

## **Antropología Social y Cultural año 2022**

### **Clases Teóricas**

#### **Unidad 1**

#### **La Antropología como disciplina científica**

-El conocimiento en Ciencias Sociales. Condicionamiento y contextualización socio histórica. Complejidad y multidimensionalidad de los hechos sociales.

-Antropología: antecedentes y constitución. La situación colonial. Procesos históricos y desarrollo de la disciplina. “Occidente” y la categoría de “Otro cultural”.

-El abordaje disciplinar de la Antropología Social. Campo y objeto. El cuestionamiento de la “naturalidad-universalidad” de las diversas formas sociales. La cuestión de la objetividad: Relación sujeto-objeto en el enfoque antropológico.

-Características del método antropológico: Lo universal y lo particular. Trabajo de Campo. Observación participante. La descripción etnográfica. El enfoque totalizador. Extrañamiento metodológico.

#### **Bibliografía Básica teóricos (se relaciona y complementa con la de prácticos, ver Programa prácticos)**

DA MATTA, R.: “El oficio de etnólogo o como tener ‘Anthropological blues’”. En: Boivin, Rosato y Arribas (comps): Constructores de Otredad. Eudeba, 1998.

CHIRIGUINI, M. C.: “Del colonialismo a la globalización: Procesos históricos y Antropología”. En: María Cristina Chiriguini (comp.): Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana. Proyecto Editorial, Buenos Aires, 2006.

GEERTZ, C.: Conocimiento local. Segunda parte. Cap 4: El sentido común como sistema cultural. Ed. Paidós, España, 1994.

HINTZE, S. y OTROS.: “El surgimiento de las ciencias sociales. Contexto histórico y fundamentos teóricos”. CBC, Buenos Aires, 1987.

KROTZ, E.: “Alteridad y pregunta antropológica”. En: Alteridades N° 8. Págs. 5-11. 1994.

#### **Clase 3**

##### **Materiales**

\*Teórico 3. Texto escrito de introducción a problemática.

\*Textos que restan de la Unidad: Da Matta, Geertz -en relación con textos anteriores de teóricos y Lins Ribeiro y Guber de prácticos- (ver Programa de la materia)

\*Se recomienda en general para la Unidad, ver el Audiovisual “El peligro de una sola historia” de Chimamanda Ngozi Adichie, escritora y ensayista de origen nigeriano. Está subida en Youtube en distintas versiones idiomáticas. Una posible es la traducida al castellano

<https://www.youtube.com/watch?v=sYItZ3bTosU>

##### **\*Núcleos temáticos**

Conocimiento en Antropología: algunos rasgos metodológicos contextualizados históricamente:

*Trabajo de campo, observación participante, totalidad, relativismo, perspectiva del actor,*

*reflexividad, extrañamiento. La subjetividad como herramienta de conocimiento. El sentido común como vigilancia epistemológica, lugar de indagación y sistema cultural.*

- ➔ ***En esta clase vamos a hacer algunas referencias y precisiones mediante ejemplos sobre algunos aspectos de la metodología antropológica, en coherencia con los textos de Lins Ribeiro y Guber que están viendo en las clases prácticas y el texto de Da Matta en teóricos.***

- ➔ *En segundo lugar vamos a traer a reflexión la categoría de sentido común como un tipo de conocimiento que organiza la percepción del mundo y la acción sobre este y que es un ámbito de la realidad sobre el cual trabaja la Antropología.* Para eso recurriremos a un antropólogo contemporáneo, Clifford Geertz, entendiendo que existen otros posibles abordajes de esta categoría, desde otras tradiciones o marcos teóricos, como el de Antonio Gramsci, a quien recuperaremos en la Unidad III, a propósito del concepto de *cultura*.

