

Uso y desuso de conceptos: ¿dónde quedaron los olvidos?

EDUARDO L. MENÉNDEZ*

USE AND DISUSE OF CONCEPTS IN SOCIAL ANTHROPOLOGY. WHERE ARE THE FORGOTTEN CONCEPTS? *A continuous process of invention, erosion, appropriation and mainly oblivion, takes place in the use of Social Anthropology's basic concepts. This matter isn't occasional, but goes on with anthropological development, and it has own evidence in theoretical production. New concepts are similar to well known concept (habitus); some concepts are applied with an opposite sense (consciousness), and other are stigmatized, even professionally avoided (social class). However, the most significant feat in the use of concepts it's their own oblivion. In this paper various complementary interpretations about this fact are proposed: the most important one shows the tendency in keeping the presence of the present, and how this occurs in the anthropological knowledge and in the social production in daily life.*

La trayectoria histórica de la antropología social permite observar una constante invención, desgaste, extrapoliación, apropiación, desaparición o resurgimiento de conceptos, donde lo fundamental parece radicar en el olvido o directamente en la negación de este proceso, por la mayoría de los que acuñan los conceptos, y sobre todo por los que los utilizamos.¹

Nuestro análisis se centrará en este proceso, que se correlaciona con otro de similar importancia: la tendencia a la escisión entre la propuesta teórica de conceptos y el uso que realmente se hace de los mismos. Así, por ejemplo, toda una serie de conceptos que en su formulación teórica pretenden circunscribir determinados campos de la realidad, en su aplicación no cumplen con este objetivo o suelen cubrir sólo una parte de la realidad, la cual no obstante es frecuentemente entendida como “la” realidad. Dentro de la producción antropológica esta tendencia halla su mayor

expresión en la generación de conceptos que pretenden ser holísticos y relacionales, es decir, que tratan de entender a la realidad social como totalidad interrelacionada y, en determinadas escuelas, como interactiva.

Si bien partimos del hecho de que los antropólogos generan continuamente conceptos que frecuentemente no se distinguen demasiado unos de otros, así como de que tendemos a olvidar o directamente ignorar la existencia de conceptos estrechamente vinculados con los que estamos usando, nuestro objetivo en este trabajo no radica en buscar, recordar o reconstruir los antecedentes de los conceptos para establecer los orígenes de los mismos.

Casi todo concepto tiene antecedentes, tiene una historia conceptual, pero lo que nos interesa en este trabajo no es tanto reconstruir esa historia, sino sobre todo tratar de entender el proceso de olvido y de negación. Esta preocupación aparece como el núcleo

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Centro.

¹ En este artículo voy a analizar algunos problemas metodológicos sobre los cuales vengo trabajando desde hace varios años y que tienen como marco de referencia nuestra investigación sobre el proceso de alcoholización en México y, en particular, sobre saber médico y *alcoholismo* (Menéndez, 1990a, Menéndez y Di Pardo, 1982, 1996)

de nuestro interés porque partimos de otro supuesto: que el olvido no sólo opera en el uso-desuso de conceptos, sino que es parte de un proceso más general que afecta la vida cotidiana. El olvido no sería sólo un problema de arqueología del saber académico-teórico, sino un rasgo de la producción-reproducción del saber de los conjuntos sociales.

El olvido como construcción

¿Por qué dejan de ser usados los conceptos? y, sobre todo, ¿por qué se genera el olvido o la negación respecto de los mismos? ¿Por qué los antropólogos construyen y usan conceptos a los que les colocan nombres distintos y sin embargo son similares a otros conceptos en uso, o que fueron utilizados hasta fechas relativamente recientes? Un análisis histórico de nuestra disciplina permite observar que, simultáneamente o no, varias escuelas producen conceptos cuya diferenciación de otros es muy difícil de establecer. Esto puede ser fácilmente constatado a través de la serie de conceptos que trataron de definir la “cultura” como totalidad.²

Respecto de este proceso, una respuesta de tipo metodológico podría concluir que la invención de nuevos conceptos es debida a que los conceptos existentes han perdido la capacidad estratégica de generar datos e interpretaciones respecto del problema para el cual fueron construidos, y que, en consecuencia, se requieren otros conceptos que los reemplacen o que convivan con ellos. Sin negar esta y otras posibilidades centradas en lo metodológico, considero que por lo menos parte de la interpretación básica de este proceso nos remite a otras instancias que trataremos de desarrollar.

Nuestro objetivo implicaría analizar la trayectoria de los conceptos, pero no sólo en términos de lo que ahora se denomina *deconstrucción*, sino sobre todo en términos de *construcción*, pero una construcción que observe la trayectoria y el uso de los conceptos no sólo dentro del ámbito académico sino también dentro de los ámbitos del saber técnico-profesional, de los movimientos y grupos políticos y del saber de los conjuntos sociales. A partir de nuestra investigación sobre el proceso de alcoholización, pero también de nuestros trabajos sobre autoatención y participación social hemos podido observar la presencia activa de términos y conceptos comunes a los cuatro ámbitos señalados, así como un proceso de transacciones *conceptuales* entre los mismos.

