

ANTROPOLOGÍA

Mónica Bustamante



AREANDINA

Fundación Universitaria del Área Andina

MIEMBRO DE LA RED

ILUMNO

Antropología
Mónica Bustamante
Bogotá D.C.

Fundación Universitaria del Área Andina. 2018

Catalogación en la fuente Fundación Universitaria del Área Andina (Bogotá).

Antropología

© Fundación Universitaria del Área Andina. Bogotá, septiembre de 2018
© Mónica Bustamante

ISBN (impreso): **978-958-5539-25-9**

Fundación Universitaria del Área Andina
Calle 70 No. 12-55, Bogotá, Colombia
Tel: +57 (1) 7424218 Ext. 1231
Correo electrónico: publicaciones@areandina.edu.co

Director editorial: Eduardo Mora Bejarano
Coordinador editorial: Camilo Andrés Cuéllar Mejía
Corrección de estilo y diagramación: Dirección Nacional de Operaciones Virtuales
Conversión de módulos virtuales: Katherine Medina

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra y su tratamiento o transmisión por cualquier medio o método sin autorización escrita de la Fundación Universitaria del Área Andina y sus autores.

BANDERA INSTITUCIONAL

Pablo Oliveros Marmolejo †
Gustavo Eastman Vélez

Miembros Fundadores

Diego Molano Vega
Presidente del Consejo Superior y Asamblea General

José Leonardo Valencia Molano
Rector Nacional
Representante Legal

Martha Patricia Castellanos Saavedra
Vicerrectora Nacional Académica

Jorge Andrés Rubio Peña
Vicerrector Nacional de Crecimiento y Desarrollo

Tatiana Guzmán Granados
Vicerrectora Nacional de Experiencia Areandina

Edgar Orlando Cote Rojas
Rector – Seccional Pereira

Gelca Patricia Gutiérrez Barranco
Rectora – Sede Valledupar

María Angélica Pacheco Chica
Secretaria General

Eduardo Mora Bejarano
Director Nacional de Investigación

Camilo Andrés Cuéllar Mejía
Subdirector Nacional de Publicaciones

ANTROPOLOGÍA

Mónica Bustamante



AREANDINA

Fundación Universitaria del Área Andina

MIEMBRO DE LA RED

ILUMNO

EJE 1

Introducción	7
Desarrollo Temático	8
Bibliografía	28

EJE 2

Introducción	31
Desarrollo Temático	32
Bibliografía	55

EJE 3

Introducción	58
Desarrollo Temático	59
Bibliografía	82

EJE 4

Introducción	85
Desarrollo Temático	86
Bibliografía	103

ANTROPOLOGÍA

Mónica Bustamante

EJE 1

Conceptualicemos



La antropología y sus campos



La antropología es un estudio teórico acerca del ser humano, lo que hace que se configure como un campo científico. Debido a esto la antropología se ha preguntado constantemente por los elementos fundamentales que identifican al humano como ser humano. Inicialmente esta disciplina estaba relacionada con la historia. Marvin Harris (2009) reconoce una versión inicial de la antropología en el ensayo *De los caníbales* de Michel de Montaigne, publicado en 1580. En la época del descubrimiento se publicaron múltiples ensayos cuyo objeto era la descripción del "otro" en términos de un análisis de los "nuevos" pueblos. Este debate inicial sobre los "otros" estuvo marcado por la definición de humanidad. Bartolomé de las Casas presentó en su escrito *Apologética, historia sumaria*, de 1552, la defensa de los indígenas como seres humanos y abogó por la defensa de sus derechos.



Figura 1. El héroe español Fray Bartolomé de las Casas
Fuente: Wikipedia

En dicha época, plantea Harris (2009): "Los triunfos del método científico en los dominios físicos y orgánicos llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales estaban gobernados por dos principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes" (p. 20).

Según Harris (2009), entre el siglo XVIII y el XIX se destacan las ideas del iluminismo y la necesidad de reconocer orígenes y causas en la humanidad y en su historia universal. Uno de los principales textos fue *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu, publicado en 1748. Se reconocen también como autores relevantes a Denis Diderot, Jacques Turgot y al marqués de Condorcet.

Posteriormente, nacen las escuelas antropológicas que rechazan las pretensiones científicas y la búsqueda de leyes. A través de pensadores como Henry Sumner Maine, Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Taylor y James Frazer cobran sentido las ideas de la evaluación de Darwin y se abre el espacio para la antropología moderna. En esta época dos elementos fundamentales marcan los derroteros de la nueva disciplina. Por un lado,

están pensadores como Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Radcliffe-Brown, quienes trabajaron como metodología de la antropología los principios básicos de la etnografía. El segundo elemento es el surgimiento y la consolidación de los institutos y departamentos de antropología. En 1871 se funda el Instituto Antropológico de Londres, en 1896 Boas inicia sus clases en la Universidad de Columbia, Estados Unidos, y en 1906 se inaugura en la Gran Bretaña la carrera de Antropología.

En la actualidad la antropología no se centra en el estudio del “otro” sino en la consolidación de estrategias para reconocer la diversidad. Aparecen perspectivas como la de la antropología aplicada que, según la Asociación Americana de Antropología, enfoca las teorías y métodos en la resolución de los problemas sociales contemporáneos. La propuesta de estudio es distinta en Estados Unidos y en Gran Bretaña, sin embargo, en ambas tiene cuatro campos o subdisciplinas fundamentales:



Figura 2. Subdisciplinas de la antropología
Fuente: propia

De todas maneras, la mayoría de las universidades en Estados Unidos dictan las cuatro subdisciplinas y las universidades de Gran Bretaña se centran solamente en la antropología social.



Instrucción

Con la intención de sintetizar las perspectivas establecidas en el presente documento, lo invitamos a observar la infografía que encontrará en los recursos de aprendizaje.

La antropología física

Historia y antecedentes



Figura 3. Entre 1890 y 1906 en el imperio ruso se publicó el Diccionario Enciclopédico Brockhaus y Efron
Fuente: Wikipedia

La antropología física tiene como objeto de estudio la biología del ser humano. Ante la pregunta de qué hace al humano ser humano, esta subdisciplina considera que la humanidad tiene unas características físicas y biológicas particulares que la identifican y separan de otros seres. El estudio empieza con el análisis de las razas.

Según establece Cardoso (2013) en su artículo Antropología física o biología humana: ¿un debate cerrado?, la antropología física



Raza

La antropología biológica, en su búsqueda por identificar las características básicas del ser humano, en conjunto con la biología, se enfoca en el estudio de las razas.

Se entiende por raza al conjunto de individuos con caracteres morfológicos, fisiológicos y psicológicos propios, por los que se les distingue de otros de su misma especie y que son transmisibles por herencia dentro de un margen de fluctuación conocido (El concepto de raza: evolución y realidad, p. 548).

”

que había nacido como una parte fundamental de la antropología clásica que definía como su objeto de estudio la historia natural del hombre, incluyendo el estudio científico y naturalista de la especie humana en un sentido amplio (abarcando cuestiones relativas a su origen y variedad tanto en sus aspectos físicos como socioculturales), se había desarrollado fundamentalmente como una técnica central de la disciplina antropológica para la medición del cuerpo humano (antropometría y craneometría), su forma y su variación, tanto en sus aspectos somatométricos (poblaciones actuales) como osteométricos (poblaciones del pasado) (p. 71).

Inicialmente los antropometristas se dedicaron a medir y clasificar el cuerpo, en especial la cabeza y sus particularidades. El objetivo era establecer las características básicas de las distintas razas y reconocer sus diferencias. Aparecen las teorías racistas sobre los orígenes de la humanidad, elementos que adicionalmente explican la diversidad cultural.

Existen dos corrientes en este debate: la primera, la **poligénesis**, y la segunda, la **monogénesis**. La poligénesis contempla la posibilidad de que las distintas razas emerjan de distintos troncos, en tanto la monogénesis plantea que la humanidad surge de un tronco en común. La propuesta de Darwin de la selección natural es una teoría monogenética que ha sido ampliamente considerada por la antropología física.

Durante sus inicios esta subdisciplina estuvo enfocada en el estudio de la evolución. El análisis de las diferencias, la clasificación de los seres humanos y el proceso de evolución utiliza la anatomía y la fisiología como elementos comparativos. En 1925 y 1928 aparecen las primeras asociaciones de la antropología física. En su orden, la Sociedad de Antropólogos Físicos en Alemania y la *American Association of Physical Anthropologists* en EE.UU., instituciones que se encargaron de fortalecer la subdisciplina mediante congresos, revistas y otras publicaciones.

En este contexto, caracterizado por el debate de la diferencia entre razas, se desarrolló la antropología física. La articulación alrededor de las razas y sus diferencias tuvo grandes implicaciones sociales. Durante la Segunda Guerra Mundial la definición de raza y sus diferencias se convirtió en la justificación científica de la noción de diferencia. La idea de la “raza pura” o de la superioridad racial fue un debate político que se articuló con la antropología. El debate de las razas quedó rezagado tiempo después con el desarrollo de las ciencias biológicas modernas en las que el papel de la antropología física fue altamente cuestionado.



Poligénesis

Plantea que el origen del ser humano es múltiple y está articulado con diversos linajes. “La defensa del poligenismo, y una defensa vigorosa, constituyó el tema central de la primera escuela de antropología específicamente americana que apareció en los Estados Unidos. Conocida y respetada en toda Europa, la Escuela Americana fue fundada por Samuel George Morton, médico y profesor de anatomía de Filadelfia” (Harris, 2009).

Monogénesis

Es la teoría contraria a la poligénesis que establece que el ser humano tiene sus orígenes en un linaje en común. “Y todos los que la aceptaban, activamente o por inercia, quedaban automáticamente obligados a explicar las diferencias raciales como el producto de un proceso evolutivo con actuación más o menos rápida de las influencias del medio” (Harris, 2009).

El estudio de la evolución da cuenta de proceso de diversidad, sin embargo, no lo explica todo. La antropología humana hace también uso de la **ecología humana**, que estudia los procesos de adaptación del ser humano a distintos ambientes, y de la genética que busca estudiar las diferencias en la secuencia genética de cada una de las razas. En 1953 se crea la Sociedad para el Estudio de la Biología Humana, *Society for the Study of Human Biology* en la búsqueda por potenciar la investigación de la variabilidad humana en función con la genética, los procesos de adaptación y la ecología (Cardoso, 2013).

En los años setenta reaparece la antropología física con énfasis en la **sociobiología**, cuyo objetivo es identificar las bases genéticas de la conducta humana. Desde esta perspectiva, el ser humano tiene una condición genética que influye en su comportamiento o lo determina. El debate está en la distinción entre naturaleza y cultura, es decir, en la identificación y el poder que tiene el ser humano de superar su naturaleza y determinar su conducta, un debate que está aún en el escenario disciplinar. En 1974 se consolida la nueva antropología física a través de la *Human Biology Association* en EE. UU. en conjunto con la *Society for the Study of Human Biology* de Gran Bretaña.

Según Cardoso (2013):

”

La Asociación marcaba sus líneas de trabajo en relación a distintos temas sobre el origen y variación de la especie humana, y a distintos niveles (poblacional, anatómico, fisiológica, genético y molecular), prestando especial atención a las interacciones entre ambiente y genética como factores de producción de variación en las poblaciones (p. 71).

Kottak (1996), en su texto *Antropología*, plantea que la antropología física tiene varios intereses, entre ellos el estudio de la evolución, la genética humana, el desarrollo humano, la plasticidad biológica y la adaptabilidad. Además de la relación entre la biología y la vida social. Desde la psicología autores como Bruner plantean que “la cultura humana, desde luego, es una de las dos maneras en que se transmiten las instrucciones sobre cómo deben crecer los seres humanos de una generación a la siguiente; la otra manera es el genoma humano” (Bruner, p. 139). La articulación entre el genotipo y la cultura es evidente y fundamental en términos de cómo se consolida el ser humano en su entorno. Este interés se ha articulado a otras disciplinas como la biología, la genética, la sociología y la psicología, entre otras.



Ecología humana

En tanto definida como la relación de los organismos o grupos de organismos con su medio ambiente (Baigorri, 1990).

Sociobiología

Como el estudio sistemático de todas las formas de conducta social, incluida la conducta sexual y paternal, en toda clase de organismos, incluidos los humanos (Wilson, 1975).

La paleoantropología



Figura 4.

Fuente: www.pixabay.com/photo-2850700/

Se centra en el estudio de la evolución humana y para esto analiza los fósiles. Según Zabala (2015) permite comprender las características biológicas del ser humano, así como los elementos cualitativos que lo identifican. En esta aproximación se considera que el ser humano es un ser adaptativo que cambia fisiológica, morfológica y conductualmente en la medida en que su contexto lo requiere. Estos cambios permiten y apoyan los procesos de adaptación del hombre. Para esta vertiente la cultura está relacionada directamente con la función adaptativa del ser humano y es la que apoya y favorece los espacios para la evolución.

”

En la actualidad se considera a todos los homo como poseedores de al menos cinco características: en primer lugar, el tamaño absoluto del cerebro no menor de 600 c.c. En segundo lugar, la posesión de lenguaje, como inferencia de moldes endocraneales. En tercer lugar, la posesión de un moderno agarre de precisión involucrando un bien desarrollado y opuesto pulgar. En cuarto lugar, la habilidad para manufacturar herramientas. Y en quinto lugar la postura erecta, pues más parece ser un carácter ancestral que evolucionado. Este es el concepto de hombre que propone la paleoantropología para responder ¿qué es el hombre? Como regla general no es bien aceptado como una explicación completa de lo que somos los seres humanos. Lo que hace falta es convertir la idea del hombre como un tipo de cuerpo en un ser humano que posee un cuerpo con vida cultural (Zabala, p. 4).

Aunque desde la paleoantropología se han formulado estas respuestas, aún siguen los análisis sobre la humanidad y el debate sobre el proceso evolutivo del hombre sigue en curso. En esta vertiente existen una multiplicidad de teorías que, como menciona Vera Cortés (1991), reconocen una diversidad de elementos sobre los cambios que ha tenido el ser humano en su historia. Sin embargo, la razón de esos cambios y su importancia también son motivo de constante debate.

La antropología forense

Es la vertiente de la antropología física que se encarga del estudio de los restos humanos con propósitos forenses. Incluye el uso de las herramientas de la antropología física con fines legales. Según Rodríguez (2004) la antropología forense está relacionada con la **osteología**, la **somatología** y la genética. En América Latina el énfasis está puesto en la osteológica, que permite a través del análisis de los huesos la identificación de características del ser humano (género, sexo, edad y talla), así como de las causas de muerte y el reconocimiento del modo de vida antes de la muerte.



Osteología

La osteología se ocupa del estudio de los huesos. Estos son órganos de color blanquecino, duros y resistentes, cuyo conjunto constituye al esqueleto (Francisquelo, 2010).

Somatología

Si bien la ciencia de la Motricidad Humana data de épocas muy recientes, su historia puede remontarse a un buen número de reflexiones previas que la historia del pensamiento ha ido acumulando a lo largo de su transitar (Aguirre y Echeverri, 2010).

Estos estudios han posibilitado la identificación de múltiples personas en la región,

en especial aquellas que han sido encontradas en fosas comunes producto de amplios conflictos sociales. Adicionalmente, la antropología forense ha estado vinculada con la identificación de asesinos seriales en el reconocimiento de patrones similares en los individuos muertos. En la actualidad, a través de la antropología forense es posible la reconstrucción facial de un ser humano *post mortem* a partir de sus restos óseos.

El antropólogo forense debe tener la capacidad de trabajar en la investigación preliminar que da el contexto de la problemática, así como en la investigación de campo y de laboratorio.

La antropología genética

Es la rama de la antropología física que nace del estudio de la genética. Su objetivo es identificar la variabilidad genética que hay en el ser humano. Actualmente la antropología molecular está logrando grandes avances en la identificación de las características fundamentales de la humanidad a partir de su genética, con estudios que consideran también la adaptación social (Vera y Fernández, 1991). En especial se considera la relación entre la genética humana y el proceso de evolución. A través de este análisis es posible establecer los patrones de diversidad genética y su articulación con los espacios geográficos y los procesos temporales.

La antropología física, en la actualidad, permite repensar las relaciones entre los distintos seres humanos. Esta subdisciplina busca responder preguntas como ¿qué hace al humano ser humano?, ¿qué lo identifica de otros? y ¿qué tenemos en común?



Instrucción

Para reconocer el trabajo de este campo de la antropología, lo invitamos a participar de la actividad de videopreguntas.

La arqueología

Historia y antecedentes

La arqueología se encarga del estudio del pasado a través de los restos materiales. Su relación con la antropología es compleja y aún está en duda si por estudiar el pasado esta disciplina hace parte de la historia o de la antropología.


En Colombia, según plantea Langebaek (2004), los arqueólogos se consideran estrechamente ligados a la antropología, tanto así que estudian en facultades de antropología:



Creo, con pocas excepciones, que todo lo que la arqueología tiene de teórico se lo debe a la antropología, no a la historia. Quienes ejercen como arqueólogos en Colombia estudian en departamentos de antropología y rara vez asoman sus narices en los de historia. Cuando la antropología americana era poco más que la colección de curiosidades etnográficas, la arqueología no iba más allá de la colección de antigüedades; cuando la primera enfatizó el estudio de las comunidades, la segunda se concentró en el estudio de patrones de asentamiento; cuando la primera descubrió la ecología cultural, la segunda se sintió fascinada por los estudios ecológicos; cuando la antropología retomó las banderas del evolucionismo, la arqueología hizo lo propio. Y, más recientemente, cuando renegó de ella, y se echó en brazos del relativismo y la postmodernidad, muchos arqueólogos dejaron de excavar y se convirtieron en “críticos” relativistas y postmodernos (p. 111).

En Europa y la Unión Soviética la arqueología está más relacionada con la historia. Incluso, plantea Langebaek, en algunas universidades de Inglaterra se trabaja la arqueología como una disciplina de la historia.

Se genera entonces una distinción importante entre la idea de la historia y de la prehistoria. La historia es aquello que empieza con el análisis de pueblos con escritura y la prehistoria de aquellos sin escritura. Una distinción muy compleja porque aún hoy es difícil entender los límites de la escritura y sus implicaciones. La historia se dedica entonces al pasado de los pueblos con un legado escrito en textos políticos, religiosos, económicos



y culturales, y la arqueología, aunque no se centra solo en los pueblos prehistóricos, los incorpora.

Una de las razones para esta diferenciación radica en la configuración del concepto de arqueología. Como plantea López (2017), los seres humanos siempre han sentido curiosidad por aquellos pueblos perdidos en el tiempo, algunos, incluso, empezaban saqueando tumbas o excavando de forma improvisada para obtener elementos coleccionables de civilizaciones pasadas o perdidas.

Cabe anotar que después del descubrimiento de América, con el encuentro de civilizaciones, aparece la necesidad de analizar al “otro”, en algunos casos con implicaciones evolucionistas, al considerar que era el vestigio de viejos pueblos europeos considerados para la fecha más avanzados. El pasado se consideraba un espejo del presente. Según Langebaek (2004), una implicación compleja donde el tiempo y el espacio se confundían. No es posible plantear que si una población está en otro espacio y con otras condiciones debe ser parte de lo ancestral o del pasado o que son ancestros no evolucionados. Estas falsas pretensiones de los evolucionistas afectaron a los arqueólogos. Aunque algunos pensadores trataron de buscar las fuentes de escritura de los pueblos nativos, las elites consideraron que estos no eran dignos de ser analizados en el espectro de la historia universal. Esto marcó una diferencia radical con la historia y la arqueología se relacionó directamente en América con esos pueblos “originarios” y su pasado (Langebaek, 2004). Se generó una correspondencia entre los pueblos prehispánicos y prehistóricos no justificada, que marcó los inicios de la arqueología. “En la Nueva Granada, a finales del siglo XVIII, Jorge Tadeo Lozano planteó que, con el fin de estudiar la naturaleza de los pueblos anteriores a la llegada de los españoles, era necesario realizar trabajo etnográfico entre sus descendientes” (p. 113).

Esto se mantuvo en el siglo XIX, donde las herramientas de la antropología y sus perspectivas teóricas empezaron a ser las apuestas de la arqueología. La historia se encargó de estudiar el pasado de las civilizaciones con visiones románticas y la antropología se concentró en la generalización y el análisis del “otro”: “Ya a mediados del siglo XIX, Samuel Harris, en los Estados Unidos, había encontrado en la alianza entre la arqueología, la etnología, la lingüística y la craneometría la base para entender las ocupaciones humanas antes de la historia” (Langebaek, p. 114).



Figura 5. Rescate arqueológico en la zona del proyecto hidroeléctrico Ituango
Fuente: (www.epm.com.co)

En el siglo XIX y XX la arqueología en Colombia se concentró en el análisis de esas culturas prehispánicas, pasando por el debate de las razas y la evolución, entendida esta última como la relación entre lo biológico y lo cultural. Se considera el análisis de **áreas culturales** como el estudio de la distribución geográfica de los rasgos culturales. En la actualidad persiste la discusión en América sobre la relación entre historia y arqueología, aunque la arqueología se considera sin duda alguna una subdisciplina de la antropología.

