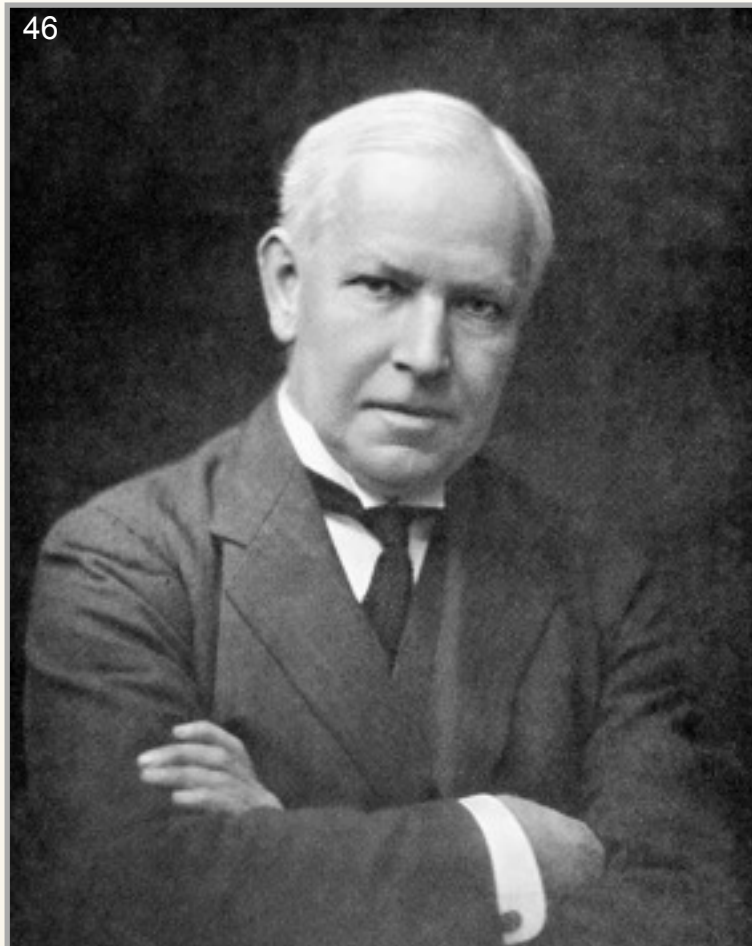
Al establecerse como paradigma, el evolucionismo explicó, en la medida de sus limitantes, los procesos de originarios de diferentes fenómenos naturales y sociales, incluyendo un modelo general de tratar la pregunta antropológica.

Los denominados difusionistas partieron de otro problema un tanto diferente pero relacionado, no tanto centrándose en dichos orígenes, en buena medida velado por la mitología y las religiones como explicaciones intermedias entre el hombre y su historia, sino en otro proceso con una dinámica propia y no lineal -Recordemos que, en ese entonces, el evolucionismo tendía a esquemas unilineales.- Con ese otro proceso nos referimos, por supuesto, a las copias y adecuaciones culturales de una serie de principios y técnicas que una sociedad puede tomar de otra.



Difusión del ser humano por el mundo. Los difusionistas creen que, a lo largo de la historia del hombre, han existido zonas llamadas nucleares de irradiación de innovaciones.

La postura difusionista inglesa, por ejemplo (en el caso de [Grafton Elliot Smith](#) hablamos de un hiperdifusionismo), partió de presupuestos profundamente radicales y, en este sentido, innovadores; sin embargo, por su carácter extremo terminaría por considerarse más bien una reducción un tanto absurda del proceso histórico de cambio cultural en antropología, por su énfasis en uno o dos focos civilizatorios de desarrollo, a partir del cual todas las técnicas y artes de las diferentes culturas se habrían difundido.



Sir Grafton Elliot Smith, anatomista y antropólogo australiano, conocido como un pionero en el uso de la anatomía comparada.

Para el difusionismo, el contacto cultural es esencial cual proceso de cambio en el que se introducen toda una serie de dinámicas de intercambio de las culturas hegemónicas hacia las menos desarrolladas, que eventualmente se adaptarían o copiarían de estas ellas una serie de rasgos culturales.

Los argumentos difusionistas, al igual que en el caso del evolucionismo, también consideraban algunos presupuestos de carácter biológico, en particular cuando trataban el desarrollo de las civilizaciones, así como el hecho de que, al parecer de los difusionistas solo determinadas sociedades de la historia antigua, fuesen focos de irradiación de círculos culturales. De la misma forma, según ellos, el efecto de esto daría lugar al fenómeno de las grandes migraciones y esto a su vez, siendo denominado difusión cultural se integraría como modelo teórico.

Otro elemento para comparar dichas teorías es considerar que el evolucionismo, en realidad, establece un esquema temporal de ubicar el cambio y desarrollo de ciertos rasgos culturales,

en tanto el difusionismo parece ser más bien de carácter espacial, partiendo de una serie de pautas o rasgos culturales distribuidos en una serie de regiones. Un fenómeno social de carácter reproductivo observado desde la óptica evolucionista se enfocaría, por ejemplo, en la descendencia (y modalidades de cambio o continuidad en el parentesco) en tanto la postura difusionista habría de privilegiar las migraciones.



La postura difusionista ante un fenómeno social de carácter reproductivo privilegiaría las migraciones, mientras que la óptica evolucionista se enfocaría en la descendencia.

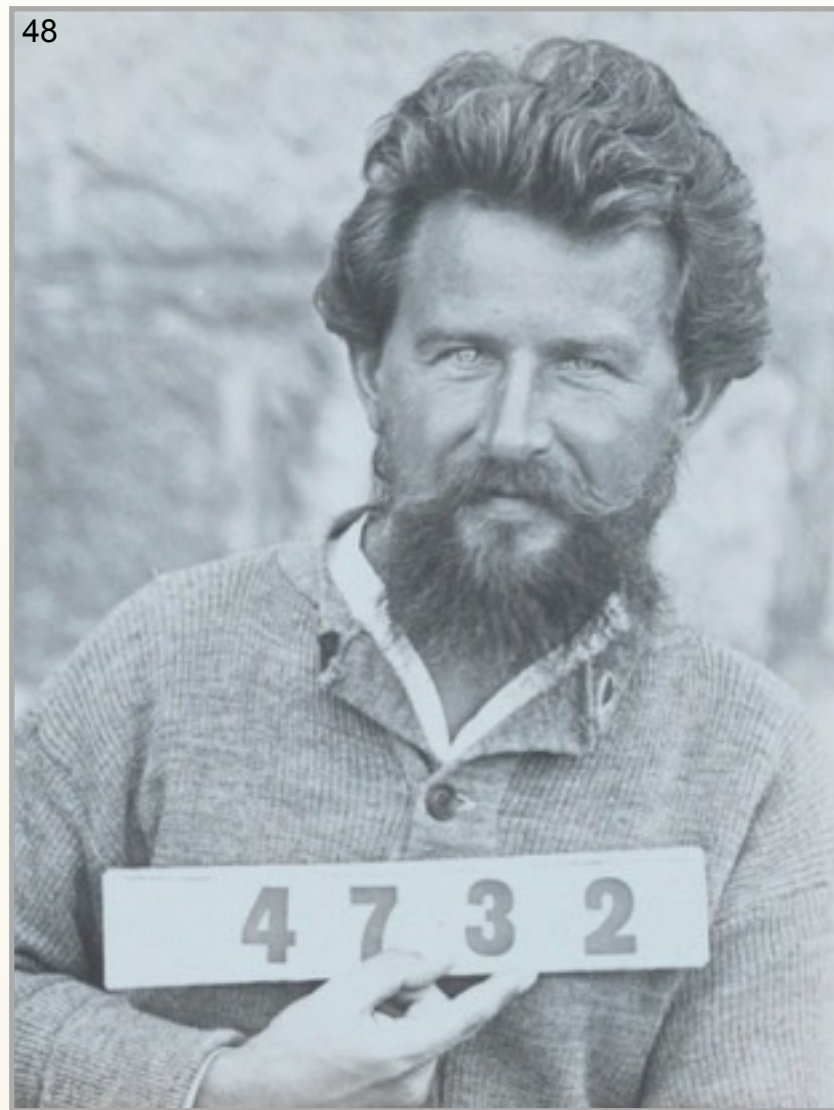
Precisamente por esa insistencia en la distribución de ciertos rasgos culturales, Elliot Smith y [William James Perry](#) consideraron que una raza europea de origen mediterráneo, relacionada con el establecimiento y desarrollo de la civilización

egipcia, era el foco cultural a partir del cual se crearon las invenciones principales (artes y ciencias), y de allí se difundieron al resto del mundo. También dicho modelo es llamado difusión monocéntrica.

La difusión, en este sentido, nos habla de una migración física (de pueblos), de guerras y conquistas (imposición cultural), del comercio (intercambios culturales de productos), y de desplazamientos en donde los que el viajero, por el hecho de migrar, transmite cierta cultura o valores de ésta.

La variante alemana del difusionismo tendía a explicar las cosas a partir de la figura de lo que ellos denominaron *círculos culturales* (o Kulturkreiss), que, de acuerdo a [Fritz Graebner](#) y [Wilhem Schmidt](#), habrían sido áreas de influencia, en ocasiones sumamente amplias, y que suponían un complejo entramado cultural de relaciones entre pueblos, en donde los cuales las migraciones eran constantes o, al menos, la movilidad (de productos, de información y de personas) se daba por supuesta. En este sentido,

habrían sido varios los círculos culturales, y no reducibles a una única zona de influencia.



Fritz Graebner, etnólogo alemán. Su mayor aporte al desarrollo de la teoría antropológica fue la conceptualización de Kulturkreiss o círculos de cultura.



Wilhelm Schmidt, etnólogo, lingüista e historiador.

Estos modelos consideraban que, en función al del nivel de propagación, se podía incluso inferir su cronología; lo que llevaría nuevamente a la cuestión de un difusionismo extremo, y de la misma forma, el nivel hegemónico de unas culturas sobre otras de acuerdo a su zona de influencia.

[Leo Frobenius](#) fue uno de los primeros investigadores en considerar que los factores de distribución de una idea o técnica, no tenían nada de azaroso, sino que era posible establecer un circuito característico de correlaciones entre grupos. Por ejemplo, a partir de los cereales de cultivo se podía delimitarse un área específica de influencia cultural hasta llegar a lo que solían llamar “complejos culturales”. En arquitectura, de la misma forma, sea por las técnicas de construcción, por los diseños y por el estilo, se establecieron numerosos criterios que integraban el difusionismo, para hablar de círculos culturales específicos. Lo mismo, consecuentemente, con el lenguaje, si bien esto se había estudiado desde el principios del Siglo XIX; lo que se observaría en el trabajo de [Jacob Grimm](#) al tratar las oclusivas sordas y sonoras que luego dieron lugar a la llamada [Ley de Grimm](#).



Leo Frobenius fue un etnólogo y arqueólogo alemán, nacido en Berlín, que se orientó al estudio de la cultura africana.

51

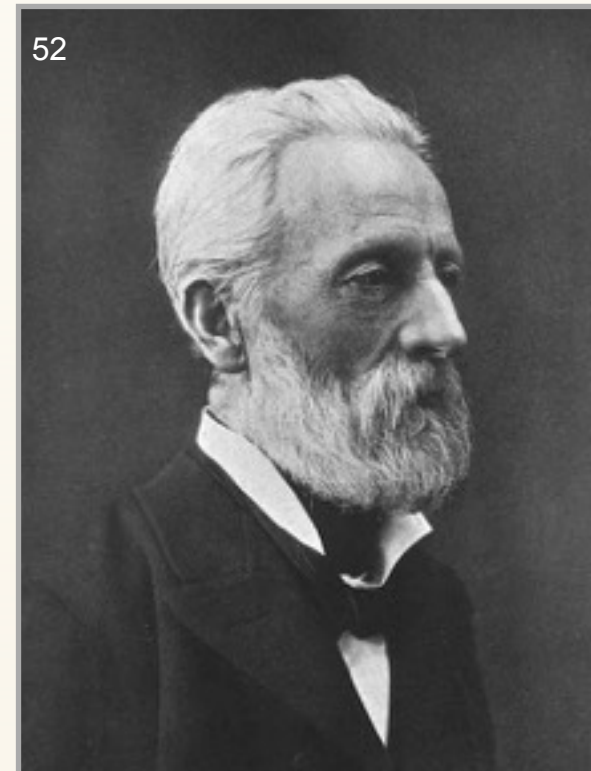


Jacob Grimm, lingüista y mitólogo alemán, considerado el fundador de la gramática histórica.

Otro ejemplo de lo anterior lo encontramos en el problema clásico del Siglo XIX, que el evolucionismo resolvía a su manera en tanto el difusionismo se valía de sus propios argumentos. En el caso de encontrarse una misma práctica o rasgo cultural en zonas geográficas

completamente distantes, un investigador de perfil evolucionista, como lo fue [Adolf Bastian](#), señalaría la respuesta característica que privilegia la unidad psíquica, factores semejantes, y leyes internas estructurales del mismo tipo, independientemente de la región del mundo en la que nos encontrásemos. A diferencia de lo anterior, para un los difusionistas, como los antes citados, la cuestión sería rastrear la práctica cultural a lo largo de una zona específica de distribución y, de acuerdo al grado de propagación, establecer una serie de relaciones entre espacios o fronteras culturales.

52



Adolf Bastian fue un erudito alemán del siglo XIX, recordado por sus contribuciones al desarrollo de la etnografía y al desarrollo de la antropología como una disciplina.

Al tratarse, por supuesto, los focos de difusión, el problema central era establecer si se trataba dehabía sido uno de ellos que habría sido la cuna de la civilización (expresión característica de la época), o bien habían sido múltiples áreas que se desarrollaron de manera paralela, estableciendo, posteriormente, zonas de influencia. En este sentido puede verse claramente de qué manera el difusionismo recaía en el mismo problema de los orígenes de la civilización, que el evolucionismo no había podido resolver por completo sino presentando un esquema unilineal.

El difusionismo habría de exponer directamente el dilema de si el desarrollo cultural habría partido de múltiples focos o solamente de uno, de tal modo que, a raíz de dicha discusión académica, se presentarían numerosas pruebas arqueológicas, históricas y etnográficas para demostrar que tal o cual cultura habría dado lugar al desarrollo civilizatorio. Con frecuencia, entre los evolucionistas, se aducía que Egipto, Mesopotamia, China o zonas de Grecia, habrían sido el motor creativo con sus técnicas y sus artes; pero en otras versiones también se hablaría de la

Atlántida y otras civilizaciones o sitios de los cuales solo se tienen referentes mitológicos.



El difusionismo habría de exponer directamente el dilema de si el desarrollo cultural habría partido de múltiples focos o solamente de uno.

Puede decirse que Los difusionistas puede decirse que explicaban las semejanzas por contacto cultural (ritos y, costumbres, etc., por ejemplo). Los evolucionistas, por su parte, estudiaron el contacto

pero enfocado en el proceso evolutivo cuando no hay un contacto manifiesto directo. Para ambas posturas la realidad está sometida a una ley general de complejización, solo que para los difusionistas esto se debe a que las ideas (especialmente las ideas útiles) se difunden; por lo que todo aquello práctico en algún momento se adoptaría.

Una cuestión que vale la pena mencionar es que, para los difusionistas (de formación germano-británica), dicho modelo supondría una ruptura con la antropología anterior y su crítica básica hacia el evolucionismo se enfocaba en el carácter especulativo de éste. Lo anterior, precisamente debido a la falta de material empírico. El resultado de semejante crítica generalizada fue que se estudiaran, después, procesos específicos de cambio, ya que los evolucionistas no mostraron la naturaleza del cambio sino únicamente las secuencias. En términos metodológicos, según el discurso científico, por ejemplo, no habría que especular sino mostrar cómo cambia una sociedad, en este caso, procesos de cambio concretos por contacto cultural.

Cuando el difusionismo propone este modelo comienza una línea más de carácter histórico, la cual posteriormente consideraría que los hechos son procesos únicos. En ese sentido las corrientes teóricas posteriores no hablarían directamente de leyes.



Algunas corrientes científicas arqueológicas, prehistóricas o historiográficas suelen preferir explicaciones alternativas, basadas en que la evolución cultural surge del propio impulso de los pueblos, o de su propia tendencia a cambiar.

Por estas razones, el difusionismo eventualmente también se centró en los estudios de culturas populares o folklore, realizando “mapas” de costumbres, con círculos culturales de influencia y regiones. Uno de los temas más empleados después fue el de la difusión de los cuentos o historias populares, es decir, el número de versiones y lugares en los que se presentaba un relato. Esto supondría estudiar las variantes y luego escoger una versión lo suficientemente representativa.

Para resumir, la importancia del difusionismo parte de la crítica realizada al evolucionismo del Siglo XIX, proponiendo una alternativa explicativa para ciertos fenómenos culturales. Se puede decir que es la pregunta antropológica que se plantea de otro modo, a pesar de retomar los mismos materiales (o datos), pues los interpreta de acuerdo a otro marco teórico. Manifiesta por igual un precedente en lo que después sería la antropología boasiana y contiene por igual una serie de elementos importantes para entender mejor la antropología posmoderna especialmente

en lo que respecta a la difusión de elementos que da lugar a las hibridaciones culturales.



La difusión de los cuentos o historias populares supondría estudiar las variantes y luego escoger una versión lo suficientemente representativa para realizar “mapas” de costumbres, con círculos culturales de influencia y regiones.

En contraposición al evolucionismo puede verse que el difusionismo implicaba esta especie de oposición relación antitética, en donde la que ambas teorías se excluían mutuamente de acuerdo a los principios que cada postura señalaba. Desde el Siglo XX las variantes del evolucionismo y del difusionismo fueron retomando aspectos de cada una en su conjunto, para integrarse en una especie de síntesis; pues en cierta forma dichos modelos teóricos son claramente complementarios, siendo la difusión parte del desarrollo histórico, y viceversa.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo VI

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO VII

Particularismo histórico.

El particularismo histórico surge como otra teoría en competencia por explicar, de forma más completa y detallada, aquellos aspectos que los modelos generales omitían o simplemente no tomaban en cuenta. Recordemos, para el caso, que el difusionismo introdujo la dimensión histórica de los fenómenos sociales criticando al evolucionismo, precisamente por el establecimiento de secuencias sin explicar, en realidad, los motivos subyacentes al cambio, la continuidad y el desarrollo. En este sentido, el particularismo histórico, como su nombre lo indica, parte de la idea de que todo proceso cultural es único y no es sino después de tener un registro empírico riguroso y detallado que tal vez, de acuerdo a los presupuestos boasianos, puedan establecerse tendencias a modo de regularidades sociales.



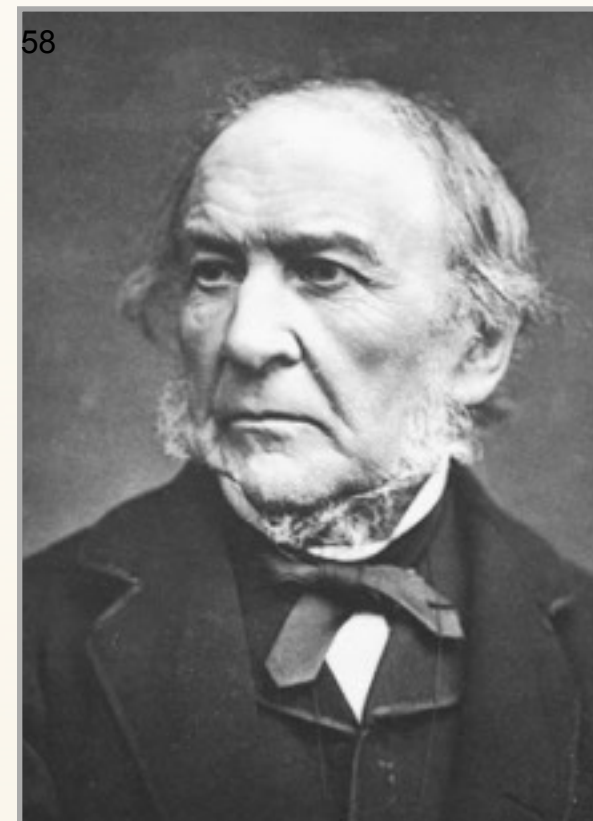
El particularismo histórico considera que si bien puede hablarse de una unidad psíquica de carácter humano, cada sociedad y cultura es única, en lo que respecta al curso de su desarrollo.

[Franz Boas](#) (1858-1942), pionero en estos estudios, obtiene su doctorado graduándose en física bajo el riguroso modelo de las ciencias naturales. Es relevante tomar en cuenta su perfil académico; pues desde el principio puede notarse no solo su familiaridad con las denominadas ciencias exactas sino los motivos por los cuales opta por un modelo afín a la historia, para formalizar la antropología como ciencia. Su tesis doctoral se basa en las variaciones del color del agua; para lo cual tuvo que realizar una serie de mediciones en el Norte, que después lo pondrían en contacto con grupos indígenas de la [región de Baffinland](#), Canadá. En el curso de estas expediciones decide especializarse en la investigación del estudio de las formas de vida y, por supuesto, considera la posibilidad de que dichas variaciones de los colores del agua fuera más bien una noción cultural que, de alguna manera, afectaría la percepción. Esta idea se desarrolló posteriormente en varios ámbitos científicos, desde la lingüística a la filosofía y la historia, en ocasiones de manera independiente. [William Ewart Gladstone](#), por ejemplo, ya trataba dichos temas en su estudio sobre los textos

homéricos.



Franz Boas, antropólogo estadounidense de origen judío alemán.

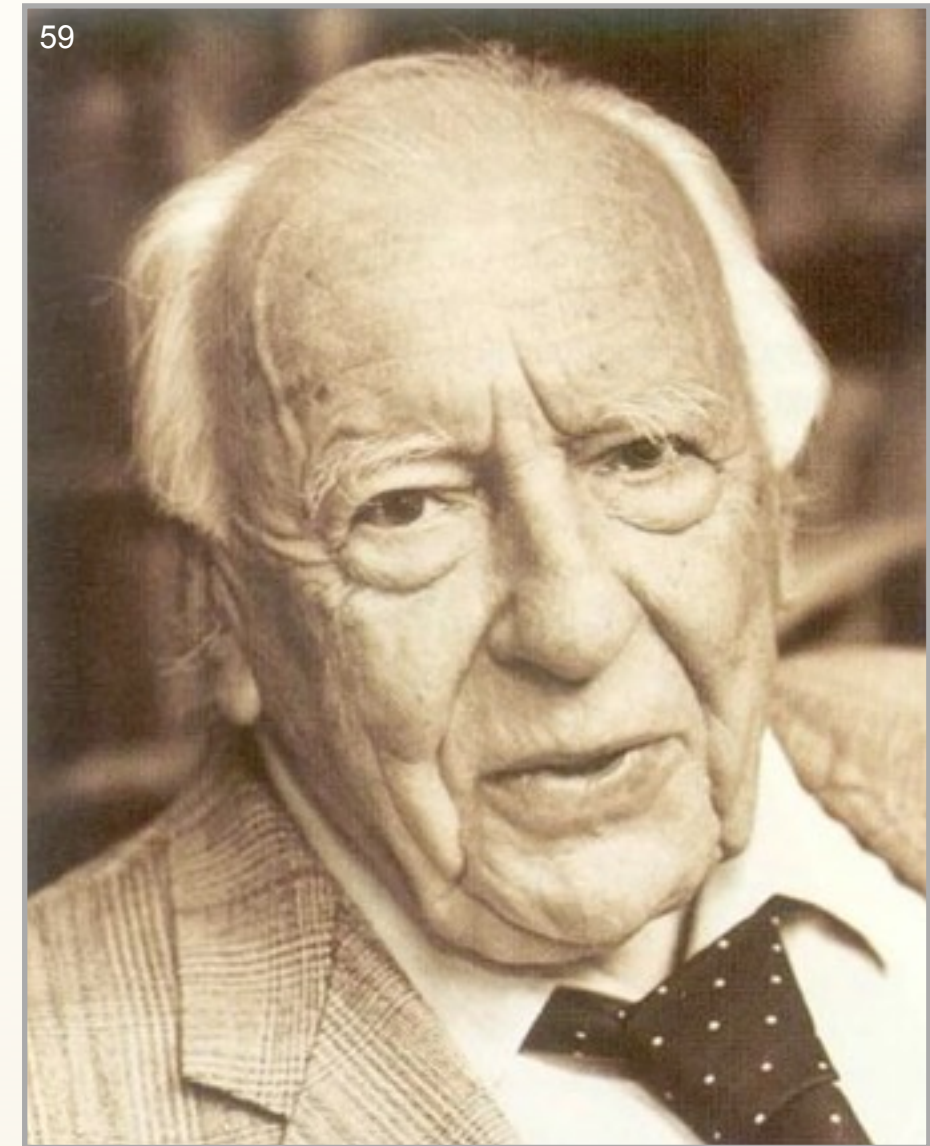


William Ewart Gladstone, político liberal británico.

Conforme el paradigma del particularismo histórico se consolidó académicamente en las universidades, su influencia llegó a ser completa, controlando la producción bibliográfica e incluso impidiendo investigaciones de perfil evolucionista, al cual se oponía completamente. Boas escribió relativamente pocos libros y artículos. Esto, en cierta forma, es una consecuencia del mismo programa boasiano; pues en el sentido empírico toda investigación comenzaría por los datos hasta llegar al punto de adquirir la perspectiva del nativo.

Comprender una cultura, en el sentido de entender sus motivos ulteriores, en el programa boasiano se vuelve una tarea permanente e imposible por estas mismas razones. Si uno se pregunta, por ejemplo, cuándo se termina la descripción de una sociedad, la respuesta, de acuerdo a los principios boasianos, es que dicha labor es imposible por la misma dinámica de la historia y el hecho de que el registro de las prácticas culturales debe de continuar en el tiempo. Partiendo de la metáfora de una cultura como círculo hermenéutico (en el caso de [Hans-Georg Gadamer](#), por ejemplo), se nota que, al ampliarse el sentido de la historia de

dicho grupo, paradójicamente el registro de ésta se vuelve infinito. Esto formaba parte de la lógica boasiana bajo otros argumentos.



Hans-Georg Gadamer, filósofo alemán especialmente conocido por su obra “Verdad y método”, y por su renovación de la hermenéutica.