En consecuencia, un enfoque construccionista supondría el desarrollo de varias historias, que en este trabajo no vamos a desarrollar; en lugar de ello, a partir de asumir la posibilidad (necesidad) de estas construcciones nos detendremos a analizar diferentes situaciones de olvido y desgaste de conceptos sólo dentro de la producción antropológica, para tratar de ver especialmente las funciones del olvido en el campo de la producción académica de conceptos.

Nuestro análisis parte de asumir que los conceptos se constituyen para tratar de interpretar, explicar, dar cuenta de un problema planteado. Frente a estos problemas se irán formulando y reformulando conceptos según la perspectiva teórica, práctica y situacional del investigador. Asumimos en consecuencia que los conceptos se crean en función de problemas, y que por lo tanto a través de los mismos se articulan, frecuentemente sin saberlo, concepciones derivadas de diferentes teorías. Ulteriormente, dicho concepto puede ser referido a teorías específicas o también puede partir de una teoría, pero si lo determinante es el problema lo que ocurrirá será una articulación de teorías expresada a través del concepto. Esto es lo que explica en gran medida que un mismo concepto tenga diferentes significaciones y resignificaciones teóricas (Menéndez, 1998).

Un segundo punto de partida es que para nosotros un concepto es un “instrumento” para ser usado, y que a través de su uso se generan gran parte de sus transformaciones. Los conceptos no debieran ser considerados como cristalizaciones originales, cuya “pureza” hay que conservar, ya que por lo menos una parte de los mismos serán inevitablemente modificados por otros teóricos, por los profesionales prácticos, por los políticos o por los conjuntos sociales, según sus situaciones e intereses. Los conceptos se erosionan; existe una casi inevitable *degradación* respecto de las propuestas teóricas iniciales, pero esto debe asumirse justamente como parte de la historia y del uso de los conceptos.

Este reconocimiento no invalida ni niega la obligación metodológica de establecer una definición y un manejo claro, preciso y específico de los conceptos, por lo menos por los que los usan teóricamente. Todo concepto debe ser usado tratando de articular teorización y problema, de tal manera que el uso del concepto sea realmente intencional en su articulación o en su distanciamiento respecto del problema planteado. Es justamente la frecuente carencia de esta intencionalidad lo que posibilita el uso de conceptos desarticulados del problema, sobre todo en términos de producción de información.

² Al señalar esto, no niego la existencia de conceptos que presentan diferencias significativas entre sí en términos metodológicos y relativos al campo problemático que buscan describir e interpretar.

Si bien nuestro análisis se centrará en el uso de conceptos por la antropología social y la etnología, ello no supone concluir que los procesos metodológicos señalados se den exclusivamente en nuestras disciplinas. No sólo en las otras ciencias sociales e históricas, sino también en la medicina social, en la salud pública o en la psicología comunitaria observamos procesos similares. Más aún, el desarrollo de algunas de estas disciplinas ha dado lugar al uso intensivo de conceptos construidos por las ciencias antropológicas y sociales, como observamos en los casos de la psicología y la psiquiatría comunitarias, ya que varios de sus conceptos básicos —incluido el de comunidad— fueron acuñados y desarrollados inicialmente por nuestras disciplinas. El uso y reorientación de conceptos socioantropológicos por otras disciplinas permite observar algunas de las características más interesantes de los procesos metodológicos que estamos analizando.

Para dar un solo ejemplo de este frecuente proceso, recordemos que el concepto *redes sociales*, que hace unos treinta años tuvo un intenso uso en psicología y psiquiatría, y que últimamente tuvo un nuevo rejuvenecimiento en América Latina, fue acuñado y desarrollado en la década de 1950 por antropólogos sociales para estudiar pequeñas comunidades. A principios de los cincuenta, la antropóloga británica Bott (1990) aplicó por primera vez este concepto al estudio de redes sociales dentro de la ciudad de Londres. Bott articuló concepciones teóricas provenientes del estructuralismo y del psicoanálisis, aplicadas a problemáticas de pequeños o medianos grupos; su propuesta debe ser relacionada con el interés del servicio de salud británico por el desarrollo de una psiquiatría comunitaria.

En América Latina el concepto de redes tuvo un cierto desarrollo y uso en las décadas de los sesenta y los setenta, pero luego se eclipsó, para volver a reaparecer a mediados de los ochenta pero desconectado de su proceso constitutivo. Este concepto, como los de ciclo de vida del grupo doméstico y de estilo de vida fueron inventados y desarrollados por científicos sociales, pero utilizados sobre todo por la psicología y la medicina clínica y comunitaria. Todos estos conceptos sufrieron un proceso de transformación y desgaste tanto teórico como práctico en función de dos hechos: su aplicación a problemas definidos por los intereses teóricos y profesionales de las disciplinas que se apropiaron de ellos y el correlativo olvido de los objetivos iniciales de estos conceptos y del proceso constitutivo de los mismos.