El método arqueológico

La arqueología es la ciencia del estudio del pasado a través de los restos materiales, disciplina que involucra procesos metodológicos concretos. Los arqueólogos buscan en un contexto específico definir el tiempo (cronología) y el espacio, es decir, su distribución y extensión. A través del análisis de restos materiales es posible analizar elementos culturales propios de los pueblos que antes habitaron una zona.



Áreas culturales

Tiene que ver con el análisis de la distribución geográfica de rasgos culturales. En los Estados Unidos, el pensamiento difusionista culminó en la elaboración del concepto de áreas culturales, unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales (Harris, 2009).

Para el análisis de los hallazgos y restos se utilizan técnicas específicas de extracción de objetos y en un proyecto antropológico se va más allá de la extracción. López (citado en Roda y Mora, 2014) explica que esto se hace de la siguiente manera:

Una investigación previa sobre el sitio para identificar si hay o no elementos o vestigios que pudieran dar cuenta de poblaciones y ocupaciones pasadas. En algunas ocasiones se identifican estos sitios porque aparecen vestigios materiales que permiten reconocer que la zona seleccionada puede ser objeto de un análisis arqueológico.

Una vez se ha definido que la zona es arqueológicamente relevante, se elabora un proyecto de arqueología y se presenta a cada una de las entidades oficiales donde se desarrollará. El análisis de los pueblos y sus antepasados es considerado un elemento propio del patrimonio, tanto material como inmaterial y se requiere de ciertos permisos para su desarrollo.

La siguiente etapa es la del trabajo de campo, en la cual se establecen mecanismos para la prospección, excavación, restauración, consolidación, conservación y mantenimiento de los objetos materiales. Existen varias técnicas de prospección y excavación.

Figura 6. Etapas de la extracción en un proyecto antropológico
Fuente: propia

La prospección es básica y en ella se realiza un análisis previo del contexto. Esta técnica reconoce una serie de elementos que permiten determinar los tipos de yacimientos, sus características básicas y en algunos casos la identificación de los procesos elementales para el desarrollo de excavaciones de una manera adecuada. Existen distintos tipos de prospección:

- Prospección de la superficie.
- Prospección del subsuelo.

Con la implementación de las nuevas tecnologías y de algunos procesos químicos, se han desarrollado estrategias de prospección muy acordes e interesantes.

- Fotografía aérea.
- Prospección térmica, magnética o geofísica.
- Teledetección.
- Métodos sísmicos y acústicos.
- Prospección por ondas de radio.

Una vez identificado el proceso de prospección es posible iniciar la excavación.

Por lo tanto, en arqueología la excavación es meticulosa, ya que no solo implica la recuperación del objeto material, sino que se hace necesario establecer cómo y dónde está ubicado, así como las condiciones, tanto de espacio, tiempo y preservación. El tipo de excavación más reconocido es la estratigráfica, que requiere primero de una limpieza horizontal para después seguir con las capas verticales. También demanda un análisis de cada espacio horizontal para pasar a la siguiente capa porque cada capa vertical da cuenta de una temporalidad, así que, entre más profunda la capa, más distante está en el tiempo.

Por otro lado, la excavación requiere de mucha paciencia y, por lo general, del uso de brochas muy pequeñas para que el material pueda ser adecuadamente preservado. Con el objetivo de retomar los restos y obtener la información adecuada se trabaja por cuadrículas que se codifican sistemáticamente, en función de lograr un mapa y un registro detallado. Una vez se excava el sitio no vuelve a ser como antes, por esta razón los registros y los elementos materiales son las únicas evidencias que permanecen. La documentación de la excavación estratigráfica es fundamental (Roda y Mora, 2014)

- Una vez ha culminado el trabajo de campo y la información, el material recolectado pasa al laboratorio donde se trabajan distintas técnicas de análisis. El material es lavado y clasificado de acuerdo con múltiples características. El propósito es generar una tipología y una cronología con la secuencia de los artefactos, lo que incluye el material del artefacto, el uso y su estética.
- Finalmente, está el trabajo de oficina, que incluye todos aquellos elementos propios del análisis de la información y de su consolidación. Por lo general incluye la redacción de documentos, artículos y ponencias para generar en el campo disciplinar un debate sobre los hallazgos.

Este proceso es único y depende de las condiciones y características propias del contexto en el que se encuentra el yacimiento arqueológico, por lo que debe respetar cada una de las características.



Instrucción

Para reconocer los elementos básicos del método arqueológico, lo invitamos a observar una animación que hemos desarrollado sobre este tema.

Antropología cultural y antropología social

Historia y antecedentes



Figura 7. Arhuaco
Fuente: Wikipedia

En su búsqueda por comprender al ser humano y sus diferencias, la antropología se ha enfocado en el contexto cultural. En la corriente norteamericana, que se afianza con Franz Boas (1858-1942), se considera que la cultura es la estructura comprensiva que permite analizar las diferencias entre los seres humanos y la forma como estas se consolidan. Según Harris (2001), la corriente culturalista de la antropología

“se ocupa de las tradiciones aprendidas de pensamiento y conducta que denominamos culturas, investigando cómo surgieron y se diferenciaron las culturas antiguas, y cómo y por qué cambian o permanecen iguales las culturas modernas” (p. 13).

De modo paralelo, en el Reino Unido, con Alfred Reginald Radcliffe-Brown (1881–1955) se desarrolla una vertiente que otorga una especial importancia al contexto social: la llamada antropología social. Bajo esta perspectiva el ser humano tiene relevancia en el contexto social al cual pertenece.

La antropología cultural se consolida a mediados del siglo XX. Se caracteriza por el estudio sistemático de las distintas culturas a través de la etnografía. Gracias al **particularismo histórico** se establecen los cimientos de la antropología como disciplina en la Universidad de Columbia en 1896 y se funda la Asociación Antropológica Americana en 1900.

El particularismo histórico nace como una crítica a la idea evolucionista del ser humano. Al respecto Boas plantea que no hay suficiente información para justificar ni el racismo, ni la superioridad o inferioridad de las distintas culturas. Basado en estas premisas, establece como pieza fundamental de sus hipótesis el **relativismo cultural**. Según él, cada cultura tiene una historia, un contexto y unas características propias, por lo que no es posible generalizar sobre sus elementos constitutivos. Al considerar viable tal comparación, el autor plantea que esta es limitada, pues en las culturas es posible ver semejanzas pero no explicarlas. Para Boas el análisis de las culturas es fundamental, pero este solo sucede en el trabajo de campo que el antropólogo pueda desarrollar. Se considera que en esta vertiente hay una relación entre la geografía y la psicología, área que se define como psicofísica.

La cultura, aunque es dinámica, consta de elementos estables que se mantienen en las distintas generaciones; se considera que estos elementos se dan gracias a la endoculturación, proceso de aprendizaje en el cual una generación transmite a otra de manera tácita y explícita procesos culturales. Cabe anotar que cuando un sujeto sostiene en forma reiterativa que sus pautas culturales son únicas y superiores en comparación con otras, su actitud se puede calificar de etnocentrista.

La antropología cultural se transformó y desde el particularismo histórico ha planteado nuevas aproximaciones teóricas. A principios del siglo XX se consideró al **difusionismo** como una corriente



Particularismo histórico

Las culturas específicas tenían que ser estudiadas en su contexto histórico particular. Había que hacer esto no porque la búsqueda de uniformidades en la historia fuera útil, sino porque la única vía por la que podía apreciarse el alcance y la naturaleza de esas uniformidades era a través de un programa de investigación histórica inductiva (Harris, 2001).

Relativismo cultural

En otras palabras, Spencer defendía una versión inicial del relativismo cultural, una perspectiva que suele considerarse que no existió hasta la crítica posboasiana antievolucionista y que hoy se acepta sin la menor duda como la única adecuada para el investigador de campo (Harris, 2009).

Difusionismo

Propuesta teórica que plantea los rasgos culturales como producto de difusiones o interacciones entre distintos grupos culturales. En los Estados Unidos, el pensamiento difusionista culminó en la elaboración del concepto de áreas culturales, unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales (Harris, 2009).

analítica que se preguntaba por la cultura. Según esta vertiente, las diferencias culturales están relacionadas con la transmisión de patrones culturales desde las distintas sociedades. Para Harris (2009) el difusionismo establece y reconoce aquellos patrones culturales que surgen en un contexto específico y cómo estos se transforman y apropian en nuevos espacios. Se identifican semejanzas y diferencias entre las distintas culturas. Sin embargo, aunque el difusionismo es importante para la identificación cultural, en la actualidad no puede dar cuenta del proceso cultural y ha perdido su relevancia (Harris, 2009). Ni la endoculturación ni el difusionismo explican los patrones culturales. La antropología cultural ha modificado sus propuestas teóricas y ha generado algunos aportes fundamentales al campo disciplinar, entre ellos el concepto de identidad cultural y conflicto interétnico.

En la tercera década del siglo XX aparece el funcionalismo, la propuesta de Radcliffe-Brown y Malinowski. En esta propuesta son las necesidades humanas las que establecen las pautas culturales y lo hacen en la medida en que la cultura cumple una función esencial para la supervivencia. De acuerdo con esta visión, el análisis de la cultura incluye también las estructuras sociales. Algunos miembros de esta propuesta se reconocen como funcional-estructuralistas.

Tras las propuestas de Boas aparece en América el culturalismo, en particular, la relación entre cultura y personalidad. Se consolida una antropología cultural académica enfocada en el análisis cultural y centrada en la etnografía. Algunos de los estudiantes de Boas que han tenido influencia en el campo de la antropología con sus trabajos son Margaret Mead y Ruth Benedict, quienes buscan determinar la relación entre la personalidad y las pautas culturales. Otra aproximación la establece

Stewart al plantear la ecología cultural y explicar la relación entre naturaleza y cultura desde una visión multilineal.

En los años sesenta, en cabeza de Stanley Diamond, se reconoce la dialéctica crítica como una visión de la antropología. Una teoría que retoma algunas propuestas del marxismo, según la cual es posible analizar las deficiencias de las culturas actuales. En los años setenta emerge el materialismo cultural, planteado por Harris, que busca establecer los límites de la aproximación dialéctica y genera una perspectiva de los elementos materiales de la cultura y su análisis. En esta aproximación es fundamental reconocer la infraestructura, la estructura y la superestructura para entender el sistema cultural.

Adicionalmente, se da una aproximación simbólica al análisis de la cultura. Algunos de los exponentes de esta propuesta son Geertz y Turner, que estudian la cultura como un conjunto de símbolos y significados. En la actualidad se habla de antropología sociocultural, ya que el objeto de las disciplinas y el uso metodológico reconoce ciertas semejanzas.

Mientras esto pasaba en América, en los años cincuenta y sesenta surge en Europa el estructuralismo (su máximo referente fue Lévi-Strauss) que busca reconocer las regularidades culturales. Su propuesta considera que las distintas culturas comparten elementos universales, por lo que se enfoca en el análisis de las semejanzas. Algunas propuestas teóricas que emergen del estructuralismo son la sociocognitiva (Douglass y Pritchard, 1966) y la teoría de la construcción social (Berger y Luckman, 1966). También emergen propuestas poses-estructuralistas que cuestionan los límites del estructuralismo.



Instrucción

Para comprender la diversidad de propuestas teóricas de la antropología cultural y social, e identificar sus diferencias, le invitamos a desarrollar la actividad de juego de roles.

El método etnográfico y los métodos de la antropología cultural

Según Harris (2001) “cultura es el conjunto aprendido de tradiciones y estilos de vida, socialmente adquiridos, de los miembros de una sociedad, incluyendo sus modos pautados y repetitivos de pensar, sentir y actuar (es decir, su conducta)” (p. 19). Esto significa que, para su comprensión y análisis, se hace necesario acercarse, tanto a elementos conscientes como inconscientes del ser humano y de su sociedad, lo que implica un reto que reconoce metodologías complejas de análisis social. Hay una distinción fundamental entre lo que los participantes piensan de sí mismos y lo que los antropólogos u observadores piensan de los “otros”. Cuando se consideran como parte del análisis cultural los conceptos, distinciones y sentidos desde el punto de vista de los participantes, se tiene una visión *emic*; por el contrario, cuando se reconocen los conceptos, distinciones y sentidos desde el punto de vista de los observadores, se está considerando una visión *etic*. Es la articulación de estas dos visiones la que permite a la antropología realizar un análisis complejo.

Según Harris (2001):



La mayoría de los antropólogos coincidirá en que todas las sociedades humanas han de tener dispositivos culturales de índole conductual y mental para satisfacer las necesidades de la subsistencia, la reproducción, la organización del intercambio de bienes y trabajo, la vida en el seno de grupos domésticos y grandes comunidades, así como los aspectos creativos, expresivos, lúdicos, estéticos, morales e intelectuales de la vida humana. Sin embargo, no hay acuerdo sobre cuántas subdivisiones de estas categorías deben reconocerse ni sobre qué prioridad ha de otorgárseles a la hora de la investigación (p. 20).

Para poder desarrollar el análisis cultural se consolidan dos procesos metodológicos fundamentales: la etnografía y la etnología. La primera es un proceso de observación sistemática y estructurada que implica la participación en el contexto por estudiar. Se busca que en el proceso de observación el antropólogo se integre en el contexto de análisis. Como plantea Gómez (2010):

”

Con la observación participante, el investigador se inviste de la doble condición de observador y actor, como estrategia más adecuada para penetrar en la alteridad que constituye su objeto de investigación. Su éxito radica en que la observación participante logre la captación del objeto de estudio con la mayor fidelidad (p. 12).

Hay múltiples debates, todavía en curso, sobre el análisis metodológico de esta herramienta teórica, sus límites éticos y la posibilidad o no de una integración real en un contexto. En principio, se presume que en la medida en que el antropólogo se integra al sistema contextual, tiene acceso a información sistemática y privilegiada, con lo cual permite la articulación entre las visiones *emic* y *etic*.

Un análisis antropológico desde la perspectiva de la etnografía incluye las siguientes herramientas: el análisis cartográfico que a su vez contiene elementos geográficos y sociales; el trabajo del diario de campo; las encuestas, entrevistas o grupos focales para apoyar el trabajo y el análisis de percepciones y relaciones; los estudios de casos; y, en algunos casos, las historias de vida.

La etnografía ha tenido varios cambios. Inicialmente la investigación comprendía un informante clave, cuyo rol era asumido, por lo general, por un miembro de la comunidad que le daba al investigador la información. A medida que empieza a articularse la visión culturalista, se consolida una etnografía que incluye largas temporadas de trabajo de campo. La recopilación sistemática de la información es fundamental y las obras incluyen descripciones detalladas de la cultura.

Como establece Gómez (2010), una tercera visión de la etnografía está centrada en el análisis propio de la visión simbólica de la cultura. En esta perspectiva el etnógrafo se convierte en un narrador, un traductor e intérprete entre culturas.

A través de las distintas herramientas, la etnografía permite analizar las culturas, en especial mediante la observación se hace posible estudiar creencias, conductas, relaciones, percepciones y lenguaje, expresiones que son propias de un grupo social particular.



Figura 8.
Fuente: <https://goo.gl/xSkue9>

Antropología lingüística

Historia y antecedentes

La antropología lingüística reconoce que el lenguaje es una construcción humana y que, como tal, es una representación del mundo y un instrumento de comunicación. La lengua permite reconocer los patrones de interacción, las visiones del mundo y las identidades individuales y colectivas.

Según Duranti (2000) la antropología lingüística es “el estudio del lenguaje como un recurso de la cultura y del habla como una práctica cultural” (p. 21). En esta aproximación está presente una asociación entre el lenguaje y la cultura, tanto en la representación como en sus prácticas. Durante la primera mitad del siglo XX, algunos antropólogos consideraron fundamental reconocer las pautas lingüísticas para poder acercarse al análisis de la cultura. Según Duranti (2000) se considera que los hablantes son actores sociales que responden a un sistema social específico alrededor de creencias y expectativas.

La base del estudio de la antropología lingüística emerge de la etnografía. La distinción entre los antropólogos lingüísticos y otros especialistas del lenguaje radica en que los primeros consideran el lenguaje como, “una serie de símbolos que forman parte del tejido social y de la representación individual y colectiva de mundos posibles o reales” (Duranti, p. 22). El antropólogo lingüista analiza el lenguaje reconociendo los procesos de transmisión y reproducción cultural, en relación con el sistema cultural de las organizaciones sociales. Se plantea según Duranti (2000) que:

”

“Los antropólogos lingüísticos, por otro lado, han hecho hincapié en una visión del lenguaje como un conjunto de prácticas que desempeña un papel esencial en la mediación de aspectos materiales e ideativos de la existencia humana y, en consecuencia, en la creación de maneras singulares de estar en el mundo” (p. 23).

Además del análisis de códigos lingüísticos, la antropología lingüística combina los actos de habla y las situaciones concretas asociadas a esta. La antropología no solo analiza el lenguaje, sino que lo usa en la transmisión de sus procesos etnográficos. El lenguaje es objeto de estudio y de construcción.

La antropología lingüística surge a principios del siglo XX asociada a la propuesta de Boas de antropología cultural. Sin embargo, entre los años cincuenta y sesenta esta subdisciplina se trató de fusionar con la sociolingüística. En particular, autores como Gumperz y Hymes fomentaron vínculos entre la antropología lingüística y otras disciplinas.

En la actualidad, la antropología lingüística se encarga de la actuación, la *deíxis* y la participación (Duranti, 2000). La actuación reconoce la propuesta de Noam Chomsky y distingue la actuación de la competencia, donde la primera hace referencia al uso real de la lengua, es decir, la aplicación del acto del habla o el uso del sistema lingüístico.

Por otra parte, la noción de *deíxis* hace referencia a expresiones o signos que tienen una relación con su referente, no necesariamente en correspondencia directa, sino que puede ser una relación existencial. Un ejemplo de esto es el humo que representa o puede representar fuego (Duranti, 2000). Los *deíxis* son elementos lingüísticos que, aunque no están en la representación concreta del lenguaje, permiten concebir o señalar tiempo, lugar o persona; es decir, enmarcan una interacción específica. Para esto hay que analizar los indicios contextualizadores del lenguaje, elementos que permiten a los antropólogos lingüísticos el reconocimiento de una situación determinada. Finalmente está el concepto de participación, que está relacionada con la capacidad cognitiva de los individuos en su sistema relacional. Tiene que ver con cómo se construye el sentido a través de la interacción, cómo se interpreta y resignifican las pautas y procesos comunicativos. El proceso de sentido y significado es relevante en la medida en que el participante es parte de un contexto cultural y es considerado un actor social.

En la antropología lingüística se considera que la cultura es un sistema de signos, lo que permite comprender cómo la lengua recoge las representaciones del mundo. La comprensión del sistema comunicativo en función de su sentido y significado, de forma contextualizada, al reconocer que el papel del actor social es fundamental para comprender la cultura y aquello que hace humano al ser humano.



Lectura recomendada

Para finalizar, les invitamos a realizar la lectura complementaria:

Antropología social, cultural y biológica (pp. 9-21)

José Luis Dell'Ordine

Aguirre, J., y Jaramillo, L. (2010). Somatología: fundamentos epistemológicos de la motricidad humana. *Revista Motricidad y Persona* (10), pp. 51-61.

Baigorri, A. (1990). Trayectoria histórica de la ecología humana. Recuperado de <https://andoni.garritz.com/documentos/Lecturas.CS.%20Garritz/Pensamiento.Ambientalista/Écologia.Humana.Baigorri.pdf>

Bruner, J. (1986). Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia. Recuperado de http://www.libroesoterico.com/biblioteca/Proyeccion_Astral/Bruner%20Jerome%20-%20Realidad-Mental-y-Mundos-Posibles.pdf

Cardoso, T. (2013). Antropología física o biología humana: ¿un debate cerrado? *Antropo* (29), pp. 69-84.

Castañeda, C. (2016). Antropología étnica: raza en la institucionalización de la antropología en Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 43(2), pp. 243-275.

Difusionismo. (s.f.). En *Antropología Online. Sitio dedicado a la antropología*. Recuperado de <http://antropologia-online.blogspot.com.co/2007/10/la-antropologa-difusionista-el-concepto.html>

Duranti A. (2000). Antropología lingüística. Recuperado de <https://reflexionesdecoloniales.files.wordpress.com/2017/01/antropologia-linguistica-alessandro-duranti-copia.pdf>

Francisquelo, R. (2010). Guía de aprendizaje crecimiento y desarrollo. Recuperado de <http://www.cedesyc.com.ar/medicinapdf/1-anatomia.pdf>

Gamboa, G. (2011). Ecología humana y ecología ambiental: binomio clave. *Persona y bioética*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83221409001>

Gómez, E. (2010). Introducción a la antropología social y cultural. Recuperado de https://ocw.unican.es/pluginfile.php/2205/mod_resource/content/1/Tema1-antropologia.pdf

Harris, M. (2001). Cultural Anthropology. Recuperado de <https://diversidadlocal.files.wordpress.com/2012/09/harris-marvin-antropologia-cultural.pdf>

Harris, M. (2009). El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura. Recuperado de <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/harris-m-1968-el-desarrollo-de-la-teoria-antropologica.pdf>

Korsbaek, L. (2003). La antropología y la lingüística. *Ciencia Ergo Sum* 10(2), pp. 159-172.