El particularismo histórico, desde la perspectiva boasiana, abordó toda una serie de temas de manera amplia, entre ellos la antropología cultural, la lingüística y la antropología física, y de esta manera su influencia se extendió en varios países, en los cuales se fundaron cátedras y facultades académicas, como lo fue en el caso de México, cuya influencia boasiana fue notoria y directa en los primeros años institucionales de las universidades con especialidades en ciencias sociales y humanidades.

Las críticas hacia otros modelos teóricos se dirigieron básicamente hacia los aspectos evolucionistas y difusionistas generales, pero por igual a la teoría psicodinámica de [Freud](#). Siendo que las nociones freudianas se refieren a individuos (y casos psicopatológicos), para Boas habría una diferencia evidente con respecto a la dinámica colectiva. Se deduce de lo anterior que lo sociocultural es supraindividual; lo que supondría, desde esta perspectiva, que el procedimiento de las ciencias naturales es tan equivocado (por ser otra la dimensión de lo cultural) como el del estudio de las personalidades.



Boas sugirió, que si bien pueden existir semejanzas entre las diferentes culturas, el proceso histórico es único para cada sociedad y civilización en el curso de su desarrollo.

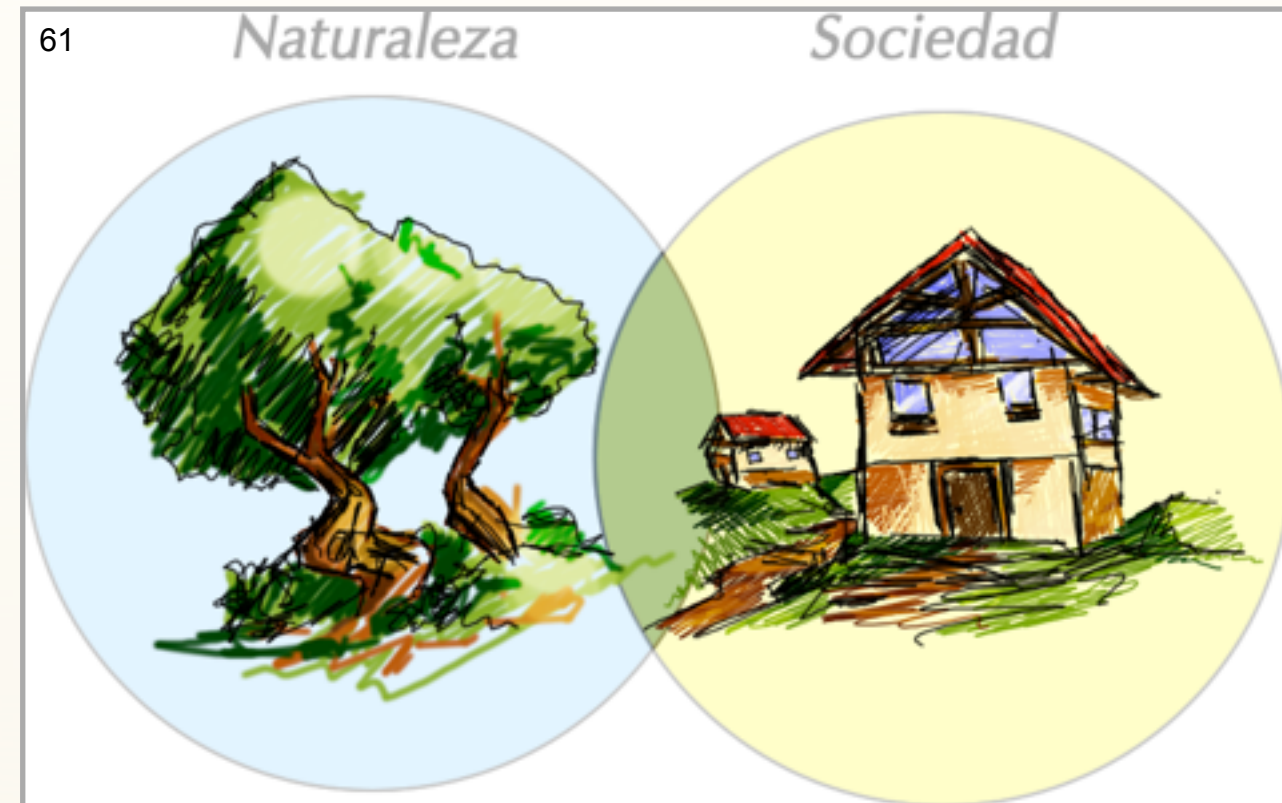
La metodología etnográfica característica del particularismo histórico debe mostrar, siguiendo la línea boasiana, que cada proceso sociocultural es distinto o único, y por esa razón se inicia con el inventario de los rasgos y las prácticas culturales. Se buscan regularidades inductivas partiendo de datos, luego se formulan hipótesis y, en última instancia, leyes, con respecto a las cuales Boas era escéptico por la variabilidad histórica y cultural. Cada proceso, en este sentido, es propio, y cada

sociedad, por aislada que se encuentre, no es “primitiva” sino “original”.

Otros aspectos que se consideran relevantes en el modelo de investigación del particularismo histórico es la influencia del ambiente, presentado en términos de la relación entre naturaleza y sociedad. De la misma forma, en el programa boasiano se insistió consecuentemente en la heterogeneidad interna de las sociedades; lo que, de acuerdo a dichas nociones, es importante debido al efecto que esto tiene a nivel del cambio cultural y los posibles conflictos emergentes.

El estudio de los cambios culturales no solo debe partir de un detallismo riguroso sino enmarcar esos cambios en un horizonte temporal específico en una espacialidad particular. Boas consideraba las etapas de desarrollo como algo real; pero su crítica era en función del carácter general de éstas y el hecho de que no pueden estudiarse directamente; por lo que no suponían un hecho concreto sino un conjunto de cambios sucesivos en los que la sola diferencia cultural implica procesos diferentes de desarrollo y contacto. Esto,

de alguna manera, establece el precedente de lo que después sería la base para considerar el desarrollo sociocultural en términos multilineales.



El modelo de investigación del particularismo histórico considera relevante la influencia del ambiente presentado en términos de la relación entre naturaleza y sociedad.

Epistemológicamente hablando, el particularismo histórico introduce una serie de paradojas de carácter metafísico que no deben ignorarse; pues afectan el marco de percepción que define al conocimiento científico. Al señalarse el carácter

único y propio de los procesos socioculturales, el particularismo histórico criticó esencialmente el método comparativo que hasta la fecha se emplea en antropología social de distintas maneras.

Hay una serie de puntos que se deducen de lo anterior, y que forman parte del particularismo histórico sin haberse enunciado explícitamente, como el hecho de que una comparación siempre es un contraste entre dos aspectos (que pueden ser diferentes o semejantes) con respecto a algo (es decir, un tercer elemento en la operación lógica de lo que supone una comparación).

Esto significaría que la comparación -la operación en sí de comparar- es un procedimiento arbitrario; pues en el esquema se introducen elementos dispares o pares pero siempre con respecto a una tercera cuestión (que tan blancos son dos objetos, que tan adaptados son dos sujetos, o que tan desarrolladas son dos culturas, por ejemplo). Esta arbitrariedad nos hablaría de una intencionalidad -o voluntad- que se introduciría consciente o inconscientemente en las preguntas del analista, e invalidaría el conocimiento antropológico en

términos científicos. Por esta argumentación, presentada de manera sucinta, el particularismo histórico renunciaba directamente a leyes generales y se remitía al registro e inventarios de culturas específicas en una temporalidad particular.



La comparación es un proceso arbitrario; pues en el esquema se introducen elementos dispares o pares pero siempre con respecto a una tercera cuestión o un tercer elemento en la operación lógica que supone una comparación.

Al estudiar de esta manera particular a las sociedades, se llega a la conclusión, por igual típicamente boasiana, de que solo puede entenderse a una cultura a través de ella misma. Esta comprensión se obtendría desde el punto de vista metodológico, partiendo de estancias de campo y de una reconstrucción pormenorizada de los acontecimientos históricos de una comunidad. En ambos casos hablamos de una configuración particular, de las series de relaciones o de los contactos entre culturas, de la importancia de lo demostrable empíricamente y, por supuesto, del inventario detallado de los rasgos culturales.

El particularismo histórico supone planteado, en sus términos, un relativismo cultural. Esto no significa un relativismo a nivel de los valores sino en términos de conocimiento (relativismo epistémico). Lo anterior implica que el observador, en algún momento de su estancia y participación en comunidades de otras culturas, se despojaría de prejuicios o ideas preconcebidas que le impedirían entender la cultura como lo que es, y en el caso de Boas el parámetro que le da sentido a la cultura está profundamente relacionado con

su historia individual.



El observador, en algún momento de su estancia y participación en comunidades de otras culturas, se despoja de los prejuicios o ideas preconcebidas que le impiden entender la cultura como lo que es.

Esta manera de plantear la pregunta antropológica nos presenta un modelo teórico para el que las diferencias culturales son fundamentalmente irreductibles e irrepetibles. Al estudiar cada una, el antropólogo como etnógrafo ve un mosaico enorme de posibilidades desarrollándose e influyendo unas en otras. Cada sociedad es una

creación propia y diferente, en la cual la simplicidad o sencillez tiene dimensiones de complejidad en términos adaptativos.

La tarea de la antropología cultural, de acuerdo a lo anterior, no consiste en realizar grandes reconstrucciones sino en hacer inteligible a otras sociedades en sus propios términos. Todas las sociedades, en ese sentido, son equivalentes; lo que rompe el esquema del Siglo XIX, según el cual se consideraba a las culturas aisladas o marginadas de carácter primitivo o caótico, o incluso la idea de grupos tribales como una especie de etapa de niñez de la humanidad.

El antropólogo social o cultural lo que haría es demostrar la racionalidad interna en el grupo, mostrando que dichas prácticas no son extrañas o anómalas, sino otra forma de adaptación de acuerdo a una serie de circunstancias histórico-culturales. Esto no significa que una práctica deba aprobarse por dichas razones, sino simplemente que hay un motivo por el cual las cosas funcionan de una forma determinada en dicha comunidad.



La tarea de la antropología cultural consiste en hacer inteligible a otras sociedades en sus propios términos.

Una síntesis de lo anterior es la importancia de la dinámica interna propia, tomando en cuenta por igual el contacto con otras culturas, y la relación entre lo social y lo natural que dicha cultura establece de acuerdo a su sistema de valores.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo VII

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO VIII

Antropología de Estados Unidos de América: patrones de la cultura y patrones de interacción.

La influencia del particularismo histórico en el desarrollo de la antropología estadounidense es un elemento que debe de considerarse seriamente; pues al insertarse dicha línea teórica sus variaciones nos llevan hasta la antropología simbólica de [Clifford Geertz](#), y el modelo antropológico de posmodernidad que presentaría [James Clifford](#) como crítica hacia la antropología de corte tradicionalmente científica.

La generación inmediata posterior a Boas bajo su influencia, heredó una antropología cuya forma de conocimiento se basa en el estudio de la historia y el estudio de la historia del arte por igual.

Cada sociedad es resultado de un proceso creativo de la humanidad, tan propia como lo que puede decirse de las obras de arte, de acuerdo a las metáforas usuales que alguna vez enunciaron [Margaret Mead](#) y [Ruth Bennedict](#). Esto supuso una fuerte inclinación hacia las cuestiones estéticas o a la conjugación de los mitos como formas de arte que enunciarían ciertas verdades culturales.



Margaret Mead, antropóloga cultural estadounidense.



Ruth Fulton Benedict, antropóloga y folcloróloga estadounidense.

De nuevo, legado del particularismo histórico, en la antropología de Estados Unidos de América prevalecería la idea de la cultura como una opción entre muchas otras opciones, y la importancia de ver lo diferente de los rasgos culturales.

Enunciativamente hablando esto se respetó hasta cierto punto; pero en la generación posterior se conjugó con algunos aspectos de la psicología, y se habló de las culturas de manera semejante a como se habla de tipos de personalidades.

Si recordamos el abierto rechazo de Boas hacia el modelo freudiano de entender la cultura, de cualquier forma su definición de ésta como “totalidad de reacciones y actividades físicas y mentales que caracterizan la conducta de los individuos componentes de un grupo social...”, de cierta manera ya apuntaba hacia dicha dirección.



En la antropología de Estados Unidos de América la idea que prevalecería es la de la cultura como una opción entre muchas otras opciones, y la importancia de ver lo diferente de los rasgos culturales.

Con respecto a los inventarios, posteriormente se concibió que la simple enumeración de tales no constituía la cultura en su totalidad, sino que siempre la cultura es más, integrada por elementos dependientes que forman una estructura sistémica. Ruth Bennedict, por ejemplo, sostendría, acorde a lo anterior, que cada cultura es única y diferente, específica en la forma de organizar su conducta y los elementos naturales empleados. Kroeber, por su parte, ya manifestaría las características que darían lugar a otros modelos teóricos, al considerar que cada cultura es un estilo particular de hacer finalmente lo mismo.

En dicha generación aparecería Margaret Mead como la antropóloga pionera en su área, al ser de las primeras mujeres en ejercer formalmente dicha profesión centrándose en las causas culturales de un fenómeno social. Su trabajo clásico “La Adolescencia en Samoa”, precisamente establece la relación entre cultura y naturaleza en dicho grupo, al señalar que las características físicas no son las causas de los fenómenos sociales observados por el analista. Mead, en su trabajo de campo en Samoa, escribió sobre la transición gradual de una infancia a una adolescencia en las jóvenes samoanas, que contrastaría con la adolescencia vívida en los Estados Unidos de América, considerada una etapa sumamente conflictiva.

El libro de Mead causó un fuerte impacto debido a lo anterior, ya que demuestra, en cierta forma, que lo que aparentemente es un problema de índole biopsicológica, en realidad está más bien relacionado con la cultura y su patrón formativo (como educación, entorno social y familia). Dicha comparación retomaría la noción del mismo

aspecto para mostrar las diferencias en dos sociedades históricamente distintas pero sin que por ello le interesara -siguiendo la línea boasiana- la generalización; pues se trataría de explicar dos contextos culturales y su divergencia en cuanto al mismo fenómeno. Introdujo por igual el análisis de fotografías en sus archivos, y rompería con el esquema de la antropología social enfocada hacia sociedades primitivas al insertar la crítica hacia su propia cultura. En este sentido hablaría de un carácter nacional; lo que también Benndict presenta como pauta general de conducta que caracteriza a un grupo respecto a otro.



“Cortesía, modestia, buenas maneras, conformidad son universales para los estándares éticos definitivos, pero lo que constituye la cortesía, la modestia, las buenas maneras y los estándares éticos definitivos no es universal.” Frank Boas.

Lo que se apreciaría en este punto es el cambio de la antropología como disciplina científica a una forma de conocimiento crítico, cuestionando, a través de las otras culturas, a la cultura formativa de la propia antropología. Bajo estos supuestos se percibe que la demostración de una forma tiene el riesgo de su legitimación y que, de alguna manera, cuanto más inteligible es la otra realidad, más subversiva se vuelve la antropología, al tratar con todas esas formas particulares; lo que, en el modelo de Estados Unidos de América posmoderno, llevaría a una especie de anarquismo metodológico.

Ruth Bennedict compartiría con Margaret Mead el mismo sentimiento de emancipación, y vería en la antropología social una forma autocrítica de conocimiento, a través de la cual se abordarían las distintas culturas como tipos de personalidades, siendo su definición de cultura semejante a la de Boas; pero haciendo un especial énfasis en la conducta individual al recalcar que “una cultura, como un individuo, es más o menos un patrón coherente de pensamientos y acciones”. Esto, en términos de diversidad cultural, implicaría una

gama o arco de potencialidades humanas, de las cuales, de acuerdo al tipo de organización social de una cultura, cada grupo manifestaría algunas de ellas según su estructura.



Ruth Bennedict y Margaret Mead veían en la antropología social una forma autocrítica de conocimiento, a través de la cual se abordarían las distintas culturas como tipos de personalidades.

Precisamente su obra más representativa, denominada *Patrones de la Cultura*, ilustra dicha idea con numerosos ejemplos, uno de los cuales es el lamento por los muertos que, partiendo de los indígenas [pueblo](#), [kwakiutl](#), muestra diferencias notables contrastantes. En algunos de estos grupos se vería que llorar y hablar de los muertos es una necesidad social, en tanto que, en otras culturas, por ejemplo, se reprimiría cualquier mención de los difuntos según fuera el caso.

El antropólogo cultural, por supuesto, tendría que explicar las relaciones entre dichas funciones para dilucidar porqué en una determinada organización social no debería de hablarse o simplemente no se habla de los muertos, en tanto, en los otros casos, se trata de una verdadera discursividad y angustia continua o de un culto alrededor de la muerte. Benedict intentaría explicar algo de esto utilizando las metáforas de lo apolíneo y lo dionisiaco cual conceptos antropológicos, en los cuales lo primero supondría una mayor racionalidad y lo segundo una marcada tendencia emocional; pero lo cierto es que, bajo dichos binomios, especialmente si se habla de diversidad

cultural, resulta reduccionista explicar fenómenos divergentes. La crítica, por su parte, también se enfocó hacia estas categorías por haber retomado nociones de Nietzsche que suelen tener otras connotaciones en materia de estudios filológicos y filosóficos.



Aborígenes norteamericanos participando en una ceremonia de [Potlatch](#).

La idea de los patrones de cultura introdujo la noción de un patrón de interacción (una serie de ritmos que luego se desarrollaría en otro modelo) que caracterizaría a cada cultura de acuerdo a la organización social de sus actividades. La teoría de los patrones de interacción fue formalmente desarrollada por [Elliot Chapple](#) y [Carleton Coon](#) hacia 1942. Dicho modelo teórico es resultado de una búsqueda o necesidad cuantificable de los ritmos de interacción para constatar determinados hechos sociales (como la producción y el poder).

En el ejemplo clásico que Chapple y Coon presentan en sus Principios de Antropología, se habla de una especie de ritmo promedio que sigue un grupo cultural, mismo que los distintos fenómenos naturales y sociales alterarían (como las catástrofes, la muerte, las estaciones del año o la presión migratoria). Lo relevante, para el caso, es que la medida o pauta de ese ritmo de interacción lo da la comunicación, o lo que ellos denominan flujo comunicativo de interacción, es decir, por ejemplo, quién habla, cuantas veces habla, qué entonación emplea, a quienes se dirige, cuantas personas forman la audiencia, y en qué

momento. Puede verse, por las razones anteriores, que esto integra una especie de circuito característico de un sistema en el que se ilustrarían con claridad las líneas de fuerza de los ritmos (ritmos bajos y altos).



*El Dr. Coon (derecha), posando junto a un montañero en su traje nativo, y Stavre Frashëri, su guía-intérprete.
Foto: Carleton Coon 1929.*

El caso etnográfico que, entre otros, ellos estudiaron, es un ritual mortuario en el cual, por la muerte de un hombre importante en la tribu, el patrón de interacción se desestabiliza; en cuyo caso se notaría de inmediato la pérdida del ritmo comunicativo y su alteración inevitable. Esto daría lugar al llanto y las lamentaciones (para compensar ese vacío en el ritmo). En ese escenario, de acuerdo a las nociones de Chapple y Coon, el chamán de la tribu, o una figura equivalente, con toda la parafernalia ritual reestablecería los ritmos comunicativos a través de una serie de prácticas en las que ordenaría, a algunos miembros del grupo, incrementar su tasa de interacción, en tanto a otros les ordenaría disminuirla, recurriendo a todo tipo de demostraciones mitopoéticas, que pueden incluir cantos, bailes, comidas en conjunto, u ofrendas a deidades.

El modelo de Chapple y Coon debe de tomarse en cuenta en vista de que, de alguna manera, lo que cuantificaron, de una forma inesperada, en los flujos de comunicación e interacción no es sino el poder, en el sentido político organizativo. Algo

característico de esto es que, estableciendo los circuitos de comunicación, tenemos precisamente acceso no solo al ritmo de una cultura sino a una forma muy particular de entender el poder; pues a través de dichos diagramas se manifiesta con claridad cómo se ejerce el poder, a través de quienes y, por supuesto, cuál es el ritmo (la dinámica) de ese grupo en cuestión.



Estableciendo los circuitos de comunicación de una cultura tenemos precisamente acceso no solo a la dinámica cultural sino a una forma muy particular de entender el poder en el sentido político organizativo.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo VIII

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO IX

Funcionalismo.

El [funcionalismo](#), como modelo teórico, es resultado de la tradición crítica que confrontó al evolucionismo decimonónico de carácter lineal, con un modelo de investigación que se basaba en el trabajo de campo que enfatizaría la parte etnográfica, a partir de la cual, y solo de ésta, podría hacerse verdadera etnología. En cierta forma, se asemejaría a la vertiente desarrollada por F. Boas; pero difiere en otros aspectos sumamente importantes, de los cuales deriva el nombre mismo que se le asignó a este paradigma.

El nombre, como etiqueta asignada, implica que la cultura propende a lo funcional. Aquello que funciona, que tiene una finalidad y sirve para algo en una sociedad, no solo se adopta de manera pasiva sino que, alrededor de dicha práctica,

se establece una institución que permitiría reproducir este rasgo útil o esencial según sea el caso. Al respecto debe tomarse en cuenta que, por dichas razones, el funcionalismo privilegia el estudio de todo aquello que sea una institución en una sociedad determinada. Entendemos por institución la organización de una actividad basada en una idea o noción de la realidad, que conlleve la producción y reproducción de un aspecto de dicha cultura. Así, por ejemplo, la religión es una institución, al igual que la tecnología, la sexualidad, el trabajo, la política o la familia, por ejemplo.



El funcionalismo se caracteriza por un enfoque empirista que preconiza las ventajas del trabajo de campo.

Estas instituciones pueden ser el germen o el prototipo de prácticas que, eventualmente, podrían constituirse en instituciones por sí mismas, y de esta manera dar lugar a una nueva estructura con sus variaciones y carácter propio.

[Bronisław Malinowski](#) (1884-1942) establece los principios del funcionalismo a partir de la crítica al modelo evolucionista, partiendo de una metodología empírica en la que el observador no solo recaba la información (lo que ya se había hecho a través de cuestionarios e información usual por las vías coloniales de los países expansionistas), sino debe participar directamente en ello. Realizó numerosos viajes y estancias en distintos países, de los cuales derivan sus publicaciones, algunas de carácter etnográfico, y otras más teóricas.



Bronisław Kasper Malinowski, refundador de la antropología social británica a partir de su renovación metodológica.

La cultura, desde la óptica del funcionalismo, es un todo coherente o funcional; por lo que estudiar aspectos de manera independiente o aislada sería un error o, en el mejor de los casos, una descontextualización, ya que cada elemento se encuentra integrado al conjunto y, en cierta forma, supone una función transversal (que atraviesa los distintos aspectos como un tejido).

Partiendo de la noción de coherencia funcional y el estudio etnográfico de las instituciones, el funcionalismo introduce el concepto de necesidad como parte clave del sentido de las prácticas culturales. Las instituciones, en este sentido, estarían organizadas (independientemente del tipo de institución) para satisfacer una necesidad, alrededor de la cual operan funciones que conectan con otros aspectos de la cultura, siempre en términos sistémicos.



La corriente funcionalista se ha llegado a naturalizar y se estudia como el paradigma de las ciencias de la comunicación.

La tesis doctoral de Malinowski, titulada *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, es un largo relato etnográfico, en el que se presenta el modo de vida en las islas trobriandesas con respecto a algunas de sus prácticas sociales. Como el propio James Frazer anotó en el prefacio de la obra, renombrado mitólogo que nunca realizó trabajo formal de campo, Malinowski vivió “como un nativo entre los nativos” durante varios meses, observándolos en sus actividades cotidianas, interactuando, platicando, trabajando y jugando, siempre conversando en su propia lengua y deduciendo de ello su información de nociones personales y afirmaciones directas.

En el texto etnográfico, sin embargo, Malinowski se remitió, en general, al sistema de intercambios propio del ritual del [Kula](#) y dejó el resto de la información para otras publicaciones. A pesar de que el Kula tiene una connotación abiertamente económica como función, debe notarse que Malinowski no privilegió a la economía como institución clave para entender a una cultura, e incluso sostenía que la actividad económica no puede decirnos demasiado del sentido de una

cultura o de la cultura en sí; pues son las series de relaciones como funciones de esa cultura las únicas vías de entender el sistema integrado.



Brazaletes intercambiados durante la ceremonia del Kula.

Malinowski retomó la teoría freudiana; pero dándole un importante giro, a diferencia, por ejemplo, del rechazo abiertamente boasiano hacia esa teoría. La crítica que hace Malinowski al modelo de Totem y Taboo es hacia la generalización occidental de tendencia familiarista, puesto que Freud partía del complejo de Edipo en un modelo familiar no-extenso y de carácter patriarcal. Aplicando esta situación a la diversidad cultural, puede verse, con claridad, el absurdo que semejante principio supone por toda la variabilidad, y las consecuencias de esto. Sin embargo, el aspecto que Malinowski reconsideró

seriamente fue la función de la represión en las sociedades de distintas culturas, siguiendo la relación con la sexualidad.



Bronisław Malinowski con nativos de las islas Trobriand.

En su libro sobre este tema, denominado *Sexo y Represión en Sociedades Salvajes*, deduce de su trabajo de campo, realizado en las zonas de Guinea -actualmente islas kiriwina- que la represión sexual, en la organización patriarcal y matriarcal, daría lugar a una importante divergencia de caracteres. En la zona de islas de organización matriarcal la primera cuestión era que vivían una sexualidad aparentemente más abierta y sin psicopatologías manifiestas (histerias,

neurosis y parafilias); lo que contrastaba con la islas en las que la línea patriarcal era más represiva y en las que se observaba una especie de propensión hacia problemas psicológicos. Con la entrada de los misioneros cristianos y el establecimiento de una organización de carácter colonial, esto se modificaría por completo, y el modelo patriarcal prevalecería, llegando a registrar Malinowski casos más problemáticos o escandalosos por el conflicto que introdujo el cambio y el fortalecimiento de un sistema patriarcal en otros términos.



“Si la vida familiar es de importancia decisiva para la vida anímica, entonces su carácter precisa ser observado con mayor atención.”
Bronisław Malinowski.