El momento que Chiriguini marca política, económica y socialmente como de etapa imperialista de capitalismo colonial -y que podemos ubicar en su máximo esplendor entre 1871 y 1914, período en el que se produce una condensación de imperios coloniales y que se cristaliza material y simbólicamente con el “reparto” de Africa en el Congreso de Berlín de 1878- coincide con la plena institucionalización de la Antropología, que inaugura hacia el final del período una etapa de intenso desplazamiento al espacio geográfico de los “otros” y de producción de conocimiento afianzado progresivamente por ciertos rasgos metodológicos originales -en el sentido de no necesariamente desarrollados por otras ciencias sociales-.

Una discusión frecuente en la actualidad, presente en los antropólogos de la misma manera que en otros científicos sociales -los especialistas en comunicación o en sociología por ejemplo- gira alrededor de la pregunta por los rasgos diferenciales de la disciplina, si es que los hay. Quizá la diferencia con las demás Cs Sociales, es que estas no se han visto sometidas a la “desaparición” de su objeto/ámbito/sujetos de estudio clásico, las “sociedades primitivas” y por lo tanto a una re fundación, tal como ustedes han leído en la Clase 2 a propósito del llamado 3er período por Boivin et al.

- ➔ Es en el contexto anterior a este período en el que se forman ciertos *rasgos metodológicos*: el **trabajo de campo**, la **escala local**, el **enfoque inmediato**, la **observación participante**, el criterio de **totalidad**, el **relativismo cultural**. Sobre ellos, *queremos destacar a partir de ejemplos extraídos de citas de textos clásicos, algunos que son una contribución de esta disciplina al conocimiento social.*

El *trabajo de campo* se instaura como la forma adecuada de registrar -a través de la **observación con participación**- y obtener información. Recurramos a una descripción de Bronislaw Malinowski ([1922]; 1986), antropólogo polaco a quien ya hemos citado, reconocido como “héroe cultural” de la antropología (todas las disciplinas los tienen) porque instituyó las bases del método etnográfico; para entender en qué consiste el trabajo de campo (en adelante lo llamaremos **TC**) desde su perspectiva

- ➔ *“(…) lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en su mismo poblado. (...) A través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencias mucho mejor que si se estuviera atendido por un informador pagado y a menudo sin interés. Esta es toda la diferencia que hay entre zambullirse esporádicamente en el medio de los indígenas y estar en auténtico contacto con ellos. ¿Qué significa esto último? Para el etnógrafo significa que su vida en el poblado —en principio una aventura extraña, a veces enojosa, a veces cargada de interés— toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea.*

*Poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los*

*pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena. (...) En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo, de la cocina y de las comidas; podía ver los preparativos para el trabajo del día, a la gente emprendiendo sus diligencias, o a grupos de hombre y mujeres ocupados en tareas artesanales. Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya. (...) cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapase a mi atención. Las alarmas al anochecer por la proximidad de los hechiceros, una o dos grandes —realmente importantes— peleas y rupturas dentro de la comunidad, los casos de enfermedad, las curas que se habían aplicado y las muertes, los ritos que se debían celebrar, todo sucedía ante mis ojos, por así decirlo, en el umbral de mi casa, sin necesidad de esforzarme por miedo a perderlo. (...) Tuve que aprender a comportarme y, hasta cierto punto, adquirí el «sentido» de las buenas y malas maneras indígenas. Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en algunos de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.” (p.24 a 26)*

Esta referencia -que debemos ubicar en el contexto y tiempo en que se realizó- nos ayuda a visualizar cómo se planteó el acercamiento a la otredad cultural a través del TC, con una relación de proximidad e inserción en la realidad local y una gran diversidad de aspectos cotidianos y extraordinarios abarcados. **TC como inmersión, observación como participación.** Al mismo tiempo da cuenta de la delimitación de las unidades de análisis y observación. Inicialmente, las sociedades abarcadas eran “pequeñas”, aisladas y alejadas. Luego el campo de la otredad fue incluyendo “nuevos” actores, como los campesinos, marginales urbanos, migrantes, dando cuenta de la heterogeneidad de la experiencia humana.

Dos rasgos centrales de la mirada antropológica se van conformando a través de esta aproximación particularizada a las realidades estudiadas: el **criterio de totalidad** y el **relativismo cultural**.