Considero importante consignar que mi análisis de los conceptos socioantropológicos surge de tres tipos de materiales. Surge de un tipo de trabajo pensado y producido en un plano casi exclusivamente metodo-

lógico y frecuentemente epistemológico; es decir, elaborado en un alto nivel de abstracción. Estos trabajos pueden remitir a investigaciones *empíricas*, pero frecuentemente los que los producen no hacen investigaciones sobre la “realidad” o, si se prefiere, sobre “problemas” de la realidad, sino que lo que hacen es reflexionar sobre cómo es descrita y sobre todo cómo es analizada la realidad. Al escribir esto estoy pensando en destacados e influyentes autores como Giddens o Habermas que, hasta lo que sé, casi nunca han realizado investigación sobre problemas “empíricos” y mucho menos producido la información a analizar, y que son exponentes de lo que denomino teoría de la teoría.

La segunda fuente la constituyen las investigaciones antropológicas, los estudios etnográficos, donde vemos cómo se utilizan los conceptos en la práctica de la investigación. A través de estos materiales observamos la capacidad de un concepto no sólo para interpretar la realidad sino para organizar y orientar la producción de información. Es aquí donde podemos observar la relación información-concepto, pero también es en estos materiales donde podemos ver los procesos de transformación, resignificación y desgaste de los conceptos. Es aquí donde podemos observar cómo en la propia producción y elaboración del dato el concepto evidencia sus posibilidades o necesita ser reorientado y reconvertido en otro concepto en función de los problemas y orientaciones manejados por el investigador.

Esta *dureza*, este tipo de inclusión del investigador, no opera en los que sólo hacen teoría de la teoría, por lo que, sin desconocer la importancia de algunos de sus aportes, consideramos que los mismos son secundarios para entender los procesos metodológicos que planteamos.

Quiero subrayar que mi propuesta no supone ninguna recuperación de las concepciones “empiristas”, ya que las cuestiono en todas sus formas. Lo que propongo es una secundarización del teoricismo, dado que éste no asume la realidad como problematizada a partir de un esfuerzo de producir no sólo análisis sino información personalizada (Menéndez, 1991). En consecuencia, asumo que la producción más significativa de la antropología deviene justamente de sus investigaciones de problemas y no de las elaboraciones conceptuales separadas de las mismas.

Una tercera fuente que, por lo menos para mí, tiene significación, es mi propia trayectoria en este proceso de uso y desuso de conceptos, dado que varias de las situaciones que voy a presentar y en algunos casos analizar, emergieron en mi propio trabajo. Si bien éste es un elemento secundario en términos epistemológicos, fue y sigue siendo decisivo para mí, no sólo para tomar conciencia de este proceso sino para intentar interpretarlo.

La producción de conceptos: una historia interminable

El olvido y el distanciamiento entre conceptualización y realidad son en consecuencia las dos características que voy a tratar de analizar. El reconocimiento de estas características se dio en mi caso en los primeros años de la década de los setenta, al desarrollar una serie de seminarios y cursos sobre la trayectoria de la antropología social y la etnología entre 1920 y 1960, y al realizar mis tres primeros trabajos más o menos serios de investigación antropológica.³

Así, respecto de uno de los conceptos básicos que manejamos los antropólogos —el de cultura— pude observar lo obvio, es decir no sólo la cantidad de definiciones de cultura que no se diferenciaban demasiado una de otra, sino la notable cantidad de conceptos holísticos que pretendían *comprender* o *analizar* la realidad como totalidad articulada. Pero la mayoría de estas definiciones, sobre todo en su aplicación, no eran holísticas. Los trabajos etnográficos, como es obvio, se centraban en determinados aspectos de la realidad, donde la totalidad era un referente imaginario y/o superficial. La búsqueda de globalización conducía a presentar una parte de información comunitaria o étnica que, salvo determinados aspectos —los que realmente le interesaban al investigador—, era inevitablemente superficial y de muy escasa utilidad. Además, como lo he señalado ya en varios trabajos, determinados campos de la realidad no eran casi nunca descritos y analizados, como los relativos a la mortalidad, el sufrimiento o la eficacia real de las terapéuticas (Menéndez, 1997a).

Pero además, y eso es lo decisivo, la mayoría de las definiciones de cultura se produjeron a partir de entender la realidad como sistema de representaciones. Así, los antropólogos descubrieron que todo grupo construye *concepciones del mundo* (*world view* o *weltanschauung*), que cada grupo desarrolla determinados *focos* o *temas* culturales, que hay una relación casi de identidad entre *ethos* y *eidós*, que los *hábitos culturales* se ritualizan y expresan *sistemas de creencias*. Cada grupo étnico, cada *ciclo de cultura* o cada *configuración cultural* desarrollarían un *paideuma* diferenciado y pensado como experiencia más o menos única. Los conjuntos sociales se caracterizan por la producción de *esquemas culturales*, *patrones culturales* o *representaciones colectivas* que operan como *mapas* u *orienta-*

ciones cognoscitivas a través de actividades generalmente ritualizadas que se articulan en un *mazeway* (subjetivo). Estos conceptos que presentamos se refieren a terminologías propuestas por Durkheim, Frobenius, Graebner, Redfield, Benedict, Opler, Bateson, Hallowell, Linton, Goudenough y Wallace, quienes acuñaron estos conceptos no sólo para describir sino para interpretar la cultura, pero todos ellos remiten casi exclusivamente a un orden simbólico que secundariza o directamente excluye las dimensiones económica y política.