La metodología propia del funcionalismo parte de una serie de principios simples. La primera cuestión por abordarse es que cada fenómeno debe ser estudiado en la forma más amplia posible de sus manifestaciones concretas. Esto, por supuesto, implica una investigación exhaustiva de ejemplos detallados. En términos ideales, Malinowski proponía, por ejemplo, la tabulación de una especie de cuadro sinóptico como instrumento de estudio que, con datos suficientes, sería un documento formalmente etnológico. Al integrar estas relaciones en función del mismo fenómeno o de manifestaciones de éste, podría verse, con claridad, el marco de percepción de la cultura nativa de la forma más extensa, en el sentido constitutivo de su sociedad. Este modelo fue llamado método de documentación estadística basado en evidencias concretas.

Para el registro realizado, sin embargo, se hizo especial énfasis en que si bien los hechos debían formularse y registrarse, no tenían que considerarse detalles superficiales, sino debían tomarse en cuenta aquellos elementos que expresaran la actitud mental de las acciones

realizadas. Al entender esto, el analista o el investigador sería capaz de identificar un acto en su contexto tribal, para mostrar su carácter excepcional o su lugar común de acuerdo al comportamiento ordinario, o una variante que mostrara una variación que supusiera cómo se transforma el comportamiento.



“El psicoanálisis creó el fundamento correcto para la psicología de los [pueblos] primitivos; pues enfatizó que el interés de los primitivos se concentra en ellos mismos, como también en las personas de su entorno.” Bronisław Malinowski.

Al presentar una metodología etnográfica de este tipo podemos notar claramente que el estudio llevado a cabo considera los estereotipos culturales, o las acciones típicas de una cultura; lo que mostraría formas de pensar y de sentir, no lo que se piensa o se siente como individuos en el curso general de una serie de experiencias, sino lo que se piensa o se siente como parte de una comunidad. La idea de fondo es clara en tanto supone que el ambiente sociocultural implica fuerzas que condicionan el pensar y el sentir de una forma determinada, sin necesariamente determinar el curso de los acontecimientos. De esta manera se expresarían, entre los miembros de una sociedad, los valores culturales que serían característicos de su vida mental y emocional.

En resumen, etnográficamente hablando, Malinowski parte de tres principios:

1. La organización tribal y su registro como anatomía estructural de una cultura. Esto, partiendo del mencionado método de documentación estadística concreta que trazaría un circuito claro de relaciones.

2. En el marco obtenido de acuerdo a lo anterior, debe considerarse la imponderabilidad de la vida real y el tipo de comportamiento que se manifiesta. Esto es un poco el contraste que se presenta, en toda sociedad, entre los aspectos de la conducta que se señalan discursivamente -o el deber ser- y lo que realmente se hace. Por supuesto, Malinowski sugería no solo la observación en esos términos sino también el registro de las propias reacciones del antropólogo, quien, para estos fines, llevaría un diario de campo en el que aparecieran sus experiencias solo posibles por el contacto continuo con la vida de los nativos o de la cultura estudiada.

3. En función de los dos aspectos mencionados se tendría un corpus suficiente de información para generar teoría etnológica a manera de caracterizaciones generales y afirmaciones; pero esto siempre integrado a las narrativas encontradas, a las situaciones típicas de la otra cultura, a los objetos folklóricos de la cultura estudiada y a las fórmulas de expresión y lenguaje como documentación recabada de la mentalidad.



Malinowski hizo hincapié en la importancia de la observación participante y detallada, argumentado que los antropólogos deben tener contacto diario con sus informantes si se van a registrar adecuadamente los "imponderables de la vida cotidiana".

Si bien Malinowski formalizó la idea del texto etnográfico presentándola en estos términos, debe decirse que, en realidad, junto con ello, introdujo una discursividad literaria de tipo antropológico, que también desarrollarían antropólogos de otras escuelas. Esto acerca la etnografía al arte de la novela de una forma bastante extraña, no tanto en términos de los hechos y la ficción sino en cuanto al estilo y la redacción. El desarrollo del texto etnográfico en sí pasó por un período de transición, desde los manuales de campo e inventarios, hasta algo extrañamente semejante a una novela de carácter realista.

En palabras del propio Malinowski, al estudiar al hombre debemos de concentrarnos en aquello que le da sentido a su vida. En las diferentes culturas encontramos una serie de variaciones. La gente puede seguir diferentes metas, encontrar la felicidad de otras formas o aspirar a otras cosas, y resolver sus problemas (o satisfacer sus necesidades) a través de diferentes instituciones; pero, para estudiar estas instituciones, costumbres

o códigos, sea a través del comportamiento o de la mentalidad, es necesario seguir el sentido subjetivo del deseo manifiesto por el cual la gente vive. La idea, si bien es simple epistemológicamente hablando, rompe con la frontera entre lo objetivo y lo subjetivo; pues integra la subjetividad en una forma de objetivación que daría como resultado el texto etnográfico de carácter antropológico.



“Al estudiar al hombre debemos de concentrarnos en aquello que le da sentido a su vida.” Bronislaw Malinowski.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo IX

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO X

Estructural-funcionalismo.

Al igual que las corrientes teóricas mencionadas en los capítulos anteriores, el [estructural-funcionalismo](#) también surge como una reacción contra el evolucionismo y el difusionismo. A diferencia del funcionalismo de Malinowski, que consideraba la parte subjetiva, los procesos psicológicos y las necesidades biológicas, el contraste marcado del estructural-funcionalismo radica en el énfasis que se hace en los patrones repetidos propios de una cultura, que una vez institucionalizados devienen estructura y, en este sentido, hablamos de una fijación o cristalización más rígida, siendo que, en este sentido, Radcliffe Brown daría más importancia a los procesos colectivos con relación a la cultura.

83



El estructural-funcionalismo considera que los patrones repetidos propios de una cultura devienen estructura una vez que se institucionalizan.

El estudio a distancia y las teorías generales eran cada vez más un remoto recuerdo del pasado, y en los diferentes países el desarrollo etnográfico y etnológico tendía a una serie de modelos que privilegiaban el trabajo directo de campo y las teorías contrastables o refutables. En el espíritu de la época, lo que se sostenía era que entrar en tratos con otras naciones o culturas sin conocerlas, era tal vez bueno para los conquistadores, menos recomendable para los aliados y peor para los protectores, aludiendo a los protectorados. Nada, en ese sentido, sería más detestable e insensato para las naciones civilizadoras que una relación de este tipo. Lo anterior no es sino otra noción justificativa, de carácter colonialista, con la que se inicia una de las obras más importantes de Radcliffe Brown sobre el parentesco; pero que introduce el marco político de la época y la necesidad de una antropología cultural que se basara en el conocimiento legítimo o fidedigno, de la otredad.

[Funcionamiento estructuralista](#)

(Duración: 07:34)

Enfocándose en la estructura social más que en las necesidades biológicas, Radcliffe Brown inserta la noción de que la dimensión sociocultural tiende a sus propias leyes y dinámica, a pesar de que la base de ésta pueda ser biológica, al igual que esta misma tiene una base física, y así consecutivamente. A pesar de dicha idea, sin

embargo, en el modelo clásico del estructural-funcionalismo todavía se emplea la metáfora que establece un símil o semejanza entre los niveles de integración de los organismos y la vida social con sus instituciones, en la cual la estructura social propendería a una serie de niveles de dependencia entre las partes que la conforman. Las costumbres, prácticas sociales, ritos y roles sociales no son sino la expresión de esto último.



El estructural-funcionalismo direcciona a la sociedad en su conjunto, en términos de la función de sus elementos constitutivos, a saber: normas, costumbres, tradiciones e instituciones.

De acuerdo a las diferentes culturas y sus respectivas estructuras sociales, habría formas más directas o esenciales para entender a dichos grupos en cuestión. En su estudio denominado *Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*, el postulado general de [Radcliffe Brown](#) es que, independientemente del aspecto social que quiera estudiarse de un pueblo africano, solamente a través del conocimiento del sistema de parentesco, y por lo mismo, de la institución del matrimonio, es posible realmente explicar el funcionamiento del sistema. Esto significa que incluso ámbitos que podrían considerarse independientes o paralelos, como la vida económica, política o religiosa, se circunscriben esencialmente a los mecanismos de parentesco; lo que es un indicador, de acuerdo al autor, de que son subsistemas subordinados al núcleo medular de las estructuras del parentesco.



Alfred Reginald Radcliffe-Brown, antropólogo inglés.

Su enfoque sigue las tendencias metodológicas de la época, aunque una parte de su esquema perpetúa la formación académica clásica británica, dado que no sigue una pauta historicista, a diferencia del particularismo histórico. En este sentido, el funcionalismo estructural es afín al método comparativo y a un análisis característico que deriva sus consideraciones de esto; pero, por supuesto, partiendo siempre del trabajo de campo.

La finalidad de la comparación es, entonces, tener una serie suficiente de esquemas de clasificación; pues sin ésta la ciencia no es factible, de acuerdo a dicho modelo. La noción que desarrolla el funcionalismo estructural con respecto al análisis es el de una herramienta heurística que solo se aplica a totalidades integradas, de las cuales separamos las partes de un todo complejo, y de esta forma se entiende la relación entre los componentes de esa totalidad. De esa manera ilustra, por ejemplo, su estudio del parentesco, haciendo uso de la comparación y el análisis, contrastando algunos modelos de parentesco y haciendo la disección de sus partes.

La conclusión general de Radcliffe Brown sobre el parentesco aplicando dicho modelo es que, independientemente de la variabilidad cultural, se demuestra que esta diversidad solo es superficial; pues en el fondo subyacen unos cuantos principios estructurales de carácter general que se aplican y combinan de diferentes formas. La finalidad de la antropología en cuanto a esto sería precisamente desentrañar dichos principios elementales, para mostrar que si la forma cambia o es otra, de

alguna manera el contenido puede ser el mismo. Su idea de la antropología, en este sentido, es característicamente científica en tanto que, mediante un proceso de generalización y abstracción, basado en el análisis y la comparación, se busca establecer algo semejante a las leyes colectivas de funcionamiento regular.



La finalidad de la antropología en cuanto a la superficialidad de la variabilidad cultural sería determinar los principios estructurales de carácter general que se aplican y combinan de diferentes formas, y así mostrar que si la forma cambia o es otra, el contenido puede ser el mismo.

El parentesco es un fenómeno social -núcleo de las culturas- que se manifiesta a partir de un conjunto de reglas complejo, pautas de comportamiento, usos y costumbres. Siguiendo este razonamiento, toda desviación sería un factor clave para entender o establecer un criterio aproximado en el que se podría medir el equilibrio o desequilibrio del sistema en cuestión. La interpretación de Radcliffe Brown sobre el tema consideraba que esta desviación entre la regla y la conducta pragmática real suponía una serie de conflictos al interior de una cultura, una indicación de desequilibrio, o de un marcado desacuerdo. Extrañamente no consideró que, en cierta forma, sería posible concebir una cultura en estos términos, es decir, una dinámica de interacción; pues en ocasiones, en términos de una pragmática, dicha desavenencia entre la regla discursiva y la acción real es una expresión de los grados de libertad que operan al interior de una cultura.



Cualquier desviación del parentesco como fenómeno social sería un factor para medir el equilibrio o desequilibrio del sistema.

[Evans Pritchard](#) (1902-1973) tuvo una formación clásica en Oxford. Después obtuvo un posgrado en la [London School of Economics](#). Se dio a conocer gracias a su trabajo de campo llevado a

cabo en la zona alta del Nilo entre los [azande](#); luego de lo cual hizo varias estancias en la región de Sudan para estudiar a los Nuer. Trabajó en

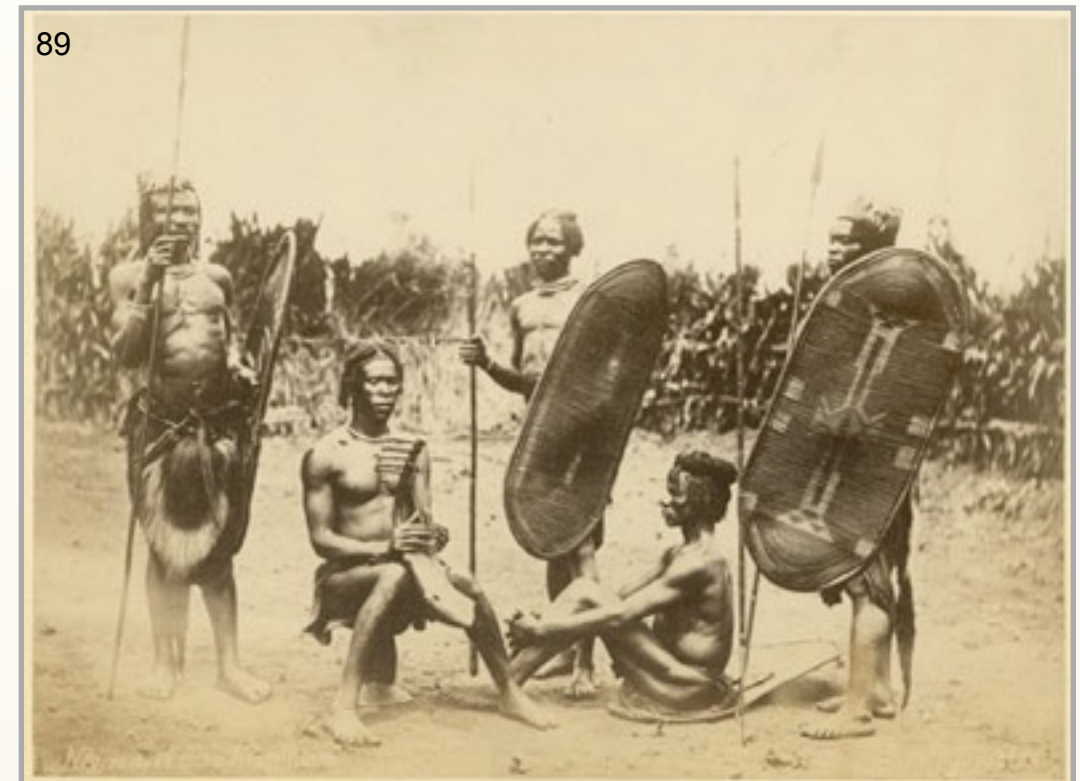
varias universidades pero no fue sino tardíamente que consiguió formalmente una cátedra; pues, en cierta forma, las políticas académicas de Malinowski dominaron el ámbito británico antropológico hasta su muerte. Su amistad con Radcliffe Brown y Meyer Fortes, así como compartir algo del enfoque de ambos, hizo que se le considerara un funcionalista estructural, a pesar de que, en realidad, su modelo teórico era algo más abierto, considerando posteriormente que el estudio científico de una comunidad, en términos de las ciencias exactas, solamente deshumanizaría a las culturas estudiadas; lo que consideraba un error de principio. En este sentido, en el período tardío de su obra, aparece la noción de traducción entre culturas; lo que situaría al antropólogo cultural en un estado permanente de intermediación entre sociedades de distintas culturas.



Sir Edward Evan (E. E.) Evans-Pritchard, antropólogo inglés clave en el desarrollo de la antropología social en su país.

La obra clásica etnográfica de Pritchard sigue un patrón característico del funcionalismo estructural, centrándose en el linaje y el parentesco, deduciendo de ello toda la organización social asociada a las otras actividades colectivas. En el texto se observa no solo la meticulosa descripción y los esquemas culturales de percepción, sino que

se presenta el modo de vida con respecto a los ritmos de las estaciones, señalando una relación directa entre los patrones del parentesco, el matrimonio y la ganadería.



Hombres azande.

El enfoque de Pritchard, al tender con los años hacia el humanismo, se volvió de carácter histórico; lo que se observa por igual en el carácter de sus obras, en las que, partiendo de un modelo que prácticamente se remitía a la etnografía pura (como el caso del texto de los Nuer), en el sentido

de registro de una serie de hechos, pasaría en Teorías de la Religión Primitiva a la autocrítica del analista que percibe la distorsión de la subjetividad del autor en la escritura de su texto. Al respecto llegó a considerar, incluso, que el antropólogo, en realidad, no llega a entender a la otredad sino que tiende a reducirla a una serie de afirmaciones como hechos que se interpretan de acuerdo a los marcos de percepción y concepción disponibles por la parte del antropólogo.

Pritchard no niega el conocimiento antropológico pero lo remite a la dialéctica de una dualidad objetiva-subjetiva que, de esta forma, modificaría el conocimiento tanto del nativo como del antropólogo. Un hecho tan simple como escribir sobre la historia de las religiones se vería afectado, de esta manera, por las propias creencias del investigador, y por el criterio que éste establecería para abordar las temáticas. Puede verse, por lo anterior, que su funcionalismo estructural inicial se modificaría convirtiéndose en algo semejante a una crítica del conocimiento propio.

90



Pritchard afirmó que un hecho tan simple como escribir sobre la historia de las religiones se vería afectado por las propias creencias del investigador, y así su funcionalismo estructural se convertiría en una crítica del conocimiento propio.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo X

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XI

Estructuralismo francés.

La idea científica que, de alguna manera, caracteriza a la antropología es la posibilidad de que, independientemente de las diferencias socioculturales, y hasta cierto punto biológicas, entre los seres humanos existe una estructura de caracteres compartidos, a través de los cuales es factible entender la diversidad en función de las semejanzas y, en este sentido, las mismas diferencias serían aprehensibles; pues supondrían un tipo específico de adaptación.

Esta noción subyace, en cierta forma, en todo modelo teórico estructuralista, siendo que, en la variante francesa, el punto de partida radica en el lenguaje y la organización social. La principal influencia, a partir de la cual se formuló esta teoría, parte de la lingüística estructural de Roman Jakobson y el formalismo ruso. Ambas

escuelas retomaban la perspectiva de una gramática compartida, o de una serie de elementos en común, que se expresarían en la morfología de la lengua, en la fonología e incluso en la estructura misma de una narración. Lo que se observaría entonces, de acuerdo a lo anterior, son variaciones de una raíz estructural. Sin embargo ni [R. Jakobson](#), ni [V. Propp](#), o incluso el propio [Ferdinand de Saussure](#), consideraron la aplicación o la idea de que la sociedad y la cultura funcionaran en términos equivalentes.



*Roman Jakobson, lingüista,
fonólogo y teórico literario ruso.*



Vladimir Propp, erudito ruso dedicado al análisis de los componentes básicos de los cuentos populares rusos para identificar sus elementos narrativos irreducibles más simples.



Ferdinand de Saussure, lingüista suizo, cuyas ideas sirvieron para el inicio y posterior desarrollo del estudio de la lingüística moderna en el siglo XX.

Para contextualizar el impacto de esta noción debe recordarse que en el [ethos](#) del Siglo XIX predominó el evolucionismo y el difusionismo; lo que condicionó a que la ciencia y la filosofía se centraran en los procesos de cambio basados, directa o indirectamente, en la economía (lo que se aprecia en el efecto global que tuvo el marxismo) y el desarrollo tecnológico. Esto significaría que, partiendo de la realidad económica y tecnológica, las cuestiones lingüísticas fueran consideradas secundarias, especialmente durante el período del surgimiento de la antropología como disciplina. No fue sino hasta su formalización académica y la necesidad de un trabajo de campo que los estudios sobre el lenguaje y la lengua se convirtieron en un aspecto primario para entender a otras culturas, y esto coincidió, relativamente, con las nacientes ideas tanto de la filosofía del lenguaje como del análisis de la cultura basado en nociones lingüísticas.

[Claude Lévi-Strauss](#) (1908-2009) es el etnólogo que, retomando varios de los aspectos mencionados, introdujo en una síntesis de lo lingüístico y organizativo de la sociedad, el modelo

que, en su momento, denominó antropología estructural y después sería llamado simplemente estructuralismo francés, por sus orígenes. Siendo judío y etnólogo, durante la Segunda Guerra Mundial se vio obligado, entre otras cosas, a migrar a Nueva York, realizando también una estancia en Sao Paulo, donde trabajó como profesor adjunto del departamento de antropología. Durante dichos viajes estableció el contacto, que después perduraría, con numerosos intelectuales también en situación de exilio, cuya influencia se vería posteriormente reflejada en su obra. La amistad continuaría a través de numerosas discusiones en cartas y libros, por ejemplo con [Jean Paul Sartre](#), Roman Jakobson y otros intelectuales o artistas del mismo nivel, varios de los cuales aparecen en los diferentes pasajes de los Tristes Trópicos, obra autobiográfica.



*Claude Lévi-Strauss,
antropólogo y etnólogo
francés.*

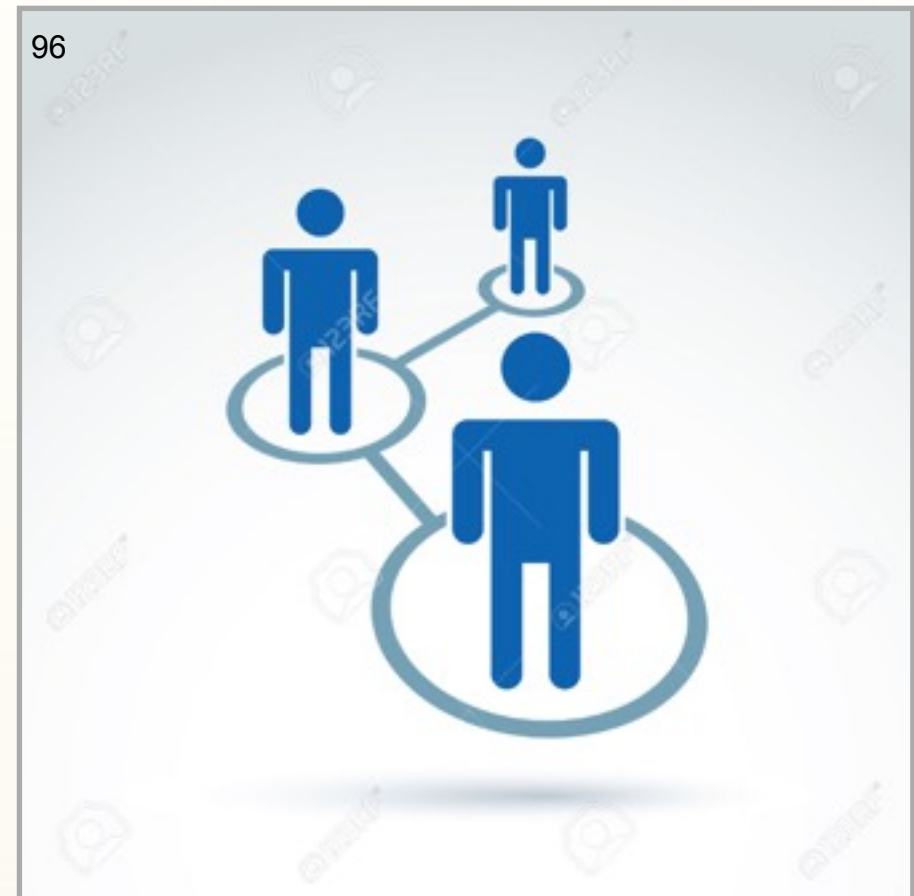


*Jean-Paul Charles Aymard
Sartre, filósofo, escritor,
novelista, dramaturgo,
activista político, biógrafo y
crítico literario francés,
exponente del
existencialismo y del
marxismo humanista.*

De un período inicial más de carácter estructural, en el sentido del estudio de las instituciones y del parentesco, Lévi-Strauss comenzaría a concederle una mayor importancia a la lengua como principio regulador de la sociedad y, en última instancia, termina siendo, de acuerdo al modelo del

estructuralismo francés, expresión de las estructuras mentales.

Lo anterior se observa en el estudio típicamente etnológico enfocado en las estructuras del parentesco, en el cual Lévi-Strauss se concentra en hallar la estructura mínima o el elemento que sería el común denominador de toda sociedad y cultura, independientemente de su historia. En su obra *Las estructuras elementales del parentesco* analiza dicha cuestión desde una perspectiva lógica, criticando a Radcliffe Brown y otros, para quienes la familia nuclear sería la base de toda organización social. En este sentido, Lévi-Strauss haría especial énfasis, no en el núcleo de la familia, sino en la serie de relaciones que el parentesco y el matrimonio suponen. Esto es característico del modelo de investigación de Lévi Strauss, según el cual, al establecer un sistema de permutaciones y observarse la variabilidad, de acuerdo a una secuencia n veces repetidas, podríamos percatarnos de lo que es efectivamente estructural.



En su libro “Las estructuras elementales del parentesco”, Lévi-Strauss se concentra en hallar la estructura mínima o el elemento que sería el común denominador de toda sociedad y cultura, independientemente de su historia.

Para el parentesco y la relación que se establece por el matrimonio entre dos familias (sean endogámicas o exogámicas), lo anterior implica, al permutar o combinar el mayor número de secuencias, que la única prohibición que comparten todas las sociedades, independientemente de la cultura, es la del

incesto. Al ser el hombre un ser biológico a la par que social, el tabú del incesto sería el paso determinante de lo natural a lo cultural de acuerdo a su razonamiento; pues se trata de la única norma que, perteneciendo al ámbito cultural, a pesar de que presenta los atributos relativos de lo particular, es una regla universal.

Al estudiar la cultura bajo dicho esquema puede verse, de inmediato, la importancia de las reglas, no en el sentido jurídico sino normativo, ya que las estructuras, independientemente de las instituciones o la vida social, se expresan a partir de normas, sean éstas implícitas o explícitas. Al estudiar a la sociedad en estos términos se apreciaría, de acuerdo a Lévi Strauss, que el ser humano se caracteriza por los mecanismos que establece, a través de la cultura, de intercambios, sean de personas (matrimonio), información (creencias) y productos (comercio).



Para Lévi-Strauss, al ser el hombre un ser biológico a la par que social, el tabú del incesto sería el paso determinante de lo natural a lo cultural.

Por estas razones, en las Estructuras Elementales del Parentesco, presenta dicho sistema de intercambios basado en restricciones y el universo de reglas en torno a la familia extensa. Si se acepta el principio regulador social del incesto como único elemento que aparece universalmente en toda cultura, lo que se ve es la apertura de los

grupos sociales hacia modelos más exogámicos (miembros se casan con elementos externos a su grupo social) en los cuales, aun si el colectivo es endógamo (miembros suelen casarse con elementos del propio grupo) la formación inicial sería la de una organización dualista. Esa serie de intercambios tendría un valor ya no solo de regla sino de medio para relacionar a los hombres entre sí y hacer de esto un vínculo enteramente sociocultural, dejando lo biológico en tensión permanente; pues lo que se reproduce con ello es toda la estructura social del grupo en cuestión.