El **criterio de Totalidad u Holismo**, que ha sido una ambición de la antropología y continua siéndolo con re formulaciones, fue una consecuencia paradójica de una desventaja inicial. Al ser los únicos investigadores sociales que se desplazaron a lugares lejanos, tuvieron que desarrollar habilidades para relevar cuestiones que hubieran correspondido a otros especialistas, de economía, de uso de la tierra, de trabajo, de organización política, etc. Esto, sumado a la escala pequeña de los grupos y lugares, trajo consigo la apreciación de relaciones significativas entre los distintos ámbitos (parentesco, política, religión, organización social) y, con ella, la *premisa y ambición de abarcar todos los aspectos de la realidad social local* considerada como una totalidad inter relacionada y, desde el punto de vista de la época, orgánica, coherente y estable (ver referencias al *funcionalismo* en los textos). Un aspecto que estuvo prácticamente ausente en esta concepción de totalidad hasta la descolonización, fueron las relaciones del grupo o sociedad estudiada con la sociedad mayor o la administración colonial.

Veamos cómo Malinowski (op. cit [1922]; 1986) nos describe lo que entiende por *Totalidad* en tanto cualidad de la vida social y a la vez necesidad metodológica en el siguiente fragmento

- “()...La ciencia moderna, por el contrario, demuestra que sus instituciones sociales (aclaración: las de las sociedades que se estaban estudiando) tienen una organización bien definida, que se gobiernan con autoridad, ley y orden, tanto en sus relaciones públicas como en las privadas, estando estas últimas, además, bajo el control de lazos de parentesco y clan sumamente complejos. De hecho, les vemos enredados en una malla de deberes, funciones y privilegios que corresponden a una elevada organización tribal, comunal y de

*parentesco. Sus creencias y prácticas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia, y los conocimientos que poseen del mundo exterior les bastan en muchos casos para guiarse en sus actividades y empresas, que llevan a cabo con vigor. Sus producciones artísticas tampoco están faltas de significado ni de belleza. (...) El etnógrafo de campo tiene que dominar con seriedad y rigor, el conjunto completo de los fenómenos en cada uno de los aspectos de la cultura tribal estudiada, sin hacer ninguna diferencia entre lo que es un lugar común carente de atractivo o normal, y lo que llama la atención por ser sorprendente y fuera de lo acostumbrado. Al mismo tiempo, en toda su integridad y bajo todas sus facetas, la cultura tribal debe ser el foco de interés de la investigación. La estructura, la ley y el orden, que se han revelado en cada aspecto, se aúnan también en un conjunto coherente. El etnógrafo que se proponga estudiar sólo religión, o bien tecnología, u organización social, por separado, delimita el campo de su investigación de forma artificial, y eso le supondrá una seria desventaja en el trabajo. (p.27 y 28).*

Nuevamente, es preciso ubicar lo dicho en contexto y tiempo. Pero el párrafo nos indica hasta qué punto debemos buscar interrelaciones entre *norma, conducta y pensamiento*. Malinowski resumía esto diciendo que un buen antropólogo (cualquier investigador social diríamos nosotros) debe registrar *lo que se debe hacer, lo que se hace y lo que se dice que se hace*. El contacto próximo con los procesos y los sujetos nos revelará hasta qué punto se presentan contradicciones entre estos tres aspectos, demostrando la dinámica de la acción social.

En cuanto al **Relativismo cultural**, tal como subrayamos en la primera clase, su postura de superación del **etnocentrismo**, respeto a la diversidad de modos de vida y la legitimidad de valores de otras culturas está asociada a esa inmersión en mundos lejanos y a la comprensión de lógicas diversas a través del TC. En la Unidad II, a propósito del desarrollo del concepto de *cultura*, volveremos sobre esta contribución epistemológica y metodológica de la antropología -celebrada, discutida y rechazada desde diversas posiciones-, a partir del aporte de distintos autores.