Kottak, C. (1996). *Antropología cultural*. Ciudad de México, México: McGraw-Hill.

Langebaek, C. (2004). Historia y arqueología encuentros y desencuentros. *Revista Historia Crítica* (27), pp. 11-127.

López L. (2017). *Arqueología de la arqueología: ensayos sobre los orígenes de la disciplina en México*. Ciudad de México, México: INAH/Raíces.

Roda, X., y Mora, R. (2014). Métodos y técnicas para la recuperación del registro arqueológico: una mirada desde el presente. *Treballs d'Arqueologia* (20), pp. 3-5.

Rodríguez, J. (2004). *La antropología forense en la identificación humana*. Bogotá, Colombia: Editora Guadalupe.

Vera, J., y Fernández, J. (1991). Evolución de los homínidos y tendencias explicativas en paleoantropología: situación actual. *Anales de Antropología* (28), pp. 129-148.

Wilson E. (1975). *Sociobiología: la nueva síntesis*. Barcelona, España: Editorial Omega.

Zavala, J. (2015). ¿La paleoantropología genera una respuesta completa a qué es el ser humano? *e-Gnosis* (13), pp. 1-9.

ANTROPOLOGÍA

Mónica Bustamante

EJE 2

Analicemos la situación



La antropología es una disciplina relativamente nueva, con un interés constante por establecer la relación entre naturaleza y cultura. En este apartado se describen algunas de las respuestas planteadas por los antropólogos y su incidencia en el marco disciplinar, las cuales constituyen las más importantes teorías antropológicas de los siglos XV al XX.

El presente texto busca que el estudiante:


- Identifique los antecedentes históricos de la disciplina.
- Reconozca las principales tradiciones teóricas.

Esto desarrollará en el lector pensamiento crítico, con el cual asumirá una propia postura hacia la pregunta ¿qué hace humano al ser humano?

La secuencia narrativa del texto sigue una línea temporal básica para apoyar el proceso de comprensión del lector. Sin embargo, es importante reconocer que esta secuencia de escritura es solo un recurso pedagógico, porque en disciplinas como la antropología el proceso de consolidación teórica no es unilineal.

En vista de que la propuesta metodológica es fundamental en cada caso, el texto incluye extractos de las etnografías y metodologías propuestas por los autores (ver recuadros), lo que permite al lector visualizar cómo estas propuestas se evidencian en el trabajo de campo.

Aproximación histórica
al panorama de la
antropología como
disciplina científica



Configuración teórica de la antropología: siglo XV al XIX

En el siglo XVIII el movimiento de la Ilustración pone énfasis en la razón como eje del pensamiento. Inicia un análisis sistemático de la sociedad que busca develar las lógicas existentes, tanto en la naturaleza como en los hechos sociales. Es una época caracterizada por una creencia en el progreso y en la linealidad de la evolución, no obstante, es John Locke, quien en su texto *Un ensayo sobre el entendimiento humano*, escrito en 1690, busca dilucidar la relación existente entre las conductas del ser humano y su contexto. Locke plantea que el ser humano se va construyendo en la medida en que interactúa con otros seres humanos. Para este autor es fundamental relacionar el pensamiento, el conocimiento y las acciones. La conducta es producto de las experiencias, lo cual implica que, ante las distintas experiencias se construyen y consolidan distintas concepciones de ser humano, tanto individuales como colectivas.

Figura 1. Retrato de John Locke
Fuente: Wikipedia



Kroeber (1935) y Kluckhohn (1935) plantean algunos elementos básicos y consideran que el ser humano es humano en función del uso de símbolos. Establecen, como explica Harris (2001), que la cultura

”

No es un mero concepto de cultura, va más allá, es más bien una teoría de la cultura, en el sentido de que es una explicación de cómo llegan a establecerse los rasgos del repertorio de la conducta de una población determinada, por procesos de aprendizaje más bien que por procesos genéticos (p. 9).

Aunque en la actualidad se concibe al ser humano de manera diferente, básicamente en relación con sus experiencias, sigue en pie la idea de una moral universal. Según Harris (2001) “Ni Locke ni los seguidores vacilaban en pasar del carácter ilusorio de las ideas innatas al carácter obligatorio de la censura moral” (p. 11). La relación con la educación es fundamental, pues se considera que esta puede moldear la conducta:

”

El concepto de cultura se reduce al de pautas de conducta asociadas a determinados grupos de pueblos, es decir, a las costumbres o a la forma de vida de un pueblo. En este sentido, un concepto de cultura de facto es probablemente universal (p. 12).

Por su parte, en la teoría de la evolución de Charles Darwin (1842) se plantea que hay un ancestro común. En esta aproximación teórica se reconoce la importancia del proceso de selección natural, según el cual algunas mutaciones genéticas se mantienen o desaparecen de acuerdo con las ventajas que dichos procesos tengan funcionalmente en la supervivencia. Asociado con esta propuesta emerge el determinismo biológico, una concepción que concibe que los fenómenos sociales están asociados a comportamientos individuales y que estos comportamientos individuales son resultado de características biológicas innatas.

El determinismo racial está centrado en la relación entre las razas y sus características hereditarias y las implicaciones de estos parámetros en la conducta. En el siglo XVIII (siglo de la Ilustración), tanto las teorías monogenistas como las poligenistas establecen la relevancia del determinismo racial (algunos autores que trabajaban la temática son Lord Kames y Isaac de La-Peyrère, autor de *Preadamita* en 1655). La discrepancia radica en que unos consideraban que las distintas razas, aunque diferentes, tienen los mismos derechos, en tanto otras consideraban la existencia de razas más puras o fundamentales.

En consecuencia, los elementos básicos de la Ilustración son la evolución como un proceso lineal, la idea de progreso, la concepción de unidad psíquica, según la cual todos somos iguales, y la noción de cultura, que plantea que la experiencia marca la conducta de los seres humanos. Todo esto ligado a la necesidad de conocer y comprender al “otro”. Este análisis, acompañado de los avances de la biología como ciencia, crean las bases del evolucionismo.

Herbert Spencer (1859) se acerca a este proceso evolutivo desde el darwinismo social, el cual retoma los ejes fundamentales del darwinismo y sus aportes biológicos y los traslada al ámbito social. Una propuesta análoga, en la que los elementos biológicos son transpuestos al análisis de la sociedad. En este caso se aplica la noción de la supervivencia de los más aptos. Spencer (1859) plantea la idea del desarrollo progresivo, en el que ser humano se transforma según sus procesos de adaptación. Spencer (citado en Harris, 2001) hace referencia en su texto *Principios de la Sociología* a dos tipos de factores: los extrínsecos y los intrínsecos. Los últimos

”

[...] consisten en rasgos físicos, emocionales e intelectuales característicos de los miembros individuales de un grupo dado. Tomados en conjunto estos rasgos intrínsecos definen lo que Spencer llama la naturaleza de las unidades sociales, es decir, la disposición hereditaria de los individuos en el grupo (p. 112).

En el determinismo social la relación entre los componentes hereditarios y los componentes socialmente transmitidos son propios de la conducta humana. Desde la idea de la diversidad humana se plantea que cada grupo debe ser juzgado según su estado de desarrollo.

Si se parte de la **unidad psíquica** es posible establecer que la humanidad presenta diferencias, debido al grado de evolución experimentado. Los seres humanos están inmersos en un “desarrollo unilineal”, esto implica que todas las sociedades se encuentran en un proceso de evolución lineal con distintos estadios. La propuesta taxonómica de Morgan (1963) plantea estadios que van desde el salvajismo pasando por la barbarie hasta llegar a la civilización. Para Morgan el análisis de los elementos económicos y tecnológicos son fundamentales para establecer estos estadios sociales y sus alcances. Cada estadio tiene unas características bioculturales particulares, es decir, existe una condición mental innata específica en cada uno y va cambiando de acuerdo con el estadio social en que se encuentre el grupo humano específico.

Otro evolucionista que es fundamental reconocer es Edward Burnett Tylor (1871), quien considera que la humanidad es homogénea por naturaleza pero con distintos grados de civilización. Plantean que las características intelectuales y de temperamento son innatas, sin embargo, de acuerdo con las condiciones del contexto estas van modificándose.



Unidad psíquica

Propuesta de algunos antropólogos evolucionistas que establecen que el ser humano comparte una unidad psíquica, es decir, que en la naturaleza psicológica el ser humano tiene tendencia a comportarse de forma similar ante circunstancias similares.

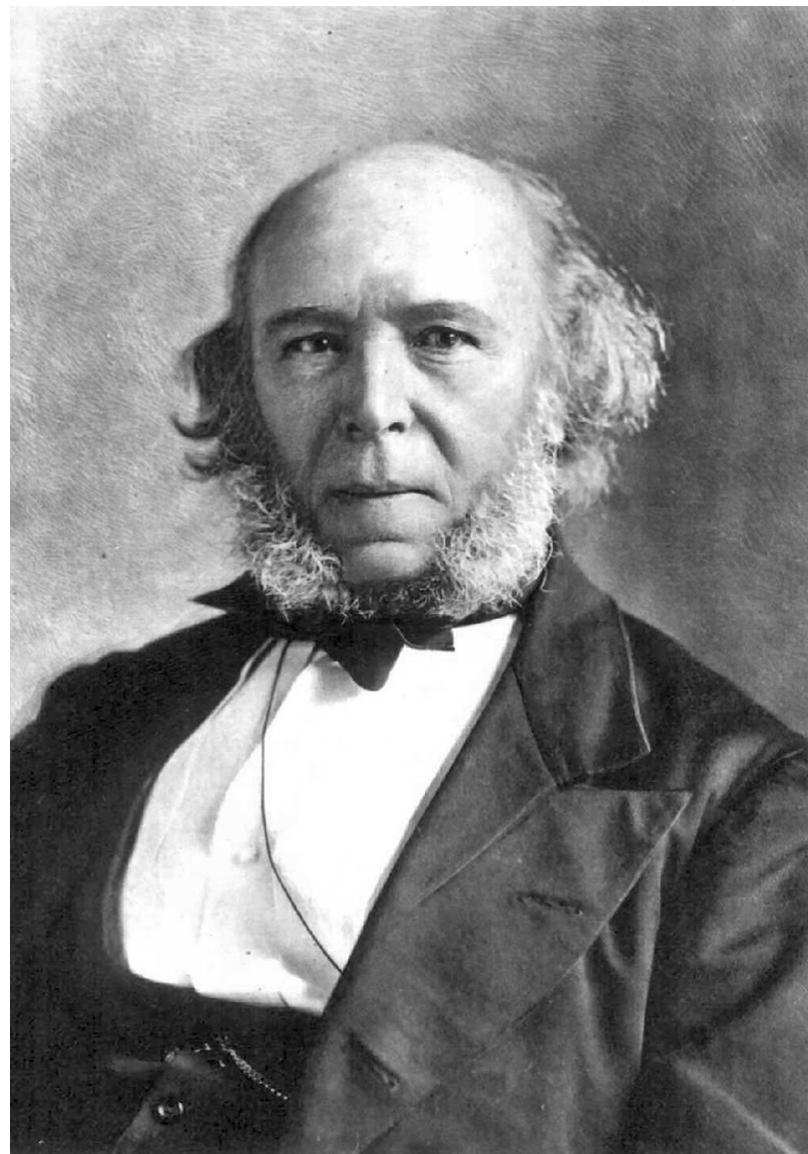


Figura 2. Herbert Spencer
Fuente: Wikipedia

Según Harris (2001), entre 1860 y 1890 la antropología maduró gracias a una multiplicidad de conocimientos que fueron el resultado de procesos etnográficos y de los hallazgos arqueológicos. A través de los hallazgos del **neolítico** se confirmaron las tesis evolucionistas.

La teoría de la evolución natural llega a ser demostrada por hallazgos de materiales en piedra encontrados en la mayoría de espacios arqueológicos del mundo. Sin embargo, también se inicia un proceso de cuestionamiento con especial énfasis en el origen del ser humano. Charles Lyell (1863) describe en el texto *Antiquity of man* evidencias de útiles humanos y animales extintos en contextos contemporáneos.

Otro de los problemas básicos de toda la información radica en que los resultados del análisis de los materiales arqueológicos fueron complementados con etnografías de pueblos actuales cuya correspondencia es dudosa dado que el proceso social en una población es dinámico y el compartir un contexto geográfico no implica que la población no se haya transformado temporalmente.

En términos metodológicos, algunos evolucionistas se enfocaron en el trabajo comparado de grupos relevantes contemporáneos, como de vestigios arqueológicos con pueblos actuales geográficamente ubicados en el mismo contexto. Tras conocer estas limitaciones temporales, algunos evolucionistas se concentraron en la recopilación de gran número de casos. Trataron de dar al contexto una validez estadística al acumular información para articular patrones dentro de los casos ubicados.

En general, el papel de la historia para los evolucionistas es fundamental en la medida en que solo es posible reconocer al ser humano del presente a partir del pasado. Se realizan procesos lineales que reconocen patrones de evolución familiar que parten de una perspectiva **matrilineal** a una **patrilineal** (en términos de estructuras familiares), como la evolución de la religión, entre otros.



Neolítico

Etapa posterior al paleolítico en la cual “se ha consolidado la noción de que el neolítico conllevó, en palabras de Childe un cambio trascendental que otorgó a la humanidad el control sobre el abastecimiento de alimentos, un paso decisivo en el camino del control de la naturaleza. De hecho, Childe siempre insistió en que se iniciaba una economía productora de alimentos, opuesta a la economía depredadora de la caza y la recolección” (Castro et ál, 2003).

Matrilineal

Que está basado solo en la línea de ascendencia materna (Diccionario de Oxford, 2018).

Patrilineal

Lazos de consanguinidad que reconocen como prioritario la familia paterna. “Los lazos de consanguinidad, es decir, los que unen a los progenitores con sus hijos y a éstos entre ellos, pueden establecerse a través de un único sexo, siendo entonces calificados de unilineales, patrilineales o agnaticios si se hacen a través del varón y matrilineales o uterinos si se hacen a través de la mujer. Pero también pueden establecerse conjuntamente a través del padre y de la madre: en estos casos los vínculos de consanguinidad son calificados de bilineales o bilaterales, siendo también frecuente, especialmente entre los historiadores, calificarlos de cognaticios, palabra que deriva de la latina *cognatio*, que en su sentido clásico aludía a la totalidad de los consanguíneos, tanto por línea paterna como materna” (Loring, 2001).



Instrucción

En busca de identificar los procesos temporales en la consolidación de la antropología los invitamos a ver la línea de tiempo de los recursos de aprendizaje.

Particularismo histórico



Relativismo cultural

En otras palabras, Spencer defendía una versión inicial del relativismo cultural, una perspectiva que suele considerarse que no existió hasta la crítica posboasiana antievolucionista y que hoy se acepta sin la menor duda como la única adecuada para el investigador de campo (Harris, 2001).



Figura 3. Franz Boas
Fuente: Wikipedia

A comienzos del siglo XX aparece el particularismo histórico, una propuesta que se opone a la versión evolucionista. Su propuesta teórica radica en que las culturas son iguales, es decir, aunque se consideren diferentes no hay ninguna superior o inferior. Esta corriente cuestiona el **relativismo cultural**, en la medida en que no presupone la necesidad de procesos lineales para alcanzar la “civilización”.

Cabe afirmar que el particularismo histórico es fundamental para la antropología porque retoma algunos elementos esenciales del objeto de estudio y la metodología. Para desarrollar esta apuesta teórica se hacía necesario abordar el proceso inductivo. Vale decir que el conocimiento concreto de un grupo poblacional depende del acceso al campo, es decir, al contexto y de la interacción con la población. En el análisis cultural es fundamental reconocer que cada cultura es única y, por lo tanto, requiere de un análisis particular. Adicionalmente, esta propuesta reconoce como compleja la relación entre lenguaje, raza y cultura, porque no se da una relación solo de correspondencia, y plantea que existen culturas diversas que emplean lenguajes comunes y viceversa.

La idea del relativismo cultural es el elemento fundamental en virtud del cual no hay culturas superiores e inferiores sino únicas. Esto genera un amplio cuestionamiento al método comparativo planteado por los evolucionistas pues cada cultura es incomparable.

Franz Boas (1887), autor fundamental en la propuesta del particularismo histórico, llevó a cabo algunos estudios etnográficos considerados pioneros. Dos de los más importantes son los realizados con los pueblos inuit y con los kwakiutl en los cuales reconoce la práctica del *potlatch*. En estas aproximaciones se cuestionaba fuertemente la propuesta **difusionista**, en particular en oposición a las secuencias o uniformidades evolucionistas. Boas establece la necesidad de partir de información primaria básica para comprender las distintas culturas.



Difusionismo

Propuesta teórica que plantea los rasgos culturales como producto de difusiones o interacciones entre distintos grupos culturales. En los Estados Unidos, el pensamiento difusionista culminó con la elaboración del concepto de áreas culturales, unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales (Harris, 2001).

En Boas lo particular se establece en el análisis de las culturas y lo general está asociado a un programa de reconstrucción histórica (Harris, p. 228). A su vez manifiesta un interés especial en lo que él mismo denominaba la psicofísica, es decir, la relación entre los mecanismos fisiológicos y psicológicos en la construcción cultural. También reconoce la importancia del contexto geográfico en su visión inicial, en especial en sus estudios de los esquimales (1888). Según Harris (2001), Boas “no esperaba que el particularismo histórico remplazara al método comparativo, sino que lo complementara y facilitara el descubrimiento de las leyes, que seguían constituyendo el objetivo último de la investigación antropológica” (p. 239).

Según lo manifiesta Boas (1897) en su libro *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, “en los mitos Kwakiutl el más joven de cinco hermanos no es cuidado por su padre y por lo tanto es como un esclavo o un perro. Sin embargo, cuando muere el hijo mayor, los hermanos más jóvenes lo pueden reemplazar en su progenitura sin importar su sexo. Esto se hace efectivo si el muerto no tuvo hijos.

Para 1910 Boas ya no estaba enfocado en la búsqueda de uniformidades, pues para esos años cuestiona la relación entre los restos materiales y los alcances culturales de los pueblos. Según él, pueden existir culturas con un orden social e intelectual avanzado pero esto no necesariamente está expuesto en sus restos materiales. Las culturas interactúan sin que por eso estén limitadas a la difusión cultural debido a que en los pueblos hay procesos creativos. Finalmente, en sus últimos años plantea la imposibilidad de realizar

métodos comparados de estudio como los formulados por los evolucionistas. Se propone, más bien, una relación entre la antropología y la historia.

Dos de sus discípulos, Margaret Mead (1975) y Ruth Benedict (1946), tratan de reconocer el papel fundamental del antropólogo en la recolección de información de culturas de pueblos en proceso de desaparición. A través de la etnografía Margaret Mead busca trabajar elementos asociados a la educación, la sexualidad y la adolescencia. Establece una especial relación con la psicología, en particular con el psicoanálisis, al destacar la importancia de la psique en las conductas y constructos culturales, como complemento al análisis etnográfico propio de la antropología. Adicionalmente, retoma la importancia del análisis lingüístico como parte de la etnografía. Reconoce el papel de los rituales en el contexto cultural, los roles culturales, sociales y biológicamente articulados. Establece, por ejemplo, la diferencia entre niños y adolescentes, y reconoce la diferencia de modelos psicológicos concretos.

”

Como antropólogos nosotros tratamos con dos modos de análisis, por una parte, el estudio de la estructura y funcionamiento de los grupos sociales, en los que, aunque observaciones detalladas pueden hacerse sobre la conducta individual, la psicología del individuo no es examinada aquí, y por otra, el estudio de las relaciones entre la psicología del individuo, la cultura dentro de la cual vive, y la estructura y funcionamiento de los grupos sociales de los que él es miembro (Mead, p. 66).

El análisis sincrónico del sistema cultural es fundamental, sin embargo, para Mead se hace necesario retomar y analizar los procesos de cambio cultural.

”

Y como la mujer que va a pescar sólo puede partir dejando los pequeños al cuidado de las niñas de la casa, éstas no pueden acompañar a sus tías y madres. De este modo aprenden incluso los simples procesos de pescar anguilas mucho más tarde que los muchachos. Se las mantiene en la etapa de cuidado de las criaturas y del cumplimiento de recados hasta que son bastante grandes y robustas como para trabajar en las plantaciones y llevar alimento a la aldea (Mead, 1975).

Ruth Benedict en su texto *Patterns of Culture* (1934) reconoce la importancia de la cultura más allá de la biología, analiza los zuñi, dobu y los kwakiutl y reconoce la importancia de los “modelos culturales” como modelos de pensamiento y acción consciente. Cada cultura es única, completa e integrada. Benedict habla del espíritu del pueblo, es decir, de la articulación de los individuos a través de una configuración cultural, asociada a la propuesta de la **Gestalt**, según la cual la totalidad va más allá de las partes y la cultura moldea al individuo. Como método de análisis, este autor establece el análisis comparado de algunas culturas.



Gestalt

La Gestalt surgió como un modelo de pensamiento filosófico y epistemológico que pretendía modificar las nociones defendidas por la ciencia tradicional, la cual basándose en el modelo de la ciencia natural apoyaba una metodología analítica de investigación (Duero, 2003).