Pero estos sesgos no sólo los observé para este concepto, sino también para otros que se referían al cambio social, a la estructura social o a la comunidad dentro de la producción antropológica, o a la clase social o a la *práctica* en la tradición marxista dentro y fuera de la antropología.

Y justamente mi *descubrimiento real*, el asumir en toda su significación estos “hallazgos”, es decir el incluirlos en mi marco referencial se dio primero entre 1972 y 1973 respecto del concepto de clase social, en especial las variedades manejadas por los diferentes estructuralismos marxistas, y a fines de 1970 con el concepto de *habitus* propuesto por Bourdieu.

En el caso del concepto de clase social, que como recordamos incluía como central la dimensión de las relaciones de clase, en parte entendidas como lucha de clases, *descubrí* que la mayoría de la investigación académica realmente no contenía la descripción de las relaciones de clase, que lo dominante eran las descripciones posicionales pero no relacionales. O mejor dicho, que lo relacional era remitido a relaciones que no posibilitaban observar ni interpretar las clases en términos de sus dinámicas sociales y aún menos culturales.

Lo que preocupaba era saber cuáles y cuantas eran las clases sociales, las características de las mismas, a través de una serie de indicadores básicamente económico-políticos con un escaso o ningún uso de indicadores ideológicos y culturales, así como la posición de las clases en un esquema generalmente topológico.

Pero en las descripciones y en los análisis no aparecían las relaciones de clase. Éstas se daban por supuestas, pero no eran descritas ni analizadas. Es decir, cuando aparecían, lo hacían en términos de marco teórico o de reflexión, pero no de producción de información. Inclusive cuando en las décadas de los cincuenta y los sesenta algunos autores latinoamericanos incorporan los conceptos de hegemonía-

³ Todas estas investigaciones se realizaron en Argentina; la primera fue sobre migración italiana y española a una comunidad de la provincia de Entre Ríos, la segunda fue sobre el nivel de vida de la población rural de la provincia de Misiones y la tercera sobre salud ocupacional en tres sectores productivos (mineros, ceramistas y operadores de camiones). De todas estas investigaciones sólo fue publicada la segunda, ver Menéndez e Izurieta (dirs.), 1971.

subalternidad a partir de Gramsci, lo que domina es la exposición y la reflexión sobre estos conceptos, pero no su aplicación a la descripción y el análisis de las relaciones de clase en términos de hegemonía-subalternidad (ver Menéndez, 1980).

No negamos la existencia de algunos escasos trabajos que utilizaron analíticamente una concepción relacional, pero lo dominante fue una aplicación posicional. Lo relacional solía ser una invocación, generalmente ideológica. Esta producción contrastaba con un marco teórico que proponía la existencia de varios tipos de relaciones en términos de clases sociales. Se proponían relaciones de producción, de explotación, de dominación, de manipulación y hasta relaciones de alienación.

Una parte de estas relaciones eran analizadas, pero con un alto nivel de abstracción y sin describir las relaciones que operaban en la cotidianidad de los actores sociales a través de los cuales se ejercían dichas relaciones. La mayoría de los trabajos asumía estas relaciones como dadas y colocando el eje descriptivo en las posiciones y no en las relaciones. Más aún dominaba una manera unilateral de reflexionar, donde el eje estaba colocado en los que explotan, en los que dominan o en los dominados-explotados, pero sin describir las relaciones que operan entre los mismos en los ámbitos de la cotidianidad de la dominación-explotación, entendiéndose por esto último los ámbitos en los que se expresan directamente dichas relaciones y que pueden ser la fábrica, los espacios de adquisición y consumo de “bienes culturales”, aquellos en los que se dan las diferentes formas de violencia a nivel de relaciones familiares o de la relación médico-paciente, o los ámbitos donde se toman las decisiones políticas que afectan, por ejemplo, las condiciones de nutrición y de desnutrición de la población.