Como fue presentado en la clase anterior y afirmáramos más arriba, los años de la *descolonización política* (ver Chiriguini) implicaron un estado de crisis en la antropología que llevó a profundas críticas y replanteos epistemológicos, teóricos y metodológicos, llevando a algunos antropólogos a relevar y subrayar las condiciones de profunda desigualdad imperantes en las sociedades otras y a afirmar la necesidad de pensar las relaciones entre diversidad y desigualdad sin confundir la segunda con la primera. Permítanme darle la palabra en este sentido a Claude Levi Strauss (1961), otro “héroe cultural” de la antropología, fundador del Estructuralismo. Lo que señala podría, con algunas adaptaciones, ser escrito hoy en día

- ♦ “(...) *En una tierra empequeñecida, en la que se agita una población cada vez más densa, no hay fracción de humanidad, por lejana y atrasada que pueda parecer, que no esté, directa o indirectamente, en contacto con todas las otras, y cuyas emociones, ambiciones, pretensiones y medios no preocupen, en el mismo centro de su seguridad, prosperidad y hasta de su existencia, a esas otras fracciones a las que el progreso material parece haber conferido una soberanía intangible. (...)...cabe preguntarse si, justamente en el momento en que la opinión pública reconoce su valor, la antropología no está a punto de convertirse en una ciencia sin objeto. Porque estas mismas transformaciones que motivan el interés cada vez mayor despertado en un plano teórico por los «primitivos» provocan prácticamente la extinción de éstos. El fenómeno, desde luego, no es reciente (...) ... hace medio siglo el ritmo de extinción no tenía ninguna relación con el que se ha establecido desde entonces y que actualmente no hace sino precipitarse cada vez más. (...) Protegida por un medio natural excepcionalmente hostil, Nueva Guinea aparece todavía, con sus varios millones de indígenas, como el último santuario de las instituciones primitivas. Pero la civilización penetra allí tan rápidamente que los 600.000 habitantes de las montañas centrales, totalmente desconocidos del mundo hace*

veinte años, proporcionan ya su contingente de trabajadores a los caminos cuyos mojones y señales dadas en kilómetros son arrojados en paracaídas desde un avión por encima de las selvas inexploradas; esto en el caso de que dichos habitantes no constituyan una mano de obra reclutada en el lugar y transportada por avión a las minas o a las plantaciones de la costa. Al mismo tiempo, se instalan entre ellos, con toda su potencia de destrucción, las enfermedades importadas contra las cuales los indígenas no han adquirido todavía inmunidad alguna: la tuberculosis, el paludismo, el tracoma, la lepra, la disentería, la gonorrea, la sífilis o cierta secuela misteriosa de una civilización que la ha suscitado sin traerla verdaderamente consigo: el kuru, degeneración genética que acaba con el enfermo y para la que no se ha encontrado aún el tratamiento necesario (...) Pero ya no se pueden conservar ni el idioma, ni la cultura, ni la conciencia de grupo de las mismas, y como lo subrayan los estudios de la OIT, **la noción de indígena se esfuma para ceder lugar a la de indigente.** (...) ¿Volvería nuestra ciencia a encontrar sus cimientos si etnólogos africanos o melanesios vinieran, a cambio de la libertad que siguiéramos teniendo para estudiarlos, a hacer con nosotros lo mismo que antes éramos los únicos en hacer con sus gentes y sus costumbres? Tal reciprocidad sería altamente deseable ya que, en primer lugar, resultaría provechosa para la ciencia, capaz de alcanzar nuevos progresos con esa multiplicación de perspectivas. Pero no hay que hacerse ilusiones; con ella no se resolvería el problema, porque la solución propuesta no tiene en cuenta ciertas motivaciones profundas que están en el fondo de la resistencia o rechazo que tienen para con la antropología los viejos pueblos colonizados. **Estos pueblos temen que, a la sombra de una visión antropológica de la historia humana, se trate de hacer pasar por deseable diversidad lo que para ellos es insoportable desigualdad**” (p. 14-16)

Ciertos planteos del Relativismo *ingenuo*, en el sentido de que bastaría -o podría ser posible sin condiciones- con lograr el reconocimiento de las diferencias y el respeto recíproco entre grupos sociales y sociedades -como ciertos principios del multiculturalismo-, han naufragado -y aún naufragan- en una concepción cándida del poder, fallando en cuestionar las estructuras básicas que generan la desigualdad.

