

SESIÓN 2-CONTENIDO 2.2

LA MIRADA DE LA ANTROPOLOGÍA

Esta segunda parte de la sesión dará comienzo con el debate en grupo de la **Pregunta 3** (ver Cuestiones 2 Sesión). Tras ello el facilitador o facilitadora dará paso a la exposición de los contenidos.

Acabamos de indagar en grupo cuál creen los y las participantes qué es el aporte específico de la Antropología a la mirada de las Ciencias Sociales hacia la realidad social, incluida la realidad del Desarrollo. Veremos a continuación si lo discutido en grupo coincide con las definiciones y reflexiones internas de la citada disciplina.

¿Qué es la Antropología? ¿Cuál es su objeto de estudio?

La antropología es el estudio de la humanidad en todos los lugares y en todas las épocas. Otras disciplinas, como la filosofía, la historia, la sociología y la psicología, han pretendido también estudiar la humanidad en su más amplio aspecto. Sin embargo, la antropología es el único campo que ofrece una perspectiva humanística, científica, biológica, histórica, psicológica y sociológica del tema.

El principal propósito de este libro es resumir la información y las teorías que proporciona la antropología desde esta amplia perspectiva de la experiencia humana.

En este capítulo discutiremos la antropología general presentando algunas de las cuestiones que los estudiosos se plantean y resuelven, discutiendo sus principales intereses, relacionándola con los campos vecinos y describiendo cómo puede ser útil esta materia.

La antropología despierta una imagen diferente en la mente de cada persona que la contempla. Lo más normal es identificar al antropólogo con alguien que trabaja con huesos y piedras. La excavación de los restos arquitectónicos y esqueléticos que representan a antiguas culturas es realizada habitualmente por personas llamadas *arqueólogos*. Por ello, es muy frecuente confundir la antropología con la arqueología, que no es más que uno de sus subcampos y no presenta el grado de interés y temas de la totalidad del campo.

No obstante, la arqueología es una materia apasionante y ciertamente una de las que inflama más rápidamente la imaginación pública. ¿Quién no se maravilla ante las excavaciones de las tumbas situadas bajo las pirámides de Egipto y ante las medidas adoptadas por los faraones para esconder sus riquezas? ¿Quién no ha soñado nunca en la aventura de cavar en busca de tesoros desconocidos en tierras lejanas? Mucha gente está enterada de la existencia de la piedra Roseta, que permitió a los egiptólogos interpretar las lenguas de los antiguos egipcios, o de la aventura de Schliemann, comerciante retirado que empleó las historias de *La Ilíada* y *La Odisea* para descubrir la antigua ciudad de Troya.

La arqueología comparte con otros subcampos de la antropología la aventura, el sentido del descubrimiento y el intento de ir más allá de lo ordinario, de profundizar en la historia, de comprender lo extraordinario en lo común y lo común en lo extraordinario.

La antropología es, pues, un tipo de turismo intelectual por cuanto permite al hombre observar

las costumbres de otros y encontrarlas algunas veces parecidas a las propias y otras veces muy distintas. Ofrece una huida ante lo ordinario, lo familiar y lo común. Podemos viajar cómodamente leyendo las narraciones de los viajeros y antropólogos y dejando que los curiosos nombres de los lugares visitados resuenen en nuestros oídos hasta que nos sean familiares. La antropología nos proporciona información para ilustrar a los amigos, entretenerlos, sorprenderlos y dejarlos con la boca abierta ante las maravillosas costumbres del mundo.

¿Algún pueblo va desnudo todo el tiempo? ¿El sexo está permitido antes del matrimonio en algunos lugares? ¿Comen saltamontes y serpientes algunos pueblos? ¿Son capaces otros pueblos de ejecutar actos físicos o mentales que nosotros no podemos realizar? ¿Permiten o fomentan algunas sociedades el tener muchas esposas?

Las respuestas a estas preguntas son a veces el producto secundario de las investigaciones de campo de los antropólogos.