Esta carencia de descripciones y análisis de las relaciones de clase dentro del marxismo por lo menos académico, es correlativa de la carencia de investigaciones sobre las prácticas de los trabajadores, y en especial sobre la descripción de los procesos laborales. La antropología y la sociología marxistas no describían los procesos laborales —y mucho menos en términos

relacionales— durante las décadas de los cincuenta, los sesenta y principios de los setenta. Y esto contrastaba con la existencia de una producción sociológica y en menor medida antropológica “funcionalista” de descripción del trabajo obrero en fábrica, que produce entre los cuarenta y los sesenta algunos de los más importantes descubrimientos sobre la lógica (racionalidad) del trabajo obrero, sobre las características de su imaginario durante el proceso productivo o sobre el desarrollo de estrategias de recuperación del trabajo como “su” trabajo, dentro del proceso fabril.⁴

El marxismo académico —salvo raras excepciones—⁵ no produjo nada similar, pese a que este tipo de etnografía podía no sólo favorecer sus interpretaciones sino reorientar su mirada en términos académicos y políticos. Es importante recuperar que mientras algunas corrientes teóricas, en especial de origen norteamericano,⁶ no sólo describían las prácticas de los trabajadores sino que aplicaban criterios de descripción y análisis relacional, las corrientes dominantes marxistas y no marxistas que proponían un núcleo teórico fuerte de totalidad relacional no aplicaban esto a su etnografía ni a su análisis en términos de los actores funcionando en las instancias concretas de su vida cotidiana. Esto es sobre todo observable en los estudios estructuralistas.⁷

Respecto de lo propuesto, puede objetarse que lo que estoy señalando no sería demasiado significativo, dada la crisis académica y política actual del concepto de clase social y dada la crisis explicativa y el descrédito teórico de las diferentes variedades de estructuralismo, incluidos los estructuralismos marxistas.

En relación con esta posible objeción hago por ahora tres señalamientos. La tendencia a lo posicional con escaso o ningún peso de lo relacional no se dio solamente con el concepto de clase social, ni es un problema del pasado. Esto ocurre en la actualidad con algunos de los conceptos de mayor uso, o por lo menos de mayor visibilidad, como pueden ser el de actor social o el de género (Menéndez, 1997b).

Esta tendencia no opera sólo en los estructuralistas marxistas sino también en los “estructuralistas” tipo Foucault, en las corrientes fenomenológicas dominantes

⁴ Considero que los trabajos de Roy son ejemplares al respecto. La mayoría de los más valiosos aportes sobre prácticas laborales se hicieron por investigadores que —como Roy— trabajaban como obreros, es decir a través de la observación participante (Menéndez, 1990b).

⁵ En la década de los setenta y parte de los ochenta, un grupo de antropólogos mexicanos liderados por Novelo y Sariego produjeron excelentes investigaciones sobre las características del trabajo obrero.

⁶ Castoriadis reconoce esta situación paradójica en artículos publicados durante los cincuenta en la revista *Socialisme ou Barbarie*.

⁷ Mi descubrimiento de las omisiones y negaciones dentro del campo marxista debe ser correlacionado con el hecho de que, hasta entonces, lo que yo veía eran las omisiones y negaciones en el campo del culturalismo, la fenomenología o el estructuralismo.

por lo menos en antropología médica e incluso en toda una serie de propuestas que afirman su antiestructuralismo, que usan conceptos como agente o sujeto pero que no describen la realidad en términos relacionales, como ocurrió y sigue ocurriendo por ejemplo con los que usan el concepto de estrategias de supervivencia.

Por último, dada la propuesta que vengo desarrollando, se deduce que el concepto de clase social, como tantos otros, si bien actualmente está no sólo en desuso sino *estigmatizado*, es casi seguro que dentro de un tiempo será recuperado, y lo mismo sugiero respecto de los estructuralismos. Esta interpretación no obedece a ningún fatalismo cíclico, sino a la necesidad de utilizar conceptos y orientaciones teóricas que posibiliten la descripción e interpretación de determinados aspectos y problemas de la realidad. Curiosamente, este proceso se viene dando desde hace más de una década dentro de la antropología social norteamericana, donde las corrientes marxistas tienen una fuerte presencia, especialmente en antropología médica.

Este primer “descubrimiento” se reforzó con una segunda sorpresa ocurrida en los últimos años de la década de los setenta, cuando comienza a cobrar visibilidad en algunos países de América Latina el concepto de *habitus* utilizado por Bourdieu (Bourdieu, 1979, 1980; Saint Martin, 1983). Mi sorpresa provino de dos hechos: la notable difusión y uso de este concepto entre nosotros y la ignorancia (de una gran mayoría de quienes lo utilizaron) de la existencia previa del mismo concepto o de conceptos similares dentro de las ciencias antropológicas y sociales.

El concepto de *habitus*, tal como lo propone Bourdieu, fue utilizado no sólo con el mismo nombre sino en forma similar por investigadores alemanes que podemos ubicar dentro del comprensivismo y la fenomenología, como son Max Weber, Alexander Mitscherlich o Norbert Elias; los tres emplean el concepto “*habitus*” (Weber, 1964 [1922]), y lo aplican a problemas definidos desde diferentes disciplinas como la sociología, la psicología-psiquiatría y la historia respectivamente. Es en Elias donde observamos el uso más similar a la forma que ulteriormente usará Bourdieu (Elias, 1982a, 1982b, 1996).⁸

Pero, además, la sociología y la antropología norteamericanas produjeron una serie de conceptos si-

milares entre 1920 y 1950; la posibilidad de diferenciar el concepto propuesto por Bourdieu de los usados por Sapir, Linton o Kluckhohn es muy difícil, por lo menos para mí. El desarrollo de este tipo de conceptos era necesario para autores que, como luego Bourdieu, se preocupaban por la articulación entre actor y estructura (o cultura) y entre representaciones y prácticas; y esto era aún más significativo para las escuelas que se preocupaban por articular cultura y comportamiento, como fue el caso de varias tendencias norteamericanas.