En cuanto al **holismo** o **totalidad**, también ha sido criticado en su versión original, pensada como organizada, coherente, integrada, armónica, en línea con el concepto de **cultura**, que fue pensada en los mismos términos (volveremos sobre esto en la Unidad II). Esta imagen impedía visualizar las tensiones y conflictos no sólo con los colonizadores sino, además, las existentes en el interior de la comunidad misma.

Cuando pensamos en términos de **totalidad** hoy -dado que no renunciamos a la necesidad de abordar la realidad socio cultural desde esta perspectiva-, lo hacemos caracterizando y delimitando las unidades locales, pero ahora vistas como subtotalidades en relación al conjunto social incluyente, buscando articulaciones que vinculan distintas unidades locales entre sí, y a estas con conjuntos más abarcativos regionales, nacionales e internacionales (ver el fenómeno de la *globalización* en Chiriguini).

En este camino de permanencias y transformaciones, la antropología sigue manteniendo como características originales (Menéndez, 1991)

- La aproximación personalizada a los problemas y sujetos de investigación basada en una relativamente larga y permanente relación en el “campo” del otro
- La negación a aceptar una división entre el investigador que obtiene la información y el que la analiza o interpreta
- La insistencia en el relevamiento de aspectos ideológico culturales

## **Adecuaciones y nuevos énfasis metodológicos**

Cómo podemos caracterizar al **TC** y la **observación participante** -en los que se basan al menos dos de esos aspectos- hoy? Como venimos viendo, este se fue definiendo como la presencia directa, generalmente individual y prolongada, del investigador/ra en el lugar donde se encuentran los actores/miembros de la unidad sociocultural que desea estudiar. En la actualidad la presencia en campo ya no es tan prolongada como pretendía Malinowski -ni, para lxs investigadorxs locales, en los “confines” del mundo- en buena parte debido a la escasez de recursos y a las demandas de la vida académica, pero también al acortamiento de las distancias geográficas.

¿Pero qué es “**el campo**” para un antropólogo hoy en día? el campo no es un espacio geográfico definido por límites naturales, es una combinación entre espacio físico, actores y actividades/relaciones. En términos de Rockwell (1986:17) *es un recorte de lo real* que "queda circunscrito por el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el/la investigador/ra y los/las informantes". Este recorte no está dado, sino que es construido activamente en la relación entre investigadorxs y los sujetos con los que trabajan.

Rosana Guber (2004), a quien leemos en las clases prácticas, además de remarcar la importancia de que la antropología se ocupe del registro de los **aspectos informales, no documentados de la vida social**, que por tan familiares y obvios no se los registra ni se reflexiona sobre los mismos, destaca -entre otras- dos características remarcables en el **TC** pensado desde el presente: la **perspectiva del actor** y la llamada **reflexividad**. Qué nos aportan estas categorías?

\* Por una parte, la recuperación de la **perspectiva del actor**, busca dar cuenta de la realidad tal como es vivida, definida y experimentada por los propios sujetos, a través de una aproximación progresiva a sus conductas, relaciones y prácticas sociales, entablando una relación dialógica en la cual se manifiesten los sentidos dados a las anteriores por los sujetos en tanto miembros de una sociedad (es decir, sentidos que pueden –o no- aparecer como *individuales*, pero que son *sentidos sociales*).

\* En cuanto a la **reflexividad**, que podemos pensar en primer término como una capacidad de todo actor social (investigador e “investigados” en este caso) de comportarse y actuar según expectativas, motivos, deseos, propósitos, como sujetos activos de su propia acción; en el proceso de mutuo conocimiento que implica el encuentro de campo se van a poner en juego *las dos reflexividades*.