La antropología se ocupa también de las cuestiones que cada generación se formula acerca de su propia identidad: «¿Quién soy? ¿De dónde vengo? ¿Quién seré?»

¿Están emparentados conmigo todos estos hombres de otros lugares? ¿Cómo me afecta lo que ellos hacen? ¿Son ventajosos para mí sus actos o costumbres? ¿Es un grupo más ingenioso que otro? ¿Existe algún pueblo que esté más «cerca» que yo de nuestros antepasados primates? ¿Por qué hablan los pueblos diferentes lenguajes? ¿Realmente los indios americanos recorrieron todo el camino desde Asia hasta el extremo de Sudamérica? ¿Por qué?

¿Son las personas realmente «monos desnudos» como sugirió un destacado zólogo? ¿Qué las diferencia del resto del mundo animal? ¿El empleo de herramientas? ¿El desarrollo del lenguaje? ¿Su inclinación hacia la religión? ¿O su curiosidad acerca de ellas mismas?

¿Es necesaria la familia? ¿Existen modos «mejores», es decir más felices, de educar a los niños contemporáneos que la familia nuclear? ¿Existe un modo mejor de utilizar nuestro medio ambiente y los recursos naturales? ¿Es sabio promover una agricultura más eficaz, una mejor salud, una sanidad, una tecnología avanzada, una planificación familiar y una educación más elevada allí donde nunca han existido?

1. D. Morris, *El mono desnudo*.



FIGURA 1.1

L. S. B. Leakey, descubridor de muchos restos fósiles de antepasados humanos, trabajando en el campo, Garganta de Olduvai, Tanzania. (Des Bartlett/Photo Researchers, Inc.)

¿Existe algún instinto agresivo básico, un «imperativo territorial» u otro factor profundamente arraigado que haga totalmente imposible el logro de una sociedad mundial pacífica? ¿Es la violencia un fenómeno general? ¿Es inevitable la guerra? ¿Existen algunos preceptos o valores procedentes de los millones de años de experiencia humana que el hombre deba llevar con él al colonizar nuevos mundos en el espacio?

Los antropólogos han aprendido algo acerca del aspecto de los humanos más primitivos e incluso sobre sus creaciones. ¿Verá el futuro cambios radicales en el físico humano? ¿En la capacidad del cerebro? ¿O el hombre está ahora biológicamente «completo», por haber llegado ya tan lejos como le es posible desde el punto de vista evolutivo?

Los antropólogos han concedido a estas y otras cuestiones similares tanta importancia que se han pasado más de cien años soportando condiciones difíciles para encontrarles una respuesta. La antropología ayuda a explorar los límites de la experiencia humana.

Una mejor comprensión de nosotros mismos puede acrecentar nuestras capacidades fundamentales para dirigir nuestro futuro con mejores conocimientos. De este modo, la antropología, como cualquier otro estudio razonado, no tan sólo satisface el intelecto humano sino que también puede servir a finalidades más amplias. Al conocer las experiencias humanas anteriores podemos comprender más eficazmente nuestros problemas y cómo hacerles frente.

Además, al hablar y escribir sobre otros lugares y épocas, los antropólogos levantan un espejo para que los pueblos vean el reflejo de sí mismos en todas sus diversidades, para que se vean a sí mismos en los otros, para que vean que aquellas cosas que parecen distintas en los otros contextos son en realidad parecidas a las que suceden en sus propias vidas. En este sentido, la antropología ofrece una visión desmitificadora de uno mismo como ente cultural. No es suficiente aprender cómo actuar en la cultura y sociedad propias, cómo manipular los símbolos del propio destino. Tam-

bién se debe situar la tradición en una perspectiva histórica y en el contexto de las posibles actividades y valores de toda la humanidad. La antropología adquiere esta perspectiva histórica y universal a través del análisis intercultural.