Esto puede observarse por ejemplo en el caso de Linton, quien define y utiliza etnográfica y teóricamente los conceptos de pauta ideal, pauta real y pauta construida, donde el elemento que lo diferencia del concepto de *habitus* radica no en lo sustantivo de éste (articulación representación y práctica//articulación cultura y comportamiento) sino en el manejo que Bourdieu hace de la dimensión clase social, que Linton no incorpora. No obstante, para ambos autores las articulaciones se dan dentro de un sistema, y considero que el sistema propuesto por Linton es más dinámico que el de Bourdieu, en virtud del peso que Linton otorga a las pautas construidas y al rol del sujeto. A mi juicio, lo que propone Bourdieu es una suerte de articulación teórica entre culturalismo antropológico norteamericano y estructuralismo neodurkheimiano, donde lo más *original* está en los intentos de recuperación de determinados objetivos del culturalismo, como la relación cultura-comportamiento.⁹

¿Por qué un concepto que reitera viejos conceptos, algunos de los cuales fueron usados intensamente por diferentes tendencias teóricas, tiene tanto éxito entre nosotros, e inclusive para determinados sectores de antropólogos aparece como un concepto nuevo? ¿Por qué si en la trayectoria de las ciencias sociales y antropológicas existían conceptos similares o hasta idénticos, se generó el olvido, la negación e inclusive la renegación de dichos conceptos?¹⁰ y, además, ¿para quiénes resultó nuevo y eficaz el concepto de *habitus*? o, más específicamente, ¿quiénes y para qué lo utilizaron?

Si bien con otra significación, me interesa señalar que me formulé interrogantes similares respecto del éxito de la obra de C. Geertz en América Latina a partir de mediados de los ochenta, en especial la que expone sus planteamientos metodológicos interpretativos y

⁸ Debe recordarse que tanto en Elias como en Mitscherlich (1971, 1973) este concepto está cargado de influencias psicoanalíticas. Por otra parte, debe señalarse que en trabajos relativamente recientes Bourdieu reconoce la importancia del trabajo de Elias (Bourdieu y Wacquant, 1992). Para una excelente revisión de conjunto del trabajo de Bourdieu ver García Canclini, 1990.

⁹ Dentro del grupo liderado por Bourdieu esto se hace más evidente en Boltansky (1975, 1977), que es el especialista en el estudio de procesos de salud-enfermedad-atención. Subrayo que mi análisis no desconoce la importancia de las aportaciones de Bourdieu.

¹⁰ En el caso de los conceptos desarrollados por Linton el olvido es muy interesante, ya que sus principales obras fueron traducidas, publicadas y reeditadas en México desde muy tempranas fechas. Ver Linton 1942, 1945.

su análisis de la religión o de la ideología como sistemas culturales, y su propuesta de etnografía densa.

Recordemos que el trabajo de mayor influencia inicial de Geertz (1987 [1973]) fue prologado y difundido por Eliseo Verón a principios de los setenta, y los que lo leyeron, discutieron y usaron en aquel entonces no lo vieron como una propuesta demasiado diferente a otras que durante dicho periodo circulaban en América Latina. El texto fue articulado con facilidad a la discusión sobre cultura e ideología que se estaba dando desde los diferentes tipos de estructuralismo, el marxismo gramsciano o las propuestas fenomenológicas a la Shutz expresadas sobre todo a través del trabajo de Berger y Luckman.

Para la mayoría de los antropólogos que lo utilizaron en aquel momento, aparecía como un texto fácilmente identificable con la corriente de trabajos desarrollados a partir de Benedict, Kluckhohn o Bateson.

Éxito y memoria: algunas interpretaciones

Estos procesos pueden ser explicados como reacciones respecto de un estructuralismo, en especial el marxista, que centraba su interpretación en la dimensión económico-política y secundarizaba o directamente no tomaba en cuenta la dimensión ideológico-cultural o si se prefiere simbólica.

El marxismo estructuralista y otras corrientes antropológicas, basándose en elementos correctos, habían cuestionado la producción antropológica norteamericana por estar centrada exclusivamente en lo simbólico y por la fuerte tendencia a la psicologización de los procesos, pero junto con esta crítica generó una secundarización y negación de la dimensión cultural, casi redujo la cultura a ideología y contribuyó, con los otros estructuralismos, a la *desaparición* del sujeto. Recordemos que algunas de esas críticas fueron también desarrolladas desde la antropología latinoamericana.