El investigador/a se implica en el campo -en el sentido en que lo definimos antes- llevando consigo un bagaje (pensar en el texto de Da Matta) de conocimiento teórico, su propio mundo social, su sentido común y también el de su disciplina. El impacto de la realidad que encontrará -y producirá con su presencia- al ponerse en contacto esas reflexividades diversas, ese mundo de personas y relaciones, incluyéndose a sí mismx en el contexto, debe **conmover** los conocimientos teóricos y traer a la conciencia esos pre conceptos establecidos que constituyen su carácter de **sujeto situado**; no -por el contrario- convertirse en una profecía auto cumplida demostrando lo que sabía antes de moverse de su casa. Esta **circularidad teoría-práctica-teoría**, a partir de la confrontación con la **perspectiva del actor** permitirá reformulaciones teóricas, llevando a explicaciones más complejas acerca del mundo social que estudiamos.

En el proceso de diálogo establecido con lxs informantes, el/la investigador/a tratará de ir conociendo el sentido común de sus entrevistadxs y, por contraste, su propio sentido común y teórico. Lo que destaca el **carácter eminentemente comunicacional** de la producción de conocimiento social. Al confrontarnos con los sentidos de los “otros”, iremos a la vez tomando conciencia de los principios que guían nuestra versión de los hechos, nuestros esquemas de conocimiento e interpretaciones de la realidad. Como sostiene Guber, esto permite ejercer una **vigilancia sobre posiciones etnocéntricas o sociocéntricas** en nuestra interpretación sobre aquello que estamos estudiando. Es en este sentido que se afirma que el trabajo de campo no es solo un medio de obtención de información sino “**el momento mismo donde se producen datos y se elabora conocimiento**” (Guber, R. 2004, p: 53).

- ➔ *¿Qué nos aportan los textos de Da Matta y Geertz a esta reflexión que venimos haciendo sobre el proceso de conocimiento en la disciplina? Haremos una breve referencia a ello para situar la lectura.*

**Da Matta** -que ha trabajado mucho con grupos aborígenes en Brasil- en línea con lo que venimos viendo sobre la *reflexividad*, analiza los “momentos” de una investigación:

-El previo de preparación teórica, donde nos “llenamos” de conceptos, teorías e información (si la hay) acerca del grupo o problemática que vamos a estudiar en una actividad fundamentalmente *intelectual*.

-El de aprestamiento para el “viaje”. En su caso hay un desplazamiento *geográfico* real, además de *existencial*. En otros, como el que podría ser trabajar en una institución (escuela, hospital, iglesia, institución psiquiátrica, cárcel, etc) o barrio, la distancia geográfica no interviene, pero sí, y a veces fuertemente, la *existencial* (hay lugares, que aunque puedan estar “cerca”, nos son distantes y extraños en la experiencia (una cárcel por ejemplo).

-El que llama *personal existencial*, en el cual se “entra en situación”. Allí, se gestarán las lecciones que unx debe extraer del caso de estudio y, desde su perspectiva, se intersectarán “la biografía con la teoría y la práctica del mundo con la del oficio” (pensemos en un periodista de investigación de situaciones bélicas por ejemplo, su preparación previa, su “estar” en el teatro de guerra y los productos que surgirán de esta combinación de información conocida e in situ y ecuación personal y práctica profesional en las condiciones dadas).

A través de la descripción de esta última fase del trabajo, que concluirá con la producción, generalmente “en casa” (si en todos los casos se tiene la suerte de volver...) el autor va a introducir esa combinación de puesta en juego/conmoción/uso como herramienta de conocimiento de la *propia subjetividad* y estrategia metodológica que llamamos *extrañamiento* (ver autores de la unidad) y que él condensará en la tarea de “*exotizar lo propio y familiarizar lo ajeno*”.