APLICACIONES DE LA ANTROPOLOGÍA

La importancia de la antropología ante la amplia búsqueda de un conocimiento más profundo acerca de la naturaleza y comportamiento humano queda demostrada por el rápido crecimiento de la antropología como disciplina académica. Hasta la Segunda Guerra Mundial sólo un puñado de universidades disponían de un departamento de antropología, y unas pocas más impartían uno o dos cursos de esta asignatura. En 1970 existían más de 200 departamentos de antropología, y hacia 1975 su número era ya de 315. Los cursos de antropología son cada vez más frecuentes en colegios, programas de educación de adultos, escuelas superiores y escuelas para graduados.

Además, tanto los métodos como los conceptos antropológicos han ejercido una notable influencia en las ciencias naturales y físicas, en las ciencias sociales, en los negocios y en la política. Términos tales como «cultura», «relatividad cultural», «método comparativo» y «shock cultural» ya no son propiedad exclusiva de los antropólogos. Quizá no todo el mundo sabe que el estudio que Ruth Benedict realizó en tiempo de guerra sobre la cultura japonesa influyó indudablemente, y con resultados beneficiosos, en la política de las relaciones de Estados Unidos con Japón al final de la Segunda Guerra Mundial.² Más conocido es el interés que tuvieron los «Peace Corps» en enseñar a sus voluntarios las culturas de los pueblos a los que pretendían ayudar. Con la aparición de países en desarrollo en Asia y África, los juristas, los políticos y los economistas se han interesado activamente en las culturas indígenas de estas zonas del mundo. Los programas de asistencia técnica, desarrollo económico y agricultura, e incluso las actividades misioneras, sólo pueden ser prósperos en la medida en que se relacionen significativamente con las culturas de los pueblos implicados. Los planificadores, administradores y hombres de negocios que se ocupan de las nue-

2. R. F. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*.

vas naciones prestan una atención creciente a esta premisa.

La expansión de los programas de salud pública a todas las partes del mundo ha tenido un efecto similar al estimular una estrecha colaboración entre la antropología y la medicina. Actualmente la antropología es aceptada como indispensable para la instrucción de los profesionales de la sanidad y ha sido reconocida por los United States National Institutes of Health (Institutos nacionales de salud de Estados Unidos) como una ciencia básica, relacionada con la medicina. El cambio en los métodos de producción de alimentos de una sociedad, en sus hábitos alimenticios, en sus prácticas sanitarias y en el tamaño de su familia ideal no son proyectos que puedan ser tomados a la ligera, incluso tratándose de metas tan elevadas como el aumento de la esperanza de vida, la mejora de la salud y la disminución del sufrimiento físico. Tales cambios no se efectúan fácilmente; la antropología puede explicar por qué.

Aunque la antropología puede ser útil en el intento de resolver los problemas vitales, su fin básico es explorar y describir la naturaleza de los seres humanos como criaturas culturales que evolucionan y que viven en sociedades organizadas, todas ellas diferentes y sin embargo parecidas en muchos aspectos.

CUALIDADES DISTINTIVAS DE LA ANTROPOLOGÍA

El hombre forma parte de la naturaleza, del Universo con todos sus fenómenos. La antropología (del griego *anthropos*, «hombre», y *logia*, «estudio») es una ciencia natural cuando se lleva a cabo de acuerdo con los principios y métodos de la ciencia.

Durante muchos años se discutió si la antropología es una ciencia o un arte. Ciertamente el «arte» es parte de cualquier empeño; el artista y el científico deben gozar igualmente de destreza técnica y de creatividad. Sin embargo, los datos utilizados por la antropología deben ser además verificables. Deben ser algo más que las impresiones de una única persona. Los científicos, contrariamente a los artistas, deben realizar las mismas observaciones bajo circunstancias similares. Malinowski, un antropólogo de vanguardia, se enfrentó con la cuestión cuando advirtió a los estudiantes que distinguieran qué resultados derivan de la observación, cuáles derivan de la per-

Fuente: Adamson, E., Weaver, T. (1985) *Antropología y experiencia humana* Ed. Omega: Barcelona, Pág.: 2-5.

Debatir en grupo la **Pregunta 4** (ver Cuestiones 2 Sesión). Tras ello el facilitador o facilitadora dará paso a la exposición de los contenidos.