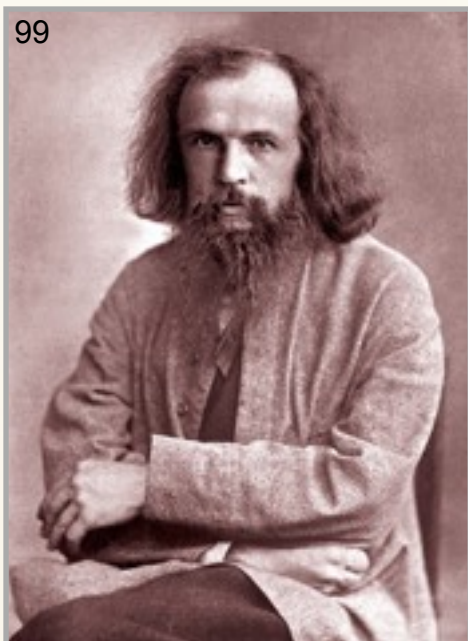
En el Pensamiento Salvaje, Lévi-Strauss se abocó a la argumentación de que, entre la mentalidad supuestamente supersticiosa de una cultura primitiva, la única diferencia real es la combinación de diferentes elementos o rasgos culturales bajo una misma estructura; lo que nos regresa al mismo sistema de permutaciones, de acuerdo a lo cual no habría una diferencia esencial -de imposibilidad- entre lo científico, lo filosófico y lo religioso. El salvaje piensa como un bricoleur integrando los elementos que tiene a su disposición, hasta conformar un criterio que

expresa los valores de su cultura; pero la estructura de las casillas del pensamiento serían básicamente las mismas. Esto nos habla de una unidad fundamentalmente psíquica.



La única diferencia real entre la mentalidad supuestamente supersticiosa de una cultura primitiva es la combinación de diferentes elementos o rasgos culturales bajo una misma estructura.

Lévi Strauss introdujo, de la misma forma, una idea que no se desarrolló por completo, al pensar la diversidad cultural a modo de la tabla periódica de los elementos químicos, de [Dmitri Mendeléyev](#). Dicha noción permitiría establecer una especie de orden regular basado en la lengua y la organización social, de tal manera que habría culturas más afines; lo que las pondría, en la tabla cultural, más cerca unas de otras. La metáfora, si bien es un tanto extraña, da una idea bastante ilustrativa de que, tras el estructuralismo francés, lo que se discierne es el sistema de permutaciones que le da sentido a la vida social y que depende, en buena medida, de la adaptación al entorno, las relaciones de contacto cultural y el sistema implementado de intercambios.



*Dmitri Ivánovich Mendeléyev,
químico ruso.*

En una buena parte de su obra de edad madura Lévi Strauss estudió los mitos, de los cuales publicó una serie de volúmenes, *Mitológicas*, cuya explicación considera que, independientemente del contenido de los mitos, la mayoría de los cuales funciona como enunciación del sistema de reglas, como Malinowski ya lo había recalcado, la lógica expresada en éstos tiende a un sistema de oposiciones que se multiplica en el curso del relato, en lo que denomina metafóricamente un juego de espejos. En los espejos lo reflejado refleja, a su vez, algo a manera de una secuencia fractalizada de la cultura que enuncia dicha narrativa.

Con respecto al funcionamiento de la lengua y su relación con la organización social, al introducir la dualidad que se diversifica en formas múltiples, en el estructuralismo francés tardío se señalaría que esto es una característica que resulta de los propios hemisferios del cerebro, sin enunciarlo explícitamente pero siempre haciendo alusión a ello. En la constitución humana habría, entonces, una retroalimentación de la biología hacia lo

cultural y viceversa, en modificación continua de ambas partes.

100



Lévi-Strauss considera que, independientemente del contenido de los mitos, la mayoría de ellos funciona como enunciación del sistema de reglas de la cultura que enuncia dicha narrativa.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XI

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XII

Materialismo cultural.

Para entender los postulados del [materialismo cultural](#) es necesario recordar que su origen es resultado directo de la influencia del pensamiento marxista en el ámbito antropológico.

El punto de partida del materialismo histórico -no confundir con su versión antropológica- radica en que, para entender la realidad social, deben ser comprendidas, en primera instancia, las condiciones materiales en el curso de la historia de la civilización. Dichas condiciones refieren esencialmente a la forma de organizar el trabajo, a la manera de distribuir las ganancias y las pérdidas al interior del sistema y, por supuesto, de las tecnologías involucradas en ello.

Este resumen implica que lo que se produce y reproduce es un modo de vida que da valor a ciertas cosas en tanto excluye otras. Aplicado a la historia, lo que se observa en el panorama a largo plazo es el desarrollo de una economía que tendería a sus propios límites hasta excederse, dar paso a un quiebre, la reconfiguración de una nueva etapa y así consecutivamente. Otros aspectos relacionados con el tema que considera el marxismo clásico en su análisis es el desarrollo de la propiedad, puesto que está profundamente vinculada con la producción y el consumo.



Para entender la realidad social deben ser comprendidas, en primera instancia, las condiciones materiales en el curso de la historia de la civilización.

De acuerdo a lo anterior, en una etapa característica secuencial -recordemos que Engels admiraba a Darwin y a Morgan- la primera forma de protopropiedad, desde la perspectiva marxista, se manifiesta en una etapa tribal a través de su división del trabajo poco desarrollada, siendo una extensión de la familia. La segunda forma sería una propiedad comunal y estatal; pues la fusión de grupos tribales conformaría eventualmente ciudades.

El desarrollo de cierta propiedad privada surgiría bajo la forma político-administrativa del Estado y su relación con la manera como la comunidad ejercía poder sobre los esclavos, siendo la propiedad privada exclusiva de los ciudadanos activos. Esto ya nos habla de las contradicciones campo-ciudad que eventualmente darían lugar a hacer insostenible dicha organización para abrirla en otras direcciones.



La primera forma de protopropiedad, desde la perspectiva marxista, se manifiesta en una etapa tribal a través de su división del trabajo poco desarrollada, siendo una extensión de la familia.

La tercera formación denominada feudal o estamentaria (recordando que la Edad Media tenía como punto de partida al campesinado feudal) se basa, en sus inicios, en la población escasa diseminada en grandes áreas, y la caída o casi colapso de los modos de producción comerciales a causa de las invasiones de grupos considerados bárbaros a lo largo de Europa. La industria languidecía por falta de mercados y no es sino posteriormente, bajo la influencia de la estructura del ejército germánico, que se desarrolla la propiedad feudal establecida como comunidad cuyo modo de producción dependía de los campesinos-siervos.

Esta organización feudal era, lo mismo que había sido la propiedad comunal antigua, una asociación entre la clase productora dominada y aquellos que detentaban la organización y monopolio de las armas. La cuarta formación sería resultado del desarrollo de las ciudades y su organización comercial y productiva basada en gremios; lo que haría aparecer una nueva clase social denominada burguesía, renovando las relaciones sociales hasta hacer desaparecer el mundo feudal. En la

dinámica marxista, dichos cambios continuarían sin cesar en función de las nuevas tecnologías y las contradicciones propias del sistema, que orillarían -dados los ciclos de producción y consumo- a cambios inevitables en la redistribución del capital; pues el trabajo, históricamente hablando, se basa en la explotación y el surplus que se obtiene de este.



La cuarta formación de protopropiedad sería resultado del desarrollo de las ciudades y su organización comercial y productiva basada en gremios.

La producción del modo de vida presenta una doble relación de lo natural y lo social (cooperación y competencia). Esto significa que un determinado modo de producción lleva siempre consigo un determinado modo de cooperación (serie de relaciones sociales), que es la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre, condicionando, de esta manera, el estado social. En este modelo puede verse claramente que la consciencia es un producto social, que surge (al igual que el lenguaje) de la necesidad y del intercambio consecuente. La consciencia, en estos términos, se desarrolla al aumentar la producción, al acrecentarse las necesidades (pues también las necesidades se crean socialmente) y al multiplicarse la población. La división del trabajo, que en términos tribales se basa en un sistema de roles, se diversifica y complica, separando el trabajo físico del intelectual en sus diferentes variantes.

En antropología cultural dicho enfoque se utilizó en términos específicos para entender a la diversidad de acuerdo a un modo de vida basado en su modo de producción, organización del trabajo -relaciones

de producción- y sus técnicas con relación al ambiente, de esta manera dándole un énfasis material a la dimensión de la cultura. El trabajo, en este sentido, es un elemento esencial en el modelo de análisis, ya que es la actividad social a partir de la cual los seres humanos transforman y se apropian de la naturaleza.



Un determinado modo de producción lleva siempre consigo un determinado modo de cooperación, que es la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre.

El materialismo cultural también ha sido denominado antropología marxista. Los tres aspectos antes señalados se resumen en la integración de la teoría evolutiva (secuencia de modos de producción) con respecto a la relación superestructura-estructura e infraestructura (esto es, consciencia-clases sociales-organización del trabajo) y el elemento de expansión del capitalismo (que actualmente se definiría a través de la globalización).

Ha habido varias formas de aplicar el pensamiento marxista. A nivel crítico, partiendo de la propia filosofía y de la historia, se tiene, por ejemplo, a [Max Weber](#), [Karl Mannheim](#), [Mao Tsé Tung](#), [Antonio Gramsci](#), [Herbert Marcuse](#), [Theodor Adorno](#), [Max Horkheimer](#) y [José Carlos Mariátegui](#). En antropología quizás el modelo más representativo sea el de Marvin Harris, ya que basó toda su obra en el materialismo cultural partiendo de los supuestos mencionados.

105



Maximilian Carl Emil Weber, filósofo, economista, jurista, historiador, politólogo y sociólogo alemán, considerado uno de los fundadores del estudio moderno de la sociología y la administración pública, con un marcado sentido antipositivista.

106



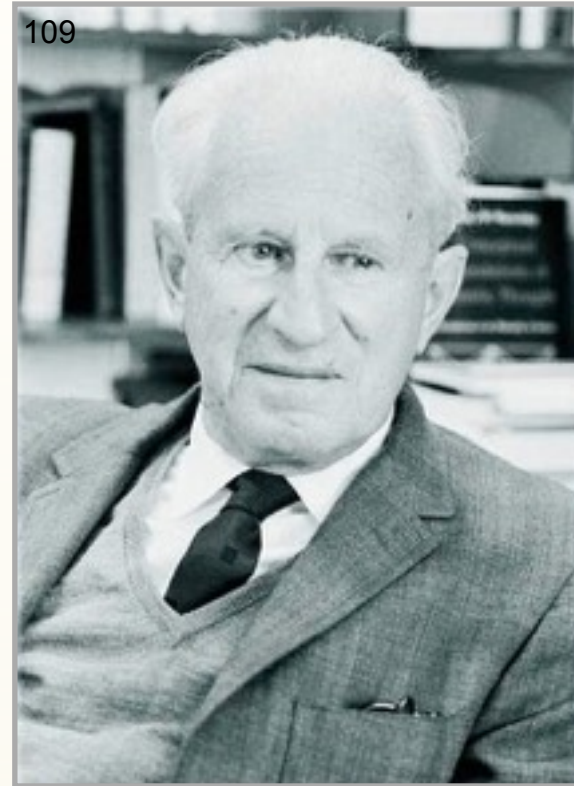
Karl Mannheim, sociólogo de origen húngaro.

107



Mao Tsé Tung fue el máximo dirigente del Partido Comunista de China (PCCh) y de la República Popular China.

109



Herbert Marcuse, filósofo y sociólogo judío de nacionalidad alemana y estadounidense, una de las principales figuras de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

108



Antonio Gramsci, filósofo, teórico marxista, político y periodista italiano.

110



Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, filósofo alemán de origen judío que también escribió sobre sociología, comunicología, psicología y musicología. Se considera uno de los máximos representantes de la Escuela de Fráncfort y de la teoría crítica de inspiración marxista.

111



Max Horkheimer, filósofo y sociólogo judío alemán, conocido por su trabajo en la denominada teoría crítica, como miembro de la Escuela de Frankfurt, de investigación social.

112



José Carlos Mariátegui La Chira, escritor, periodista, y pensador político peruano.

[Marvin Harris](#) consideró los aspectos más importantes del marxismo adaptándolos en forma y contenido a un materialismo que retomara las diferencias culturales, abandonando la lógica dialéctica considerándola una reminiscencia de la filosofía hegeliana; pero retomando algunos elementos de la tensión productiva característica de la dinámica propia de la cultura.

En su obra clásica *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*, hace un recuento crítico de buena parte de los modelos teóricos desde la Ilustración hasta lo que denomina ecología cultural, mostrando las diferencias contrastantes y sus resultados al aplicar dichas nociones en términos etnográficos.

Otra posibilidad de entender la postura del materialismo cultural es recordar que la polémica filosófica que se basaba en el idealismo versus el materialismo simplemente se actualizó en términos científicos, resultando, en el ámbito de la antropología, en modelos que transferían dichas características generales a sus teorías. De esta manera, por ejemplo, el estructuralismo francés

para Marvin Harris sería solo una expresión de una forma de idealismo, en tanto la ecología cultural sería otra variante del materialismo.



Marvin Harris, antropólogo estadounidense.

El análisis etnográfico a partir de una mirada materialista, sin embargo, modifica profundamente las conclusiones etnológicas. En los casos relativamente documentados que presenta Harris sobre canibalismo y el carácter sagrado de determinados animales en determinadas culturas, puede percibirse con claridad el sentido del materialismo cultural en su base tanto biológica como social. En el primero de los mencionados

casos se tiene que, de acuerdo al razonamiento de Harris, habría pruebas de un déficit en proteínas que condicionaría a determinadas formas de canibalismo.

Tratándose, por otra parte, del carácter sagrado de ciertos animales, en el modelo materialista, la cuestión radica en analizar el modo de producción para establecer la posible relación entre dichos animales y la forma particular de vida. Así, pues, en los lugares documentados se vería que no sería razonable sacrificar bueyes si estos proveen excelentes medios de tracción para la agricultura, o bien son indispensables para otras actividades afines. La cultura, en este sentido, es el filtro que traduce la realidad material a una realidad comunicable a través de una normatividad de aquello que es permisible, en oposición a los tabúes y demás exclusiones que, al entender el funcionamiento de la sociedad en sus términos, se entenderían los motivos de dichas prácticas, siempre partiendo de una realidad concreta y material.



114

La cultura es el filtro que traduce la realidad material a una realidad comunicable a través de una normatividad de aquello que es permisible, en oposición a los tabúes y demás exclusiones.

La posición de Marvin Harris, en este sentido, es clara e ilustrativamente crítica en su última fase sobre el posestructuralismo y la posmodernidad. Frente a las posturas contemporáneas de carácter académico, que propenden al relativismo, subjetivismo y demás variantes del escepticismo, para Harris la ecología cultural implica cierta representación objetiva que, como tal, no es un ideal fantasmagórico sino resultado de las acciones de un colectivo cuya forma de vida es entendible de acuerdo a sus condiciones materiales.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XII

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XIII

Antropología filosófica.

La línea filosófica que se basa en el cuestionamiento de lo estrictamente humano surge del modelo socrático de cuestionar al ser humano con respecto a sí mismo y su relación con las ideas -o conceptos- de belleza, valor, justicia, verdad, arte y demás términos, en su mayoría universales. Así surge la [antropología filosófica](#). Este principio se distancia de otras formas en tanto que se basa en el conocimiento del ser humano como punto a partir del cual se construye un sistema de categorías que, en cierta forma, serían un reflejo de su sociedad, su modelo de conocimiento y su sentido de realidad de las cosas. Otras teorías filosóficas, por ejemplo, se centrarían en fenómenos naturales (como las teorías de los filósofos presocráticos) o en las categorías de clasificación para entender algo (como la lógica aristotélica y la escolástica posterior).

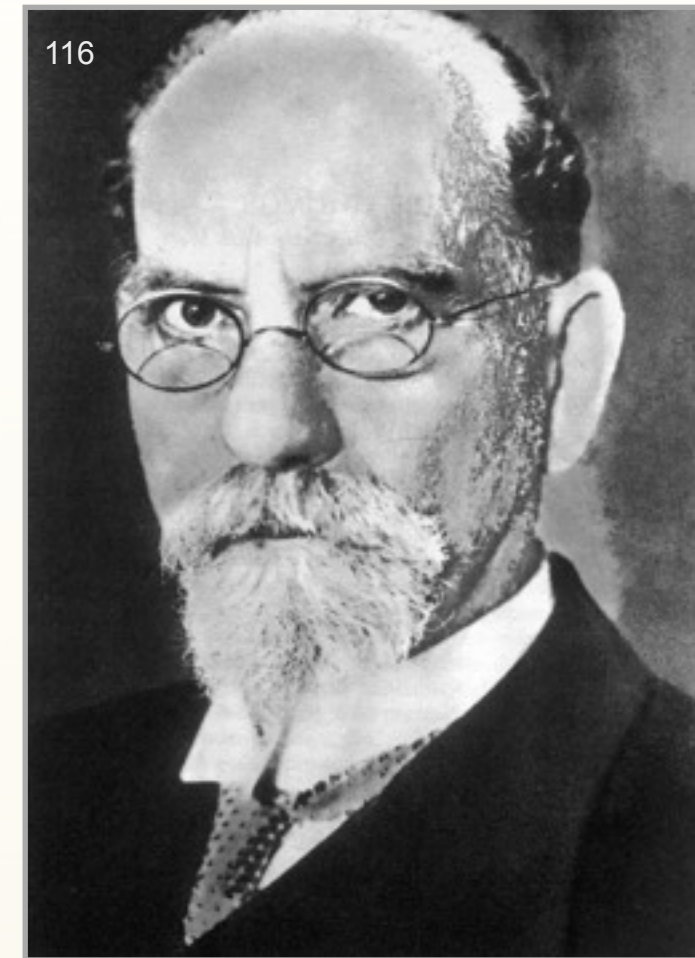
[*Antropología filosófica.*](#)

(Duración: 09:50)

Los primeros estudios que intentan caracterizar al ser humano desde esta perspectiva, en el caso de [Max Scheler](#), por ejemplo, retoman términos basados en la intencionalidad para hablar de una estructura individual basada en el cuerpo, el alma y el espíritu. Por planteamientos generales de este tipo, Scheler habría de ser sumamente criticado en su momento por los intelectuales alemanes de su época, especialmente por quienes desarrollaron la fenomenología de [Edmund Husserl](#).



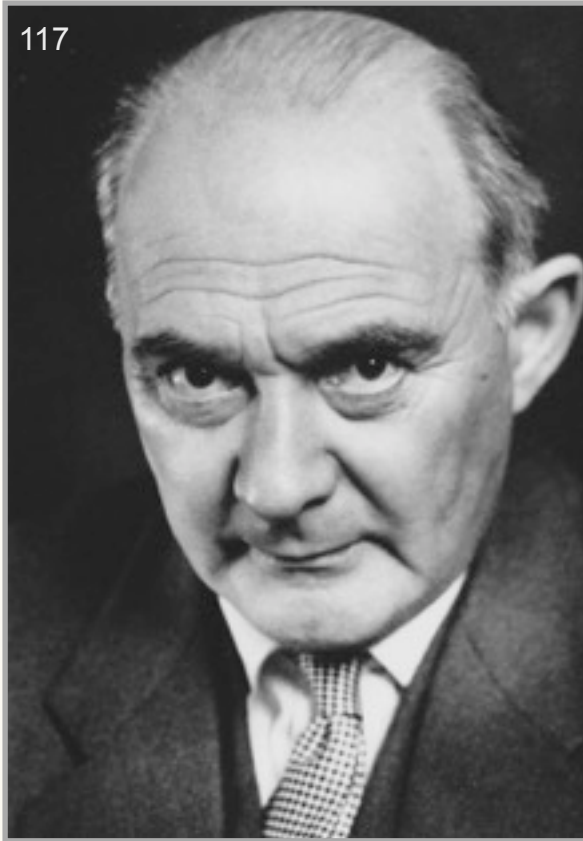
Max Scheler, filósofo alemán, de gran importancia en el desarrollo de la fenomenología, la ética y la antropología filosófica, además de ser un clásico de la filosofía de la religión.



Edmund Gustav Albrecht Husserl, filósofo moravo, fundador de la fenomenología trascendental y, a través de ella, del movimiento fenomenológico, uno de los movimientos filosóficos más influyentes del siglo XX y aún lleno de vitalidad en el siglo XXI.

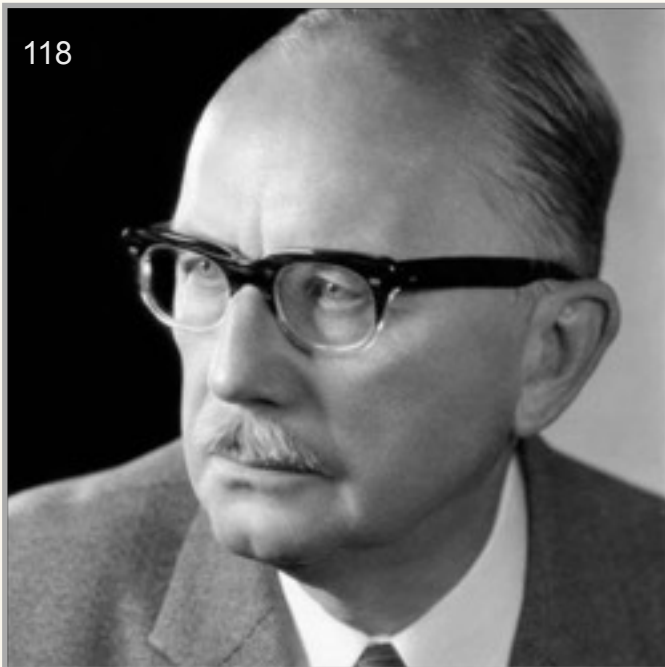
[Helmut Plessner](#) y [Arnold Gehlen](#) consolidarían la idea de una antropología filosófica de carácter académico que partiendo de presupuestos biológicos y culturales presentara explicaciones propias de la realidad social para definir el sentido de lo humano.

117



Helmuth Plessner, filósofo y sociólogo alemán, y uno de los impulsores de la "Antropología filosófica". De hecho se le considera uno de sus fundadores.

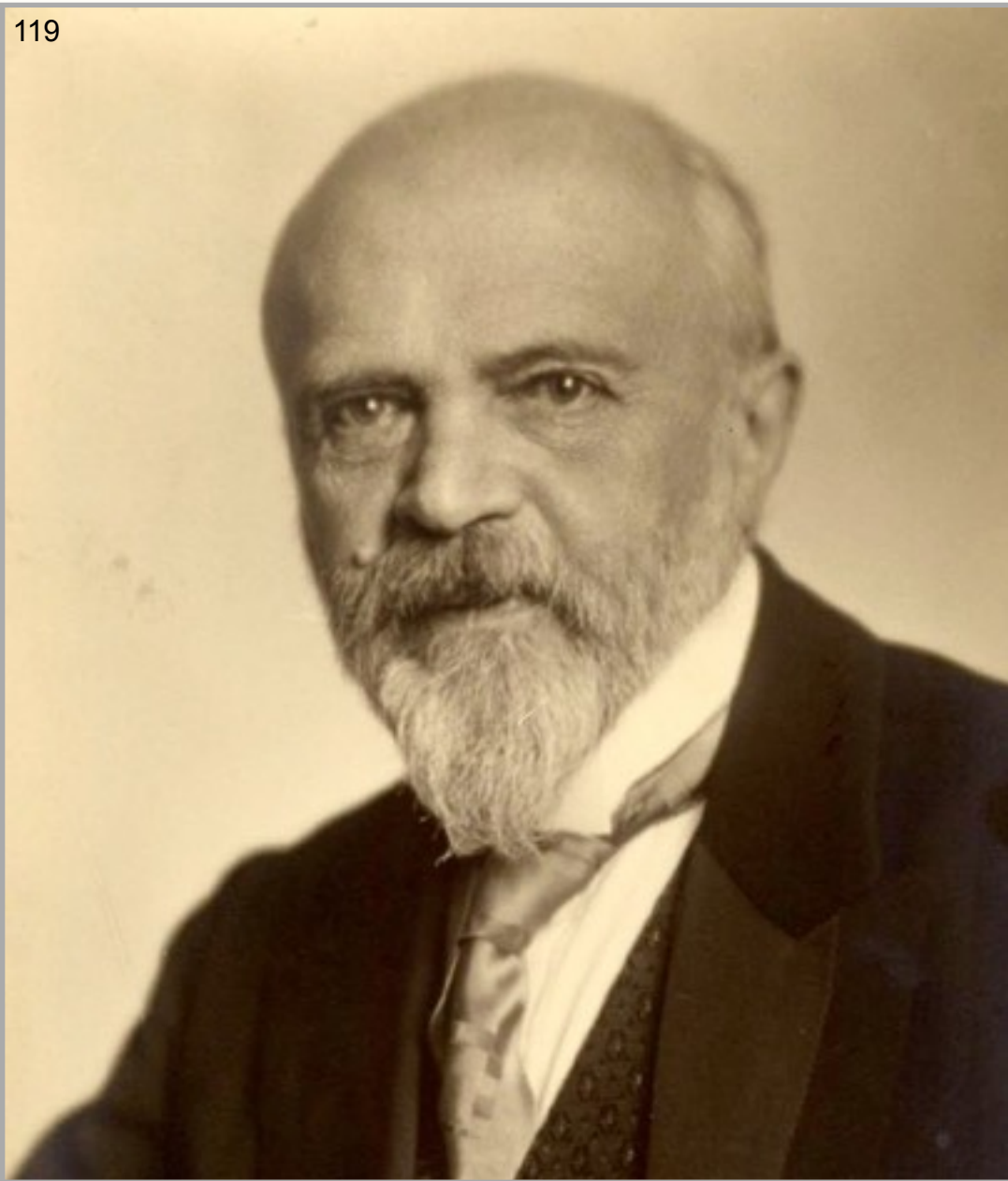
118



Arnold Gehlen, filósofo y sociólogo alemán, miembro del partido nazi. Sus teorías han inspirado el desarrollo del neoconservadurismo contemporáneo alemán.