”

El supuesto japonés es que un muchacho que va a examinarse de grado medio, un hombre que lucha en un combate de esgrima o una persona que simplemente vive la vida de un aristócrata necesitan una autodisciplina, aparte de la educación específica que les es necesaria para desempeñar su función determinada. No importa cuántos datos se haya metido en la cabeza para el examen, ni cuán experto sea con la espada, ni cuán meticuloso para las normas de la etiqueta -han de poner a un lado los libros, la espada y las reuniones y emprender una clase especial de entrenamiento-. No todos los japoneses se someten a un entrenamiento esotérico, por supuesto, pero, incluso para aquellos que no lo hacen, la fraseología y la práctica de la autodisciplina ocupan un destacado lugar en la vida. Los japoneses de todas las clases se juzgan a sí mismos y a los otros por medio de todo un sistema de conceptos que dependen de su noción del autocontrol y autodomínio técnicos generalizados (Benedict, 1946).

Esta etnografía no se desarrolló a través de trabajo de campo de la autora y fue un encargo para conocer a los japoneses en el contexto de la Segunda Guerra Mundial.

Teorías de la antropología del siglo XX



El funcionalismo

El funcionalismo es una escuela británica que se consolida entre 1920 y 1950. Según Romero y Liendo (2003) el pensador que tuvo gran influencia en este movimiento fue Durkheim (1982): “Durkheim propone que la tarea del sociólogo es encontrar la correspondencia entre el hecho social y el sistema social, lo cual puede lograrse a partir del análisis de la función” (p. 150).

En el funcionalismo se reconocen al menos dos vertientes: la primera asociada con las necesidades biológicas y psicológicas de los individuos y la segunda relacionada con la función que tiene la cultura de mantener la estructura social, conocida como funcionalismo estructural. La primera vertiente está representada por Malinowski y la segunda por Radcliffe-Brown (1925), quien no solo reconoce la importancia de Durkheim, sino que plantea la relación entre la función y la estructura social.



Figura 4. Emile Durkheim
Fuente: Wikipedia

La escuela funcionalista se construye en oposición al análisis evolucionista diacrónico, dando especial relevancia a las instituciones sociales y el representante más importante de esta corriente es Malinowski (1884-1942). En su propuesta, la cultura está asociada a las necesidades y a la posibilidad de satisfacerlas. Reconoce necesidades individuales y sociales y considera que son las instituciones las que apoyan los procesos para suplirlas. Se convierte en relevante el análisis del punto de vista de los “estudiados”, es decir, tratar de comprender cómo estos sujetos entienden el mundo y lo transforman. Para desarrollar este análisis, la etnografía se constituye en la metodología más adecuada. Así mismo una etnografía sistemática que reconoce elementos como la organización y la anatomía de la cultura. Dentro del estudio de campo se considera importante la necesidad de generar procesos de observación participante, de establecer el trabajo de campo en largos procesos temporales y el análisis lingüístico. El eje fundamental es la función de las instituciones sociales y su relación con el individuo y sus necesidades. Bronislaw Malinowski enfocó sus análisis en el sexo y la familia. Su trabajo más importante fue *Los argonautas del Pacífico occidental*, publicado en 1922, una etnografía relacionada con los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica. El eje de Malinowski es el análisis del proceso de cambio cultural, a través del trabajo de campo. En términos del funcional estructuralismo, según Harris (2001).

”

Uno de los principales rasgos sociológicos que en seguida sorprende al recién llegado es la existencia de clases y diferenciación social. Determinados indígenas son tratados por los demás con marcada deferencia y, a su vez, estos jefes y personajes de rango se comportan de manera bien distinta con los extranjeros. En efecto, exhiben excelentes maneras en todos los sentidos de la palabra. Cuando un jefe está presente, ningún hombre corriente osa permanecer en una posición física más elevada; tiene que inclinarse o agacharse (Malinowski, p. 67).

En términos del funcional estructuralismo, según Harris (2001)

”

La suposición básica del funcionalismo estructural es la de que los sistemas sociales se mantienen a sí mismos a lo largo de importantes intervalos temporales, en un estado constante en el que las relaciones entre sus miembros se caracterizan por un alto grado de cohesión y solidaridad (p. 446).

Se trabaja desde esta perspectiva la idea de “unidad funcional” al considerar el estudio del sistema social como un sistema armónico, solidario y sincrónico. El análisis emerge del trabajo de campo desarrollado en África, en particular en espacios pertenecientes a las colonias británicas. A partir de estas etnografías se establece, en voz de Radcliffe-Brown, tres aspectos propios del “sistema social”: la estructura social, el espacio ecológico y el cultural. La cultura se define, según Harris (2001), como hábitos y patrones mentales que permiten la vida en sociedad. Para esta propuesta el análisis debe estar enfocado en el análisis de la estructura social, en especial de las regularidades socioculturales, elemento que llevó a la antropología a ser considerada una ciencia social. Como crítica a la propuesta funcional estructuralista existen dos elementos que han sido ampliamente cuestionados en la propuesta y que limitan sus alcances, por un lado, en términos de la unidad, no da espacio al análisis del conflicto como parte del sistema sociocultural; en segunda instancia, el análisis es sincrónico y se limita al trabajo en torno al presente (mediados del siglo XX).

”

Si el grupo de caza se encuentra con un gato siberiano (*Paradoxurus*) o un lagarto (*monitor lizard*) ellos harán un esfuerzo por matarlo, pero el objetivo central del grupo de caza es el de obtener cerdo. Las serpientes e incluso las ratas son matadas y comidas. Los pájaros, aunque múltiples en la isla, no son usualmente obtenidos, debido a la densidad de la jungla y la altura de los árboles en los que los pájaros se encubren, lo que hace muy difícil que los nativos les disparen con sus arcos y flechas (Radcliffe-Brown, 1933).

Las dos propuestas funcionalistas estuvieron en oposición y llevaron a constantes controversias. Aunque son propuestas sincrónicas de los sistemas sociales, el eje de cada una y la definición de lo funcional son distintos. Malinowski se centra en el análisis de las instituciones sociales y su relación con las necesidades individuales, con especial énfasis en la familia y la sexualidad; mientras que Radcliffe-Brown plantea un análisis de la estructura social, en especial en el análisis de las regularidades socioculturales, y busca mostrar las semejanzas y diferencias. En tanto que, la lista de necesidades de Malinowski, al ser universal, no permite realizar análisis comparados o reconocer regularidades. Según Lagunas (2016)

”

El funcionalismo y el estructural-funcionalismo son representativos de una época muy fértil en la producción de etnografías comprensivas en relación a diversos campos y facetas, con trabajos de campo extensos y con gran observación y participación. Podemos concluir que la teorización funcionalista y estructural-funcionalista, excesivamente esquemática, constituiría una guía académica parcial en su énfasis en la idea durkheimiana de cohesión e integración social (p. 255).

El estructuralismo

Antecedentes y fundamentos

Según Harris (2001)

”

Mientras la ciencia social radical seguía a Marx en el estudio de lo que se necesitaba para que el organismo social se disgregara, los conservadores como Spencer, Durkheim, Radcliffe-Brown y Malinowski se ocupaban de calcular las razones de que mantuviera su cohesión. Admitamos que ambos intereses son legítimos (p. 404).

Entre 1960 y 1970 aparece en Francia el estructuralismo como parte de la filosofía con grandes influencias en las ciencias humanas, la lingüística y la antropología. Según Jaramillo (2009) el concepto de estructura emerge a partir de la relación directa con la lingüística, en especial con la propuesta de Saussure (1911). En esta época pensadores como Durkheim proponen analizar los sistemas complejos a partir del reconocimiento de sus componentes o elementos adyacentes. Esto incluye el análisis de los lazos sociales, de la solidaridad y las prácticas de los grupos sociales.



Figura 5. Claude Lévi-Strauss
Fuente: Wikipedia

Elementos que retoma Lévi-Strauss (1945) al plantear que, más allá del análisis de semejanzas y diferencias, es fundamental poder develar los componentes básicos de los fenómenos sociales. Para este autor fue fundamental descubrir “estructuras elementales ocultas”, que consideraba vinculados con la lengua y el uso del lenguaje. Utilizó el método estructural para el análisis de los fenómenos sociales. En su tesis *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) hace un análisis de las relaciones de parentesco en función de la teoría de la comunicación. Lévi-Strauss (1985) plantea:

”

Ya hoy, esta tentativa es posible en tres niveles: porque las reglas del parentesco y del matrimonio sirven para asegurar la comunicación de mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de mensajes (p. 76).

Strauss encontró en el lenguaje un modelo que le permitía comprender las estructuras sociales y asignó una aproximación matemática cualitativa para apoyar el análisis sistemático. Esta propuesta está asociada a la idea según la cual todos los fenómenos sociales son fenómenos de comunicación. Desarrolló en los años treinta una investigación en Brasil, en las que marcó las pautas del trabajo de campo y el análisis conceptual a partir de un modelo lingüístico. Para este autor el ser humano tiende, según Harris (2001), a “construir categorías lógicas basándose en contrastes binarios. Para Lévi-Strauss esas oposiciones y dualidades están en el fondo de una gran parte de los fenómenos socio-culturales, si es que no dé su totalidad” (p. 427).

El modelo lingüístico como modelo de análisis permite:

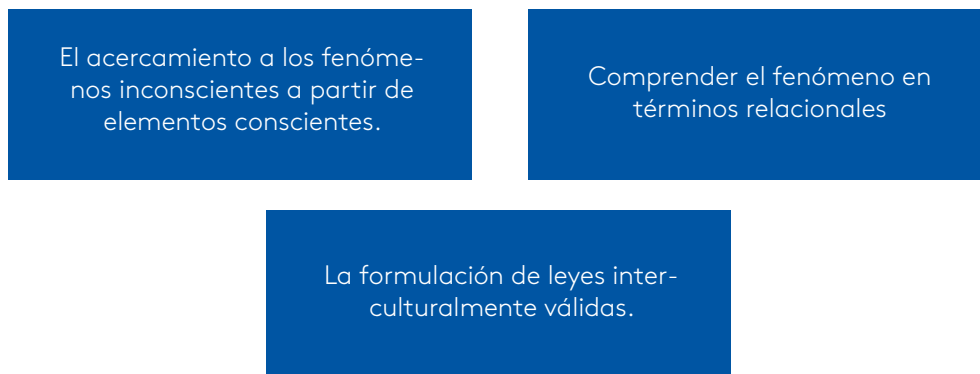


Figura 6.
Fuente: propia

En general, según Lévi-Strauss, las estructuras mentales son subyacentes a los sistemas lingüísticos. La idea del modelo es que dé cuenta no solo del análisis sincrónico sino de las transformaciones. Incluye tres elementos: totalidad, transformaciones y autorregulación.

La noción de grupo de transformación permite comprender a profundidad algunos elementos básicos del modelo

”

En un nivel dado, caben dos formas combinatorias extremas o polares, cada una de las cuales representan justo la inversión completa de la otra; ahora bien, entre ambas polaridades contradictorias se intercala una gama casi infinita de “láminas”, es decir, formas combinatorias intermedias, sistemas mediadores, que van operando la transición gradual en un sentido y en otro (Gómez, p. 85).

El tipo de máscara que acabamos de describir es propio de una docena de grupos indios miembros de la familia lingüística salish. Estos grupos ocupan dos territorios, cada uno de alrededor de trescientos kilómetros de largo; en el continente al norte y al sur del estuario de Fraser y del otro lado estrecho de Georgia, en la parte oriental de la isla de Vancouver. Estas máscaras suelen ser llamadas swaihwé, nombre que llevan en el valle de Fraser, los términos que las designan en otras partes son parecidos, y parece inútil establecer la lista, como no sea para señalar que en la región de Puget Sound, donde se desconoce la máscara, una palabra casi idéntica sqwéqwé, designa el poltlatch, género de ceremonias en el curso de las cuales un huésped distribuye riqueza a los invitados (Lévi-Strauss, p. 21).

El método estructuralista incluye tres etapas: la primera la etnografía con trabajo de campo; la segunda la etnología que busca generar un análisis comparativo y se refiere a un primer proceso de sistematización y la tercera etapa que considera el análisis que implica el reconocimiento de leyes o principios. Se tiene en cuenta que todo hecho social tiene tres elementos básicos, por un lado, una dimensión sociología que es sincrónica, una dimensión histórica que es diacrónica y una fisiopsicológica que trabaja los procesos relacionales (Gómez, 1981).

Por otro lado, a partir del análisis de los sistemas comunicativos y de su significado, a partir de elementos de la lingüística y la **semiótica**, emergen propuestas como la antropología simbólica y la antropología cognitiva. Turner (1969), por ejemplo, analiza los símbolos como parte del proceso social. En este proceso se reconoce la importancia de la relación entre el actor, el mensaje y el código. George Bateson (1960) propuso la idea de metacomunicación y el juego como elementos fundamentales para mostrar cómo es posible reorganizar la consciencia.



Partiremos de un mito, proveniente de una sociedad, y lo analizaremos recurriendo inicialmente al contexto etnográfico, y después a otros mitos de la misma sociedad. Ampliando progresivamente la indagación pasaremos seguidamente a mitos originarios de sociedades vecinas, no sin haberlos situado también a ellos en su particular contexto etnográfico. Alcanzaremos progresivamente sociedades más lejanas, pero siempre a condición de que entre unas y otras se hayan demostrado, o puedan postularse razonablemente, vínculos reales de orden histórico o geográfico (Lévi-Strauss, p.119).



Semiótica

Por lo tanto, la semiótica buscará encontrar los mecanismos que llevan al hombre o a la mujer a establecer una relación de significado con algo, que puede ser un objeto, un gráfico, una imagen, un sonido o una combinación de estos, de tal forma que, al volver a entrar en contacto con este, su mente recordará el significado con el que se ligó en un principio. El objeto de la semiótica ha sido estudiado desde tiempos ancestrales, aunque no fue sino hasta el siglo XIX cuando comenzó a tener las dimensiones actuales. Se conocen a dos autores como los primeros en establecer el planteamiento de esta línea de investigación... Se trata del lingüista suizo Ferdinand de Saussure y el estadounidense Charles Sanders Peirce (Corre et ál., 2012).

En los últimos tiempos las ramas de la antropología que han incorporado el estudio del simbolismo son:

La antropología simbólica, con autores como David Schneider (1985), quien plantea la cultura como un sistema de significados y símbolos.

La antropología cognitiva en la que la cultura está asociada a un sistema de ideas, conocimientos y conceptos.

La antropología interpretativa, con Clifford Geertz (1926-2006), quien analiza los sistemas culturales como textos creados con materiales sociales.

Figura 7.
Fuente: propia

El materialismo cultural

Principios básicos y conceptos

El materialismo cultural responde a las escuelas funcionalistas y estructuralistas, al plantear que el análisis de las totalidades no es suficiente, por lo que es fundamental analizar los componentes y sus relaciones. Según Ceballos y Cabeza (2013), esta propuesta teórica recibe insumos del materialismo histórico de Marx, la evolución cultural de White y la ecología humana de Steward.

Para esta propuesta, los modelos son solo hipótesis que deben ser analizadas y corroboradas en campo. Plantea que dichos modelos existen como patrones universales en los sistemas socioculturales con algunas dicotomías básicas. La diferencia entre lo biológico y lo psíquico, entre el pensamiento y la conducta y entre la visión **emic** y **etic** de la realidad.



Emic/Etic

La diferencia entre los significados etic y emic de los actos lingüísticos no es otra que la diferencia entre el significado convencional o "codificado" de una expresión humana y su significación psicológica más profunda, tanto para el hablante como para el oyente..." (Harris, p. 9).

Por lo demás, esta propuesta tiene relación con el marxismo en ciertos elementos. Uno de ellos es la idea de infraestructura y de superestructura, asociado a la cultura en el caso del materialismo cultural. La infraestructura cultural hace referencia a los modos de producción y reproducción, mientras que la superestructura trata de la economía doméstica y de la economía política.

Se reconoce un presupuesto tecnoecológico y tecnoeconómico. En su método, está presente, además, la importancia de las entidades materiales y su diferencia con el espacio de las ideas. Surge el interés de analizar la cultura a partir de hechos medibles que permitan el reconocimiento de regularidades que posibiliten su incorporación en las teorías culturales. Se busca determinar las trayectorias evolutivas de los sistemas socioculturales, así como sus procesos de convergencia y divergencia. Se plantean las constantes biopsicológicas, en las que se reconozcan algunos elementos propios de la naturaleza humana, como la alimentación y la sexualidad, y se planteen convergencias y divergencias en el sistema sociocultural. Según Ceballos y Cabeza (2013):



La meta del materialismo cultural, esto es, el horizonte de realización y concreción de un ideal científico en antropología, consiste en explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y semejanzas socio culturales (p. 267).

A partir de la perspectiva *emic*, el análisis del acto lingüístico permite considerar los propósitos y metas, sentidos y motivaciones, elementos que desde la propuesta *etic* no sería posible:



La diferencia entre los significados *etic* y *emic* de los actos lingüísticos no es otra que la diferencia entre el significado convencional o «codificado» de una expresión humana y su significación psicológica más profunda, tanto para el hablante como para el oyente (Harris, 1982, p. 9).

Razonan que si los agricultores rehúsan matar sus animales y hay un tabú religioso que prohíbe hacer esto, el tabú es el principal responsable de la alta proporción de vacas con respecto a bueyes. Su error se oculta en la misma proporción observada: 70 vacas por cada 100 bueyes. Si el amor a las vacas impide a los agricultores matar vacas inútiles desde el punto de vista económico, ¿cómo es que hay un 30 por 100 menos de vacas que de bueyes? Si queremos explicar la proporción observada entre vacas y bueyes, debemos estudiar las lluvias, el viento, el agua y las pautas de tenencia de la tierra, no el amor a las vacas. La prueba de esto se encuentra en que la proporción entre vacas y bueyes varía según la importancia relativa de los diferentes componentes del sistema agrícola en las diversas regiones de la India. La variable más importante es la cantidad de agua de regadío disponible para el cultivo del arroz. Siempre que hay extensos arrozales de regadío, el búfalo de agua tiende a ser el animal de tracción preferido y la hembra del búfalo de agua sustituye entonces a la vaca cebú como productora de leche (Harris, p. 54).



Instrucción

Para retomar los elementos básicos de las teorías antropológicas, lo invitamos a observar el videorresumen.

Teoría antropológica sobre naturaleza y cultura

Uno de los principales debates de la antropología radica en identificar la relación entre naturaleza y cultura. Las propuestas teóricas buscan responder a esta articulación y comprender qué hace al humano un ser humano; se establecen los elementos que nos diferencian y aquellos que tenemos en común.

Una marcada aproximación a este debate es la establecida por Charles Darwin, (1842), quien afirma la importancia de los procesos de evolución en la diversidad de los seres humanos. La propuesta evolucionista y su aproximación social con Herbert Spencer (1859) género un reto en la antropología. Con un mundo cambiante y el reconocimiento del "otro", cada vez más diverso, la pregunta que emerge incluye el debate de si esos "otros" eran humanos o si tenían alma.

Según Tomé (2009), "o, en terminología... para la época, si los primitivos eran tan humanos como "nosotros" o si, por el contrario, estaban revestidos de algún tipo de humanidad diferente" (p. 9). Para esta mirada, todos los seres humanos deben pasar por las mismas fases del desarrollo sociocultural, es decir, se considera que el ser humano está en un proceso de constante evolución. No obstante, esta propuesta plantea la primacía de los "civilizados", o de aquellos que se consideran en la etapa más avanzada.

Fue el particularismo boasiano el que demostró que hay diferencias culturales en comunidades con hábitos semejantes. Una posible respuesta a esta diversidad la proporciona la antropología ecológica, Steward (1955) busca determinar cómo las sociedades humanas se adaptan al ambiente y cómo estas adaptaciones se articulan con procesos particulares del comportamiento.

Con la idea de la evolución multilineal, se plantea la posibilidad de analizar de una forma diferente la diversidad. Algunos antropólogos como Rappaport (1968) y Vayda (1969) afirman que la cultura es un proceso enfocado en garantizar la supervivencia. Retomando a Tomé (2009) otra optimización de este análisis es la sostenida por la antropología cognitiva de Tyler (1969), que busca determinar los conocimientos de los pueblos como "bases etnoecológicas particulares" (p. 10).



Figura 8. Caricatura de Darwin
Fuente: Wikipedia

Emerge entonces como relevante el tema de la diferencia entre culturas y la posibilidad de analizar la relación entre ellas, es decir, considerar el diálogo transcultural. Cada cultura tiene una noción particular del mundo y una idea definida acerca de lo que es “natural” y de lo que no lo es. Según Tomé (2009) la distinción entre naturaleza y cultura es también algo socialmente construido, que puede o no estar presente en diversidad de grupos humanos:



Actualmente, en la medida en que la mayor parte de las soluciones a los problemas ambientales exige una actuación transcultural, la antropología se inserta en la búsqueda de un futuro viable y no se limita a analizar teóricamente las relaciones (Milton, citado en Tomé, p. 12).

Existe una relación estrecha entre lo “natural” y los procesos económicos y políticos. Se trata de un debate que aún pertenece al ámbito de la antropología:



Hace ya casi treinta años antropólogas como Carol MacCormack y Marilyn Strathern (1980) advirtieron sobre la necesidad de concebir la naturaleza y lo natural, la cultura y lo cultural, como constructores culturales y no como entes dados. Cuando se aborda tal intento, se observa la pléyade de intereses, las convergencias políticas, económicas, sociales y culturales que operan en tales campos. (Tomé, p. 21).