¿Cuál es la mirada de la Antropología?¹

Se trata de una mirada **histórica, contextualizada, holística, relacional y crítica en donde toda cultura y sociedad es concebida de un modo dinámico**. Es así que la Antropología apuesta por “*la profunda historicidad de todos los modelos sociales y el carácter arbitrario de todos los ordenes culturales*” (Escobar 2006, 1).

Acerca de su holismo

La Antropología nos recuerda como toda realidad social, toda relación social, es un todo de modo que ningún aspecto del ser humano puede ser comprendido si se desvincula del resto de elementos que componen la realidad social: “*Toda cultura constituye un todo organizado en el que elementos aparentemente extraños y dispares están encadenados y subordinados dentro de la cultura total*” (Adamson, Weaver 1985: 7).

Esto supone partir de la premisa de que **cada elemento o sistema está subordinado y ligado a otros elementos en un tiempo, lugar y situación específica**. Es así que un cambio en una parte del sistema puede repercutir sobre el resto del sistema. Por ejemplo, cambios en el sistema de producción pueden llevar a cambios en las relaciones de género, en el comportamiento político o en los roles religiosos.

Holismo y desarrollo

La Antropología aplicada al Desarrollo retoma dicha perspectiva holista. Es así que nos recuerda cómo el citado choque de lógicas en la relación de desarrollo no responde únicamente a una confrontación entre posicionamientos de actores, sino a que toda relación moviliza diferentes registros de la realidad que es necesario analizar simultáneamente.

Lo social, las creencias, las representaciones, las prácticas, etc. son reflejo simultáneamente del orden económico, social, político, religioso, etc. Se han de tomar en cuenta simultáneamente los diferentes subsistemas de la realidad, aunque en tanto agentes de desarrollo sólo intervengamos en un área determinada. Veamos un ejemplo clásico en el campo de Antropología de la Alimentación y el Desarrollo:

“Estudios tempranos en la antropología social británica sobre la organización social económica de sociedades no industrializadas que subsistían básicamente de recursos locales pusieron de relieve que la búsqueda, preparación y consumo de alimentos constituía la parte central de las actividades cotidianas, y cómo en estos contextos, los valores simbólicos y emocionales de los alimentos se utilizaban a menudo ritualmente para marcar el estatus social, intervalos en el tiempo, y recursos medioambientales culturalmente importantes. Etnografías posteriores enfatizaron el papel central de la cooperación social para la búsqueda y distribución de la comida en la estructura y el cambio de la organización social y la cultura humana.”

¹ En la Sesión 3 veremos las implicaciones metodológicas de esta perspectiva.

En lo que probablemente aún constituyen los estudios más completos sobre las interrelaciones entre la provisión de alimentos, la organización social y la nutrición, los antropólogos británicos que trabajaron en el África colonial de antes de la Segunda Guerra Mundial se dieron cuenta que el estudio de la alimentación y el hambre era fundamental para la comprensión de las relaciones sociales, la vida política y las culturas cambiantes desbaratadas por el poder británico.