El caso de [Hans Driesch](#), ahora un tanto olvidado, es particularmente interesante para entender la propuesta de fondo de la antropología filosófica, puesto que, iniciando su carrera formalmente como biólogo especializado en embriología, en 1880 realiza los primeros estudios pioneros de división celular en organismos simples. Al aislar y retomar una secuencia de células esperaba que éstas dieran lugar al órgano preprogramado; pero lo que observó fue que algunas de estas células (ahora llamadas células madre) comenzaban a reproducir a todo el organismo en su conjunto; lo que habría de orillarlo después a desarrollar una filosofía vitalista basada en el concepto de entelequia de Aristóteles. Esta noción es particularmente interesante; pues la propone pensando en una teoría del orden que apuntaría hacia la dirección de una fuerza vital no-espacial, cualitativa e intensa.

119



Hans Adolf Eduard Driesch, filósofo y biólogo prusiano. Fue el principal filósofo del neovitalismo en Alemania.

En la experiencia de Plessner, debido a su formación profesional que comenzó con estudios de medicina, para luego interesarse en zoología, puede verse su interés en lo biológico, que complementó con la parte filosófica a partir del ejemplo y la figura de Hans Driesch. En esa combinación de una teoría filosófica cuyo contenido fuera antropológico, desarrolla la intencionalidad de Scheler en función de la conducta y de organismos en interacción continua, a partir de lo cual se constituirían ciertos límites de la consciencia de acuerdo a la forma de vida.

En esta tipología que establece Plessner partiendo de la biología para ilustrar modelos específicos de consciencia, considera, por ejemplo, que las plantas son autoexpresivas o pasivas, en razón, siguiendo con su explicación, de una serie de fronteras o límites-simples, en términos de retroalimentación; lo cual circunscribe su desarrollo.

No ocurre lo mismo con los animales, los cuales constantemente se verían bajo una presión externa e interna; lo que los obligaría a manifestar

una mayor intencionalidad. Lo anterior, en los seres humanos, se potencializaría multiplicándose, estando éstos no solo bajo ambas formas de presión sino constituyéndose a sí mismos como frontera y límite, caracterizando Plessner a este fenómeno como de “excentricidad”; fenómeno que sería una segunda naturaleza, que él denomina apriorístico en el lenguaje kantiano, ya que, a partir de cierto momento, es independiente de nuestra experiencia y se constituye cual marco de percepción-acción.



Plessner, partiendo de la biología, considera, por ejemplo, que las plantas son autoexpresivas en razón de una serie de fronteras simples, en términos de retroalimentación.

[Ernst Cassirer](#), en su texto actualmente clásico, *Antropología Filosófica*, estableció una serie de premisas a través de las cuales se tendría un concepto de lo humano partiendo de la definición del hombre en términos de cultura; lo que implica el seguimiento de estudios basados en los mitos y la religión, el lenguaje, el arte, la historia y, por supuesto, la ciencia como tecnología de autoconocimiento. Esto estaría demarcado por una profunda crisis -ya considerada permanente- en las formas de conocimiento, y en las reacciones animales con respecto a las respuestas humanas, caracterizando al ser humano como animal simbólico. Esta perspectiva le valió que su postura se considerara una filosofía cultural o bien una filosofía de las formas simbólicas.



Ernst Cassirer, filósofo de origen prusiano.

La postura de Cassirer, a pesar de concebir el estudio de la cultura desde conceptos generales como los antes expresados, no tiende hacia una idea homogénea de la naturaleza humana. Por el contrario, propende a una discontinuidad y heterogeneidad radical de la cultura, en sus propios términos. Cuando Cassirer, en este sentido, habla de unidad en el contexto de su teoría, esto significa, no una unidad sustancial de los seres humanos, sino en un sentido funcional hacia una multiplicidad y multiformidad constitutiva. Esto, por otra parte, ya es una postura típicamente filosófica, que simplemente enuncia algunos de los ya conocidos problemas de la filosofía griega, que partía precisamente de la paradoja de lo uno y lo múltiple. Sobre esto Cassirer es determinante al señalar que la unidad y la armonía de la cultura son, en realidad, una farsa que contradicen los hechos como acontecimientos históricos tal cual se manifiestan.



Cassirer señala que la unidad y la armonía de la cultura son, en realidad, una farsa que contradicen los hechos como acontecimientos históricos tal cual se manifiestan.

El punto de partida para sostener semejante juicio es considerar la propia diversidad al interior de una misma cultura y sus ramificaciones. Esto supone la división de la propia cultura en actividades que siguen líneas y funciones diferentes; lo que hace imposible la tarea de reducir esto, según su razonamiento, a un factor común. El intento de Cassirer en cuanto a esto es, al hablar de un animal simbólico, hacer de este elemento la unidad del proceso creador que, como derivado del lenguaje, podría considerarse el carácter universal en el cual concurrirían las culturas.

Esta paradoja, sin embargo, se traslada al ámbito del lenguaje de manera fractalizada, ya que, por supuesto, siendo consecuente con su postura, el lenguaje no es un fenómeno simple y uniforme sino que se compone de diversos elementos, mismos que se componen de planos entre niveles de lo biológico y lo social. A raíz de esto y de las observaciones de biólogos y primatólogos, considera una serie de niveles característicos del lenguaje, que irían desde el lenguaje emotivo hasta el representativo y autocrítico; categorías que se verían, por su parte, en la obra de

lingüistas reconocidos como [Karl Buhler](#).



Karl Bühler, pedagogo, psicólogo, lingüista y filósofo alemán.

Del paso cuantitativamente biológico a lo cualitativo que atraviesa límites y establece nuevas formas de vida, para Cassirer es como si el hombre hubiera hallado, en el universo simbólico, una nueva forma de adaptación y, en este sentido, de creación de la realidad. Esto tendría, en sus orígenes, cierto carácter negativo, o aquello que filósofos de la ilustración, por ejemplo, criticaron al señalar la pureza de lo natural; pero una vez consolidada esa trascendencia simbólica que implica dominio y control de lo natural, da lugar, de la misma forma, al lenguaje, el mito, la religión, el arte y, por supuesto, la ciencia. Se diría, repensando lo anterior, que los símbolos son precisamente la red a través de la cual los seres humanos filtran la realidad, y la hacen entendible y asequible modificando su entorno.

La antropología filosófica de esta generación, cuyas obras son hasta la fecha las más conocidas, ha sido sumamente criticada por su tendencia a la abstracción, que oscila entre la biología y una metafísica cuestionable. Sin embargo, el impacto que tuvo daría lugar, consecuentemente con estas

propuestas, a la antropología simbólica estrechamente vinculada a las propuestas posmodernas y, por igual, a reconsiderar la parte biológica de la dimensión humana.



Para Cassirer, del paso cuantitativamente biológico a lo cualitativo, es como si el hombre hubiera hallado una nueva forma de adaptación y, en este sentido, de creación de la realidad.

La ausencia de referencias etnográficas específicas a partir del trabajo de campo es algo que también se criticó de la antropología filosófica. Sin embargo, en la propia obra de Cassirer, especialmente en su producción tardía, se nota un análisis que, partiendo de los símbolos y la época contemporánea, no por ello pierde su agudeza antropológica. En su última obra, *El Mito del Estado*, considerando un enfoque simbólico advierte de las consecuencias de la sociedad alemana nazi, que intentaba mitificar su cultura basándose en principios de violencia y exclusión con los resultados que después se verían en la Segunda Guerra Mundial. En el análisis de Cassirer al respecto, el problema radicaba no solo en el contenido de la política alemana de la época, sino precisamente en la forma mitológica que ésta asumía frente a la población civil.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XIII

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XIV

Posestructuralismo.

El impacto académico que tuvo el estructuralismo francés desde 1950 hasta la década de 1960, fue considerable hasta el grado de que buena parte de la atención del público universitario se centró en ello, dominando las universidades europeas y extendiendo su influencia hasta América Latina, en donde encontramos cátedras especializadas en el tema desde esos años. Dada la influencia, una buena parte de las publicaciones, en estas regiones, comenzaron a desarrollar líneas de investigación enfocadas en vislumbrar detalladamente la relación entre lengua y cultura, partiendo del sistema de oposiciones característico de lo que ilustra el estructuralismo francés.

La propia academia francesa de la nueva generación ya se encontraba, sin embargo,

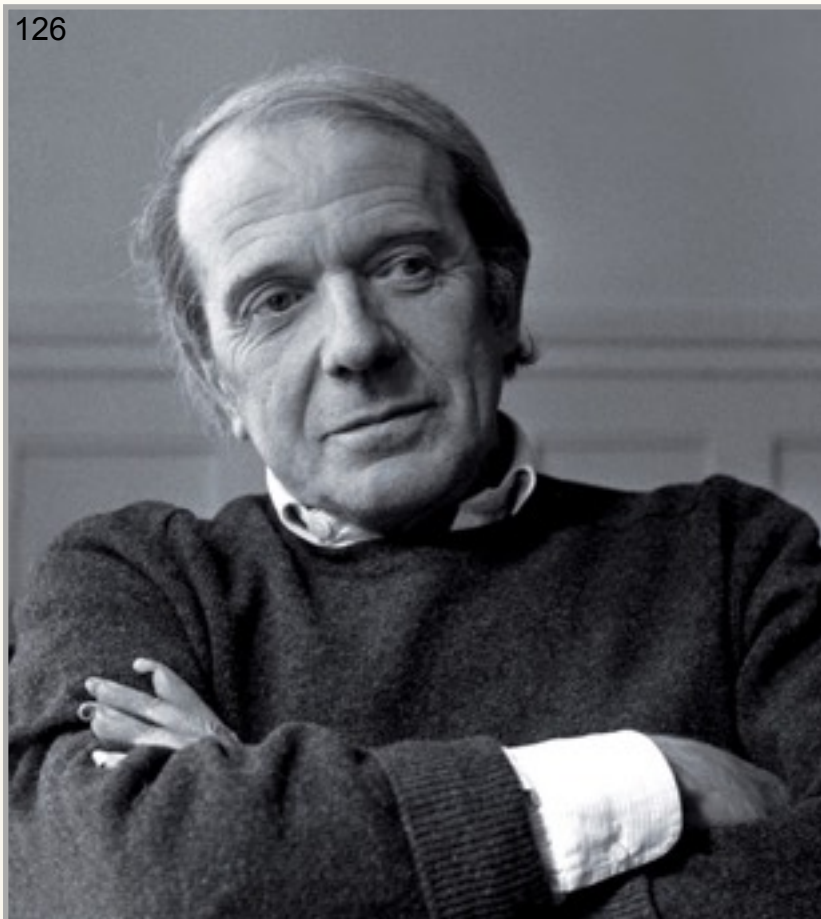
gestando un modelo teórico que si bien retomaría algunos aspectos del estructuralismo francés, terminaría por considerarlo una reminiscencia histórica debido a los fundamentos propios de la teoría de Lévi-Strauss. El defecto de esta teoría radica en que integraba aspectos de la filosofía europea del Siglo XIX, como la propia dialéctica hegeliana. Por igual, la crítica contra el modelo teórico en sí partía de que éste, al considerar un sistema de permutaciones -variaciones- negaba o no explicaba debidamente el cambio cultural; pues la afirmación estructuralista repetía que se trataba de variaciones en la forma de un mismo contenido (que era la estructura).

125



El defecto del estructuralismo radica en que el modelo teórico en sí partía de que éste, al considerar un sistema de permutaciones -variaciones- negaba o no explicaba debidamente el cambio cultural.

Las primeras manifestaciones de una serie de modelos de investigación que posteriormente serían denominados posestructuralistas, aparecen en la obra de [Michel Foucault](#), [Gilles Deleuze](#) y [Felix Guattari](#). No sorprende que no se tratara estrictamente de antropólogos pero que estuvieran fuertemente influenciados por los trabajos realizados en antropología y psiquiatría.



Gilles Deleuze, filósofo francés, considerado uno de los más importantes e influyentes del siglo XX.



Félix Guattari, psicoanalista y filósofo francés.

El caso de Foucault es particularmente interesante porque su formación es de psicólogo, historiador y filósofo. Su tesis doctoral es un indicio de la transformación estructuralista que iniciaría otra forma de entender la realidad social. Su obra *La historia de la locura en la época clásica*, comienza con un análisis de la exclusión con relación a la locura; pero pronto se vislumbra una diferencia que marcaría esa nueva tendencia académica, al considerar la dimensión histórica del cambio tanto en la percepción como en la sensibilidad humana.

Lo que se observa del Siglo XVIII al XIX, según Foucault, es que tanto la cárcel como el manicomio son dispositivos de tecnologías políticas que se inventan en función de las necesidades o circunstancias específicas de ciertas sociedades conforme a su modelo de conocimiento. Durante el Siglo XVII y el XVIII, por ejemplo, no había una distinción específica más allá de un término entre aquellos criminales y aquellos dementes que podían ser destinados al confinamiento: En la transición del XVIII al XIX surgen categorías que cambiaron el marco de percepción y, con ello, el tratamiento especial a unos y otros.



Michel Foucault, historiador de las ideas, psicólogo, teórico social y filósofo francés.

Es importante recalcar que, en este sentido, hay una profunda relación entre lo que los seres humanos perciben, su sensibilidad, su modelo de conocimiento y su sistema de clases. Foucault integra, en su esquema teórico, una especie de fenomenología estructuralista, a la vez que retoma varios aspectos del marxismo clásico, sin ser por ello materialista. La dimensión histórica de las transformaciones es lo que le da coherencia a sus explicaciones generales.

Después de la historia de la locura en la época clásica, en la que se aprecia con claridad esa modificación en la manera de entender y tratar a los confinados, el resto de su material compilado le serviría para publicar [Vigilar y Castigar](#), o el origen de la prisión, esta vez abordando la represión y la exclusión a través de lo que él denomina las disciplinas, que no son sino tecnologías políticas cuya finalidad es, de alguna manera, la administración de la población en materia de comportamiento y voluntad.

A raíz de esto se malinterpretó la obra de Foucault, reduciéndolo a una especie de crítico del poder

dentro de la tradición conservadora, cuando lo cierto es que la dimensión del poder para Foucault no se remite a la exclusión y a la represión, puesto que el poder, de acuerdo a sus propias palabras, es esencialmente productivo y transversal, esto es, una especie de eje que atraviesa a una sociedad de principio a fin. En su obra *Historia de la sexualidad* y otras obras de su último período, puede verse con claridad hasta qué punto, en su perspectiva, ya no se trata solo de un estructuralismo basado en la exclusión e integración, puesto que de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control se pasaría a un modelo de tecnologías políticas que parten de la seducción, en las sociedades de la información.

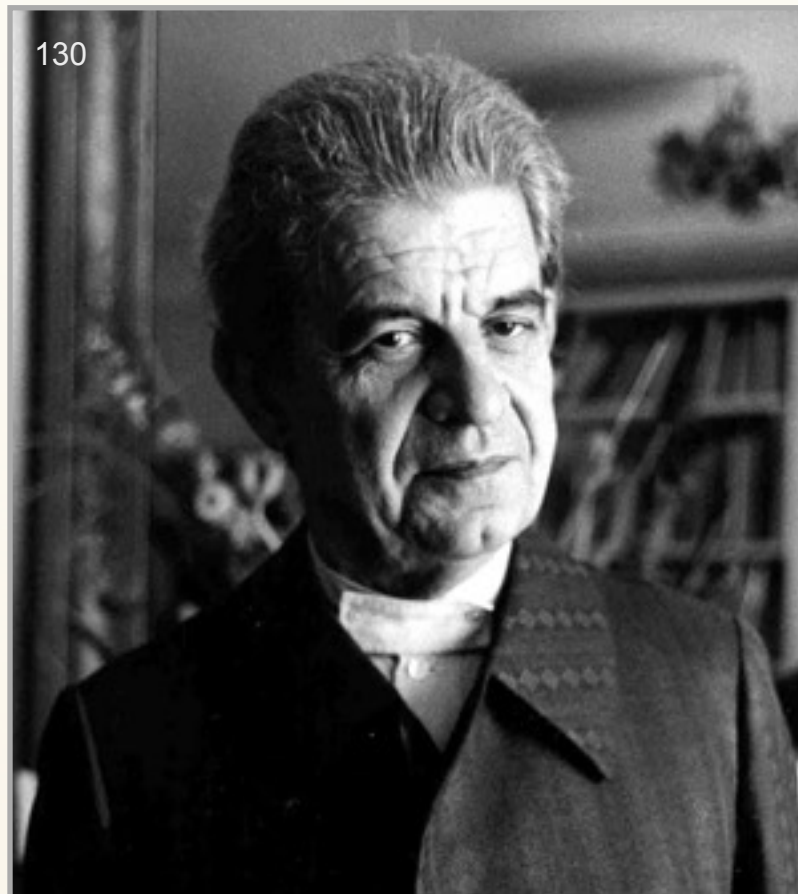


“Vigilar y Castigar” examina los mecanismos sociales y teóricos que hay detrás de los cambios masivos que se produjeron en los sistemas penales occidentales durante la era moderna.

Esta transición continua, tomando en cuenta la dimensión histórica, para Foucault significa que el ser humano no es esencialmente el mismo y que no se trata de un sistema de permutaciones o una lógica de oposiciones y estructuras. De acuerdo a lo anterior, la historia de las sociedades atraviesa a los cuerpos, condicionándolos y determinándolos a sentir y pensar ciertas cosas, sin negar por ello el proceso creativo y la libertad misma, que también son productos de la historia. En un juicio característicamente de Foucault, dudaríamos de la ciencia misma; pues la objetividad es una especie de espejo que nos permite ver ciertas cosas, omitiendo e ignorando otras (como cualquier otro sistema de conocimiento, que solo varía en sus efectos y aplicaciones).

Si la obra de Foucault se basó en buena medida en el poder, la transformación de la sensibilidad humana y la historia de ciertas prácticas sociales a manera de tecnologías políticas, Gilles Deleuze y Félix Guattari se enfocaron en el deseo como forma de producción social. Si Foucault llegó al [posestructuralismo](#) a partir de la crítica a cierto estructuralismo, [Gilles Deleuze](#) y [Félix Guattari](#)

conformaron su posición en oposición a la teoría psicodinámica de Freud y a la teoría psiquiátrica de [Jacques Lacan](#), abiertamente freudiana. Debe recordarse, sobre este tema, que el modelo freudiano, independientemente de sus variantes, tiene como ejes de desarrollo de la personalidad la experiencia de la infancia, la sexualidad y, por supuesto, la familia. Esta triangulación da lugar a una serie específica de interacciones y de psicopatologías que se abordan desde el Siglo XIX.

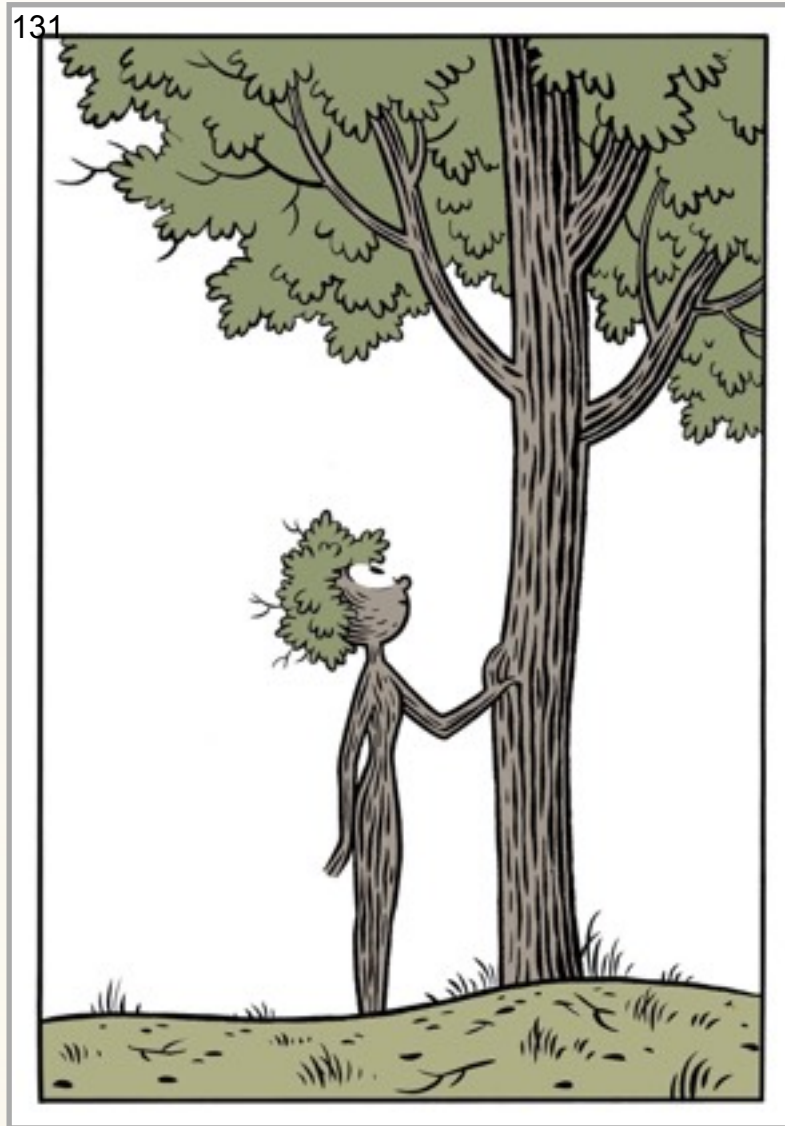


Jacques-Marie Émile Lacan, médico psiquiatra y psicoanalista francés, conocido por los aportes teóricos que hizo al psicoanálisis.

Para Deleuze y Guattari el problema no es solamente la reducción del ser humano a esto –lo que ellos llaman el inconsciente- sino la negación de la historia como proceso abierto. Lo que para un psiquiatra usual sería, por ejemplo, una psicopatología, en el enfoque deleuziano se hablaría de rizomas o de mecanismos integrados, en los que se produce algo, independiente de su carácter positivo o negativo. Al centrarse en el deseo como unidad medular de todo sistema social, el énfasis realizado por ambos autores es el carácter socialmente productivo del deseo, a diferencia de la postura freudiana, que tiende a edipizar al deseo.

El deseo, nos dicen Deleuze y Guattari, es una especie de fábrica que produce toda clase de cosas, en una especie de yuxtaposición de diagramas o segmentos socioculturales de información, cuyo resultado puede ser desde lo que se espera de la gente hasta nuevas formas. El error, por ejemplo, de Lacan y Freud, radica en entender el deseo como el teatro burgués de corte esencialmente familiarista, cuando en realidad es más bien afín a la fábrica o al taller –l'usine- en el

sentido productivo de ensamblaje de partes, de productos derivados y de valores agregados a esto.



El deseo, de acuerdo a Deleuze y Guattari, es una especie de fábrica que produce toda clase de cosas en una especie de yuxtaposición de diagramas, cuyo resultado puede ser desde lo que se espera de la gente hasta nuevas formas.

La obra ya clásica de Deleuze en colaboración con Guattari, parte del [Antiedipo](#), (que, a diferencia de la historicidad burguesa familiarista que daría lugar a un Edipo universal desde el Siglo XIX, según el modelo freudiano), estableciendo una relación directa entre el capitalismo como forma de producción social y la esquizofrenia como condición humana, resultado de la aceleración en el intercambio de los flujos de comunicación, mercancías y personas en los circuitos globalmente establecidos.

El deseo, en este contexto, funciona a manera de un marco creado o establecido, según sea el caso, que no parte de un deseo específico, o del sujeto que desea algo particular, sino más bien de una serie de elementos conjugados, por los cuales se desea ese algo; lo que, por ejemplo, se apreciaría, con claridad, en la actividad onírica de los sueños, en los cuales se observa una concatenación de circunstancias que liberan o apresan al deseo, en lo que nos parece ser una situación específica; pero que implica todo el sueño en su conjunto.

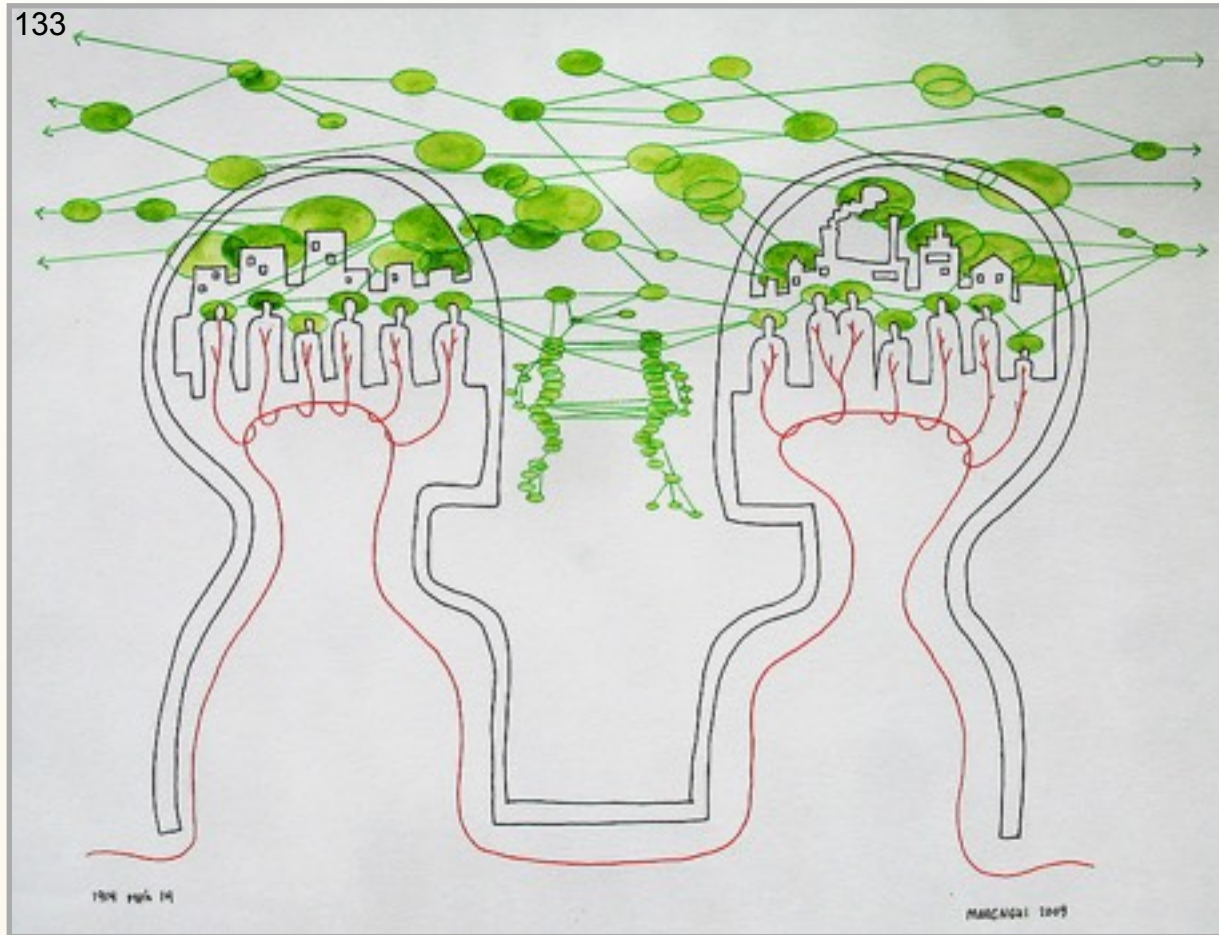


El deseo funciona a manera de un marco creado o establecido, que parte de una serie de elementos conjugados por los cuales se desea algo.