Una gran parte de estas críticas fueron formuladas por antropólogos que conocían a los autores que criticaban, como entre nosotros puede ser el caso de Redfield, de tanta influencia en la antropología mesoamericana. Pero las nuevas generaciones formadas sobre todo a partir de los setenta, prácticamente desconocían a este tipo de autores; lo que *aprehendieron* fueron las críticas frecuentemente maniqueas de los mismos, y las asumieron. Desarrollaron una lectura ideológica tratando de encontrar casi exclusivamente rasgos funcionalistas adaptativos en sus propuestas. A su vez, las generaciones más recientes desconocerán a dichos autores, pero se formarán dentro de la crisis de

las corrientes que los cuestionaban, por lo cual observamos en una parte de estos nuevos antropólogos una suerte de recuperación acrítica, muy similar a la que operó dentro de los defensores de los estructuralismos en décadas anteriores.

Por lo tanto, la recuperación de propuestas como las de Bourdieu o Geertz remiten a apropiaciones no sólo reactivas sino montadas sobre un proceso de continuidad-discontinuidad en el uso de conceptos. Pero, además, puede haber otra explicación complementaria; las propuestas de estos autores se refieren a “nuevos” problemas o a problemas que hasta entonces eran secundarios o que directamente no eran asumidos por la antropología, y para los cuales estas aproximaciones constituirían apoyos instrumentales y teóricos. En consecuencia, la recuperación de estos conceptos, como si fueran “nuevos”, sería producto de una modificación en la problemática o en la tradición disciplinaria.

Pero estas explicaciones, si bien pueden ser válidas, lo son sólo parcialmente. Considero que, además de ellas, la producción de conceptos, la reinención de los mismos o los éxitos momentáneos obedecen a procesos más generales, que por supuesto deben ser observados a partir de condiciones específicas.

Es en función de este presupuesto que hemos revisado el concepto de *habitus*. Pero no solamente porque reitera conceptos similares más o menos negados u olvidados, o por el notable éxito obtenido, sino porque considero que este concepto —que propone una articulación entre representaciones y prácticas expresada a través de los comportamientos de los sujetos sociales— evidencia otra de las tendencias fuertes en nuestra disciplina. En la mayoría de los que usan este concepto, por lo menos en América Latina, se observa una clara orientación hacia la descripción de representaciones y a la carencia de descripciones de las prácticas, aun cuando se hable mucho de *prácticas*.

El concepto de *habitus* suele ser usado como antes se empleaba el de creencias o costumbres, es decir en términos de una representación cultural caracterizada por su consistencia y reiteración, y por supuesto su modificación. Recordemos que lo mismo pasó con los citados conceptos de Linton; entre nosotros lo que dominó fue la descripción y el análisis en término de patrones culturales “ideales”, pero no en términos de las prácticas, es decir de los patrones culturales reales y construidos.

Y esto me conduce a formular una conclusión y una propuesta. En el uso de conceptos, reiteradamente los antropólogos —y también los otros científicos sociales— solemos describir y analizar las representaciones y secundarizar las prácticas aun cuando el concepto

—como es el caso de *habitus* o el de pauta construida-real— formule explícitamente su articulación como necesaria.

Este manejo del concepto no suele observarse tanto en la reflexión, exposición o propuesta metodológica, sino en la descripción y análisis etnográficos. De allí que en nuestro trabajo subrayemos la necesidad de observar los conceptos no tanto en su formulación exclusivamente teórica sino sobre todo en su aplicación académica, práctico-técnica o práctico-política.

Más aún, hemos observado por ejemplo que la propuesta de articulación de las representaciones y de las prácticas queda casi siempre más clara en las propuestas desarrolladas teóricamente. Los que parecen exponerlo con mayor claridad y precisión son sobre todo los teóricos de la teoría; es decir, los que generalmente reflexionan pero no hacen investigaciones ni intervenciones. Como ya lo indicamos, sin negar la significación de los aportes de autores como Habermas o Giddens, es importante señalar que la brillante articulación que estos y otros autores similares producen no suele encontrarse en las investigaciones “empíricas”. Por lo tanto ¿cuál es el *significado metodológico* de estas obras, cuando en las mismas no encontramos el proceso de producción de conocimiento socioantropológico?

Una variante interesante de este proceso la podemos encontrar en los enfrentamientos críticos generados entre escuelas, en los cuales priva un tipo de análisis orientado no sólo hacia lo teórico-ideológico sino centrado en la obra *teórica* y no en la producción etnográfica. Un ejemplo reciente se expresa a través de la disputa entre la denominada antropología médica interpretativa (AMI) y la denominada antropología médica crítica (AMC), la cual está montada sobre la discusión ideológica de los artículos *teóricos* y no sobre la producción etnográfica de los autores. Esto se observa con mayor claridad en los dos exponentes polares de esta discusión que son, por parte de la AMC, M. Singer (1989, 1990) y, por parte de la AMI, A. Gaines (1991, 1992). Ambos discuten sobre las propuestas reflexivas y no sobre los trabajos de investigación. Si Gaines, por ejemplo, centrara su análisis en los trabajos etnográficos de la tendencia que cuestiona, tendría que retirar la casi totalidad de las críticas que formula, dado que las mismas no resisten la prueba de la confrontación etnográfica. La mayoría de los antropólogos que Gaines *crítica teóricamente realizan en su producción etnográfica* la mayor parte de lo que él propone (ver los trabajos de Baer, 1981, 1984; Morsy, 1978; Sheper-Hughes, 1992; Singer y Borrero, 1984; Singer *et al.*, 1992). Más aún, autores que se autoidentifican con la tendencia interpretativa, de la cual es parte Gaines, cada vez se articulan más con las propuestas de la antropología