El estudio clásico de Richards sobre los bamba del norte de Rhodesia concluye que las razones por las que los nativos no trabajaban más (una preocupación básica para los intereses mineros y otros intereses económicos británicos) no tenían nada que ver con la desidia, sino con la baja nutrición. Al irse los hombres a trabajar a las minas, las mujeres tenían dificultades para realizar las tareas de limpieza que tradicionalmente desempeñaban los hombres, además de su propio trabajo de cultivo y recolección. Durante el periodo citado en el que las mujeres necesitaban más energía alimenticia para llevar a cabo la limpieza y la siembra de los campos, era entonces cuando más escaseaban las provisiones de comida. Así, se encontraban atrapados en un ciclo continuo de subproducción y subnutrición. Como parte de su estudio Richards hizo un detallado examen de todas las relaciones sociales en su relación con el intercambio de alimentos. Considerando las cualidades emocionales que se asignaban a los diferentes alimentos -su deseabilidad en función del gusto y la digestividad, su importancia en la vida ceremonial nativa, como por ejemplo, la importancia de los granos usados en la fermentación de la cerveza, y la excitación que caracterizaba las ocasiones en las que se comía carne, así como las percepciones sobre las cualidades nutricionales y los efectos fisiológicos de distintos granos básicos y sus condimentos. (Los bamba parecían reconocer la relación entre el bajo consumo energético y la falta de energía para trabajar, y conscientemente conservaban energía durante la estación fría y de escasez. Tenían un concepto de la proporción ideal de grano a consumir en la dieta ordinaria, y algunas mujeres, cuando estaban demasiado cansadas para recolectar los ingredientes de condimento, ya no preparaban el grano tampoco, puesto que era muy fastidioso tragar el grano sin la ayuda de los condimentos). También describió Richards las dimensiones sociales de la producción, preparación, distribución y consumo de los alimentos, poniendo de relieve cómo todas las relaciones de parentesco incluían reglas prescriptivas para el reparto; y cómo estas obligaciones no se respetaban en tiempos de escasez, cuando la gente tendía a retener las magras provisiones. Sus relatos, documentados mediante observaciones selectivas, entrevistas y diarios de informantes sobre un periodo relativamente corto de tiempo, incluyen descripciones generales de horticultura, la sucesión de los cultivos y el tiempo que se destinaba a diferentes tareas de producción, recogida y elaboración de alimentos. Su modelo para el aspecto “alimentario” de la cultura también era interdisciplinario, puesto que, al igual que otros antropólogos sociales británicos de este periodo, empleó a botánicos, nutricionistas y bioquímicos para ayudarlos a identificar y apreciar los valores nutritivos de los alimentos. (...)

Retrospectivamente, esta etnografía de la alimentación continuaría siendo un modelo para antropólogos nutricionales y otros que estudian el impacto social y nutricional del desarrollo económico. Al mismo tiempo, el componente etnográfico de Richards sugiere que en lugar de metodologías más complejas y estadísticamente más rigurosas observaciones sistemáticas, selectivas sobre actividades relacionadas con la alimentación

pueden proporcionar información muy valiosa sobre una gran variedad de cuestiones de interés actual: los diferentes tiempos que se tarda en realizar ciertas tareas, cuando tienen lugar los “cuellos de botella” diarios o estacionales en el trabajo (de las mujeres), y las consecuencias funcionales de la desnutrición, que impiden salir del ciclo de empobrecimiento y subproducción”.

Fuente: Messer1995:31-32.

Asimismo el citado holismo se traduce en el hecho de que la Antropología nos recuerda cómo en la relación de Desarrollo no sólo están **presentes las lógicas de la población con la cual trabajamos, sino igualmente la de los agentes de desarrollo**, las institucionales, las lógicas de prestigio, de poder, etc. Y ello supone previamente el haber reconocido como racionales y respetables frente a nuestras lógicas técnicas o económicas, los ya citados principios de la búsqueda de seguridad, del asistencialismo, o el acaparamiento:

“El antropólogo, llamado en refuerzo, no puede más que rechazar una oposición que separando lo económico de lo cultural, deja en el reparto a unos la racionalidad, a otros la irracionalidad. De hecho, las resistencias encontradas (en la práctica del desarrollo) tienen su lógica, que sólo permite ignorar el desconocimiento de los intereses reales en juego, y a la inversa, la racionalidad económica del desarrollador no se libra de estar mezclada con presuposiciones culturales. La respuesta de las Ciencias Sociales, al levantar preguntas imprevistas, lleva al desarrollo más lejos de lo que hubiese deseado, no sólo la interpretación implica al conjunto de lo social y no sólo un relicario cultural, sino que el desarrollo es a su vez parte del análisis, ya no es el estudio de un objeto: los desarrollados sino de una relación el desarrollo (Fassin, D., Jaffre, Y. 1990, 24).