En este sentido, a diferencia del psicoanálisis, que apresa al deseo precisamente en el esquema de la triangulación familiarista, lo que recalcan Deleuze y Guattari es la extraña naturaleza del deseo que, al intentar escapar hacia otras formas o nuevas formas, socialmente es reprimido con fines político-administrativos. Esta idea les llevaría, de la misma manera, a desarrollar una teoría sobre las líneas de fuga y las líneas de muerte, que son ejemplos de las dinámicas de sectores específicos de distintas sociedades, subculturas y contraculturas. En la obra *Mil Mesetas*, continuarían el trabajo académico del *Antiedipo*, señalando las consecuencias de que la producción social del deseo se oriente hacia determinadas formas, en diferentes culturas de acuerdo a su organización social.

A diferencia del logicismo propio del estructuralismo francés, puede verse, en abierto contraste, la demarcación y la distancia con el posestructuralismo que, a partir de los fenómenos sociales del poder y del deseo, resquebrajarían un modelo académico que, si bien era etnográfico, dados los ejemplos de trabajo de campo, parecía

ignorar el curso de la historia a largo plazo, y los consabidos cambios en la sensibilidad humana.



El libro “Mil Mesetas” refleja el rechazo de Deleuze y Guattari hacia la organización jerárquica arborescente, en favor de un crecimiento rizomático menos estructurado.

El problema que, a nivel antropológico, ha enfrentado el posestructuralismo es que, al hablarse de transformaciones y de mecanismos

cuya conformación puede tomar dos o tres generaciones, el seguimiento etnográfico se dificulta. En arqueología, por igual, se ha intentado aplicar algo del modelo político de [Michel Foucault](#), pero en sociedades y culturas en las cuales no se cuenta con suficiente información, o no se dispone de suficientes elementos para entender la dimensión cultural, resulta sumamente difícil aplicarlo, puesto que precisamente los estudios de este autor partían de archivos bibliográficos y de una literatura sumamente documentada.

Esto ha complicado la aceptación de dichas posturas al reducir su efecto o impacto únicamente a sociedades suficientemente documentadas y con un versado dominio de su historia, hasta el grado de que los textos académicos tienden únicamente a hacer uso de ejemplos grecorromanos, omitiendo, en general, la posible historia posestructuralista de otras civilizaciones en las que, como en cualquier otra sociedad, el poder, el saber y el deseo transformaran tanto a los miembros de su cultura, que los hubieran hecho irreconocibles para sí mismos en el curso de su historia, a largo plazo.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XIV

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XV

Antropología interpretativa.

La antropología interpretativa, a veces denominada antropología simbólica, parte del trabajo etnográfico y el modelo de concebir la antropología a partir de la obra de [Clifford Geertz](#), cuyo enfoque de investigación retomaría elementos de la filosofía del lenguaje y la hermenéutica, para intentar renovar la antropología cultural.

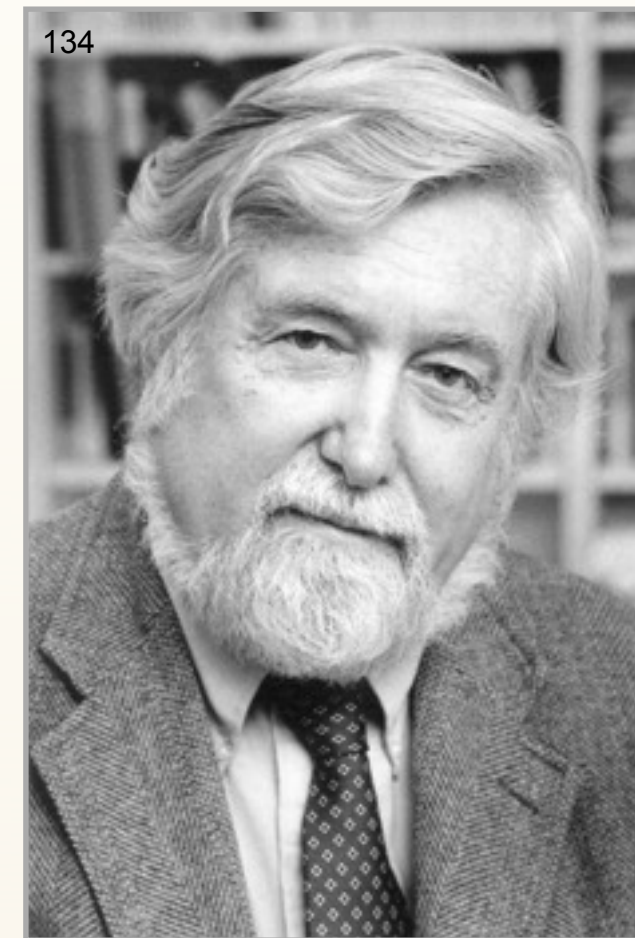
[Antropología simbólica.](#)

(Duración: 04:27)

Partiendo de la publicación de textos y la discursividad en el género del ensayo, la propuesta interpretativa, en términos metodológicos, hace uso de la denominada [descripción densa](#) de la acción humana, que sería equivalente a una etnografía que considera los múltiples significados, tanto por la parte del observador como del observado, y de participantes adicionales. Esta perspectiva, un tanto microscópica, también tiene algo de literaria, especialmente si consideramos que, junto con el ensayo, las etnografías terminan profundamente vinculadas al antropólogo como autor de una serie de historias, a manera novelada.

En este sentido, lo que se busca desde el punto de vista del investigador, según Geertz, es una teoría general de la interpretación cultural, sobre la cual desarrolla todo su modelo de investigación. Las etnografías serían un tipo particular de ficción, en el sentido de la interpretación que hace el antropólogo de una cultura, a partir de la cual los ensayos, a su vez, supondrían una interpretación de la interpretación que, por supuesto, se basa en la interpretación que hacen los participantes o

informantes nativos, de su propia cultura. En ese circuito de interpretaciones se busca desentrañar el sentido de las prácticas de manera multidireccional, estableciendo la intencionalidad y, de esa forma, dilucidando o traduciendo una cultura en cuestión.



*Clifford James Geertz,
antropólogo estadounidense.*

Esto implica, para Geertz, que la antropología no debe de analizar a la cultura en términos científicos sino seguir un método, si cabe llamarlo de esta forma en sus propios términos, afín a la hermenéutica, cuya finalidad heurística es alcanzar la comprensión del otro. Dicha disciplina tiene sus orígenes en la traducción y fidelidad de traducciones de un texto a otro, como la traducción de La Biblia a las diversas lenguas. De allí la búsqueda de la palabra adecuada o exacta para entender la intencionalidad de lo dicho de una cultura a otra.

En su propuesta de una antropología de este tipo, Geertz desecha, en términos generales, los esquemas usuales de conducta, como costumbres, tradiciones y hábitos, retomando más bien la metáfora de los programas culturales, externos al ser humano pero parte de ellos. Esto supone, en sus propios términos, que la antropología, en algún momento contemporáneo de su desarrollo, abandonó las particularidades al intentar definir al hombre, optando por principios universales que Geertz considera, en su mayoría, irrelevantes por su carácter demasiado general,

siendo que, frente a las enormes variaciones de la conducta humana o de las culturas, se perdía el sentido real de esa conducta o de esas culturas.



La cultura, según Geertz, es un "sistema de concepciones expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales la gente se comunica, perpetúa y desarrolla su conocimiento sobre las actitudes hacia la vida".

El procedimiento usual aplicado por Geertz en su obra etnográfica y su trabajo, por ejemplo en Bali, parte, la mayoría de las veces, de la interpretación que hace de una serie de símbolos asociados a una práctica específica. Esta práctica puede ser lúdica, como una pelea de gallos, o religiosa, como un ritual religioso. El tratamiento es básicamente el mismo cuando se pregunta a los participantes el sentido de esto de acuerdo a lo que se hace y cómo se hace.

Esto no es algo que los antropólogos desconocieran. Lo que en realidad supone es el énfasis, no tanto en la parte etnológica de la teoría, sino más bien en el propio mundo de significados de la cultura investigada. Al respecto, para Geertz la cultura sería una red de significados que el investigador desentrañaría. Por el tipo de seguimiento que realiza dicho autor puede verse una relación directa con el particularismo histórico de corte boasiano, al tratarse del sentido de las prácticas, abordando esto en el marco histórico que le daría a las acciones realizadas al interior de una cultura, parte de la dimensión de significado .



La función de la cultura es dotar de sentido al mundo y hacerlo comprensible.

Un problema bastante severo que enfrenta el modelo geertziano de concebir la antropología es que, partiendo de una noción semiótica de este tipo, su teoría como tal, a nivel etnológico y etnográfico, no es refutable; lo que complica más el asunto. Esto es algo que invalida, de alguna manera, semejante metodología, puesto que, al considerar el sentido de las prácticas, cualquier acción realizada podría tener sentido si partimos de las múltiples explicaciones contradictorias que

puede dar un sujeto. Lo anterior no solo es una consecuencia directa de sus presupuestos, sino que afecta, por igual, su definición de cultura.



137

De acuerdo a Geertz, entender una cultura significa interpretar las prácticas y formas que le dan sentido a su modo de vida, partiendo de los detalles, lo que define su concepto de [descripción densa](#).

Esto parecería no ser relevante hasta que, por ejemplo, se considera la dimensión política de la cultura. Sobre esta cuestión, Geertz afirma que la política de un país refleja el sentido de su cultura. Puede verse, de antemano, la serie de contradicciones que esto arroja, y que, entonces, cualquier acción tendría sentido de acuerdo a la explicación en turno formulada. Es incluso más problemático cuando consideramos al interior de un sistema su justificación y, por supuesto, las contradicciones internas en su desarrollo; lo que también podría orillar al investigador a hablar de malentendidos o sinsentidos.

La influencia de la filosofía del lenguaje del filósofo [Ludwig Wittgenstein](#) en la obra de Geertz es muy clara con respecto a su modelo teórico, recordando que, para dicho autor, la finalidad de la filosofía no era tal o cual problema sino dilucidar los problemas del lenguaje. A la par de esto, para Geertz lo importante no es formular una teoría de la cultura, o teorías necesariamente contrastables con la realidad, sino dilucidar el sentido de las prácticas culturales, siendo el antropólogo una especie de traductor intercultural.



*Ludwig Josef Johann
Wittgenstein, filósofo,
matemático, lingüista y lógico
austríaco, posteriormente
nacionalizado británico.*

Otro tipo de complicaciones surgen al definir las nociones de percepción de un grupo cultural, tratándose de sus conceptos de persona, tiempo y conducta; pues a la antropología interpretativa no parece interesarle lo que esto es en sí, sino lo que significa para los miembros de una cultura, de tal modo que los resultados, al tratar estas cuestiones, dan lugar más bien a una serie de relatos etnográficos, que a su vez darían origen a un sistema de categorías para desentrañar lo que, por ejemplo, supone un individuo al interior de su sistema.

En el caso de su estudio clásico realizado en Bali, propone seis designaciones de persona, de las cuales considera que se trata de:

- 1) nombres personales;
- 2) nombres según el orden de nacimiento;
- 3) términos de parentesco;
- 4) tecnónimos;
- 5) títulos de estatus;
- 6) títulos públicos.

A pesar del énfasis en la significación de lo anterior, no se ve cómo se distancia este modelo

de cualquier otra tipología usualmente introducida por la influencia de la antropología clásica. Cabría decir, incluso, que si partimos de una comprensión intelectual y de una emocional, las tipologías mencionadas proporcionan una idea intelectual del funcionamiento de un sistema; pero nunca o difícilmente conllevan la comprensión a un nivel emocional. Esto lo sabe perfectamente el antropólogo.



Geertz sostenía que la única manera de estudiar las conductas humanas en el contexto cultural al cual pertenecen, es a través de la experiencia y de la observación del investigador.

Para tratar este tipo de situaciones o acontecimientos, Geertz, por supuesto, hace uso de las categorías tradicionales antropológicas que nos hablan de integración cultural, conflicto y cambio cultural. Paradójicamente Geertz es consciente y afirma, a lo largo de sus obras, en general que los actores y la cultura no se comportan “lógicamente”, pero que esto no implica caer en el psicologismo o variantes lógicas del estructuralismo francés, remitiéndonos su juicio nuevamente a la idea de una consciencia significativa, una consciencia interpretada y una consciencia aprehendida, de tal modo que lo que importaría no es la lógica de la organización cultural; pues, de acuerdo a su postura, lo relevante serían los usos que se hacen de los símbolos a partir de los cuales las cosas tendrían la dimensión cultural del sentido.



Las manifestaciones de cada cultura, según Geertz, deben ser estudiadas desde aquella capa externa en la que los símbolos culturales se manifiestan de manera más clara, hasta la capa más profunda, en la que se encuentra la matriz de estos símbolos a los cuales hay que identificarles el significado.

Cabe agregar, cual elemento final de carácter crítico al modelo geertziano, que hablar de lógica es señalar el orden o las secuencias, sean palabras o cosas en un modelo de organización sociopsicológico, que se sigue al interior de una cultura. Es una idea semejante al sentido o significado de lo que algo es, puesto que las palabras tienen sentido de acuerdo a un orden de relaciones. Extrañamente Geertz descarta esa idea del sentido de la lógica, o la lógica del sentido, por una hermenéutica cuyos resultados no son muy claros, fuera del género literario de carácter etnográfico; pues descripciones sobre particularidades culturales se seguirán escribiendo pero teorías explicativas, que irruman en la academia, parecen cada vez más difíciles de formular.

Lectura Complementaria:

Entrevista con Clifford Geertz.

<http://www.aibr.org/antropologia/03v01/entrevistas/030101.pdf>

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XV

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XVI

América Latina e indigenismo.

En función del mestizaje y las comunidades indígenas de buena parte de países latinoamericanos, dado los movimientos de independencia y posteriores nacionalismos con la consecuente formación de un Estado-nación organizado en torno a una población heterogénea, las políticas culturales de varios países, desde Norteamérica hasta Sudamérica, tendieron a la integración social en busca de una identidad en común.

Esto sin embargo, no fue un proceso automático o pasivo sino que supuso al interior de las distintas naciones, una serie de conflictos partiendo de que los nacionalismos latinoamericanos tienen el trasfondo de un pasado colonial; lo que significa que, en la mayoría de estos casos, los movimientos de independencia no fueron autóctonos.

En este sentido, dicha transformación histórica fue resultado de las relaciones de una elite, en su mayoría criolla y mestiza, que retomó los aspectos de la ideología europea liberal de la época, para establecer los términos de lo que sería una nación latinoamericana.

Este resumen nos habla del vertiginoso proceso de la historia que se manifestó en países como Brasil, Bolivia, Guatemala, México y Venezuela, y demás ejemplos pensables, con la contraparte de que, precisamente al tratarse de un estrato político latinoamericano, con la mirada hacia el presente europeo, el resultado fue algo semejante a trasplantar un modelo político de organización social a una serie de culturas cuyo origen supone otra historicidad.



La transformación histórica fue resultado de las relaciones de una elite que retomó los aspectos de la ideología europea liberal de la época.

La historia a nivel nacional en cada país daría lugar a un interés creciente por conocer la realidad, ya no desde la mirada europea – caso típico del Siglo XIX en Latinoamérica- sino en los propios términos de las comunidades rurales e indígenas que conforman la realidad social de todos estos países. Sin embargo, irónicamente, debe mencionarse que esta tendencia no dista mucho del romanticismo, por ejemplo, de Herder,

que es resultado de una revaloración de la propia cultura o propia sociedad por sus valores, a la búsqueda de una revitalización que permita la reintegración, o una acción de carácter más efectivo. Lo cierto es que, desde 1950 hasta 1990 y fechas posteriores, el folklore latinoamericano fue adquiriendo una mayor importancia, ya no solo en términos políticos; pues los propios estudios académicos y el interés real de la población se manifestó en el apoyo y promoción de estos valores.



La historia a nivel nacional en cada país de Latinoamérica daría lugar a un interés creciente por conocer la realidad en los propios términos de las comunidades rurales e indígenas que conforman la realidad social de todos estos países.

Históricamente hablando, desde el punto de vista de los distintos países señalados, el interés surge, en cierta medida, por la pregunta sobre la diversidad formulada a través del Estado. ¿Qué hacer con la diversidad cultural? La respuesta antropológica inicial, siguiendo la tradición europea, tendía a responder de acuerdo a una creciente necesidad de homogeneización, hablando de valores compartidos y un lenguaje en común. Esto fue propio y característico de la década de 1950 en adelante, con resultados dispares por la creciente influencia, dominio y atracción de la ciudad sobre el campo, movimiento histórico también característico de estas dinámicas.

Puede decirse que las iniciativas indigenistas en los distintos países tuvieron un resultado positivo en la conformación de un Estado-nación contemporáneo. Sin embargo, sus límites tendían a una educación cuya finalidad se encontraba enfocada únicamente hacia la integración cívica, sin considerar la dimensión profesional más allá de las propias comunidades rurales a nivel de bachillerato.

Los proyectos de estos años, junto con la homogeneización, hacían uso de las fórmulas de “[aculturación integrada](#)”, que conjugaban una mediación cultural por parte de los institutos indigenistas, a la par que establecían una estandarización como sistema de reglas; lo que a su vez condujo a varios casos jurídicos actualmente reconocidos por su trascendencia en materia de antropología jurídica.



Aculturación significa adaptarse a ciertas prácticas culturales que en principio no corresponden o pertenecen al trasfondo original del sujeto participante.

La política nacionalista homogeneizante de mediados del Siglo XX hacia 1990 se revirtió, siendo que las propias naciones se percatarían de sus límites en el crecimiento y desarrollo para reconsiderar sus posturas y establecer un criterio de ciudadanía basado en la heterogeneidad cultural. La aceptación e institucionalización, como tal, de la diversidad cultural no ha sido un proceso social sencillo; pues implica una serie de medidas desde la educación hasta garantizar el acceso a las estructuras sociales de servicios del gobierno que, con frecuencia, dado el centralismo de los Estados, dificulta dicha medida.

No obstante lo anterior, se han tomado varias medidas legislativas entre los países de Latinoamérica, comenzando por la legislación constitucional de la diversidad cultural como un derecho humano y universal, de acuerdo a la comunidad de pertenencia y el sentido de identidad que ésta posea. De ello deriva, por supuesto, la aceptación y uso de la lengua para fines socioculturales, estableciendo el bilingüismo en las escuelas y universidad; medida que constitucionalmente se tomó desde el año 2000,

pero que es sumamente difícil de ejecutar en términos de una acción real.



La aceptación e institucionalización de la diversidad cultural no ha sido un proceso social sencillo; implica una serie de medidas desde la educación hasta garantizar el acceso a las estructuras sociales de servicios del gobierno.

El indigenismo latinoamericano, en términos generales, se inicia con esa política integracionista. Las dificultades que enfrenta, después de un período de folklore, traería consigo la revaloración de los estilos, las prácticas y las costumbres de las distintas etnias, hasta finalmente reconocer esa diversidad cultural al interior del país.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XVI

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XVII

Antropología aplicada.

La [antropología aplicada](#) surge como una tendencia relativamente contemporánea, que forma parte de su bagaje histórico colonial. En este sentido, sus antecedentes se basan en la posibilidad de una administración socioeconómica adecuada de acuerdo a los intereses de aquellos países con una historia colonialista. Los trabajos propios del Siglo XIX de etnógrafos británicos, alemanes y franceses, se apegan a esa tendencia; y fue lo que, en realidad, por otra parte, también contribuyó a formalizar la antropología como ciencia a nivel universitario.



La antropología aplicada emplea prácticas y teoría de la antropología para el análisis y solución de problemas.

Con la independencia de varios de estos países colonizados, desde África hasta zonas del Pacífico y Eurasia, paradójicamente las nacientes repúblicas retomaron las herramientas de conocimiento social que se tenían a su disposición, y la antropología era precisamente uno de estos mecanismos de intervención a nivel estatal, a través de políticas públicas. Ya no se trataba de la diversidad cultural de países imperialistas o coloniales sino de la diversidad cultural al interior del mismo país.

La antropología aplicada tiene sus orígenes en lo anterior y, como tal, se enfoca en la posibilidad de instrumentar, a través de programas públicos, instancias de regulación, información, integración, aculturación o normalización según el sector de la población que es atendida, que por igual implica una inversión económica cuando se trata de proyectos de asistencia social.



Una preocupación de la antropología aplicada es la realización de un cambio social dirigido por un investigador con participación de la comunidad.

De acuerdo a los países y su historia, partiendo de una síntesis general, podríamos revisar cada región global comparando el tipo de antropología que se aplica; lo que nos daría una muestra de su orientación y objetivos.

En varios países de Norteamérica encontramos programas de preservación de rescate de lenguas

indígenas; asistencia en servicios de salud, prevención de enfermedades no solo físicas sino también nerviosas; exposiciones museográficas que nos hablan de la historia de un colectivo; movimientos sociales a favor del reconocimiento de los derechos de ciertos grupos; la gestión de reservas indígenas; el establecimiento de cooperativas de agricultores, ganaderos y pescadores; proyectos de preservación arqueológica de sitios cercanos a comunidades; y talleres para escuelas públicas.



Los programas de preservación de las culturas indígenas buscan el reconocimiento de sus derechos y la divulgación de su cultura.

Actualmente los posgrados que manejan este enfoque se concentran en la formación de un perfil profesional que pueda laborar en el ámbito público y privado para investigación, administración y diseño de proyectos destinados a sectores específicos o vulnerables de la población. La orientación tiende a identificar casos particulares por regiones con énfasis en el desarrollo, o cierto tipo de desarrollo inducido, basándose en clústeres o conjuntos con el potencial para, a partir de ello, implementar estratégicamente el programa. Las secuencias que han de seguirse, en términos metodológicos, parten de una etnografía basada en cuestionarios y entrevistas para entender cómo funciona, a nivel local, la organización social, cómo se han intentado o implementado otros programas y cuál ha sido el impacto comunitario, sus expectativas y por supuesto función a nivel regional. Por regla general, a partir de esto se realiza un análisis y una serie de evaluaciones cualitativas, tomando por igual los datos recabados cuantitativos. Posteriormente, con la información recabada, y el análisis y los objetivos en mente, se diseña el programa en la forma propia para las

organizaciones y los servicios que han de proporcionarse.



Para la antropología aplicada se vuelve fundamental la realización de un diagnóstico social, el cual funcionará como bisagra entre la información recogida durante el trabajo de campo y la recolección de información bibliográfica y datos previos.

Si bien cada programa tiene una finalidad de acuerdo a la región y su país, una serie de lineamientos generales considera la relación entre el ambiente y la cultura local, basándose en una serie de puntos generales que pueden resumirse al considerar:

- a) los patrones de interacción y adaptación con respecto a las prácticas culturales;
- b) el sentido del desarrollo sustentable y las prácticas culturales que lo fomentarían;
- c) la adaptación e integración para dar forma a las interacciones en las comunidades y sociedades;
- d) la investigación antropológica como herramienta para el diseño de mejores programas y ambientes;
- e) la relación entre lo global y lo local, así como la implementación local de las medidas generales a nivel nacional.

El Estado de bienestar, introdujo una serie de nociones sobre las cuales la antropología aplicada se ha centrado, para explorar de qué manera las condiciones socioculturales impactan sobre la salud y la enfermedad, no solo en términos individuales sino como colectivo. A su vez, esto orientó a la antropología aplicada a centrarse en la manera como las diferentes sociedades presentan esto o lo promueven bajo determinadas políticas sociales. En ciencia, por igual, el seguimiento de estudios biológicos tuvo un efecto; pues el bienestar social atravesaría el conocimiento para informar a los grupos de individuos sobre los

diferentes temas. De la misma forma, las sociedades tradicionales y sus cambiantes hábitos al enfrentarse a nuevas nociones de salud y estrés, han sido otro tema de estudio.



La adaptación e integración, que modela las interacciones en las comunidades y sociedades, y la investigación antropológica son puntos generales que la antropología aplicada debe abordar al considerar la relación entre el ambiente y la cultura local.

Esto hace que la antropología aplicada tenga algo de la faceta de la ingeniería social, que se concibió en el siglo XIX pero cuya ejecución fue sumamente criticada en principio, por las dimensiones de los proyectos y su carácter irrealizable; lo que todavía se observa en los grandes planes económicos de crecimiento cuya proyección es fastuosa hasta que al final, anualmente, disminuye a un porcentaje realista. A diferencia de lo anterior, la ventaja de la antropología aplicada es que tiende a identificar necesidades específicas en sectores particulares de la población, que con el diseño de un programa adecuado y la suficiente comunicación y habilidad de los gestores y responsables, puede dar resultados reales cuando se trata de metas locales.

Algunos otros ejemplos de aplicación se basan en capacitar comunidades a través de talleres o programas de gobierno para apoyar a la gente o resolver un problema colectivo. Las nuevas tendencias parecen enfocarse en innovación y diseño, consumo y finanzas domésticas, arquitectura local y administración de pequeñas

empresas, cuyo efecto suele ser importante a nivel regional o local.