Las preguntas en torno a la humanidad, vistas desde la distinción entre naturaleza y cultura, han cambiado.



Instrucción

En términos de la comprensión de las distintas aproximaciones de cultura y su relación con la naturaleza, lo invitamos a desarrollar la actividad de emparejamiento.

En una vertiente inicial, el análisis estaba enfocado en la definición del ser humano como humano. Se reconsidera el análisis del “otro” y la identificación de la diferencia y la similitud, al cuestionar si compartimos un proceso evolutivo; y se llegó a la apropiación de procesos adaptativos como eje de la relación entre naturaleza y cultura. Una segunda aproximación incluyó la identificación de la diferencia entre la conducta, y cómo esta se ve afectada por procesos biológicos, psicológicos o culturales. Una tercera vertiente trata de la articulación de la cultura en función de los procesos de supervivencia.

En la actualidad los intereses en la diversidad pasan por generar procesos de comprensión del otro. Nace además el debate sobre cómo la cultura afecta la naturaleza y como hallar procesos de convivencia que respeten, no solo la diversidad cultural, sino el bienestar natural. En general, la antropología confía en que la naturaleza y la cultura son distinciones culturales que deben ser analizadas desde las perspectiva política, económica y social.



Instrucción

En busca de articular los elementos propios de la antropología y su didáctica en el contexto educativo, lo invitamos a la siguiente actividad de comprensión de lectura.

La Antropología como disciplina didáctica

Fernández, R.



Lectura recomendada

Para finalizar les invitamos a realizar la lectura complementaria:

Antropología general (pp. 131-140)

Pedro Suardía

Benedict, R. (1934). *El hombre y la cultura. Investigación sobre los orígenes de la civilización contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Benedict, R. (1946). *El crisantemo y la espada*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Ceballos, R., y Cabeza, O. (2013). El principio del determinismo en el materialismo cultural. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5894305.pdf>

Gómez, P. (1981). La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología. Recuperado de <http://pedrogomez.antropo.es/libros/1981-La-antropologia-estructural-de-Claude-Levi-Strauss.pdf>

Harris, M. (2001). Antropología cultural. Recuperado de <https://diversidadlocal.files.wordpress.com/2012/09/harris-marvin-antropologia-cultural.pdf>

Harris, M. (1982). *El materialismo cultural*. Madrid, España: Alianza.

Harris, M. (1986). *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid, España: Alianza.

Harris, M. (2009). El desarrollo de la teoría antropológica: una historia de las teorías de la cultura. Recuperado de <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/harris-m-1968-el-desarrollo-de-la-teoria-antropologica.pdf>

Jaramillo, J. (2009). Estructuralismo francés y estructuralismo metateórico. *Discusiones Filosóficas*, 10(15), pp. 23-50.

Lagunas, D. (2016). El legado del funcionalismo. Limitaciones teóricas y excesos etnográficos. *Revista Española de Sociología*, 25(2), pp. 241-257.

Lévi-Strauss, C. (1985). *Estructuras elementales del parentesco*. Barcelona, España: Paidós.

Lévi-Strauss, C. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Loringa, M. (2001). Sistemas de parentesco y estructuras familiares de la Edad Media. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=595373>

Malinowski, B. (1922). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, España: Editorial Planeta Agostini.

Mead, M. (1975). *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Barcelona, España: Editorial Laia.

Mead, M. (2000). La antropología, la ciencia del hombre. Recuperado de http://eva.fhuce.edu.uy/file.php/194/Margaret_Mead_-_Antropologia_la_ciencia_del_hombre.pdf

Romero, A. y Liendo, I. (2003). La influencia de Durkheim en la teoría funcionalista de Malinowski. *Ciencia Ergo Sum*, 10(2), pp. 147-158.

Suardía, P. (2001). Antropología general. Recuperado de <https://ebookcentral-proquest-com.proxy.bidig.areandina.edu.co/lib/bibliotecaafuaasp/reader.action?docID=3186872>

Tomé, P. (2009). Miradas antropológicas de las relaciones entre naturaleza y cultura. A modo de introducción. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 64(1), pp. 7-22.

ANTROPOLOGÍA

Mónica Bustamante

EJE 3

Pongamos en práctica




Esta es una pregunta fundamental para la antropología, sobre todo en términos metodológicos. A continuación, se presentan algunas de las respuestas que se han considerado desde la perspectiva de la etnografía. Es fundamental el uso de la observación sistemática para reconocer las acciones, conductas y procesos que tiene el ser humano en su cotidianidad. El objetivo de este texto es que el estudiante comprenda las herramientas metodológicas propias de la antropología.

La secuencia narrativa del texto empieza con una mirada general a la investigación en las ciencias sociales, haciendo énfasis en la diferencia entre la investigación inductiva y deductiva. Una vez comprendida la diferencia entre estas miradas analíticas, se exponen al lector algunas de las controversias éticas de la investigación y su incidencia en el modelo metodológico, en particular en la antropología. El lector encuentra en el texto unos antecedentes básicos de la mirada del antropólogo, sus metodologías, en especial la etnografía, y algunas técnicas del trabajo de campo.

Finalmente, en el desarrollo del texto el lector va a encontrar dos extractos de etnografías, la primera para ejemplificar el debate ético en el que están inmersos los investigadores y el segundo es un análisis en el que se destaca la comprensión de la diferencia.

Investigación y ciencias sociales



La investigación ha estado asociada por lo general con la búsqueda de la verdad. Por eso se desarrollan procesos investigativos con base en el método científico, cuyo objetivo principal es encontrar las regularidades y leyes que rigen el mundo. Sin embargo, cuando la investigación se enfrenta con la complejidad de un contexto humano cambiante, dinámico y ante todo diverso, lo que sucede a menudo en las ciencias sociales, el objeto de identificación de la verdad se vuelve improbable.

Debemos tener en cuenta, como lo expresa Dávila (2006), que las pretensiones del conocimiento de la realidad han sido replanteadas en la investigación en ciencias sociales por los siguientes aspectos:

- 1) La falta de integración teoría-praxis.
- 2) Dificultad de generalización y del poder de predicción.
- 3) La carencia de leyes universales.
- 4) La relación entre la observación y teoría.
- 5) La complejidad de los factores en estudio.
- 6) La dificultad de comprender lo cotidiano cuando la reflexividad de los actores sobre su acción será siempre incompleta.
- 7) La relación entre la evaluación epistemológica y la transformación de los discursos teóricos.
- 8) La relación entre el conocimiento y el poder.
- 9) La dificultad para reconstruir la realidad desde el punto de vista del actor.

Figura 1.
Fuente: propia

De esta forma se hace necesario que en una investigación en ciencias sociales se replanteen algunos elementos básicos en contraposición con la investigación científica tradicional (Quivy y Carnpenhoudt, 2005):

- Por un lado, teniendo en cuenta su complejidad, no es posible generalizar o predecir los fenómenos sociales y los elementos que afectan o inciden en su proceso ya que estos son múltiples.
- Se ha debatido ampliamente sobre la existencia de leyes universales en el fenómeno social. Este debate ha generado grandes interrogantes, entre los cuales está la definición del objeto de la investigación. En el caso de las ciencias sociales el objetivo del proceso investigativo es la comprensión del fenómeno social y sus características.
- El fenómeno social es tan complejo que no solo requiere el análisis de los actores sobre su propia realidad, sino la articulación de diversas técnicas y procesos, en vista de que el actor no siempre es consciente de sus prácticas.

Ante estos debates, en el campo de las ciencias sociales emerge un nuevo objetivo. Según plantean Quivy y Carnpenhoudt (2005), se busca comprender un fenómeno social, su significado, delimitación, lógica de funcionamiento, implicaciones e impacto, así como las comprensiones posibles sobre la problemática. Las investigaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales entonces implican complejas aproximaciones a hechos diversos.



La investigación en las ciencias sociales sigue un procedimiento similar al del que busca petróleo; no es perforando en cualquier parte que encontrará; al contrario, el resultado satisfactorio de un programa de explotación petrolera depende del procedimiento que se practique (Quivy y Carnpenhoudt, 2005, p. 11).

Quivy y Carnpenhoudt (2005) plantean que para la investigación se requiere de un plan, lo que no es equivalente a la suma de diversas técnicas, sino que implica un procedimiento dinámico que responda sobre todo al contexto y al fenómeno que se quiere comprender. Además, como lo sugiere Fernández (2006), existen dos tipos de investigación en ciencias sociales: la investigación teórica y la investigación empírica.

La gran mayoría de investigaciones teóricas no requieren de trabajo de campo pues están enfocadas en el análisis de fuentes secundarias y se busca en ellas realizar una recopilación y reconceptualización teórica. Las investigaciones empíricas “utilizan casos reales de la sociedad para introducir o confirmar teorías científicas” (Fernández, 2006, p. 2) y pueden ser **exploratorias** o **confirmatorias**.



La investigación exploratoria

También es llamada investigación inductiva. “Las investigaciones exploratorias proporcionan información de un reducido grupo de personas, situaciones u organizaciones con el objetivo de obtener un conjunto de proposiciones contrastables que representan una teoría” (Fernández, 2006, p. 3).

La investigación confirmatoria

Tiene como principal objetivo la contrastación de teorías científicas. Este tipo de investigación también se conoce como investigación deductiva. En las investigaciones confirmatorias se parte de una teoría científica a partir de la cual se establece un conjunto de hipótesis (Fernández, 2006, p. 4).

Vale decir que las dos formas de investigación que hacen parte de la investigación empírica son complementarias y pueden estar presentes al tiempo. La exploratoria tiene como objetivo la comprensión, la explicación o el descubrimiento de un fenómeno social y, por lo general, sigue un modelo de análisis **inductivo**. La confirmatoria tiene como visión general la descripción, predicción o confirmación. Su objetivo general es comprobar la hipótesis y usa un modelo analítico **deductivo**.

Según Quivy y Carnpenhoudt (2005), aun cuando la investigación en ciencias sociales presenta un nuevo objeto de análisis, al tener en cuenta los tipos de investigación se hace necesario reconocer la exposición al método científico.



Análisis inductivo

Análisis que se realiza de lo particular a lo general. Se parte de un elemento particular y se busca su generalización. "Adviértase que en el razonamiento deductivo primero deben conocerse las premisas para que pueda llegarse a una conclusión, mientras que en el inductivo la conclusión se alcanza observando ejemplos y generalizando de ellos a la clase completa. Si desea estar absolutamente seguro de una conclusión inductiva, el investigador tiene que observar todos los ejemplos" (Dávila, 2006, p. 186).

El razonamiento deductivo

Utiliza el método deductivo que relaciona tres momentos de la deducción: 1) Axiomatización (primer principio), se parte de axiomas o verdades que no requieren demostración; 2) Postulación, se refiere a las doctrinas asimiladas o creadas y 3) Demostración, referido al acto científico propio de los matemáticos, lógicos, filósofos. A pesar de sus limitaciones, es de utilidad para la investigación y ofrece recursos para unir la teoría y la observación, además de que les permite a los investigadores deducir a partir de la teoría los fenómenos que habrán de observarse. Las deducciones hechas pueden proporcionar hipótesis que son parte esencial de la investigación científica (Dávila, 2006, p. 184).



Los métodos no son más que formas específicas del procedimiento, caminos diversos concebidos para adaptarse mejor a los fenómenos o áreas de estudio. Pero tal adaptación no exime al investigador de permanecer fiel a los principios fundamentales del procedimiento científico (p. 21).

Quivy y Carnpenhoudt (2005) proponen entonces una secuencia de actividades que responden al método científico y se articulan con la investigación desde la perspectiva las ciencias sociales. Según Fernández (2006), en las ciencias sociales, sobre todo en disciplinas como la antropología, la investigación exploratoria inductiva es la más relevante. Aunque es flexible y su propuesta de aplicación se centra en el fenómeno a comprender, existen una serie de pasos que son relevantes:

- La pregunta de investigación que está articulada con la definición del problema.
- El análisis de otras investigaciones y aproximaciones sobre la temática.
- La identificación de la metodología:
 - Selección del caso de estudio.
 - Elaboración de protocolos.
 - Trabajo de campo y recolección de datos.
- Sistematización de datos y resultados.
- Validación y análisis de los resultados a través de una discusión.
- Conclusiones de la investigación.
 - Bibliografía, en la que es importante la consolidación de las fuentes y referencias usadas en el proceso.

Cada uno de estos elementos es fundamental para el desarrollo de una investigación en ciencias sociales.



Instrucción

Para reforzar estos aprendizajes, los invitamos a observar la animación que preparamos sobre este tema.

De la ética del observador



Figura 2.

Fuente: Shutterstock/249573661

La investigación en ciencias sociales tiene implicaciones éticas que deben ser tenidas en cuenta sobre todo en lo referente al objeto de estudio. Según Caratini (2005), uno de los debates sobre la ética de la investigación emerge después de la Segunda Guerra Mundial en el juicio de Nuremberg en 1947. Allí se debatía sobre la naturaleza de las investigaciones médicas realizadas a los prisioneros de los campos de concentración. Dichas investigaciones fueron ampliamente cuestionadas, lo que amplió el debate sobre las implicaciones de la experimentación e investigación con seres humanos. En 1964 se emite la Declaración de Helsinki, en la que se esbozan unos criterios éticos básicos para el desarrollo adecuado de cualquier investigación. Aunque esta declaración ha tenido múltiples revisiones, plantea los ejes del enfoque metodológico bioético y tiene en cuenta “principios y valores como la autonomía, beneficencia, validez científica, dignidad de la persona, consentimiento informado, justicia y representatividad” (Mazzanti, 2011, p. 125).

Adicional a esta declaración, en 1994 se establecen unas pautas éticas internacionales para la investigación bioética y psicosocial a través del Consejo de Organizaciones Internacionales de las Ciencias Médicas (CIOMS). Según Caratini (2005) una investigación debe usar los métodos apropiados, tener las mejores intenciones y reconocer las posibles consecuencias de su proceso.

”

Desde esta perspectiva surge la necesidad de crear un cuerpo normativo para la investigación antropológica. Este debe enmarcarse teniendo en cuenta tres reflexiones fundamentales: 1) universalidad y localidad de las prácticas, 2) legalidad y legitimidad y 3) vulnerabilidad de los sujetos y de los investigadores. Las dos primeras incluyen respeto por la cultura y el reconocimiento de las formas básicas de la organización social de los grupos involucrados en la investigación. Cuando hablamos de vulnerabilidad de los sujetos no nos referimos a poblaciones especiales sino a la vulnerabilidad cultural que con frecuencia impone relaciones asimétricas (p. 85).

Es fundamental reconocer lo que los investigadores generan en sus investigaciones, en cuyo proceso de comprensión el respeto debe ser fundamental. Aunque todos los elementos mencionados parecen obvios, son sin duda confusos cuando el investigador se enfrenta con la compleja realidad. Para apoyar la comprensión del lector, a continuación se hará referencia a un caso de investigación antropológica.

La antropóloga Nancy Scheper-Hughes (1992) escribió el libro *Muerte sin llanto: la violencia de la vida cotidiana en Brasil* en el que alude a una etnografía que desarrolló como antropóloga social en la década de los ochenta en Pernambuco, Brasil, en una región denominada Zona da Mata.



Figura 3. Nancy Scheper-Hughes
Fuente: (Alchetron)

En el texto narra la vida de tres mujeres brasileñas, sus problemas ante la pobreza, la discriminación social de la que son víctimas, el hambre, sus amores y la manera como sus hijos mueren antes de cumplir el año de vida. Durante la etnografía, la antropóloga se enfrentó a un dilema ético fundamental, los niños menores de un año de edad estaban

enfermando debido a la falta de nutrición, en algunos casos con condiciones que los llevaban a la muerte. La antropóloga, que tenía algunos conocimientos de salud y medicina, decide intervenir al ver a un niño en condiciones de deshidratación y desnutrición:

” Había toda una colección de antibióticos, analgésicos, tranquilizantes, píldoras para dormir y, lo más desesperante de todo, un estimulante para el apetito. El niño estaba siendo “alimentado” con medicinas al tiempo que no se le daba comida. Me quedé prendada de Gil-Anderson, cuya carita asustada parecía transmitir tanta sabiduría y tristeza prematuras (y es que el hambre también podía expresarse de esta manera), y decidí intervenir. El mismo día, la hermana Juliana y yo volvimos con una sopa de verduras, puré de frutas y leche fresca, todo lo cual escupió primero (pensando estoy segura, aquí vienen más medicinas amargas para mí) y después, primero con cautela y luego con avidez comió, aunque en pequeñas cantidades. Su madre dijo que estaba sorprendida de que pudiera comer esas cosas. Sin embargo, las comidas que le llevaba todos los días (que debían durarle dos o tres días) desaparecían rápidamente, ya que, según confesaron, los adultos y otros niños de la casa de Dalina se comían la comida que a Gil “no le gustaba” para evitar que “se perdiera”. Esto también es la locura del hambre, pues el hambre puede convertir a los adultos en competidores de sus propios hijos (Sheper-Hughes, 1992, p. 208).

Este caso retoma el debate ético de la antropología y de sus investigaciones. Preguntas sobre hasta qué punto el antropólogo es observador, dónde está el límite de esa observación, cómo se vincula con la comunidad y si debe o no intervenir, son algunos elementos básicos a ser considerados ante un trabajo en una comunidad. Como antropólogos, según el análisis que hace Sheper-Hughes (1992), no es suficiente pensar en el relativismo cultural e identificar los patrones según los cuales somos diferentes, se hace fundamental reconocer cómo interactuamos entre seres humanos. Esto incluye el modo como el investigador se relaciona con la comunidad y cómo la comunidad se relaciona entre sí. Sheper-Hughes (1992) argumenta que

” Si no pensamos las instituciones y las prácticas culturales en términos morales o éticos, entonces la antropología se me antoja como una empresa débil y sin utilidad. Por supuesto, el problema reside en cómo articular un estándar o estándares divergentes para iniciar una reflexión moral y ética sobre las prácticas culturales que tenga en cuenta pero no privilegie nuestros propios supuestos culturales (p. 32).

Es fundamental reconocer que las comunidades tienen una historia y un contexto político y económico particular, de ahí que deban ser entendidas de forma compleja. Adicionalmente, el investigador no está concentrado en pensar que va a realizar una investigación sobre alguna comunidad, sino que considera necesario para realizar la investigación con esa comunidad. El objetivo de la investigación debe contemplar el conocimiento de la comunidad por parte de los participantes, debe traer beneficios y debe reconocer las consecuencias de la investigación tanto en los participantes como en el investigador.

Para la Asociación Americana de Antropología (AAA) (1998) hay que tener presentes los siguientes códigos éticos de investigación:

1. "Los antropólogos tienen una obligación ética primaria hacia las personas, especies y materiales que estudian y hacia las personas con quienes trabajan" (p. 4). Esto implica que deben evitar dañar a alguien, respetar el bienestar del otro, trabajar para la conservación (arqueológica) y establecer a través del diálogo una relación de mutuo beneficio con la comunidad.
2. "Los antropólogos deben hacer todo lo que esté de su parte para evitar que su investigación cause daño a la seguridad, dignidad o privacidad de las personas con quienes trabajan, investigan o desarrollan actividades profesionales" (p. 4).
3. Los antropólogos deben obtener permisos para determinar el manejo de la información de la investigación.
4. Los antropólogos deben establecer patrones de consentimiento informado.
5. "Los antropólogos que hayan desarrollado relaciones próximas y duraderas (relaciones de convivencia), tanto con personas individuales que proveen información o con anfitriones, deben adherir al consentimiento informado y abierto, al tanto que negociar cuidadosa y respetuosamente los límites de la relación" (p. 5).
6. "Mientras los antropólogos puedan beneficiarse personalmente de su trabajo, no deben explotar a los individuos, grupos animales, materiales culturales o biológicos. Deben reconocer su deuda con las sociedades en las cuales están trabajando" (p. 5).

Estos son sin duda elementos básicos para el trabajo de las ciencias sociales, en especial en el campo de la antropología. Pero son también elementos básicos de interacción y tolerancia entre seres humanos. La compasión es un elemento fundamental en la búsqueda de la comprensión del fenómeno social y el diálogo es la base de la investigación no sobre el "otro" sino con el "otro". Reconocer la subjetividad del investigador, tanto como la subjetividad de la comunidad, es el elemento que permite reconocer los valores, juicios de ambos y establecer un diálogo. Elementos que son fundamentales para empezar a trabajar la etnografía.



Instrucción

Con el ánimo de visualizar algunos de los códigos éticos más relevantes, los invitamos a observar el mapa mental.

La investigación antropológica



Aunque mayormente la antropología está asociada a la etnografía como metodología, la investigación en la antropología actual supera estas condiciones. Como plantea Jociles (1999), hay una interdisciplinariedad en las técnicas de investigación que cada ciencia social ha aportado en términos metodológicos para establecer mecanismos que faciliten la comprensión de los fenómenos sociales. Para Jociles (1999) en las técnicas antropológicas

”

el sello particularizador lo pone, por un lado, la “mirada” antropológica desde la cual se aplican y, por otro, su ubicación dentro de un proceso etnográfico, que juntas configuran lo que se ha venido nominando “la manera de abordar el objeto de estudio”, es decir, el contexto general de aplicación de las técnicas de investigación en antropología social (p. 4).