Y todo ello sin caer en un cierto culturalismo, en una concepción de la sociedad y la cultura como una “totalidad” anclada en la tradición y un cierto igualitarismo. Ya vimos como frente a estos “mitos”, toda sociedad se caracteriza por estar atravesada de múltiples desigualdades, y por estar inmersa en un continuo proceso de cambio.

La perspectiva relacional

Asimismo, la Antropología nos proporciona un enfoque relacional en el que **todo fenómeno**, incluidos los relacionados con el Desarrollo, **se desarrolla dentro de Relaciones Sociales**. Pese a ello, lo que observamos en gran parte de las investigaciones y/o intervenciones es que se centran en los individuos y organizaciones, en sus posiciones sociales, olvidando las relaciones que se generan en toda interacción.

Para la Antropología, **todo sujeto nace y se desarrolla en el seno de una multiplicidad de relaciones sociales**. Relaciones insertas en un medio local y secundariamente en ambientes macrosociales. El Ser Humano es, recordemos, un ser en relación, incluso con entidades imaginarias como puede ser las divinidades.

A nivel de la práctica del desarrollo, se trata de no olvidar de que el sentido de la realidad no es individual, sino que se va adquiriendo sentido a partir de la comunidad interpretativa en la que estamos insertos, siendo necesario simultanear el análisis micro con el macro. Este enfoque implica abarcar igualmente las dimensiones políticas, culturales, ideológicas, sociales u psicológicas en nuestro análisis, reconociendo que todo acto humano opera dentro de un marco de relaciones sociales que constituyen a los conjuntos sociales.

Las relaciones pueden ser de complementariedad-cooperación o de conflicto. Y lo pueden ser simultáneamente. Las relaciones se dan a partir de ciertos estatus que dominan las relaciones en cada comunidad, y en el que cada yo ocupa un lugar, pues igualmente existe una relación entre el agente de desarrollo (o el investigador) con los sujetos de la comunidad.

Se trata de relaciones de **Hegemonía/subalternidad** en términos antropológicos:

“El término hegemonía proviene del marxista heterodoxo Antonio Gramsci (1971) quien estudió las relaciones entre los intelectuales y el saber de las clases subalternas. Este autor habla de las relaciones entre dominante-dominado siendo lo hegemónico lo que domina. Tiene que ver este concepto con la posición política que determinadas prácticas ocupan en una sociedad. Así los dominadores introducen valores morales, políticos y culturales en los dominados y éstos los interiorizan como parte del orden natural de las cosas (...) uno de los presupuestos básicos sobre los que se construyen dichas relaciones de hegemonía/subalternidad son la existencia de «desigualdades estratificadas» (Mendiguren 2006: 107).

Su concepción dinámica de la cultura y de la sociedad: el cambio social

En relación con el enfoque relacional anterior y como rasgo distintivo de la Antropología es su elaboración del **concepto de cultura** y la importancia del mismo en el pensamiento y práctica antropológica.

En la línea de la tradición antropológica europea entenderemos **aquí la cultura como el contenido de las relaciones sociales**, sin las cuales no puede ser comprendida. Autores como Goody (1992) o Godelier (1984) nos recuerdan como ésta es *«por definición relacional respecto a lo biológico y lo material»* (Comas D'Argemir 1996:105).

Esta concepción resulta idónea para la comprensión de muchas de las sociedades en las que intervienen los proyectos de desarrollo, ya que en ellas la noción de cohesión social, de relaciones sociales, así como su mantenimiento es un elemento clave.

Consideramos igualmente **las culturas como sistemas heterogéneos en cambio continuo debido a la articulación de procesos políticos, económicos, sociales**. Esta perspectiva supone que en relación con la práctica del desarrollo no debemos reducir su estudio, a la mera identificación de la forma de vida de tal o cual grupo humano sino que:

«Frente a una visión de la cultura como algo único, específico y como totalidad propia de una comunidad en un área concreta, optaremos por una concepción dinámica en donde es necesario analizar su relación con los procesos históricos, económicos, políticos, y sociales de carácter más amplio. Esto no niega la especificidad de cada cultura, pero sí niega que las culturas sean entidades delimitables o totalidades independientes (...) Y se entiende que los símbolos y significados son indisociables, a su vez, de los componentes materiales y de las relaciones sociales» (ibidem: 109).