150



La ventaja de la antropología aplicada es que tiende a identificar necesidades específicas en sectores particulares de la población.

La antropología cultural, hacia 1950, de concentrarse específicamente en cuestiones etnológicas se vuelve pragmática. Esto supuso que prevalecieran los intereses sociales; lo que a su vez dirigió una parte de sus estudios hacia cuestiones aplicadas. Dado su carácter holístico, al estudiar la cultura como un todo, esto hizo que su acercamiento sistemático fuera invaluable en aplicaciones para tratar problemas sociales.

De esta manera puede decirse, en términos generales, que su campo de acción, por regla general, implica cuatro puntos:

- 1. Problemas sociales:** sean urbanos o rurales, que pueden resolverse mediante la aplicación de programas diseñados de acuerdo a la metodología mencionada.
- 2. Medicina:** en función de la medicina como ciencia y las prácticas al interior de las comunidades se llega a una inserción, aplicación y modificación potencial basada en el entendimiento mutuo.
- 3. Negocios:** cuando la aplicación de los programas sociales versa sobre economía se trata del desarrollo a nivel local.

4. Educación: sea por bilingüismo, multilingüismo y niveles de educación asociados a sectores específicos de población. Se ha visto un auge en este tipo de programas de antropología aplicada.



El antropólogo aplicado actúa como un generalista, motivando el diálogo, traduciendo y comunicando distintas disciplinas, aportando su conocimiento holístico (o integral) a distintos proyectos.

En el caso de América Latina, la antropología aplicada, como era de esperarse dado el pasado colonial y el presente poscolonial, esta especialidad asumió la forma del indigenismo desde su implementación a partir del año 1940 aproximadamente, cuando las naciones, desde Centroamérica hasta Sudamérica, establecieron institutos y centros de investigación con la finalidad específica de integrar, salvaguardar y desarrollar el patrimonio cultural tangible e intangible de las culturas indígenas cuya historicidad prehispánica las exponía como un sector vulnerable. Las políticas públicas al respecto fueron cambiando de un énfasis en la integración nacionalista a una mayor apertura hacia la diversidad cultural, ya no solamente con fines adaptativos sino tomando en cuenta sus necesidades particulares y potencial único de desarrollo de acuerdo a sus intereses y entorno social.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XVII

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XVIII

Antropología jurídica.

El estudio de la normatividad y reglas de una cultura, como parte de los rasgos de un colectivo, es algo que, en antropología, se ha registrado desde sus inicios en términos de disciplina científica. Esto, en principio, por ejemplo, en los estudios de Lewis Morgan, se observaba en sus anotaciones y en su interés por las normas sociales expresadas a través del sistema de parentesco. Al respecto, los paradigmas en antropología han tomado esto en cuenta en sus análisis hasta finalmente validarlo como especialidad.

La [antropología jurídica](#), al especializarse, considera una dimensión pragmática propia de la antropología aplicada, sin por ello dejar la parte teórica. Su contenido versa ya no solo sobre la normatividad de una cultura sino también aborda los temas de conflictos, intereses y negociaciones, al tratar los mecanismos de mediación característicos de un grupo humano.

152



Los conceptos de antropología y derecho tienen un fuerte vínculo de interrelación, porque son campos de estudio que investigan la convivencia humana y sus correspondientes problemas.

Por el tipo de contenidos puede verse que, para las sociedades contemporáneas, el tema jurídico abordado desde la antropología se ha constituido cual herramienta de conocimiento y práctica, al tratar con sectores específicos de la población, sean culturas o subculturas. En el capítulo anterior hemos señalado puntualmente que el Estado-nación contemporáneo se ha valido de la antropología para aplicar cierto tipo de políticas públicas; por lo que no es de extrañar que, en cierta forma, los estudios jurídicos de la diversidad cultural, al interior de un país, se presenten cada vez más con mayor frecuencia como medida para dictaminar en el caso de ciertos conflictos de tipo penal. Esta integración entre el derecho a nivel institucional de norma constitucional y la antropología cultural, ha dado lugar a una serie de transformaciones sociales observables en los peritajes realizados, los cuales ya requieren de especialistas en temas culturales.



La primera y fundamental preocupación de la antropología jurídica es alcanzar la objetividad, convirtiéndose en un instrumento jurídico normativo para mejorar la convivencia humana.

En términos generales, puede decirse que los sistemas de reglas y sus variaciones, de lo cual hablamos en el presente contexto, de alguna manera es un reflejo de las características socioeconómicas y, por lo mismo, culturales de un colectivo. Los conflictos al interior de una sociedad son una expresión de su modo de vida y de sus intereses. De allí que el sistema de reglas implique

los valores fundamentales sobre los cuales se establecen las bases de las relaciones sociales, o el mínimo común denominador de éstas.

La esfera del derecho nos proporciona una muestra de esta tensión continua en la que vive toda sociedad, pues la cohesión social tiene un límite que continuamente se contrae y expande de acuerdo a su sistema de equilibrio que dado el cambio eventual e inevitable se modifica en el curso del tiempo.

Al abordar esto desde la antropología, debemos de pensar que el acercamiento es externo. A diferencia de lo que diría, por ejemplo, un abogado de una determinada rama jurídica, el antropólogo debería de percibir esto como un aspecto de la realidad social, entre otros aspectos. Esto es un poco lo que ocurre con otros fenómenos sociales estudiados, siendo el caso de la religión, la política y la economía, cuyas reflexiones varían dependiendo de si uno se sitúa dentro de la práctica (como creyente) o fuera de ésta (como analista). En términos de investigación, la

metodología sería muy distinta; pues se trataría de encontrar los motivos por los cuales dichas medidas se consideran resolutorias a partir de las estructuras subyacentes de una cultura estudiada, sobre la cual el antropólogo tiene que ser capaz de definir la serie de relaciones entre sus partes (por ejemplo del derecho a la política, y de ésta a la economía si es el caso)

En los casos en los que las instancias jurídicas determinan la necesidad de asignación de un perito, la primera cuestión que se enfatiza es que el especialista en antropología no juzga, ya que su asistencia y apoyo debe basarse en la objetividad de su conocimiento como profesional en el tema. Al igual que a cualquier otro perito no le corresponde juzgar que se trata de una [culpabilidad](#) o inocencia determinada, debido a que su función es determinar la secuencia de hechos a partir de los sucesos establecidos de acuerdo a las diferentes versiones que puedan presentarse.



La culpabilidad es la conciencia de la antijuridicidad de la conducta, es decir, supone la reprochabilidad del hecho ya calificado como típico y antijurídico.

Los casos usuales que requieren de la presentación de pruebas periciales de carácter antropológico, nos hablan del tipo de conflictos contemporáneos que se manifiestan al interior de las naciones multiculturales. Algunos de estos casos, por ejemplo, se basan en el desconocimiento de las normatividades federales o nacionales al tratarse de grupos indígenas que tienen sus propias reglas jurídicas; en cuyo caso el

perito dictamina que esta realidad de facto es válida, atenuándose o neutralizando la medida penal si es el caso.

Cuando se trata de particulares también se presentan los expedientes por desconocimiento de la lengua; en cuyo caso se requiere de un traductor ya no solo a nivel de la lengua sino de la cultura, porque es necesario explicar detenidamente los motivos de la intervención jurídica o penal para, a su vez, dar lugar al derecho de réplica y determinación jurídica del caso. Se tiene también el registro del conflicto entre comunidades que comparten un determinado territorio, cuya distribución comunitaria ha variado en el transcurso del tiempo y dado lugar a diferentes medidas de resolución. En este caso, el perito debe de presentar el seguimiento histórico a través de la documentación apropiada. Otros casos tienen que ver con la protección al patrimonio tangible, en los cuales el perfil del perito es de carácter arqueológico; pues, en ocasiones, al tratarse de sitios o zonas arqueológicas circunvecinas, empresas o pueblos indígenas vecinos han presentado numerosos conflictos en

función de los beneficios y el tipo de desarrollo. De la misma forma, al tratarse de colecciones arqueológicas se han presentado numerosos conflictos legales en cuanto a la propiedad, y el derecho de uso o de usufructo; para lo cual diferentes países han formulado una serie de resoluciones de acuerdo a su trasfondo histórico-cultural.



Teniendo en cuenta que todo derecho se fundamenta en norma, y ésta es formulada y proviene de la naturaleza del hombre, no podemos entender la ciencia jurídica sin la intervención del estudio de la antropología.

De los sistemas particulares de derecho integrados a los derechos humanos, la antropología jurídica se ha constituido cual herramienta para el estudio, el análisis y el dictamen del tipo de práctica ejercida. Por supuesto, la diferencia entre culturas supone también un conflicto ya no únicamente de intereses menores; pues hay un punto en el que los sistemas jurídicos de diferentes culturas se contraponen, y entonces se requiere de la gestación de nuevos y mejores mecanismos de negociación o resolución. Esto, por supuesto, nos habla de una serie de límites al interior de una cultura basada en la tolerancia y el respeto hacia los demás; pues el límite mismo de la tolerancia comienza a partir de la intolerancia hacia lo que debe de ser un sistema de reglas basado en los principios característicos de la civilización.

La antropología cultural no resuelve los dilemas humanos; pues la toma de decisiones a nivel de desarrollo tiende a ser de carácter político. Sin embargo, tampoco demerita su ámbito de estudio; pues la autocrítica surge como resultado del proceso de contrastación de la igualdad en la

diversidad y de la diversidad en la igualdad. En esto la antropología, desde sus orígenes históricos de carácter milenario, ha demostrado que la experiencia humana, si bien es diversa y múltiple, nos remite al universo de la cultura.



Uno de los objetivos de la antropología jurídica es encontrar el sistema o los sistemas de orden que pueda haber en las relaciones sociales humanas.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XVIII

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



CAPÍTULO XIX

Antropología social urbana.

La creciente urbanización y mirada autocrítica de la antropología a partir de la década de los cincuenta del Siglo XX, la hizo dirigir cada vez más su mirada hacia el fenómeno urbano, en términos globales. Académicamente hablando dicho fenómeno social había sido abordado por la sociología, siendo su tratamiento estadístico y, por regla general, cuantitativo para explicar determinadas tendencias en la población de las ciudades.

[La antropología urbana](#), si bien retoma algunos aspectos de la sociología, lo hace en función de su particular enfoque holístico, sin dejar por ello el perfil etnográfico y el carácter cualitativo que define su práctica.

Eso significa que, a pesar de tratar temas característicos de la urbanización, como los usos del espacio, la pobreza y, por supuesto, la aplicación de programas de instituciones gubernamentales, lo realiza entendiendo el vínculo entre lo local en términos de subculturas, y lo nacional y global.



La antropología urbana hace referencia al estudio etnográfico y transcultural de la urbanización global y de la vida en las ciudades.

En el enfoque usual, el ámbito de la sociología se centraba en los estudios de las grandes ciudades y sus cambios sociales, en tanto la antropología se remitía al estudio de las poblaciones comunitarias y tribales. Esto se modificó gradualmente tanto por la parte de las investigaciones sociológicas como antropológicas, de manera bilateral. Ejemplo de lo anterior fue parte del programa de estudios de la [Escuela de Chicago](#), que a través de [Robert Redfield](#) intentó establecer un modelo paradigmático para establecer las relaciones entre el campo y la ciudad, a partir de lo cual surgió la teoría denominada “[continuum-folk urban](#)”.



Robert Redfield, antropólogo y etnolingüista estadounidense.

[Escuela de Chicago.](#)

(Duración: 04:28)

La idea general del modelo explicativo de Redfield radica, en cierta forma, en establecer la secuencia de cambio y continuidad en el propio espacio geográfico que ocupan las comunidades y ciudades en un área circunscrita. Lo que se observa entre un espacio urbano y otro característicamente rural son zonas de influencia y transición, de acuerdo a los focos de desarrollo económico alrededor del cual orbitan elementos de carácter rural. Por supuesto, la influencia no es unidireccional sino que, eventualmente, cuando se trata de una relación de dependencia, el resultado sería de una especie de entropía social. El paisaje urbano sería una muestra de lo anterior, dependiendo de su proximidad y circuito geopolítico en el que se encuentre.

Algunas de las críticas usuales que se han hecho a este modelo de entender la relación entre campo y ciudad es haber omitido ejemplos de plantaciones modernas o industriales, puesto que implicaría más zonas de transición o una transición de otro tipo probablemente con otra denominación.



La antropología urbana se ocupa, entre otras cosas, de la forma y el espacio de las ciudades, los procesos de urbanización, los fenómenos migratorios y los movimientos sociales.

Redfield, sin embargo, al establecer esta nueva tendencia, abrió la posibilidad de abordar determinados problemas comunitarios desde la mirada urbana y viceversa, ya que, en este sentido, no sería el ejemplo común según el cual la cultura comunitaria de un lugar se explica per se, sino en razón de las relaciones establecidas entre sitios y el circuito de mayores dimensiones a lo que este fenómeno da lugar, de tal modo que, con ello, los problemas característicos de las migraciones contemporáneas, prácticas culturales, subculturas emergentes, uso de espacios urbanos y sentido de prácticas comunales, cambia completamente de sentido, considerándose parte de una supraestructura a la que la misma cultura haría alusión al tratar problemas sociales de un Estado-nación o país moderno.

Por el tipo de desarrollo que tiende a la heterogeneidad en las grandes urbes, la antropología urbana, en las últimas décadas, tuvo cierto auge y aceptación como metodología de estudio, sobre todo al tratarse los temas de migración y sectores específicos de la población. La diversidad cultural urbana, en términos

generales, se considera que es resultado de la historicidad de la propia urbe, es decir, de las distintas fases por las que ha pasado, siendo influida por distintos factores externos e internos. Otro elemento que ha de considerarse es la hibridación continua propia del modelo de vida [cosmopolita](#), que tiende a la creación o el intento de creación de nuevos estilos de vida; lo que cabe considerar subculturas en tanto operan al interior de un circuito de mayores dimensiones socioeconómicas.



El cosmopolitismo es una teoría y un enfoque de análisis que sostiene que todos los seres humanos en su diversidad forman parte de una única comunidad, basada en una moralidad compartida.

Otra línea de investigación, resultado del enfoque antropológico aplicado a la urbe, es el estudio del consumo cultural, esto es, la manera como distintos sectores específicos de la población acceden a determinados productos y los utilizan de acuerdo a una serie de valores y prácticas propias de sus redes sociales. El concepto de consumo cultural dio pie a importantes cambios en nociones básicas de economía, que por regla general abordaban la cuestión simple y llanamente partiendo de los ciclos de producción y consumo. La modalidad cultural le da una mayor contextualización al consumo, explicando el sentido de éste cuando se trata de grupos específicos y la manera como esto se integra a sus vidas dependiendo de las circunstancias. Por supuesto, el consumo cultural implica cambios continuos en las identidades; pues de la misma forma como los productos se renuevan o simplemente desaparecen, la relación entre la imagen que sectores específicos tienen de sí y sus modos de vida se transforma en esa especie de dialéctica, ya no de índole económica, sino de acuerdo a las pautas de residencia, trabajo y consumo.



La antropología urbana también estudia la manera en que distintos sectores específicos de la población acceden a determinados productos y los utilizan de acuerdo a una serie de valores y prácticas propias de sus redes sociales.

Tomando en cuenta lo anterior, la urbe multicultural se ha ido redefiniendo desde los estudios clásicos que oponían lo urbano a lo rural, a un enfoque que toma en consideración la crisis característicamente urbana que enfrentan sus habitantes fragmentados y pluriculturales, en la cual las megalópolis suponen niveles de complejidad para los que la

antropología cultural ofrece una aproximación única, debido a su carácter cualitativo etnográfico; pues esas diferencias pasan a integrarse al conjunto de prácticas ciudadanas.

La antropología urbana, tanto en sus orígenes como en su desarrollo, ha sido sumamente criticada por la academia clásica, que concebía a la antropología como disciplina que requería del trabajo de campo prolongado, con la consabida estancia y aculturación que esto supone. Respecto a los investigadores que realizan antropología urbana, tomando en consideración que dedican una parte de su tiempo a esto, en tanto mantienen sus fronteras, espacios y contactos continuos durante el resto del tiempo, la mencionada comprensión cultural o fusión hermenéutica de horizontes no tendría el mismo efecto debido a esa especie de simulación de trabajo antropológico.

Este cambio de paradigma, que también corresponde a la reducción y aceleración global de los espacios a escala, nos habla de la imposibilidad de encontrar grupos o colectivos aislados a través de los cuales pudiera hacerse

uso de la metodología de principio del Siglo XX, que privilegiaba dichas prácticas. Sin embargo debe decirse, con fines argumentativos, que a diferencia de los estudios clásicos que abordaban problemas reales en lo que respecta a la adaptación y valores culturales, la antropología urbana no ha tenido un impacto semejante ni académica ni socialmente hablando; pues en el mejor de los casos terminaría como otra rama de la antropología aplicada si fuera el caso de abocarse a cierto reformismo.



Robert Redfield contrastó las comunidades rurales cara a cara con las ciudades, en las que la impersonalidad caracteriza muchos aspectos de la vida.

Dichos problemas, por supuesto, nos hablan de una necesidad de redefinir a la antropología cultural misma, que desde sus inicios se caracterizó por una epistemología comparativa, la etnografía como registro básico descriptivo, una metodología cualitativa que consideraba historias de vida y perspectivas, una perspectiva que buscaba establecer la relación entre el todo y las partes y, por supuesto, todo ello en relación con la pregunta antropológica por la alteridad en lo que respecta a la cultura y sus prácticas.

Esta serie de problemas, por ejemplo, los ha tratado, en cierta forma, en su obra, [Marc Augé](#), al establecer los términos debidos para hacer referencia a una homogeneización global, que operaría desde los años ochenta del Siglo XX. Los no-lugares, de acuerdo a dicho autor, propios de las grandes urbes, se definirían por una cultura de lugares comunes, repeticiones, servicios específicos, formulas específicas, productos y mercancías masivas y, consecuentemente, una desensibilización del espacio por esa monotonía global propia de las empresas internacionales, que no serían sino representantes de una economía

capitalista de carácter corporativo. Ejemplos específicos de no-lugares son aeropuertos, tiendas, centros comerciales, cafeterías, restaurantes y demás locales en los que encontraríamos la misma distribución, consumo y oferta, independientemente de la supuesta cultural regional.



Marc Augé, antropólogo francés nacido en Poitiers, en el año 1935, especializado en etnología.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XIX

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



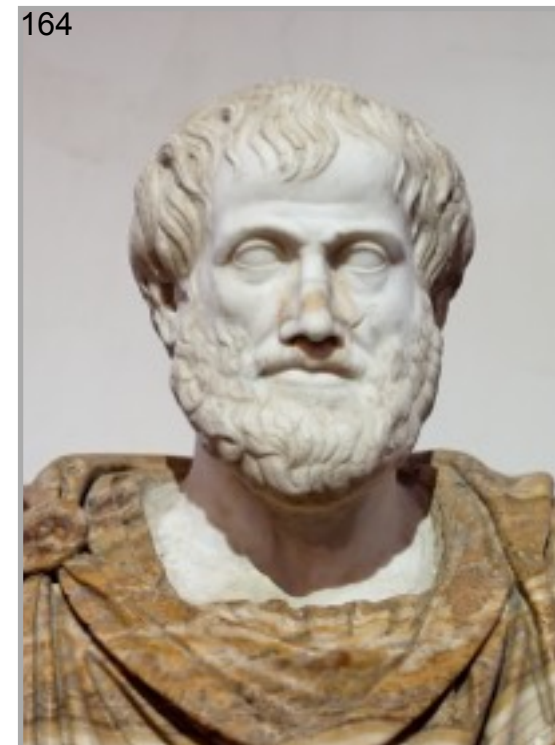
CAPÍTULO XX

Posmodernidad, nuevas tendencias, otros enfoques.

En sus orígenes, toda disciplina científica o ciencia supone la apertura de un nuevo campo de conocimiento; lo que conlleva, en principio, una ampliación de las formas de hacer investigación. Conforme se sobresaturan las áreas de la ciencia y se investiga más, la tendencia a la especialización se manifiesta y se obtienen resultados cada vez más particulares, algunos de los cuales, en ocasiones, a su vez implican una nueva disrupción, fundando una nueva ciencia.

En la historia de la filosofía puede verse cómo el modelo presocrático característicamente físico, en las siguientes generaciones daría lugar a un interés más centrado en problemas éticos y

sociales, hasta llegar, por ejemplo, a la síntesis general de [Aristóteles](#), quien abordaría ambas cuestiones bajo un modelo basado en lo que siglos después serían las ciencias naturales.



Aristóteles fue un polímata: filósofo, lógico y científico de la antigua Grecia, cuyas ideas han ejercido una enorme influencia sobre la historia intelectual de Occidente durante más de dos milenios.

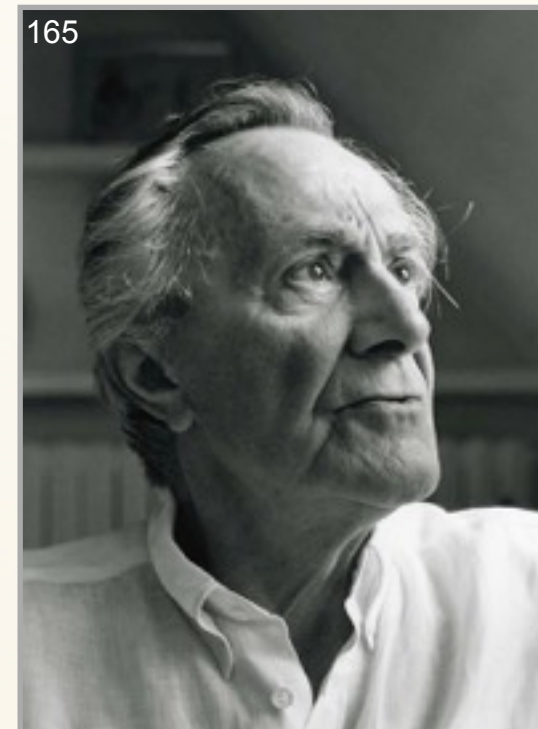
En el recuento presente que hemos realizado de la antropología como disciplina del conocimiento, puede verse lo anterior pasando de un gran paradigma fundacional, típico en la historia de las ciencias en sus inicios, que se resquebrajaría, a explicaciones más completas o menos deterministas, pensando en un enfoque más abierto, cuyos resultados, sin embargo, son discutibles.

Una forma que se ha adoptado en un sentido académico para hacer referencia al fenómeno anterior, es hablar de una crisis permanente de la antropología, cuestionándose a sí misma en cuanto a su objetivo y finalidad. Sobre la base de esta interrogación surgieron nuevas modalidades de hacer antropología social que, sin embargo, no resuelven el dilema de sus usos, ni, por supuesto, el dilema de la cultura.

Para entender esto, en la historia como disciplina del conocimiento, y en la filosofía, se concibió el concepto de posmodernidad.

La [posmodernidad](#) es una de esas etiquetas

verbales que designan a la vez una tipología histórica y una serie de teorías sobre el funcionamiento del mundo, acorde a una sensibilidad construida socialmente. De ahí que teorías posmodernas e historicidad posmoderna, si bien coinciden en cierto tipo de análisis, pueden ser pensadas en una relación desfasada. Por ejemplo, algunos autores, como [Lyotard](#), hablan de textos clásicos griegos como escritos posmodernos. Dicho de otro modo, existe una sensibilidad históricamente posmoderna que coexiste junto a modelos teóricos posmodernos, no necesaria o directamente vinculados a dicha modalidad de sentir o percibir el mundo.



Jean-François Lyotard, filósofo francés. Es reconocido por su introducción al estudio de la postmodernidad a finales de 1970.

Una razón posible para justificar dicho fenómeno es que la palabra misma supone demasiadas nociones. En términos de lo que sería un paradigma posmoderno, cual gran teoría, se identificaría por una alineación de teorías que, orgánicamente relacionadas, dejan una sensación de inclusiones ciegas y de contradicciones múltiples:

1) [teoría ética](#) que induce a relativismos de carácter moral;

2) teoría psicológica, que incluye parcialmente proposiciones teóricas del psicoanálisis para realizar equivalencias que identifican al yo con la alteridad, esto es, un extrañamiento de la realidad inmediata y, por supuesto, un mundo con tendencias esquizofrénicas y en constante desterritorialización;



El término posmodernidad designa a un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX definidos por su oposición o superación de las tendencias de la Edad Moderna.

3) teoría estética que refiere a una sensibilidad estrechamente vinculada a la indiferencia de una época y un conjunto de vanguardias que operan bajo la figura de la fragmentación;

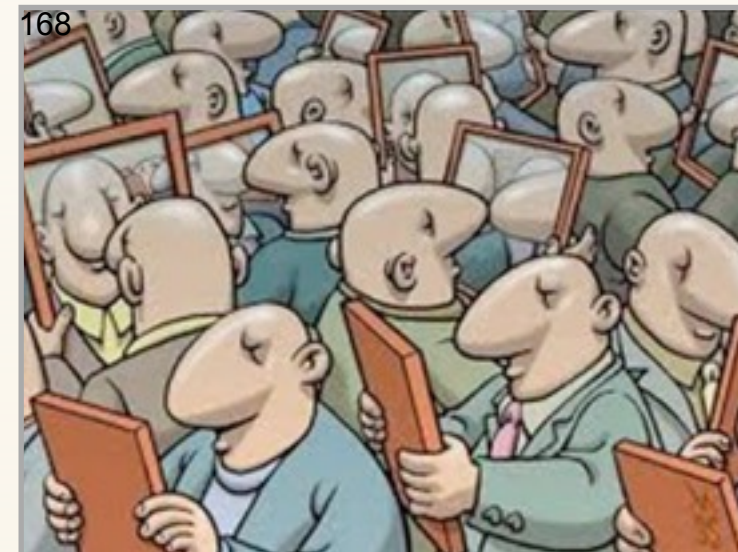
4) [teoría hedonista](#) que nos habla de la seducción como una lógica de las voluntades y derivada en narcisismos;

- 5) [teoría marxista](#); pues incluye modelos para armar tomando las contradicciones internas del capitalismo. Piénsese en la relación entre las disciplinas y la seducción propia del capitalismo;
- 6) [teoría existencialista](#), en razón de que suele hablarse de una era del vacío, reflejo nihilista de un período de producción teórica supuestamente anterior;



Los filósofos existencialistas se centraron en el análisis de la condición humana, la libertad y la responsabilidad individual, las emociones, así como el significado de la vida.