Figura 4.

Fuente: Shutterstock/584057959

Se vuelve fundamental entonces definir la “mirada antropológica”. Esta mirada implica la conjunción de dos elementos: la definición del objeto de estudio y el uso metodológico. En cuanto al primer elemento, el objeto de estudio, la antropología se enfoca en el análisis cultural. Esto ha cambiado de acuerdo con la definición que se ha instituido sobre cultura, por ejemplo, Kroeber y Kulckhohn planteaban que la cultura está asociada a la estructura social. White, por su parte, argumenta que la cultura, al tener componentes diversos como hábitos, creencias, asociados a conductas aprendidas y transmitidas socialmente, puede ser analizada desde sus efectos fisiológicos, anatómicos, geográficos y simbólicos.

La definición de los elementos culturales es dinámica y según su articulación se ha ido delimitando el objeto de estudio de la investigación antropológica. En la actualidad se ha ampliado e implica el análisis del contexto cultural en diversos terrenos. Esto implica desde el análisis de la globalización hasta el análisis de lo local. Las dimensiones de las investigaciones han variado en función de su objeto de estudio. De esta forma, es posible encontrar análisis de poblaciones marginales hasta análisis de construcciones culturales presentes en las redes sociales.

Lo que permanece es la necesidad de considerar las prácticas con extrañeza, para ver los elementos desde un nuevo ángulo que considera y prioriza a sus actores, “el lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas; estudian en aldeas” (Geertz citado por Jociles, 1999, p. 4). El terreno es donde surgen las preguntas que los antropólogos consideran significativas frente a un fenómeno sociocultural.

El segundo elemento está asociado a la metodología. Uno de los mayores interrogantes que hay en torno a la antropología es el debate sobre cómo analizar lo intangible. La cultura, dependiendo de su definición, está articulada a conductas, pensamientos, creencias y prácticas. Aunque hay una multiplicidad de técnicas de investigación, en la antropología se trabaja la etnografía, un proceso de convivencia y relacionamiento con una comunidad específica que busca comprender y conocer al “otro”.

Se reconocen como parte de las técnicas, según Wilcox (1999), unas normas antropológicas que deben ser consideradas fundamentales en el proceso investigativo.

”

Primera, intentar dejar a un lado las propias percepciones o estereotipos sobre lo que está ocurriendo y explorar el ámbito tal y como los participantes lo ven y lo construyen. Segunda, intentar convertir en extraño algo que es familiar, darse cuenta de que tanto el investigador como los participantes dan muchas cosas por supuestas, de que eso que parece común es sin embargo extraordinario y cuestionarse por qué existe o se lleva de esa forma, o por qué no es de otra manera (Erickson 1973, Spindler y Spindler 1982). Tercera, asumir que para comprender por qué las cosas ocurren así, se deben observar las relaciones existentes entre el ámbito y su contexto. Cuatro, utiliza el conocimiento que se tiene sobre teorías antropológicas (Wilcox, 1993, p. 96-97).

Estos dos elementos, el objeto de estudio centrado en la cultura y las metodologías de trabajo con la comunidad son los que hacen que la investigación antropológica sea especial.

Antecedentes de la etnografía

La etnografía es un método de investigación sociocultural que según Guber (2001) nace a partir de la antropología cultural. Boas y Malinowski son considerados los pioneros de la etnografía. Según Guber (2001), Boas inicialmente trabajó con Horatio Hale, quien desarrollaba su trabajo de campo a través de cuestionarios y encuestas. Sin embargo, tiempo después Boas toma otro rumbo, al considerar que las encuestas y cuestionarios toman solamente aquellos elementos que los participantes pueden verbalizar, por lo general percepciones. Los actores no siempre dicen todo lo que piensan o dicen todo lo que hacen, incluso a veces, según la psicología, hay elementos inconscientes que los actores no reconocen como parte de su cotidianidad.

En términos concretos hay una distinción entre el conocimiento **tácito** y **explícito**, es decir, tanto lo dicho como lo pensado. El objetivo del trabajo de campo debe ser reconocer cómo la gente piensa, habla y actúa. La idea central de la etnografía es, a través de la observación e interacción con los actores, retomar los artefactos, registrar la “lengua nativa” y encontrar el objeto de estudio (Guber, 2001).

Es decir, se retoma la descripción realizada y después se construye la teoría sobre ella. No sobra decir que de esta manera la etnografía cumple los procesos de la investigación inductiva como se expresó en el primer apartado. Por otro lado, la observación debe contar con un informante clave. Este **informante** clave es aquella persona que según Guber (2001) explica al investigador las prácticas, las creencias y algunos mitos y leyendas.

De acuerdo con Malinowski la etnografía debe retomar algunos elementos básicos:



Tácito

Dicho de un elemento gramatical: que no se expresa, pero se sobrentiende (Real Academia Española, 2018).

Explícito

Que expresa clara y determinadamente una cosa (Real Academia Española, 2018).

Informante

Sujeto que provee información y con quien se relaciona el investigador en el trabajo de campo. La información que proporciona este sujeto depende de la posición que ocupa en la sociedad investigada y de su propia subjetividad y percepción del mundo cultural evocado. No existe un solo tipo de informante, ya que cada miembro de un grupo social concibe y recrea su cultura desde una perspectiva distinta, pero igualmente trascendente; de ahí la dificultad para seleccionar al informante. En el momento que el informante revela aspectos de su cultura al investigador se convierte a la vez en participante y constructor de esa sociedad, un sujeto social que tiene un rol y posición determinados, que derivan de un proceso histórico (Campo, 2008).

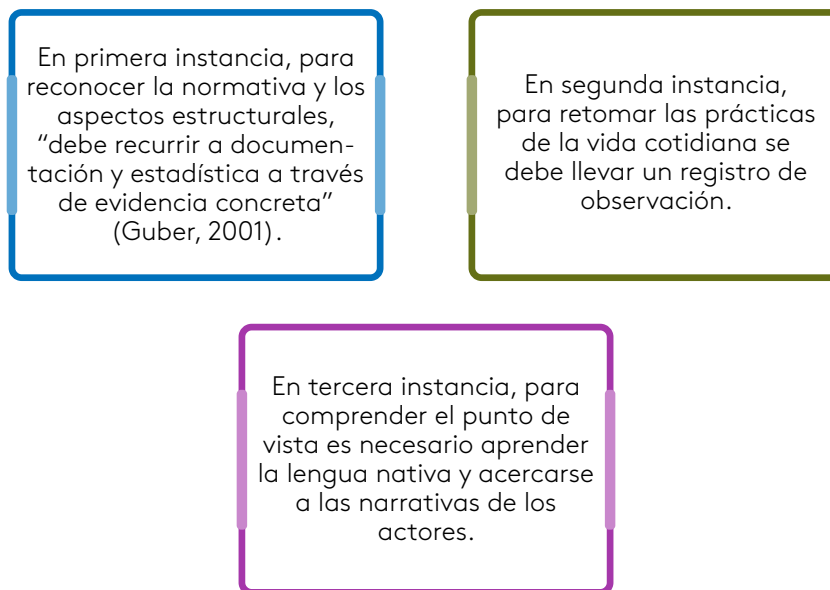


Figura 5.
Fuente: propia

A medida que la definición de cultura se fue modificando teóricamente, el objeto de estudio de la antropología también se modificó. Los antropólogos pioneros se enfrentan a un debate ético en el cual hay bastantes prejuicios. Esto sucede particularmente con el diario de campo, pues este contenía escritos los juicios con los que el investigador se aproximaba a su objeto de estudio.

El debate se vuelve relevante en los años sesenta, tras la publicación de los diarios de campo de Malinowski (edición póstuma), texto que expone los juicios del investigador en su aproximación a la comunidad, como se evidencia en el siguiente extracto:

” Almuerzo; lectura de Kipling (muy pobre); luego, recopilación de información esotérica sobre el *poulo* y la *waila* —cada vez que incidía en cuestiones íntimas o de magia, tenía la sensación de que estaban contándome mentiras; esto me humilló. A las seis enfilé hacia el sur para dar un corto paseo. Muy cansado y deprimido. Ni siquiera eché de menos Melbourne. Pensé en E.R.M. ¿Me sentiría feliz si ella estuviera aquí? Hice algunos ejercicios y me puse a contemplar el cielo prestando especial atención a la Cruz de S. A la vuelta me puse a leer Maud River, e ignoré a los *niggers* (pp. 61-62).

En los años setenta se empieza a pensar que el antropólogo debe despojarse de sus prejuicios para hacer el trabajo de campo. En los ochenta se habla de la distinción entre conocer y vivir en una cultura. Se plantea, además, que existe el *shock* cultural por lo que debe ser un antropólogo nativo el que desarrolle una aproximación a su propia cultura.

A finales de los ochenta y noventa se plantea la necesidad de trabajar de forma colectiva con la comunidad. Una reconceptualización de la práctica que permite reconocer las diferencias como un proceso de construcción colectiva. Según Guber (2001) “la tarea de familiarizarse con lo exótico se revirtió en exotizar lo familiar” (p. 40).

Un ejemplo etnográfico para reflexionar

A continuación, se expone un extracto de la famosa etnografía *Body Ritual Among the Nacirema*, publicada por Miner (1956):

”

La creencia fundamental que subyace en todo el sistema es, aparentemente, que el cuerpo humano es feo y tiene una natural tendencia a la debilidad y a la enfermedad. Encarcelado en su cuerpo, el hombre tiene como única esperanza la de prevenir esa tendencia a través del uso del ritual y la ceremonia. Cada hogar cuenta con uno o más santuarios o habitaciones sagradas destinadas a tal fin. Los individuos más poderosos de la sociedad disponen de varios de estos santuarios en sus casas y, de hecho, la opulencia de una casa puede medirse por la cantidad de ámbitos rituales con que cuenta. La mayor parte de las casas están construidas con materiales arcillosos, pero las habitaciones sagradas de los más ricos llegan a tener paredes de piedra. Las familias menos pudientes imitan a las ricas aplicando placas de cerámica en las paredes de sus santuarios.

Cada familia cuenta, como mínimo, con una de estas habitaciones sagradas, pero los rituales asociados a estas últimas no son ceremonias familiares sino privadas y secretas de cada individuo. Normalmente, los ritos se discuten con los niños solamente durante su período de iniciación en los misterios. He tenido, sin embargo, oportunidad de establecer una relación de suficiente confianza con los nativos como para poder examinar estos santuarios y escuchar sus descripciones de los rituales. El punto más importante del santuario es una caja o cofre incrustado en la pared. En este cofre se conservan numerosos amuletos y pociones mágicas, sin las cuales ningún nativo cree poder sobrevivir. Estas preparaciones se obtienen de varios practicantes especializados. Los más poderosos de estos últimos son los curanderos de la tribu cuya asistencia debe retribuirse con sustanciales obsequios. No obstante, el curandero no provee en forma directa las pociones curativas a sus clientes; decide solo sus ingredientes y los especifica en forma escrita en un antiguo y secreto lenguaje. Esta escritura es entendida únicamente por el curandero y los herboristas, quienes a cambio de otro obsequio proveen el amuleto o brebaje requerido.

Una vez cumplido su propósito, el amuleto o poción mágica no se desecha, sino que se guarda en el cofre de pociones de la habitación sagrada. Como los materiales mágicos son específicos para determinadas enfermedades, y las enfermedades reales o imaginarias de la gente son muchas, el cofre de pociones suele estar repleto de ellos (p. 504).

Después de leer este texto, la pregunta evidente es ¿quiénes son los nacirema?, ¿qué clase de elementos son esas posiciones sagradas? Estos cobran sentido si reconocemos que los nacirema son en realidad los americanos o *american*. Este es un ejercicio de extrañamiento sobre un trabajo de campo etnográfico.

Etnografía

Según Murillo y Garrido (2010) “Las principales características que la distinguen de otros métodos son: que permite el registro del conocimiento cultural, detalla patrones de interacción social, permite el análisis holístico de sociedades, es descriptiva y permite desarrollar y verificar teorías” (p. 1).

La etnografía nace a partir de la antropología cultural y de las reflexiones de los investigadores después de estar inmersos en el campo. Si los investigadores quieren identificar elementos propios del contexto, sentidos y significados presentes en la cultura, buscan una metodología que les permita analizar lo intangible.

La etnografía, según Murillo (2010), tiene algunas características fundamentales: por un lado, busca interpretar los eventos desde una perspectiva *emic*, lo que implica que el análisis de los fenómenos sociales y culturales es descrito e interpretado desde la perspectiva de los participantes. Por el otro, desde la propuesta fenomenológica, un fenómeno es complejo y requiere de múltiples miradas. En el caso de la etnografía debe coordinar la perspectiva *emic* y *etic*, es decir, la perspectiva desde el punto de vista de los participantes y la visión desde el punto de vista del investigador y su campo disciplinar.

Para poder acceder a la perspectiva *emic* de un fenómeno es necesario observar el contexto y darles confianza a los participantes. Esta metodología es inductiva, lo que implica que se enfoca en la exploración y a la experiencia. A partir de la información que se va develando los investigadores empiezan a construir categorías conceptuales. Estas categorías emergen desde los patrones de regularidades y asociaciones, es decir, de patrones recurrentes.

La etnografía busca en sus distintos tipos:

- Comprender el fenómeno a estudiar.
- Producir conocimiento.
- Analizar información a partir del trabajo de campo.



Emic

En el estudio de la cultura, aproximación desde el punto de vista del actor social, de quienes participan de un sistema cultural específico (análisis fonémico) (Campo, 2008).

Etic

En el estudio de la cultura, consideración de aspectos opuestos a la posición *emic*, es decir a los que provienen de los observadores (análisis fonémico). Aproximación desde los conceptos que son significativos para los investigadores, la realidad percibida desde el exterior (Campo, 2008).

- Retomar elementos sobre lo que las personas hacen, piensan, dicen y de sus sentidos y significados en el mundo.

Según Boyle (1994) existen distintos tipos de etnografía.

- La **etnografía clásica** que se centra en grupos amplios.
- La **etnografía procesal** que según Garrido (2010) se centra en los procesos funcionales de la cultura.
- La **etnografía particularista** se centra en grupos particulares o en unidades sociales específicas.
- La etnografía de corte transversal se centra en los estudios en un momento determinado.
- La **etnografía etnohistórica** se centra en el estudio histórico de la cultura.

Estos tipos de etnografía comparten como objetivo la comprensión de la realidad y la producción de conocimientos (Garrido, 2010). A su vez, analiza información a partir del trabajo de campo y sobre todo utiliza información de los actores y de sus experiencias para comprender lo que dicen, hacen y piensan.



Etnografía clásica

Se enfoca en grupos amplios y sus resultados que al ser tan extensos suelen tener forma de libro

(Garrido y Murilla, 2010, p. 4).

Etnografía procesal

Describen diversos elementos de los procesos cuyo análisis puede ser, por un lado, funcional, si se explica cómo ciertas partes de la cultura o de los sistemas sociales se interrelacionan dentro de un determinado lapso y se ignoran los antecedentes históricos. Por otro, diacrónico, si se pretende explicar los sucesos como resultado de sucesos históricos

(Garrido y Murilla, 2010, p. 4).

Etnografía particularista

Es la aplicación de la metodología holística en grupos particulares o en una unidad social

(Garrido y Murilla, 2010, p. 4).

Etnografía etnohistórica

Balance de la realidad cultural actual como producto de los sucesos del pasado

(Garrido y Murilla, 2010, p. 4).



Instrucción

Para profundizar sobre la etnografía y sus implicaciones en el contexto educativo, los invitamos a leer el siguiente texto y a debatir sobre sus implicaciones en el encuentro sincrónico compartiendo el respectivo control de lectura.



Un estudio cualitativo sobre las practicas docentes en las aulas de matemáticas en el nivel medio

Mayra Báez, Cristy Cantú y Karla Gómez

Técnicas etnográficas

El método etnográfico busca comprender el contexto sociocultural para lo cual usa algunas técnicas de recolección de información. Cada una de estas técnicas permite comprender lo que los actores piensan, hacen, creen y dicen con respecto a su vida cotidiana y a sus prácticas.

Observación participante

Garrido (2001) plantea que la observación permite la recolección de las prácticas dentro de un contexto específico, en particular la definición de lo que la gente hace y no solo lo que dice que hace. Sin embargo, en la etnografía el proceso de observación no se limita a la observación "distante", incluye la interacción y participación con la comunidad. La observación participante involucra la sistematización de lo observado a través de un diario de campo y, adicionalmente, la participación en las actividades propias de la comunidad. La relación entre la observación y la participación permite al investigador aproximarse a la realidad desde dos puntos diferentes, por un lado, investigar haciendo y, por el otro, participar desde la distancia (Garrido, 2001). Esta perspectiva implica reconocer que no existe objetividad en el investigador, dado que afecta el contexto por estar presente en él. De esta manera, lo que es relevante en el caso de la observación es que el investigador sea consciente desde dónde está observando. Para esto incluso en el modelo de diario de campo se considera un espacio que permite recoger estos juicios y perspectivas.



Figura 6.
Fuente: (goo.gl/2dgE2T)

En términos de la participación existe un debate entre si el investigador debe comportarse de acuerdo con sus propias pautas culturales o si debe imitar las pautas y conducta de sus participantes. Según Garrido (2001) esto es un proceso paulatino. En la gran mayoría de los casos los investigadores empiezan desde su propio marco cultural y poco a poco van integrándose a nuevos procesos a través del respeto. Por lo general, en el proceso entre la observación y la participación existe una figura fundamental que es el informante clave, quien ayuda a la comprensión y relevancia de las distintas situaciones. En gran medida, la etnografía está acompañada de la narrativa tanto de las observaciones como de los espacios de participación (Garrido, 2001).

El desarrollo de la observación participante implica la construcción de un diario de campo. El diario de campo, además de los elementos básicos de fecha, participantes, terreno (en algunos casos ubicación geográfica), tiene dos espacios, uno para recoger las observaciones y otro para escribir las impresiones, reflexiones o anotaciones del investigador sobre lo que está sucediendo. Estas anotaciones al margen son fundamentales para la articulación de la investigación. En el diario de campo los antropólogos incluyen dibujos, gráficas, lo que quiere decir que pueden incluir sus anotaciones verbales y figurativas. Es fundamental ser sistemático en el trabajo con el diario de campo, de lo contrario el análisis de la información obtenida será difícil y complejo.

Encuesta y entrevistas



Figura 7.
Fuente: Shutterstock/689859169

La observación permite ver las prácticas culturales y reconocer ciertos elementos que están más allá de lo que la gente dice que hace. Sin embargo, es fundamental lo que dice, lo que piensa y lo que percibe de la realidad. Estos elementos se pueden reconocer a partir de las encuestas y entrevistas. Según Garrido (2001) la entrevista permite que los actores hablen sobre lo que saben, piensan, opinan y creen. Aunque no siempre coincide lo que dicen y lo que hacen, el hecho de reconocer las percepciones de las personas sobre su espacio permite comprender el sentido y significado que asignan a los procesos y prácticas culturales.

Hay varios tipos de entrevistas dirigidas, algunas son estructuradas y otras semiestructuradas. Según Garrido (2001) la entrevista antropológica o etnográfica es por lo general una entrevista no dirigida e implica un diálogo donde el objetivo es la interacción social sobre un tema en particular, pero con la apertura propia que permite la comprensión. El sentido de este proceso no es determinar preguntas específicas, ya que las mismas pueden sesgar las respuestas de los participantes, sino fluir en un intercambio comunicativo. Las preguntas abiertas permiten comprender la perspectiva *emic* de la comunidad. Por lo demás, una entrevista antropológica requiere de tres elementos básicos, a saber: “La atención flotante del investigador, la asociación libre del informante, la categorización diferida nuevamente del investigador” (Garrido, 2001, p. 77).

Así las cosas, la entrevista antropológica debe considerar el contexto y los ritmos del encuentro (Garrido, 2001). Estos dos elementos deben estar marcados por el diálogo y el intercambio comunicativo, de tal manera que se produzca una dinámica consciente y fluida de los participantes. En términos éticos, el entrevistado siempre debe saber qué va a pasar con la información obtenida, tener total seguridad sobre el uso que dará a las grabaciones y transcripciones (de ser usadas) y con la certeza de que en caso de ser necesario se mantendrá el anonimato del actor entrevistado. La claridad en términos del uso de información es fundamental en todo el proceso etnográfico.

Historia de vida

Según Cordero (2012) la historia de vida aporta a la investigación cualitativa una nueva perspectiva. En particular permite retomar algunos elementos de la historia social, pero a partir de una mirada individual. Se basa en la reconstrucción de experiencias personales y se desarrolla a través de una entrevista a profundidad. En principio, la historia de vida está articulada al método biográfico. En la entrevista a profundidad, a través del diálogo sobre las experiencias, eventos y costumbres de un individuo, es posible develar algunos de los procesos sociales y culturales más significativos (Cordero, 2012). Como actor humano, el individuo reconstruye y transmite su experiencia vital. Por lo general se hace mediante entrevistas sucesivas en las que el actor es quien da sentido narrativo a su historia. Debido a que la historia de vida está articulada a procesos de memoria y significados diversos, los relatos hablan más de lo que la persona cree que de lo que en realidad sucedió. Por esto en la mayoría de los casos las historias de vida no son lineales, sino que responden al sentido y significado que el actor les otorga. En su mayoría también son ambiguas y muestran la complejidad y tensión entre lo individual y lo colectivo.