Supone igualmente superar las dos explicaciones que tradicionalmente se han dado sobre las transformaciones sociales en las sociedades en vías de desarrollo: **ni exceso de generalización ni particularismos locales**, la Antropología opta por *“no considerar las sociedades como esencias intemporales frente a un contexto global idéntico”* (Amselle 1990:227).

Se trata asimismo de, **frente a una visión dicotómica de la unidad/diversidad, optar por una concepción de la cultura en donde ambas son las dos caras de una misma moneda**. Si hablamos de *unidad* es porque consideramos que la cultura hace referencia a la identidad, al modo en que unos grupos se diferencian de otros, lo cual supone una cierta homogeneidad. Dicha identidad es interiorizada, negociada y redefinida por los actores sociales quienes seleccionan aquellos rasgos que les permiten diferenciarse del resto de conjuntos sociales. Si hablamos de *diversidad* es debido a la existencia de una heterogeneidad interna en toda cultura en la que *«en ocasiones puede pesar la identidad local, la de género, la profesional o la nacional, por ejemplo»* (Comas D'Argemir 1996:109). La comprensión de dicha diversidad es clave a la hora de poder comprender otras sociedades debiendo tenerse en cuenta *«las diferencias de sexo, status, etnia, clase, origen y sus traducciones en la vida de la gente»* ya que *«aunque todos los miembros de una sociedad dada se refieren a un sistema único de representaciones y prácticas (...) no*

todos hacen el mismo uso pues hay hombres y mujeres (...) individuos nacidos en la ciudad o en el pueblo» (Fassin 1992: 22).

Esta diversidad se traduce no sólo, y como ya señaláramos, en una organización social estratificada, sino también en la articulación del poder y de los mecanismos de dominación. Así la desigualdad y la dominación deben entenderse no sólo «*en términos simbólicos e identitarios sino considerando al conjunto social en su globalidad y en su dinámica histórica (...) No hay pues sólo cultura (...) economía (...) hay también poder. Porque del poder van a derivar las formas de desigualdad y dominación, determinando qué signos y símbolos son dominantes y cuales no, porqué determinadas prácticas son consensuadas y otras contestadas»* Comas D'Argemir (1996:110). Todo ello supone que cuando analicemos una cultura se hará necesario evocar las relaciones de desigualdad económica y de dominación política, existentes en su seno y en relación con su contexto.

El cambio social inscrito en la historia

Ahora bien el optar por un concepto de la cultura como el anterior nos lleva al mismo tiempo a entender que toda relación de desarrollo se inscribe en un proceso continuo de cambio social entendiendo este no sólo cómo «*el proceso que altera la unidad y especificidad de la cultura, al modificar sus componentes o introducir rasgos externos a ella»* (ibidem:106) en la línea del culturalismo, o como modernización y/o aculturación en el caso de lo defendido por el formalismo, sino más bien cómo el análisis de la sociedad «*respecto a las relaciones dominantes»* (ibidem:112).

Se trata de considerar la **historia y la cultura como inseparables**, poniendo especial importancia en **los periodos de transición social** pues, como bien señala Godelier (1991:7), es en dichos momentos «*que las maneras de producir, de pensar y de comportarse individualmente se encuentran confrontadas a determinados límites internos o externos que impiden su reproducción, por lo que empiezan a descomponerse o a subordinarse a las nuevas lógicas que las dominan»*. Esto supone la coexistencia de antiguos y nuevos elementos, la recombinación de ambos dándose la desaparición de algunos de ellos, sin olvidar cómo son precisamente los elementos tradicionales los que están en la base de nuevas tradiciones. El cambio social aparece así como indisociable de la sociedad, pero teniendo en cuenta que no todos los cambios llevan a cambiar de sociedad, por lo que se trataría de «*identificar estos cambios y ver si las modificaciones que provocan son tan sustanciales como para implicar la desaparición de una forma de sociedad»* (ibidem:111).