Lo particularmente complejo del análisis social se liga a la tarea de *exotizar lo propio* cuando investigamos “en casa”, donde la mayoría de las cosas nos son familiares porque las tenemos naturalizadas. En ese caso se debe, cito al autor: (...) “quitarse la capa de miembro de una clase y de un grupo social específico para poder extrañar alguna regla social familiar y así descubrir (o recolocar, como hacen los niños cuando preguntan los ¿por qué?) lo exótico en lo que está petrificado dentro de nosotros por la reificación y por los mecanismos de legitimación”.

- ➔ *Aconsejo la reflexión sobre esta última cita en relación con textos de práctico de Lins Ribeiro y Guber y los remito a la lectura de Da Matta teniendo en cuenta lo que especificamos arriba*

**Geertz**, como sostuve al principio, incorpora a nuestro análisis del punto de vista antropológico la reflexión sobre la categoría de sentido común y la importancia de su indagación.

Desde la primera clase hemos señalado la centralidad del *sentido común* en su doble carácter:

- Como un ámbito privilegiado de reflexión de la antropología
- Como un organizador de formas de pensar, sentir y actuar, un “cajón de herramientas” de conocimientos en gran medida tácitos que vehiculizan nuestra relación con el mundo, del cual no estamos por supuesto exentos los estudiosos de lo social y al cual debemos poner atención - trayéndolo a la conciencia y “vigilándolo” epistemológicamente- para que, en vez de actuar como obstáculo a nuestra percepción y comprensión, pueda, al revisarlo y confrontarlo con los sentidos

comunes que circulan en el grupo que estudiamos, ayudarnos a construir conocimiento más próximo a la realidad socio cultural.

→ *Vamos a presentar las ideas centrales y ejemplificación del autor acerca de la categoría pensada antropológicamente*

La cuestión de constituir al sentido común como objeto relevante de estudio está *asociada al trabajo de los antropólogos en las sociedades complejas actuales*, sus propias sociedades. La investigación en estas hace necesario por una parte *especificar un ámbito* que en el análisis de las sociedades “primitivas” estaba contenido en la concepción generalista de cultura, por otra, y en coherencia con la tercer etapa de desarrollo de la disciplina que reconstruye Boivin, de encontrar un posicionamiento metodológico que trascienda las posiciones *objetivistas* y *subjetivistas* y *desnaturalice la producción de conocimiento entendiendo al objeto de estudio como construido en un proceso de negociación y co-producción entre el antropólogo y sus sujetos de estudio* (esto se desarrolla en los prácticos a través de los textos de Guber y, en la Unidad II, Rosaldo).

*Material cultural y socialmente gestado*, constituye los esquemas habituales que, en una cultura dada, en un sector social dado, sirven para percibir el mundo, para comunicarse con los otros, para expresar la existencia de todos los días. Además, conformaría uno de los *mecanismos de legitimación de las instituciones, enseñando y justificando el orden social*, es decir, nos informa cómo son las cosas y por qué son como son. (Tema que vamos a profundizar en la Unidad III en relación al proceso de socialización).

→ Un ejemplo a propósito de esto para distender. Según Bertrand Russell, Aristóteles afirmaba que las mujeres tienen menos dientes que los hombres. Uno/a puede pensar: siendo solo cuestión de pedirle a su esposa que abriera la boca ¿por qué no lo comprobaba? No lo hacía porque “creía” que sabía. El sentido común de la época indicaba la inferioridad de las mujeres (Simpson, 1993: 9).

Como nos muestra Geertz, *la versión de la antropología es particularista, comparativa e intercultural*. Mientras que *desde otros marcos teóricos* (ver texto), el sentido común se presenta como *contracara de otras formas de conocimiento* o sistemas de pensamiento, respectivamente la ciencia, la filosofía, la ideología dominante.

Su indagación se inscribe en la reflexión sobre las supuestas diferencias de pensamiento y conocimiento entre ellos, los “primitivos” y nosotros, los “civilizados” y uno de sus principales intereses es *elaborar un modelo que permita la comparación intercultural del sentido común*, planteando su rango de *sistema cultural* frente a otros subsistemas especialmente sistematizados y privilegiados en nuestra sociedad, como el científico, el filosófico, el religioso, el artístico o el ideológico.