Cordero (2012) plantea que se requieren algunos pasos para desarrollar la historia de vida:

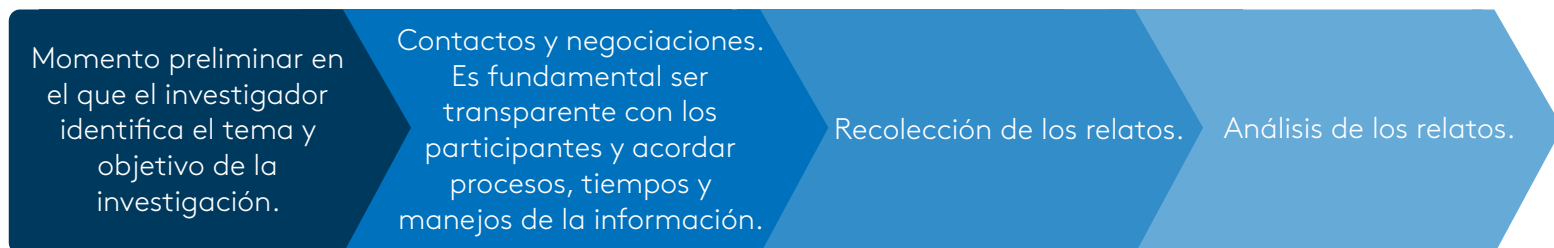


Figura 8.
Fuente: propia

En la mayoría de procesos antropológicos se usan varias historias de vida, lo que permite identificar las tensiones entre lo individual y lo colectivo y establecer patrones que develan elementos socioculturales.

Información documental

Otro elemento fundamental en el proceso etnográfico es el análisis documental. En ocasiones lo que la gente dice, hace y piensa no es coherente. En estos casos se hace fundamental reconocer textos o evidencia material de situaciones culturalmente relevantes que den luz y voz a otros actores que pueden no estar presentes en el momento de la etnografía. Por ejemplo, en la etnografía etnohistórica, los relatos y narrativas de actores del pasado se convierten en voces activas fundamentales para la comprensión de los procesos socioculturales.

Adicionalmente y más allá de la historia, en los contextos culturales existen elementos de controversia o contradicción y, por lo general, los documentos permiten comprender cómo queda inscrita una realidad específica, qué versión se establece como oficial y qué sentido colectivo se ha definido. Es decir, la información documental nos da unas nociones ya acordadas y en algunos casos institucionalizadas.

Para algunos etnógrafos este análisis documental incluye también los análisis sobre el mismo contexto desarrollados por otros antropólogos o científicos sociales sobre la comunidad.

El proceso etnográfico

El proceso etnográfico incluye estas y otras técnicas que la antropología ha identificado como relevantes, entre ellas la **cartografía social**.

Al ser un proceso fenomenológico e inductivo, el antropólogo:

- Prepara el contexto y delimita la investigación.
- Identifica y prepara el material para la investigación.
- Desarrolla las distintas técnicas de investigación en el trabajo de campo de acuerdo con lo requerido.
- Codifica y sistematiza la información.
- Desarrolla un análisis que incluye una propuesta teórica que parte de la información obtenida.
- Comparte sus hallazgos con la comunidad.
- Comparte sus hallazgos con la comunidad académica y científica.

Se trata de un proceso complejo y son las experiencias y las prácticas las que permiten construir categorías analíticas.



Cartografía social

Es una propuesta conceptual y metodológica que permite construir un conocimiento integral de un territorio utilizando instrumentos técnicos y vivenciales. Se trata de una herramienta de planificación y transformación social que permite una construcción del conocimiento desde la participación y el compromiso social, posibilitando la transformación del mismo (Herrera, 2008).



Instrucción

Para confrontar sus aprendizajes sobre el tema, los invitamos a realizar la actividad de emparejamiento.



Les invitamos a realizar la lectura complementaria:

La etnografía como descripción de las sociedades humanas. Las redes sociales en un enclave marginal de México D. F. (pp. 203-213)

Joan Pujadas, Dolors Comas y Jordi Roca

- Boyle, J. (1994). Styles of ethnography. *Critical Issues in Qualitative Research Methods*, (2), pp. 159-185.
- Campo, A. (2008). Diccionario básico de antropología. Recuperado de <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11506/1/Diccionario%20basico%20de%20antropologia.pdf>
- Caratini, A. (2005). Reflexiones sobre la ética en la investigación antropológica. *Revista Argentina de Antropología Biológica* 07(01).
- Cordero, M. (2012). Historias de vida: una metodología de investigación cualitativa. *Revista Griot* 5(1), pp. 50-67.
- Dávila, G. (2006). El razonamiento inductivo y deductivo dentro del proceso investigativo en ciencias experimentales y sociales. *Laurus*, (12), pp. 180-205.
- Fernández, V. (2006). Introducción a la investigación en ciencias sociales. Recuperado de <https://upcommons.upc.edu/bitstream/handle/2117/501/Introducción%20a%20la%20investigación%20en%20ciencias%20sociales.pdf>
- Garrido, C., y Murillo, F. (2010). *Investigación etnográfica*. Madrid, España: UAM.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Barcelona, España: Grupo Editorial Norma.
- Guerra, D., y Skewes, J. (1998). Código de ética de la Asociación Antropológica Americana. Recuperado de http://sgpwe.izt.uam.mx/files/users/uami/lauv/codigo_de_etica__AAA_def.pdf
- Jociles, M. (1999). Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. *Gazeta de Antropología* 15(01), pp. 1-26.
- Malinowski, B. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona, España: Ediciones Júcar.
- Mazzanti, M. (2011). Declaración de Helsinki, principios y valores bioéticos en juego en la investigación médica con seres humanos. *Revista Colombiana de Bioética* (6), pp. 125-144.
- Miner, H. (1956). Body Ritual Among the Nacirema. *American Anthropologist* 58(3), pp. 503-507.

Quivy, R., y Carnpenhoudt, V. (2005). Manual de investigación en ciencias sociales. Recuperado de <http://www.fapyd.unr.edu.ar/wp-content/uploads/2015/09/manual-de-investigacion-en-ciencias-sociales-quivy-campenhoudt.pdf>

Sheper-Hughes, N. (1992). *La muerte sin llanto, violencia y vida cotidiana en el Brasil*. Barcelona, España: Editorial Ariel.

Spradley, J. (1980). *Participant Observation*. New York, United States of America: Holt, Rinehart and Winston.

White, L. (1959). El concepto de cultura. En J.S Khan (Ed). *El concepto de cultura: textos fundamentales* (pp. 129-156). Barcelona, España: Anagrama.

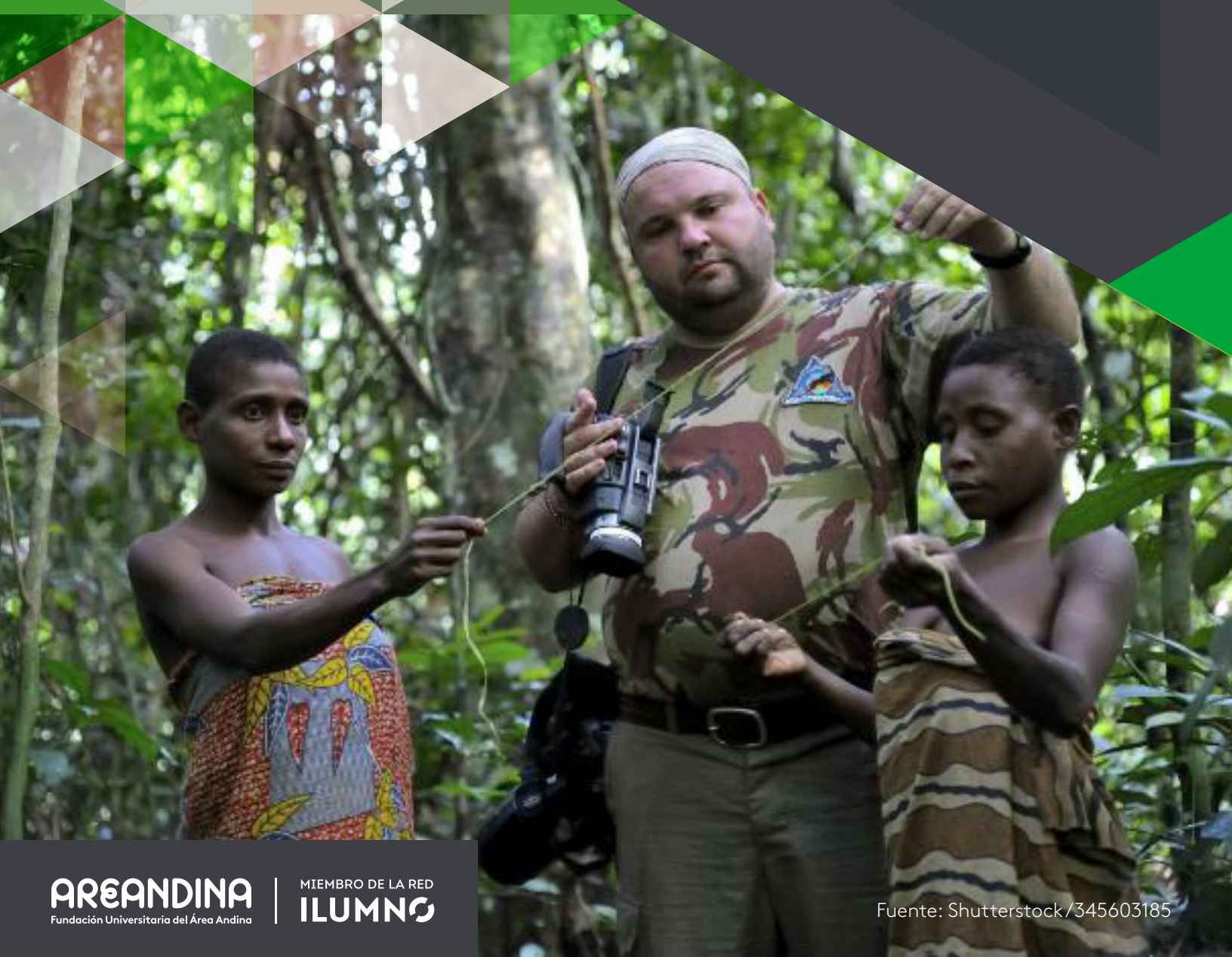
Wilcox, K. (1982). La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión. En H. Velasco (Ed). *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, España: Trotta.

ANTROPOLOGÍA

Mónica Bustamante

EJE 4

Propongamos



El objetivo de este texto es presentar al estudiante las nociones contemporáneas de cultura y sus usos. Adicionalmente, busca que el lector reconozca algunos elementos básicos del análisis crítico y los aportes de la antropología en la posmodernidad. Para profundizar en los dos aspectos anteriores, el documento presenta una discusión sobre el modo en que el ser humano asume su rol antropológico en relación con el contexto educativo.

El texto inicia con la presentación de las nociones de antropología y sus cambios a través del tiempo. Luego rastrea el concepto de cultura desde la Ilustración hasta la contemporaneidad. También presenta algunos de los debates de la antropología en torno a las nociones de cultura, asociados a términos como aculturación y transculturación. Además, analiza las diversas relaciones entre antropología y educación y presenta una breve descripción histórica de la antropología educativa en la que delimita su campo de estudio.

Al retomar elementos de la antropología educativa, presenta la discusión sobre la relevancia de la educación multicultural e intercultural y sus repercusiones políticas. Finalmente, entrega al lector el resumen de una etnografía educativa como parte de los procesos de una investigación áulica.



Instrucción

Para comprender el alcance de la antropología como parte del contexto educativo, los invitamos a desarrollar la actividad práctica.

Relación entre antropología y cultura



Según la concepción ilustrada, la cultura está pensada como una noción universal según la cual todos los seres humanos son iguales. Se considera que los seres están en distintos estadios de la evolución, pero todos llegarán al mismo punto evolutivo, un estadio civilizatorio. Bajo esta perspectiva, el ser humano se halla en un continuo entre naturaleza y cultura en el que unos pueblos están más cerca de la naturaleza y otros más cerca de la civilización.

La tradición romántica plantea que cada cultura es única y por lo tanto su historia también lo es. En el siglo XX el debate cambió y el concepto de cultura se amplió. La definición inicial, planteada por Taylor (1833-1917), alude a todos los conocimientos, capacidades, hábitos y técnicas aprendidos, más no heredados. La cultura es, en este sentido, aquello producido por la sociedad y no por la biología. Aquí se plantea un debate entre naturaleza y cultura, entre la biología y lo socialmente construido.

Edward Sapir (1884-1939) afirma que la cultura es un conjunto de prácticas y creencias que están articuladas a través del lenguaje y que han sido heredadas socialmente. Según Warley (2003), Malinowski (1884-1942) argumenta que la cultura es una herencia social y por eso habla de aculturación. De esta forma, la cultura es algo heredado y no determinado biológicamente.

A diferencia de la escuela estructuralista, los funcionalistas plantean que la cultura es un sistema, una totalidad coherente que tiene como objetivo la funcionalidad enfocada, según Malinowski, en suplir las necesidades básicas. Según Warley (2003) es así como la concepción de cultura se va modificando: para Radcliffe-Brown (1881-1955) está asociada a normas sociales mientras que para Ruth Benedict (1887-1948) hace referencia a un conjunto de patrones. Así las cosas, se construye una distinción entre lo aprendido y lo biológico. Kroeber y Kluckhohn (1905-1960), citados por Warley (2003), hacen una síntesis de las definiciones de cultura planteadas: "pautas implícitas y explícitas de y para la conducta, adquiridas y transmitidas mediante símbolos exclusivos del grupo humano y que incluyen su materialización" (p. 73).

La cultura se convierte en un concepto dinámico y cambiante. Según Warley (2003), en los años cincuenta se plantea una cultura asociada a modelos de comportamiento. Marcel Mauss (1872-1950), citado por Warley (2003), establece que la cultura "es el esfuerzo que hace una colectividad para dotarse a sí misma de una personalidad específica" (p.77). Una aproximación a la cultura, que como modelo metodológico plantea el trabajo no solo desde la mirada antropológica sino también desde lo interdisciplinario.



Instrucción

Para visualizar estas aproximaciones a la noción de cultura desde la perspectiva antropológica, los invitamos a observar la línea de tiempo.

Nociones contemporáneas de cultura

Keesing (1993) plantea la existencia de diversas áreas que en los últimos años han generado referencias importantes sobre la definición de cultura. La primera es la evolucionista, según la cual la cultura es un proceso que permite la adaptación al medio, un proceso asociado a la ecología en el que la cultura responde a un determinado contexto.

Una segunda, planteada por Keesing (1993), es la visión de la cultura desde una perspectiva ideacional. En esta área están los sistemas cognitivos, estructurales y simbólicos. La cultura se toma como un sistema de conocimientos transmitido socialmente. Desde la visión de los estructuralistas se establece la relación de la cultura con los sistemas lingüísticos, como representaciones colectivas que reflejan y revelan estructuras compartidas. Este sistema de conocimientos, según Barrera (2013), incluye normas para la organización e interpretación de un grupo particular de personas en torno a su mundo. En términos de la perspectiva simbólica, en los años setenta se articula la cultura con simbolismos específicos y, según Clifford Geertz (1992), con pautas de significados.

Según Barrera (2013), bajo esta perspectiva, en las prácticas los actores responden a representaciones de mundo compartidas. Para Keesing (1993) esto implica una tarea de búsqueda de ciertos sistemas culturales como gramáticas y sistemas cognitivistas sobre la conducta y sus sentidos.



Figura 1.
Fuente: Shutterstock/355161908

Una tercera área consiste en la propuesta materialista que hace énfasis en el método para el análisis de la cultura. En esta vertiente está Harris (2007), quien plantea que “una cultura es el modo socialmente aprendido de vida social, incluidos el pensamiento y comportamiento” (p. 9). El debate está en si la cultura solamente está asociada a las ideas o si está constituida por ideas y comportamientos (Harris, 2007). Se torna relevante reconocer la disyuntiva que existe en la antropología actual entre las ideas y los comportamientos humanos.

De acuerdo con la perspectiva ideacional “la mayoría de los antropólogos contemporáneos sostiene que la cultura consiste exclusivamente en entidades ideacionales o mentales compartidas y transmitidas socialmente, como valores, ideas, creencias y otras afines” (Harris, 2007, p. 10). Esto implica una distinción entre ideas y comportamientos. Para Harris (2007), esta distinción no tiene sentido, pues son las ideas las que delimitan los comportamientos. Según él, las ideas son fábricas de significado que permiten que los seres humanos interpreten según su experiencia y guíen sus acciones. Sin embargo, no es suficiente decir que las ideas guían los comportamientos porque de acuerdo con el autor esto resulta muy simplista. Es importante reconocer que los significados de los comportamientos no solo se limitan a lo que hay que hacer, sino a lo que no hay que hacer; es decir, que en las ideas están la norma y la excepción. Dos caras que el ser humano debe decidir para marcar su acción. Adicionalmente, se pregunta Harris, ¿qué es aquello que guía las ideas? En algunas ocasiones dice, los cambios en los comportamientos se dan antes de los cambios en las ideas.

”

No cabe duda de que el comportamiento y las ideas deben verse como elementos de una interrelación. A corto plazo, las ideas guían efectivamente la conducta, pero a largo plazo es el comportamiento el que guía y da forma a las ideas (p. 15).

En la actualidad no hay una única definición de la cultura. El debate sigue vigente y en él se encuentran, además, algunas definiciones que no provienen de las ciencias sociales.

Aculturación y transculturación

En un contexto cambiante y dinámico, la cultura, sin importar cuál es su definición, no está articulada como un elemento aislado. En la era de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC) estamos en constante interacción con otros. El ser humano y los diversos pueblos están siempre en contacto, en un proceso en el cual acceder a la información es cada vez más posible. En la actualidad, la identidad del ser humano se construye a partir de estas interacciones con los otros.

Para Chiappe (2015) los primeros autores en hablar sobre cambio cultural fueron Fernando Ortiz (1948) y Malinowski (1942), tema que retoman los difusionistas con el debate sobre los cambios y la transmisión de la cultura. Según Chiappe (2015), uno de los grupos que empieza con el análisis básico de las dinámicas culturales es el del particularismo histórico: "Franz Boas, en tanto fue el responsable de reconocer que el estudio de la cultura debía orientarse no al contacto en sí entre los pueblos, sino a los efectos dinámicos de tal contacto operando en el cambio cultural" (p. 49).

La noción de procesos de cambio cultural ha tenido muchos nombres. Algunos de ellos son la aculturación y la transculturación. Sobre estos conceptos no hay un acuerdo básico, sin embargo, Ortiz (1940) considera que la aculturación se refiere al tránsito de una cultura a otra; en tanto que la transculturación se refiere a las fases del proceso de tránsito de una cultura a otra. Plantea que el proceso de adquirir una cultura implica una pérdida parcial de la cultura de origen, *desculturación*, y la construcción de una nueva cultura, *neoculturación*. Estos son procesos que han adquirido relevancia en el ámbito de las migraciones sociales. En este punto, la antropología se acerca al análisis del cambio cultural.



Figura 2. Marcha por los derechos de inmigrantes en Los Ángeles
Fuente: Wikipedia

La cultura fuera de la academia

Existen múltiples definiciones de cultura que están presentes en la cotidianidad y que no están articuladas con la academia. Barrera (2013) destaca tres propuestas concretas.

La Unesco plantea (2004) una relación entre la cultura y su diversidad con el desarrollo y la civilización. Afirma que, en la medida en que las personas con diferencias culturales se articulen y mezclen, la civilización será más desarrollada. En este punto se articula la idea según la cual en la migración mundial la diversidad es el referente de la sociedad por lo que la idea de culturas compartidas cobra importancia.

Una segunda vertiente de cultura es aquella que conserva las definiciones tradicionales de la antropología, las cuales asocian el concepto de cultura con grupos marginales de la sociedad. Esta postura reconoce las creencias y valores de los pueblos como únicos. Esta noción de cultura ha posibilitado que el "otro" se reinvente o defina para que de esta manera encuentre un espacio de acción política. En la diversidad se establecen acciones afirmativas, búsquedas de territorio y/o redefiniciones jurídicas.

Una tercera vertiente es aquella que articula la idea de cultura y la asocia con la noción de arte. Una definición que plantea que la cultura está relacionada con las habilidades intelectuales y artísticas. También hace referencia a la idea de patrimonio cultural, que, según la Unesco (2015), son los elementos tanto materiales como inmateriales que dan cuenta de la cultura, es decir, las creencias, valores, significados y sentidos propios de un grupo humano específico en su construcción del mundo: "ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias" (Unesco, 2006).