Esta perspectiva resulta especialmente pertinente en nuestro área de interés ya que toda intervención de desarrollo gira en torno al cambio, condicionado asimismo por el encuentro entre al menos dos culturas -la de comunidad y la de los agentes de desarrollo-y ello en el seno de la economía-mundo, llevándonos probablemente a transiciones sociales de especial relevancia, de cambio de las fuerzas económicas y políticas, que según Godelier (1984:14-15), son las que no sólo «*hacen cambiar las sociedades (...) sino que sobre todo hacen cambiar de sociedad»*.

Tras ello el facilitador o facilitadora dará paso a la lectura individual y comentario en grupo del **Texto 1: Comas D'Argemir "Economía, cultura y cambio social"**.

El “otro”, protagonista de la visión, de la relación y de la metodología antropológica

Otro de los rasgos distintivos de dicha disciplina es su metodología, que permite poner en evidencia las estrategias de los actores sociales implicados, en nuestro caso en la relación de desarrollo.

Como veremos en la sesión 3 esta metodología es principalmente de **tipo cualitativo y se apoya en el énfasis que pone en el método comparativo y en el etnográfico que gravita en torno al trabajo de campo** como elemento clave para obtener datos y comprobar hipótesis. Se trata de una mirada metodológica conscientemente planificada, que sistematiza la observación y pone en cuestión las premisas.

El “populismo” de la Antropología

En relación con dicha metodología encontramos una visión de la Antropología como “la palabra de las poblaciones “enmudecidas”, que son a menudo los protagonistas de los programas de Desarrollo. Es lo que se ha venido en denominar como el **“populismo” de la mirada de la Antropología:**

“Otra característica de la Antropología es el de ser a menudo asimilada a la recogida y expresión del punto de vista de los “de abajo”: insiste en descubrir los dichos olvidados o no escuchados, a tomar en serio los discursos y representaciones de los grupos sociales dominados, desfavorecidos, marginalizados, colonizados, excluidos. Y la antropología del desarrollo se pone en esencial del lado de las poblaciones-meta”, aquellas de las que las instituciones de desarrollo entienden mejorar su suerte sin darse por tanto los medios de conocerlas... Estamos en el registro del populismo entendido como relación social/ideológica/científica entre “los intelectuales” y “el pueblo”. El populismo es un dato central tanto del mundo del desarrollo como del mundo de las Ciencias Sociales (...). (Olivier de Sardan 2006).

Dicho populismo se traduce en el énfasis de la Antropología en torno a la Participación de los actores sociales en la transformación de su realidad, lo cual es a su vez ampliamente utilizado en el ámbito del Desarrollo.

Realizar en grupo el **Ejercicio 3**. Tras ello el facilitador o facilitadora continuará con la exposición de los contenidos.

Acerca de su visión crítica y autocrítica

Y todo ello desde una visión crítica, no sólo sobre todo modelo social, cultura o relación, incluida la del desarrollo, sino igualmente sobre sí misma, en definitiva, de todo aquello que se daba o da por establecido:

“Es un ir y venir entre el Otro y Yo, y ello desde una posición crítica que a menudo les lleva a cuestionar las ideologías dominantes, así nos llegan a hacer compartir la visión de los vencidos en la América de la conquista (Wachtel 1971), o la de los inmigrantes, (...) nos hacen escoger la voz de actores que a menudo han sido reducidos al silencio. Aunque su vocación no sea la de dar voz a los damnificados. (...) No se trata de reinventar el punto de vista, sino de dar cuenta del conflicto de interpretaciones” (Fassin, Jaffre, 1990, 22-23).

Para finalizar la sesión 2 el facilitador o facilitadora sintetizará en un Panel las respuestas a las preguntas 4 y 5 y al Ejercicio 3 así como los comentarios al Texto 3.

El **Panel 5** se titulará **“La visión de la Antropología”** y se guardará hasta la finalización del curso.