Siendo que el sentido común aparece como una *liberación inmediata de la experiencia* (lo cual sería una afirmación de sentido común: “*lo que es, es*”), se puede comprobar que el mismo es *una elaboración de la realidad* (como la ciencia, la religión o la ideología), *la cual nunca aparece con un carácter “desnudo”* ante nosotros, pues *nunca estamos ante una total aprehensión objetiva de esa realidad, sino ante una perspectiva construida desde marcos de percepción, valoración y juicio heredados*. “Si esto es así -afirma Geertz (1999: 96)- *tal como los otros sistemas de pensamiento y conocimiento, está construido históricamente, sometido a pautas de valoración histórica, puede desarrollarse, formalizarse, cuestionarse, enseñarse y -lo que es central- variar drásticamente de un pueblo a otro o al interior de un mismo pueblo*”. Lo cual habilita para considerarlo un *sistema cultural*, que se puede descubrir empíricamente y demostrar conceptualmente.

Desde esta perspectiva, el autor presenta una serie de *características “estilísticas”* del sentido común: *Naturalidad, practicidad, transparencia, asistematicidad, accesibilidad*. Todas ellas aluden a ese aire de verdad evidente, que se corresponde con la naturaleza de las cosas y está disponible democráticamente para aquellos que lo quieran usar, que el sentido común ostentaría como estilo.

Asumiendo una intención comparativa intercultural, la *pregunta central* aquí sería: *Qué consecuencias extraen los seres humanos de la experiencia inmediata?* A través de una serie de ejemplos de culturas lejanas y de la propia, el autor busca demostrar la *lógica intrínseca de las perspectivas sobre la realidad, la gran variabilidad de las mismas y su centralidad en las explicaciones que distintas sociedades o grupos realizan sobre el mundo*.

- ➔ Ilustramos con las palabras del propio Geertz (escritas en 1983), en la conclusión de su ejemplo sobre las maneras en que se simboliza y las conductas que se toman frente al hermafroditismo en tres contextos culturales diferentes: "**El sentido común no es lo que percibe espontáneamente una mente librada de propensiones; es más bien lo que colige una mente colmada de presuposiciones**" (1999: 105), que el sexo es respectivamente una fuerza turbadora (EEUU), un don regenerador (Navajos, Nuevo México), un placer práctico (Pokot, Kenia).
  
- ➔ *Aconsejo reflexionar sobre ejemplos posibles en nuestra realidad actual y les remito, con los elementos que presentamos, a la lectura de Geertz. Presten además atención a cómo ilustra las “características” del sentido común.*

### **Bibliografía citada**

- DA MATTA, R. (1998) “El oficio del antropólogo o como tener *anthropological blues*”. En: Boivin, M, Rosato, A. y V. Arribas comps: *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social*. EUDEBA, Buenos Aires.
- GEERTZ, C. (1999) “El sentido común como sistema cultural”. En: *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona.
- GUBER, R. (2004) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós Ibérica, Buenos Aires.
- MALINOWSKI, B. ([1922], 1986) *Los argonautas del Pacífico occidental I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*, p: 24-28. Ed. Planeta Agostini, Barcelona, España.
- LEVI STRAUSS, C. (1961) “¿La Antropología en peligro de muerte?” En: *Crisis Actual de la Antropología. Revista El Correo de la Unesco*, noviembre, p: 14-16. Año XIV.
- MENENDEZ, E. L. (1991) “Indefiniciones, definiciones y pequeños saberes”. En: *Alteridades*, p 21-32. México.
- ROCKWELL, E. (1986) "La relevancia de la etnografía para la transformación de la escuela", *Tercer Seminario Nacional de Investigación en Educación*, Bogotá.
- SIMPSON, T. M. (1993) *Dios, el mamboretá y la mosca*. Siglo XXI, Buenos Aires.