De acuerdo con esta definición, los pueblos, como producto de la cultura tanto material como inmaterial, tienen su patrimonio. Se habla entonces de patrimonio cultural material e inmaterial:

”

El patrimonio cultural en su más amplio sentido es a la vez un producto y un proceso que suministra a las sociedades un caudal de recursos que se heredan del pasado, se crean en el presente y se transmiten a las generaciones futuras para su beneficio. Es importante reconocer que abarca no solo el patrimonio material, sino también el patrimonio natural e inmaterial (Unesco, 2015, p. 132).

Fuera del ámbito académico estas aproximaciones al concepto de cultura han tenido múltiples usos. Sus implicaciones son políticas y económicas, tanto el patrimonio cultural como en la industria cultural.

La antropología y la educación



La relación entre antropología y educación ha sido reconocida ampliamente desde los inicios de la antropología. Según Velasco y Reyes (2003), el aporte inicial de la antropología a la educación estaba centrado en dos líneas: "1) contribuir con el marco teórico con alto potencial explicativo que no solo se queda en la descripción y 2) el contexto metodológico para incursionar en el estudio del ámbito escolar" (p. 62).

En términos generales, la relación entre antropología y educación permite, por un lado, el reconocimiento del fenómeno educativo y su valor social y, por el otro, en términos metodológicos, que la etnografía escolar se convierta en una herramienta para la investigación del contexto.

Velasco y Reyes (2011) identifican en la antropología educativa cuatro fases. La primera, que va de 1925 a 1954, está enfocada en los procesos de enculturación y educación. La segunda se produce entre 1955 y 1974 y se centra en el proceso de transmisión cultural. La tercera, que va de 1974 a 1999, hace énfasis en la desigualdad,

las minorías y los procesos de escolarización. La cuarta y última fase, que empieza en 1999, está enfocada en la formación del profesorado, es decir, la inclusión de la antropología en el currículo.

Uno de los primeros en trabajar la relación entre cultura y educación fue Franz Boas (1962), que trata de analizar el proceso de escolarización desde una perspectiva cultural. Una segunda aproximación fue la desarrollada por Mead (1928) y (1931) en su intermediación en el proceso de crecimiento, tanto en Samoa como en Nueva Guinea. Mead plantea un debate entre aquello que es innato y aquello que es aprendido, al reconocer la relevancia de la cultura y sus procesos. En 1934, plantea Robins (2003), se estableció el tema de la aculturación. En 1958 Herskovits (1958) retoma el concepto de aculturación y lo diferencia de cambio cultural y de **asimilación**; conceptos retomados por los educadores. En 1949 Mead publicó varios ensayos que analizan los problemas educativos de los grupos culturales y en 1951 publica un libro sobre el sistema escolar en la cultura americana.

Asimilación

Proceso de cambio que puede experimentar un grupo cuando entra en contacto con un área donde hay otra cultura dominante; la minoría es incorporada a la cultura dominante hasta el punto de no constituir una unidad cultural separada. Generalmente un grupo mayoritario absorbe culturalmente al menor. Pero no siempre. Cuando Roma conquistó Grecia, fue Roma la que resultó conquistada por la cultura griega. La asimilación puede darse en distintos niveles. Los grupos minoritarios que se acercan a una nueva sociedad adoptan ciertas prácticas culturales para adaptarse mejor a ese ambiente, aunque conserven muchos rasgos particulares de sus propias culturas, incorporando incluso estos a la sociedad dominante. Sin embargo, puede suceder que

la asimilación sea completa, hasta que los nuevos miembros no se distingan de los antiguos. También es posible reconocer una forma de asimilación forzosa, en la que tiene lugar el uso de la fuerza –prohibición o penalización por parte de un grupo dominante, para obligar a una minoría a que adopte la cultura dominante. En Latinoamérica, en general, las políticas de los gobiernos han sido asimilacionistas, es decir: a través de la educación y otros instrumentos de presión, han buscado que las minorías perdieran sus rasgos característicos para semejarse a la cultura dominante

(Campo, 2008).

Desde los años treinta hasta los cincuenta se produce un debate en la antropología sobre la enculturación. “Se consideraba normal que los niños asimilan los valores, actitudes, comportamientos, modos de pensar, habilidades y destrezas de las culturas en las que nacieron” (Robins, 2003, p. 4). La distinción entre educación formal y no formal era útil en esta primera etapa.

En la segunda etapa los Spindler (George y Louise), fundadores de la antropología educativa, abordan al final de los años cincuenta la relación entre identidad cultural y el papel de la institución escolar en la formación y la aculturación. En particular, reconocen el valor del método etnográfico, especialmente en el rol de la observación, del análisis de significados y sentidos de las prácticas humanas. Aunque han sido múltiples los autores que han trabajado el tema, la antropología de la educación se formaliza como un campo de la antropología a mediados de los cincuenta.

En 1956 se llevó a cabo una conferencia sobre educación y antropología en la Universidad de Stanford, que tuvo como eje cuatro elementos de debate (Velasco y Reyes, 2011):



Figura 3.
Fuente: propia

Hasta esa fecha, explica Rebolledo (2004), la relación entre antropología y educación se había centrado en el uso que hacía la educación de conceptos antropológicos como también en el uso de las metodologías de investigación, particularmente de la etnografía para la comprensión de los contextos educativos.

En 1968 se funda el Consejo de Antropología y Educación (Council on Anthropology and Education), institución que desde sus inicios determina como su objetivo “las reivindicaciones socioeducativas de la lucha por los derechos civiles, plasmadas en programas de discriminación positiva, bilingüismo y de segregación escolar, objeto de duras polémicas en el presente” (Velasco y Reyes, 2011, p. 67).

En la tercera etapa, en 1974, se publica el texto *La educación como imperialismo cultural*. Según Robins (2003), en esta etapa se cuestiona la educación y su papel en contextos coloniales, además surge la pregunta por la escuela como mecanismo para apoyar los procesos de movilidad social. Adicionalmente, se considera que no es suficiente hacer uso de técnicas etnográficas o conceptos desde la antropología porque lo fundamental es cumplir el trabajo etnográfico completo, es decir, se plantea una aproximación fenomenológica:



Tanto para Wolcott como para Fetterman y Agar (1986-1996) la investigación etnográfica es un proceso abierto en el cual el etnógrafo aprende mediante el encuentro con un contexto específico; no se dedica a probar sistemáticamente hipótesis inequívocas o realizar experimentos con los controles científicos de rigor (p. 6).

Se reconoce la importancia de las instituciones educativas, la organización en el aula, los problemas de género, las relaciones de la comunidad educativa y los procesos de aprendizaje. La cuarta y última fase inicia en los noventa y está enfocada en la formación del profesorado y la inclusión de la antropología en el currículo. Durante finales de los noventa y principios del dos mil emergen fuertes reflexiones, en particular sobre el uso del lenguaje, la educación bilingüe y bicultural, así como consideraciones en torno al papel del sistema educativo en la construcción y consolidación de la identidad.



Instrucción

Para redefinir los alcances y las preguntas propias de la relación entre educación y antropología, los invitamos a observar el videoresumen.



Figura 4.
Fuente: Shutterstock/260668823

Antropología educativa

Las distintas aproximaciones a la cultura hablan sobre ideas, comportamientos, creencias y valores aprendidos. Esto abre un espacio de debate sobre el rol de la educación. García y Pulido (1992) plantean que la educación es “el proceso de transmisión/adquisición de la cultura (p. 39) y sustentan sus afirmaciones en dos ideas básicas: la primera está relacionada con la idea de formación que tienen algunos grupos sociales, más que todo grupos étnicos, en la que el rol del proceso educativo está en la transmisión de las prácticas y costumbres específicas. En segunda instancia, estos autores empiezan a considerar el sistema educativo como el espacio donde el ser humano se hace humano. Desde esta perspectiva la transmisión de la cultura se vuelve un elemento fundamental.

Esta relación entre educación y cultura abre también una discusión que se ha desarrollado en el ámbito político desde la década de los noventa en América Latina. De manera recurrente se ha cuestionado si el sistema educativo en un contexto multicultural debe priorizar una u otra cultura, si debe reconocer el intercambio entre culturas y su proceso de aculturación, transculturación y asimilación. Un debate que reconoce el valor de la cultura y su diversidad.

Con la mirada puesta en la diversidad y su valor se empieza a trabajar la noción de educación multicultural (García y Pulido, 1992), lo cual implica reconocer la importancia de la diversidad mediante una teoría asociada al pluralismo cultural. Una propuesta que reconozca, según García y Pulido (1992), la existencia de la diversidad cultural, la interacción entre los grupos y en los grupos, la posibilidad de obtener las mismas oportunidades, lo cual implica una propuesta educativa en la que la diversidad no sea juzgada sino reconocida y valorada.

García y Pulido (1992) retoman algunas propuestas teóricas según las cuales la escuela es ahora un espacio que “ha sustituido al prejuicio y al etnocentrismo en las escuelas estadounidenses, para concluir con que es absolutamente necesario afrontar la cuestión de la diversidad cultural desde la educación” (p. 42).

Esta propuesta, sin embargo, implica que se abren dos vertientes de pensamiento que se contraponen. Por un lado, está Llanes (1980), quien defiende la idea de que los jóvenes en un grupo particular, a través del sistema educativo, adquieran la habilidad de adaptarse a dos culturas: la cultura del grupo mayoritario y la propia, lo cual permite que los jóvenes de una cultura minoritaria tengan las mismas oportunidades económicas, políticas y sociales. Lo anterior permite que los jóvenes mantengan su identidad cultural sin que esto les impida estar dispuestos a participar en el contexto de la cultura dominante. Según Gracia y Pulido (1992) uno de los aspectos básicos en este proceso es la lengua.

Si se consideran las distintas definiciones de cultura resulta vital reconocer el papel de la lengua, tanto en el mantenimiento de la identidad cultural como en la expresión de actitudes de sus miembros. Por otro lado, cuando en el sistema educativo están presentes dos contextos culturales o más, se debe “facilitar un marco **intercultural** de referencia en el cual los significados y valores concretos de la cultura principal fuesen incorporados (traducidos) a la cosmovisión de la cultura minoritaria” (p. 6).

Interculturalidad

Es un proceso que da cuenta de los seres humanos en su diversidad. Cada cultura tiene una forma distintiva de comportarse, siendo que esta variedad de manifestaciones sociales configura el gran mapa de la humanidad. Interculturalidad no es solo tolerarse entre culturas diferentes, sino abrirse intencionalmente, para dejarse enriquecer por el otro.



La diversidad cultural está omnipresente en distintos aspectos de la realidad social: los sentidos que un símbolo adquiere, los valores, los gustos musicales, la manera de expresar las emociones, el rechazo o admiración por determinados hechos o actitudes, etc. En los procesos actuales de globalización el intercambio y contacto entre diferentes culturas, tanto en los elementos simbólicos, como en los materiales.

La interculturalidad se diferencia de la multiculturalidad, en que se refiere fundamentalmente a la mezcla, comunicación, conflictividad y encuentros entre distintos grupos, dentro y fuera de un mismo espacio. El intercambio cultural no siempre es equitativo, ya que un sistema suele imperar sobre el otro, como en el caso del modelo occidental, que impone su uniculturalidad como la única y oficialmente reconocida, justificando mecanismos represores económicos, políticos, educativos, axiológicos, etc.

La interculturalidad pretende apreciar todas las experiencias culturales plurales, sin detrimento de ninguna, sin jerarquización o exclusión manifiesta o latente. Así, ninguna imagen ideal de un grupo determinado está por encima de las demás, sino que se considera que cada una posee un perfil propio, conectado de algún modo con los demás. Es una forma de fortalecimiento de la identidad, pues se reconoce la diversidad intergrupala, la valoración de lo diverso sin perder la estima por la autopercepción de la realidad.

(Campo, 2008).

Figura 5.
Fuente: Shutterstock/420817246

En conclusión, quedan en el debate algunas preguntas ¿si la educación se centra en la cultura del grupo dominante, esto implica que se dejan de lado los intereses de los otros? ¿Enfocarse en los procesos de asimilación lleva a la pérdida cultural? ¿Es acaso necesario desarrollar la aculturación o transculturación para hacer parte de una sociedad equitativa? ¿Aprender a relacionarse en la diferencia y generar espacios de traducción afecta los sistemas culturales?



Instrucción

Para articular los debates y las fases de la relación entre antropología y educación, lo invitamos a hacer la actividad de emparejamiento.

El debate en términos políticos

Los interrogantes con los que finalizamos el apartado anterior son el centro del debate de antropólogos y educadores. No obstante, en América Latina el tema se centra en las políticas educativas vistas desde dos puntos de vista. El primero se centra en la incorporación lingüística en el sistema educativo. En países como Ecuador y Bolivia se han generado procesos de educación intercultural bilingüe que buscan mantener la herencia cultural a través del lenguaje. En esta propuesta, según Couder (1998), la adquisición de habilidades lingüísticas se vuelve de interés político, tanto en la cultura dominante, en pos de la integración, como en la cultura propia para mantener la identidad. En Ecuador el Acuerdo Ministerial N° 112 oficializa el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. A pesar de la efectividad lingüística, el modelo ha recibido cuestionamientos respecto a que no se tuvo en cuenta en el sistema educativo el valor de las estructuras cognitivas y las propuestas de sentido y significado presentes en un contexto cultural.

El segundo punto de vista en torno a la **multiculturalidad** en la educación se encuentra en la propuesta de Couder (1998) que considera que la noción de pluralidad debe incluir el reconocimiento de derechos diversos para pueblos diversos. De acuerdo con esto, cada grupo cultural puede tener un estatuto político diferenciado. Bajo esta propuesta es fundamental que el Estado proteja a las culturas nativas y se concentre no en la biculturalidad sino en los sistemas educativos particulares, enfocados en mantener y transmitir sistemas culturales específicos. Sin embargo, esta medida no plantea un sistema cerrado; por el contrario, el eje del proceso de la inclusión transcultural está en el sistema social y económico que el Estado debe proveer.

Estos dos puntos de vista han hecho distintas aproximaciones al sistema educativo. El debate sobre su relevancia en los procesos culturales, tanto de mantenimiento, relacionamiento, transculturación o asimilación siguen en el centro del proceso educativo. Lo fundamental en cualquiera de las rutas es la idea de la diversidad y el respeto, de la tolerancia como eje de la construcción del mundo y del diálogo como elemento básico de aprendizaje colectivo. Aprendemos con y desde el otro.

La etnografía educativa

Goetz y LeCompte (1988) establecen que una etnografía en el contexto escolar debe tener tres elementos básicos. En primer lugar, parte de datos fenomenológicos; en segundo lugar, se reconoce la observación participante y no participante y, en tercer lugar, la etnografía permite establecer conexiones entre el comportamiento y las creencias.

A continuación, se incluye un extracto de una etnografía educativa. El texto es tomado de un artículo de Pulido (2003) titulado Una visión sobre la etnografía educativa a través del caso de unos alumnos del etnógrafo que sustituía a la maestra. En el artículo se recrea la experiencia de un profesor sustituto. Durante la clase tiene un inconveniente con los alumnos al tropezar con una niña que busca insistentemente apoyo en su trabajo. Como producto de este tropiezo tiene inconvenientes disciplinares con los estudiantes que se ríen de él y lo caricaturizan.



Multiculturalismo

Expresar las emociones, el rechazo o admiración por determinados hechos o actitudes, etc. En los procesos actuales de globalización el intercambio y contacto entre diferentes culturas, tanto en los elementos simbólicos, como en los materiales. La interculturalidad se diferencia de la multiculturalidad en que se refiere fundamentalmente a la mezcla, comunicación, conflictividad y encuentros entre distintos grupos, dentro y fuera de un mismo espacio. El término multiculturalidad se emplea para hablar de la intención de reconocimiento de grupos considerados minoritarios dentro de un mismo Estado y la aceptación de su propia identidad. La comprensión de la interculturalidad posibilita la intención de sostener un diálogo de sociedades diversas y manifestarlo en la comunicación y experiencia de los sujetos que se encuentran en distintos ámbitos de la vida comunitaria (Campo, 2008).

”

Alcé la voz y dije: “en vista de cómo os habéis comportado, voy a contar a la señorita todo lo que habéis hecho y dicho esta tarde, para que lo sepa”.

La reacción de los niños fue, sencillamente, increíble. En los primeros dos o tres segundos después de mi amenaza, algunos niños suplicaron “no, maestro, por favor no lo hagas”. Charo unió sus manos y me miró implorando clemencia, mientras el que había colgado mi “retrato” miraba a unos y a otros como diciendo: “se acabó el pastel”. Desconcierto generalizado, temor y angustia patentes, ese era el panorama... durante dos o tres segundos, no más (p. 46).

Una vez el docente narra el evento y lo escribe detalladamente, se desarrolla un análisis del proceso. Parte del análisis reconoce que los estudiantes, desde el momento en que ven al docente sustituto, empiezan a pensar que esta es una nueva situación en la que su comportamiento tiene que cambiar. Desde el principio se da lo que el docente califica de ruptura.

”

La ruptura (II). Mientras me mantuve paseando entre los pupitres la situación tenía las siguientes características. En primer lugar, se reforzaba implícitamente la posición estática de los niños en sus sillas, pues era yo quien se desplazaba para atender a sus demandas. Cuando abandoné mis paseos y regresé a la mesa de la maestra, las cosas cambiaron. Los niños comenzaron a levantarse y venir hacia mí, se disipó en cierto modo la posibilidad de una visita inesperada a un grupo de pupitres, y aumentó mi campo de visión, aunque en los pupitres del fondo podían estar ocurriendo pequeñas triquiñuelas que no podía percibir. Fue en estos momentos cuando ocurrió el incidente con Charo, cuyo comportamiento hostigador puede interpretarse como un intento por poner a prueba las cualidades del maestro sustituto. Esta niña calibró mi paciencia (p. 54).

Una reflexión que llevó al docente a considerar que la amenaza no es lo más indicado en estos casos:



“un recurso mezquino -lo admito- y síntoma inequívoco de que aquella era una situación límite. Por un momento -muy breve bien es cierto- el recurso pareció funcionar, y el desconcierto, el temor y la angustia generalizados que detecté parecían indicarme que quedaban esperanzas de restaurar el marco, al menos sus propiedades coercitivas (p. 55).

Este extracto de la narrativa etnográfica, su análisis y reflexión permiten comprender por qué es posible reconocer la influencia de los comportamientos, prácticas y normas, estructuras y creencias propias de un contexto como el aula a partir de las herramientas propias de la etnografía.

Después de desarrollar los temas que establecen la relación entre antropología, etnografía y educación se hace necesario entender que familiarizarse con este debate desde la praxis, apropiándose de lo leído en este capítulo, nos da elementos para responder a la pregunta inicial de cómo asumir nuestro rol antropológico.



Lectura recomendada

Para finalizar, los invitamos a realizar la lectura complementaria:

Textos de antropología contemporánea

Francisco Cruces Villalobos y Beatriz Pérez Galán

- Barrera, R. (2013). El concepto de la cultura: definiciones, debates y usos sociales. Recuperado de www.claseshistoria.com/revista/2013/articulos/barrera-concepto-cultura.pdf
- Chiappe, C. (2015). ¿Transculturación o acultura? Matices conceptuales en Juan van Kessel y Alejandro Lipschutz. En *Revista de Ciencias Sociales* (35), pp. 47-57.
- Couder, E. (1998). Diversidad cultural y educación en Iberoamérica. Recuperado de <https://rieoei.org/historico/oeivirt/rie17a01.htm>
- García, F., y Pulido, R. (1992). La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la antropología social y cultural. *Revista de Educación*, (304), pp. 83-110.
- Goetz, J., y LeCompte, M. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid, España: Morata.
- Harris, M. (2007). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona, España: Cultura Libre.
- Keesing, R. (1993). Teorías de la cultura. En Velasco, H. (Ed.). *Lecturas de antropología social y cultural* (pp. 51-82). Madrid, España: UNED.
- Llanes, J. R. (1980). Moving Toward Cultural Pluralism, Part II: Enculturation within Group Culture-Clusters. Recuperado de <http://www.eric.ed.gov/contentdelivery/servlet/ERICServlet?accno=ED133263>
- Ortiz, F. (1940). Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba. En J. Montero (Ed.). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (pp. 86-90). La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Pulido, R. (2003). Una visión sobre la etnografía educativa a través del caso de unos alumnos del etnógrafo que sustituía a la maestra. Recuperado de <http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/3520/b15761794.pdf?sequence=1>

Rebolledo, N. (2004). Antropología y educación intercultural. Perspectivas interdisciplinarias en México. En M. Rutsch y M. Wachter (Eds.). *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*. Ciudad de México, México: INAH-UIA.

Robins, W. (2003). Un paseo por la antropología educativa. *Nueva Antropología*, 19(62), pp. 11-28.

Unesco. (2006). Definición de cultura según Unesco. Recuperado de www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/

Unesco. (2015). Patrimonio. Recuperado de <https://es.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/digital-library/cdis/Patrimonio.pdf>

Velasco, J., y Reyes, L. (2003). Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones. *Contribuciones desde Coatepec*, (21), pp. 59-83.

Warley, J. (2003). *La cultura: versiones y definiciones*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

Esta obra se terminó de editar en el mes de Septiembre 2018
Tipografía BrownStd Light, 12 puntos
Bogotá D.C,-Colombia.



AREANDINA

Fundación Universitaria del Área Andina

MIEMBRO DE LA RED

ILUMNO