- 7) teoría unificada y que retoma, por principio sistémico, un eclecticismo desbordante sin dirección aparente;
- 8) [teoría individualista](#); pues comienza con los procesos de personalización a partir de los cuales la realidad social se atomiza para devenir en fragmentos únicos y supuestamente autónomos;
- 9) teoría de la democracia, en la que coexisten sistemas de reglas en diversificación y multiplicándose hasta la indiferencia;
- 10) teoría del espectáculo o sociedad de los efectos especiales y el performace de carácter extremo;



Los individualistas promueven el ejercicio de los objetivos y los deseos propios mientras se oponen a la mayoría de las intervenciones externas sobre las opciones personales.

11) teoría del tiempo social y su aceleración hasta la evanescencia, que vuelve las interacciones anónimas;

12) teoría del espacio social, en el que la sobresaturación opera en sentido paralelo a una compactación del mundo;

13) teoría de la moda o instauración de lo efímero como estímulo, con necesidad de renovarse sin final;

14) [teoría del lenguaje](#), que nos habla del sentido de las prácticas en su calidad de signos flotantes, o el lenguaje incapaz de autocontenerse en su diversificación hasta gestar nuevas formas;



Las tendencias posmodernas se han caracterizado por la dificultad de sus planteamientos, ya que no forman una corriente de pensamiento unificada.

15) el fin de las [metanarrativas](#), puesto que la construcción del sentido y la resignificación de los grandes discursos es resultado de la tensión entre lo global y local, esto es, el resquebrajamiento de los sistemas dominantes de pensamiento y su fragmentación;

16) metateoría, en la que ya no se trata de técnicas y disciplinas, sino del reencantamiento del mundo a partir de la seducción y el significado como figuras conceptuales para la elaboración de epistemologías.



Según Lyotard, los metarrelatos son asumidos como discursos en los que se asume la comprensión de hechos de carácter científico, histórico, religioso y social de forma absolutista, pretendiendo dar respuesta y solución a toda contingencia.

En antropología, este modelo de concebir el mundo dio lugar a una tipo particular de etnografía expresada en la obra de [James Clifford](#), que considera no solo una descripción del entorno y sus informantes o incluso una descripción densa, sino que se basa en la intersubjetividad del diálogo entre investigador y participantes. En su trabajo conjuga literatura, historia, filosofía y antropología, siendo su caso un ejemplo de ese carácter híbrido que usualmente se denomina posmodernidad.

171



James Clifford es un erudito interdisciplinario, cuyo trabajo combina perspectivas de historia, literatura, y antropología.

Algunos conceptos que se abordan en esta nueva etnografía tienden a enfatizar las relaciones interculturales que dan lugar a nuevas culturas, el carácter estético y poético del lenguaje a través de la cultura, expresa el proceso de hibridación, la importancia de los viajes en la experiencia antropológica y el contacto continuo con lo extraño y diferente.

Como resultado de esa diversificación y nuevos usos de la antropología cultural, especializándola en diferentes aspectos de la vida social, se inició una nueva serie de campos de aplicación que consideran, por ejemplo, la antropología laboral, la antropología visual, la antropología de los discapacitados o personas con capacidades especiales, la antropología de las tribus urbanas, la antropología del desarrollo, la antropología de la educación, y la antropología de la alimentación. Puede verse que esto es una consecuencia, en cierta forma, directa, de lo mencionado en el principio de este capítulo, de una crisis de la antropología cultural que, en busca de una identidad y método, al estudiar la cultura y sus variabilidad parecería tender hacia lo mismo: una

diversificación continua en busca del sentido real de lo social.



La mayor influencia de la posmodernidad se manifiesta en el actual relativismo cultural y en la creencia de que nada es totalmente malo ni absolutamente bueno.

Comprobación

Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

Comprobación del capítulo XX

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



Conclusión



La antropología cultural, desde sus orígenes históricos, ha sido una herramienta social para entender a la alteridad. Al igual que cualquier otra forma de conocimiento de perfil científico, esto no hace de ella algo positivo o negativo; pues los usos que se le dan no dependen de su método en sí (hablando de la etnografía y la etnología) sino de la aplicación que se hace de esto. Lo anterior debe entenderse cuando se habla de las justificaciones colonialistas y poscoloniales que, a lo largo de la historia, se han basado en fuentes antropológicas para fundamentar posturas políticas. Nuevamente, esto no tiene que ver directamente con el conocimiento en sí, sino con el uso que se hace de este.

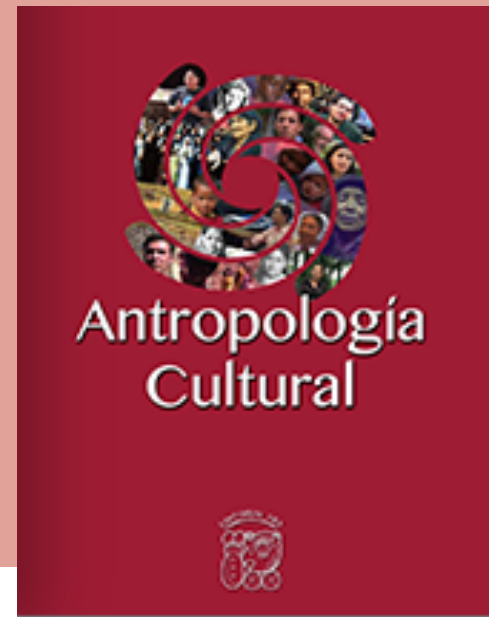
De la misma forma, la antropología cultural ha cambiado en tanto es un reflejo parcial de las sociedades contemporáneas y su modo de conocimiento tecnocientífico;

lo que conlleva un cambio evidente al hablarse del periodo contemporáneo de globalización. Sin embargo, esto no debe entenderse pasivamente. La creatividad de la antropología surge tanto de su especialización en otras ramas del conocimiento, y por igual en el hecho de una continua fragmentación y síntesis que se aprecia en el mundo actual.

Una de las tendencias intelectuales de la última década es declarar el fin de un proceso o incluso de una disciplina como puede serlo la historia o la literatura. De esta manera se ha hablado del fin de la historia, el fin de la literatura y otros finales, simulados en un vano intento por dar lugar a nuevas experiencias y formaciones sociales. Paradójicamente, la antropología parece inmune a esto, siendo que se basa en una experiencia esencialmente humana como lo es la cultura.

¡Buen Trabajo!

Has completado el estudio de tu curso

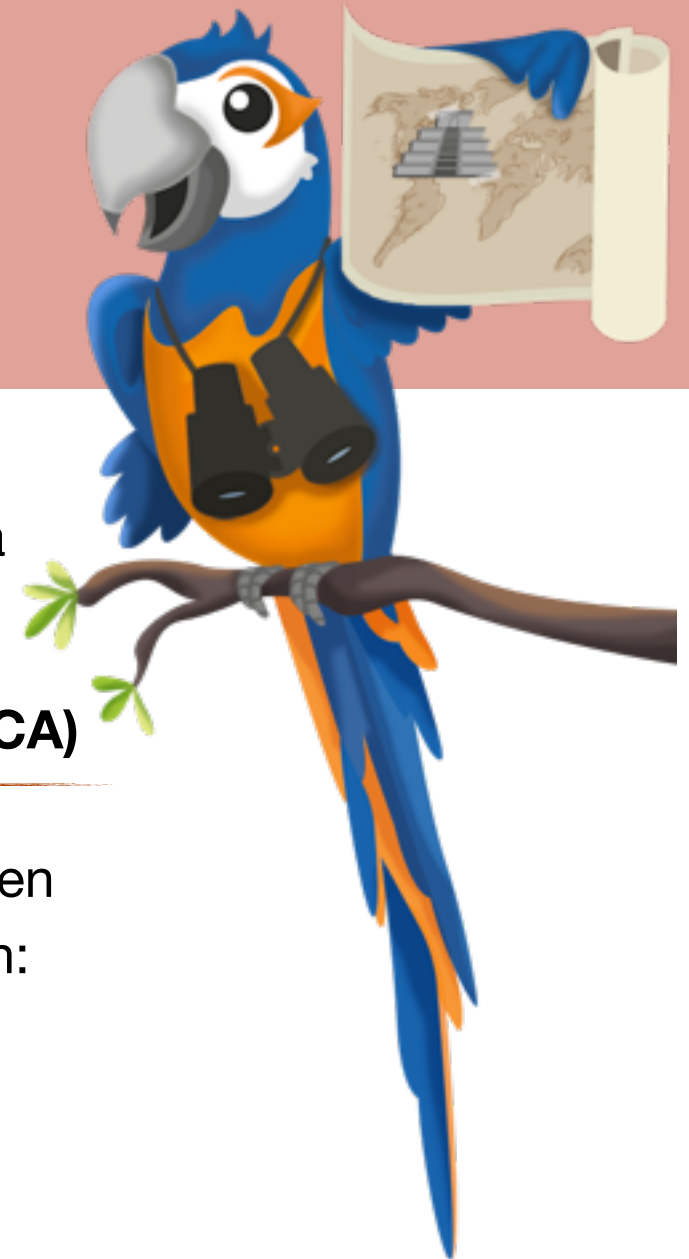


Si eres alumno registrado ingresa a la plataforma para resolver la

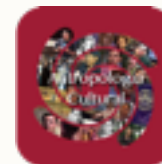
Evaluación Corta de Aprendizaje (ECA)

Si tienes alguna dificultad, no dudes en ponerte en contacto con UOMAC en:

informacion@uomac.net



Bibliografía



1. Barth, Fredrik, et al. One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American anthropology. Chicago: University of Chicago Press, 2005
2. Heródoto. Historia. Obra completa. Madrid: Editorial Gredos, 2004
3. MOSTERÍN, Jesús, (2009) La cultura humana. Madrid: Espasa-Calpe
4. Tylor, E.B. Researches into the early history of mankind and the development of civilization. London: John Murray, 1940
5. Krotz, Esteban. Alteridad y pregunta antropológica, en: Alteridades 4(8), 1994, 5-11
6. Krotz, Esteban. Cinco ideas falsas sobre la cultura, en: Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, vol. 9, número 191, p. 31-36
7. Kroeber, A. L. The Superorganic. American Anthropologist, 1917, 19(2), 163- 213
8. Kroeber, A. L. The Nature of Culture. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952
9. EVANS-PRITCHARD, Edward Evan, Antropología social. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1967
10. MARZAL Manuel, Historia de la Antropología 2: Antropología Cultural, 6.^a edición, editorial Abya Yala, Quito – Ecuador. 1998
11. Darwin Charles. Origen de las Especies. México: Porrúa, 1999
12. Tylor, Edward Burnet. Primitive Culture. Boston: Estes and Lauriat, 1920
13. Frobenius, Leo. Der westafrikanische Kulturkreis. Petermanns Mitteilungen 43/44, 1897/98
14. Kroeber, Alfred L. "Stimulus diffusion." American Anthropologist 42(1), Jan.–Mar., 1940, pp. 1–20.
15. Benedict, Ruth. "Franz Boas." Science. New Series, Vol. 97, No. 2507. January 15. Pages 60–62. The American Association for the Advancement of Science. JSTOR. Print, 1943.

16. Lewis, Herbert. "The Passion of Franz Boas" in *American Anthropologist* 103(2), 2001 447–467
17. Benedict Ruth, *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin, 1934
18. Pollard, Michael. Margaret Mead, *Anthropologist*. Blackbirch Marketing, 1999
19. Malinowski, B. *Argonauts of the Western Pacific: An account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul. 1960
20. Malinowski, B. *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1970
21. Malinowski, B. *Sex, Culture, and Myth*. New York: Harcourt, Brace & World, 1962
22. Beals y Holjer. *Introducción a la Antropología*. Madrid: Aguilar, 1968.
23. Evans-Pritchard, E. E. "Introduction" and "Interest in Cattle" in *The Nuer*, New York: Oxford University Press, 1940, pp. 1-50.
24. Radcliffe Brown y Forde (eds.) *Sistemas africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, 1982
25. Lévi-Strauss, Claude. *Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona: Paidós, 1988
26. Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós, 1995
27. Harris, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. México: Siglo XXI, 1998
28. Harris, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. México: Crítica, 2004.
29. Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica*, Madrid: FCE, 1983
30. Cassirer, Ernst. *El mito del Estado*, México, FCE, 1993
31. Deleuze y Guattari. *Antiedipo*. Madrid: Paidós, 2000
32. Deleuze y Guattari. *Mil Mesetas*. Madrid: Paidós, 2002
33. Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE, 1999, 2 vols.
34. Geertz, Clifford. *La Interpretación de las Culturas*. México: GEDISA, 2006
35. Geertz, Clifford. *El Antropólogo como Autor*. Madrid: Paidós, 2012

36. Aguirre Beltrán. El proceso de aculturación. México: UNAM, 1957
37. Giddens Anthony. Sociología. Madrid: Alianza, 2010
38. Kedia, Satish, and Willigen J. Van. Applied Anthropology: Domains of Application. Westport, Conn: Praeger, 2005
39. KROTZ, Esteban (1988): «Antropología y derecho», México Indígena, IV, 25, pp. 6-14.
40. KROTZ, Esteban (1994): «Alteridad y pregunta antropológica», Alteridades, 4,8, pp. 5-11.
41. KROTZ, Esteban (1997): «Aproximaciones a la cultura jurídica en Yucatán», en E. Krotz (coord.), Aspectos de la cultura jurídica en Yucatán, Mérida, Maldonado Editores / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 9-29.
42. KROTZ, Esteban (1997): «La antropología jurídica: un nuevo campo académico y profesional en México», Temas Antropológicos, 21, 2, pp. 159-174.
43. KROTZ, Esteban (2000): «Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre antropología y utopía», Boletín Antropológico, 48, pp. 5-18.
44. CASTELLS, M. La cuestión urbana. Siglo XXI, México, 1974
45. GARCÍA CANCLINI, N. Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización. Grijalbo, México. Fortcoming University of Minnesota Press, 1995
46. Clifford, James. Dilemas de la Cultura. Barcelona: GEDISA, 2001
47. Clifford, James. 1986b. "On Ethnographic Allegory." En Writing Culture, comp. 3. James Clifford y Goerge Marcus, pp. 98-121. Berkeley: University of California Press (Traducción española: en Retóricas de la Etnografía, Gijón, Júcar, 1991).

Glosario



- **Antropología:** Estudio de la realidad humana.
- **Antropología aplicada:** Práctica antropológica que considera no solo el estudio o investigación sino la implementación de medidas para resolver un problema a nivel social.
- **Antropología cultural o social:** Estudio de la realidad humana basada en aspectos de la cultura y su organización social.
- **Arqueología:** Ciencia que estudia lo que se refiere a las artes, a los monumentos y a los objetos de la antigüedad, especialmente a través de sus restos.
- **Cambio social:** Modificación a nivel estructural de un proceso en términos de organización social que puede dar lugar a nuevas instituciones, otros procesos y agentes.
- **Comunicación:** Transmisión de información. Los flujos de información en el interaccionismo se relacionan tanto con la organización social como con el poder.
- **Cultura:** Normas, valores y bienes propios de un grupo específico. Al ser una forma integral de adaptación humana, se considera que, en cierta manera, es la condición esencial que caracteriza a los seres humanos.
- **Demografía:** Hace referencia a la población humana en términos de tamaño, dinámica y composición.
- **Difusión cultural:** Copia, mimesis o influencia cultural de un rasgo o práctica cultural ajena que se retoma en otra cultura.

- **Difusionismo cultural:** Teoría antropológica que refiere al fenómeno de difusión cultural entre civilizaciones.
- **Discurso:** Marco psiconarrativo que expresa no solo el comportamiento de un grupo sino incluso, a nivel de un análisis, su organización, finalidad, forma y funciones.
- **División del trabajo:** Especialización de las labores en una sociedad de acuerdo a criterios propios de su cultura.
- **Economía:** Sistema de producción, consumo y distribución de una sociedad.
- **Endogamia:** Prohibición de matrimonio o relaciones sexuales al exterior del grupo social al que se pertenece.
- **Estado:** Formación social que se basa en una organización que parte de la centralización, política y administrativamente hablando, a través de una serie de instituciones cuya influencia se ejerce en un territorio definido.
- **Estado-nación:** Formación política estatal cuya historia depende del sentido nacional de un territorio definido como tal.
- **Estatus:** Prestigio social que depende de los valores que una cultura confiere a ciertas prácticas.
- **Estratificación social:** Diferencias sociales que generalmente son efecto resultante de una jerarquía que puede basarse en la especialización del trabajo, en prácticas políticas o pautas de comportamiento con implicaciones colectivas.
- **Estructura social:** Dependiendo de la forma y la función, el término refiere a las instituciones de las que depende una sociedad.
- **Etnia:** Concepto que refiere a un grupo cultural de acuerdo a su identidad, en términos de lengua, mentalidad y prácticas sociales.
- **Etnocentrismo:** De connotación negativa, el término refiere a la incapacidad de entender a otra cultura por prejuicios propios.
- **Etnografía:** Descripción de las prácticas culturales con fines de registro, catalogación o simplemente de narración.
- **Evolucionismo:** Teoría biológica basada en el cambio y la continuidad por mutaciones y adaptación al entorno.

- **Evolucionismo decimonónico:** Modelo teórico del Siglo XIX que intentó, en sus orígenes, aplicar la teoría evolutiva de la biología al estudio del desarrollo histórico social a largo plazo.
- **Familia:** Individuos que, por vinculación de sangre, matrimonio o adopción, constituyen un grupo que forma una unidad económica.
- **Familia extensa:** Grupo familiar que implica una serie de relaciones más extensas al considerar, en su esquema, las genealogías de parentesco de segundo, tercero y cuarto grado.
- **Fuente:** Referencia, como publicación o información accesible, a partir de la cual se basa una explicación o perspectiva.
- **Funcionalismo:** Teoría que aborda la cultura a partir del análisis de la utilidad de las instituciones en una sociedad.
- **Globalización:** Creciente interdependencia entre regiones y países del mundo. Este movimiento tendría sus inicios por procesos económicos; pero gradualmente se verían las implicaciones culturales tanto positivas como negativas.
- **Grupo social:** Conjunto de redes sociales que se constituyen por la interacción de una serie de individuos con intereses o valores compartidos.
- **Hipótesis:** Suposición que se tiene de algo a manera explicativa y que requiere de una contrastación para su validación empírica.
- **Historia:** Recuento de hechos que, dependiendo del enfoque adoptado, puede tener diversas interpretaciones.
- **Historia oral:** Recuento verbal de los acontecimientos generacionales en un grupo.
- **Historias de vida:** En etnografía, se utiliza como parte de su metodología para describir las costumbres de un pueblo al trazar la biografía particular de uno de sus miembros.
- **Identidad:** Constitución del ser social de un individuo perteneciente a un grupo social.
- **Incesto:** Actividad sexual entre miembros de la misma familia.
- **Interacción:** Intercambios de información o productos entre sociedades o individuos.

- **Interaccionismo:** Estudio de las pautas de intercambios entre sociedades e individuos.
- **Matrifocal:** Práctica familiar definida por el hecho de establecerse alrededor de los padres de la esposa.
- **Matrilineal:** Estatus, descendencia y ascendencia social que se basa en la línea materna.
- **Métodos de investigación:** Formas de recopilar y analizar la información al realizar una investigación.
- **Modo de producción:** Organización de la economía de acuerdo a las relaciones sociales y la tecnología implementada.
- **Monogamia:** Relación sociosexual de individuo a individuo que se constituye como pareja a través del matrimonio u otros vínculos.
- **Multiculturalismo:** Hace referencia a la interacción entre culturas al interior de una misma sociedad en circunstancias relativamente equivalentes.
- **Naturaleza:** Ambiente constituido por animales, vegetales y entorno físico-químico.

- **Normas:** Reglas que pueden ser explícitas o implícitas.
- **Observación participante:** Método utilizado cuando el investigador no solo interactúa sino que se constituye en un agente más de la propia sociedad o cultura que estudia.
- **Organización:** Circuito social conformado por una serie de intereses de individuos que constituyen un grupo.
- **Parentesco:** Relación social de tipo familiar por un vínculo de sangre, matrimonio o adopción.
- **Patriarcado:** Organización social que favorece, para ciertas actividades en determinadas instituciones, a los hombres.
- **Patrilineal:** Descendencia, ascendencia y estatus que se basa en la línea paterna.
- **Pluricultural:** Igualdad relativa entre culturas que interactúan en una determinada sociedad.
- **Poder:** Influencia y capacidad de acción al interior de una sociedad.
- **Poligamia:** Relación sociosexual que implica dos o más cónyuges.

- **Política:** Actividad social que se constituye para mantener o transformar a la sociedad, según sea el caso, partiendo de la influencia y capacidad de acción al interior de una sociedad.
- **Posestructuralismo:** Teoría que, dejando el análisis estructural, retoma los principios del poder y del deseo para entender el tipo de modelos de conocimiento y política que configuran a una determinada sociedad.
- **Positivismo:** Teoría que se basa en la observación empírica, la comparación y la experimentación para establecer sus principios.
- **Posmodernidad:** También llamada fin de los grandes relatos, implica la aceleración de los flujos de comunicación, personas y productos, dando lugar a una mayor diversidad cultural tanto en lo positivo como en lo negativo.
- **Raza:** Término que, en el Siglo XIX, haría referencia al fenotipo de algún grupo humano; pero que actualmente implica también rasgos del genotipo.

- **Religión:** Sistema de creencias que dan sentido a la vida mitopoética colectiva basada en lo sagrado y lo profano.
- **Ritual:** Práctica colectiva reiterativa para reafirmar un aspecto social importante que, en muchas ocasiones, se basa en una explicación religiosa, política o mitológica, según sea el caso.
- **Roles:** Papel o función.
- **Socialización:** Interacción entre individuos y grupos.
- **Sociedad:** Grupo social constituido en función a una serie de valores culturales.
- **Subcultural:** Pautas de un grupo social al interior de una sociedad y su cultura, que difieren un tanto de la norma promedio.
- **Teoría:** Explicación que depende de una serie de hechos, mismos que otra persona puede corroborar.

Fuentes de Fotos

[Foto 1](#)[Foto 2](#)[Foto 3](#)[Foto 4](#)[Foto 5](#)[Foto 6](#)[Foto 7](#)[Foto 8](#)[Foto 9](#)[Foto 10](#)[Foto 11](#)[Foto 12](#)[Foto 13](#)[Foto 14](#)[Foto 15](#)[Foto 16](#)[Foto 17](#)[Foto 18](#)[Foto 19](#)[Foto 20](#)[Foto 21](#)[Foto 22](#)[Foto 23](#)[Foto 24](#)[Foto 25](#)[Foto 26](#)[Foto 27](#)[Foto 28](#)[Foto 29](#)[Foto 30](#)[Foto 31](#)[Foto 32](#)[Foto 33](#)[Foto 34](#)[Foto 35](#)[Foto 36](#)[Foto 37](#)[Foto 38](#)[Foto 39](#)[Foto 40](#)[Foto 41](#)[Foto 42](#)[Foto 43](#)[Foto 44](#)[Foto 45](#)[Foto 46](#)[Foto 47](#)[Foto 48](#)[Foto 49](#)[Foto 50](#)[Foto 51](#)[Foto 52](#)[Foto 53](#)[Foto 54](#)[Foto 55](#)[Foto 56](#)[Foto 57](#)[Foto 58](#)[Foto 59](#)[Foto 60](#)[Foto 61](#)[Foto 62](#)[Foto 63](#)[Foto 64](#)[Foto 65](#)[Foto 66](#)

[Foto 67](#)[Foto 68](#)[Foto 69](#)[Foto 70](#)[Foto 71](#)[Foto 72](#)[Foto 73](#)[Foto 74](#)[Foto 75](#)[Foto 76](#)[Foto 77](#)[Foto 78](#)[Foto 79](#)[Foto 80](#)[Foto 81](#)[Foto 82](#)[Foto 83](#)[Foto 84](#)[Foto 85](#)[Foto 86](#)[Foto 87](#)[Foto 88](#)[Foto 89](#)[Foto 90](#)[Foto 91](#)[Foto 92](#)[Foto 93](#)[Foto 94](#)[Foto 95](#)[Foto 96](#)[Foto 97](#)[Foto 98](#)[Foto 99](#)[Foto 100](#)[Foto 101](#)[Foto 102](#)[Foto 103](#)[Foto 104](#)[Foto 105](#)[Foto 106](#)[Foto 107](#)[Foto 108](#)[Foto 109](#)[Foto 110](#)[Foto 111](#)[Foto 112](#)[Foto 113](#)[Foto 114](#)[Foto 115](#)[Foto 116](#)[Foto 117](#)[Foto 118](#)[Foto 119](#)[Foto 120](#)[Foto 121](#)[Foto 122](#)[Foto 123](#)[Foto 124](#)[Foto 125](#)[Foto 126](#)[Foto 127](#)[Foto 128](#)[Foto 129](#)[Foto 130](#)[Foto 131](#)[Foto 132](#)

[Foto 133](#)

[Foto 134](#)

[Foto 135](#)

[Foto 136](#)

[Foto 137](#)

[Foto 138](#)

[Foto 139](#)

[Foto 140](#)

[Foto 141](#)

[Foto 142](#)

[Foto 143](#)

[Foto 144](#)

[Foto 145](#)

[Foto 146](#)

[Foto 147](#)

[Foto 148](#)

[Foto 149](#)

[Foto 150](#)

[Foto 151](#)

[Foto 152](#)

[Foto 153](#)

[Foto 154](#)

[Foto 155](#)

[Foto 156](#)

[Foto 157](#)

[Foto 158](#)

[Foto 159](#)

[Foto 160](#)

[Foto 161](#)

[Foto 162](#)

[Foto 163](#)

[Foto 164](#)

[Foto 165](#)

[Foto 166](#)

[Foto 167](#)

[Foto 168](#)

[Foto 169](#)

[Foto 170](#)

[Foto 171](#)

[Foto 172](#)