médica crítica, tratando de superar no sólo en la etnografía sino en las propuestas reflexivas las escisiones macro-micro o económico-político-orden simbólico (ver en particular los trabajos de Farmer, 1988 y 1992). Pero esta posibilidad no reduce la significación de lo que planteamos como una tendencia constante del desarrollo de la producción antropológica y según la cual las disputas *teóricas* se llevan a cabo básicamente a través de los escritos teóricos y no del análisis de los productos etnográficos.

Este es para mí un punto decisivo, que tiene una alta significación para entender el problema metodológico que estamos analizando. El hecho de que la articulación teoría-práctica —incluida la crítica— aparezca con mayor claridad formulada en los que hacen teoría de la teoría que en las investigaciones etnográficas, desde nuestra perspectiva no nos dice tanto sobre los posibles defectos de estas últimas, sino sobre las limitaciones epistemológicas de un análisis teórico pensado y realizado casi exclusivamente desde la teoría o, como decían los althuserianos, desde la práctica teórica. El uso etnográfico de un concepto y su elaboración analítica es lo que evidencia no sólo sus posibles incongruencias, sino sobre todo su capacidad estratégica para describir e interpretar la problemática estudiada. Que el uso de diferentes formas argumentativas pueda favorecer más la aceptación del uso de un concepto o su validez interpretativa no cuestiona lo que estamos proponiendo.

Los procesos e interrogantes planteados no se refieren a una sola tendencia teórico-metodológica ni a un periodo determinado, sino que incluyen al conjunto de las escuelas antropológicas, que más allá de sus diferencias coinciden en algunas perspectivas similares, que yo focalizo en el olvido y la negación.

Considero que algunos hechos desarrollados en los últimos años posibilitan entender con mayor claridad lo que trato de exponer sobre el uso y desuso de conceptos en términos de desmemoria disciplinaria. Un hecho interesante al respecto es el de corrientes antropológicas que recuperan el uso de determinados conceptos y concepciones no desde su propia disciplina sino desde otras propuestas disciplinarias. Y esto en si no es criticable; por el contrario, constituye un hecho frecuente y necesario. La cuestión radica en la significación de sus implicaciones metodológicas respecto de los problemas que estamos analizando.

Desde la década de los setenta se desarrolló especialmente en los países centrales una crítica creciente a la idea de progreso, se generó un incremento constante de propuestas relativistas respecto del conocimiento y la “verdad” y se formuló toda una serie de conceptos referidos al sujeto, incluido el de sujeto descentrado.

A una parte de estas propuestas se les calificó como “posmodernistas”. Sin embargo, estas propuestas no sólo no eran recientes, sino que varias de ellas se caracterizaban por reaparecer recurrentemente dentro del pensamiento contemporáneo desde fines del siglo XIX, como ocurre con la crítica a la idea de progreso. *Pero además dicha crítica era parte del equipamiento básico de los antropólogos.* La crítica y la defensa del evolucionismo sociocultural constituyen parte central de las discusiones ideológico-teóricas dentro de la antropología, y en función de ello se dio todo un juego de posiciones, algunas de las cuales constituyeron tempranas y radicales críticas a la idea de progreso.

Por otra parte, el relativismo cultural fue la interpretación dominante no sólo dentro del culturalismo antropológico, sino dentro de la mayoría de las escuelas europeas, estadounidenses y del mundo periférico. Su desarrollo como propuesta teórico-metodológica dentro de nuestra disciplina debe ser relacionada con la fuerte tendencia al perspectivismo metodológico impulsada desde principios del siglo XX dentro del pensamiento europeo.

Por último, la concepción del sujeto como descentrado —por supuesto que con otra terminología— es parte de las tendencias teóricas desarrolladas dentro de las ciencias antropológicas y sociales, en particular desde la década de los cuarenta. La propuesta de un actor caracterizado por una subjetividad no sólo descentrada sino disociada, intercambiable, provisional, negociable, etcétera, es característica de una serie de autores entre los que sobresale Goffman.

Sin embargo, una parte de las “nuevas” propuestas sobre el sujeto fueron recuperadas por antropólogos y otros científicos sociales, y no sólo de América Latina sino en especial de los Estados Unidos, a través de la obra de autores como Foucault, Deleuze o Derrida, los cuales tuvieron un espectacular éxito en determinados sectores de la antropología norteamericana y de algunos países de América Latina, especialmente Brasil. Pero este éxito supone dos hechos interesantes: primero, observar que la recuperación de estas propuestas se dio a través de otras disciplinas, en especial la filosofía (Bibeau, 1986-87) y, segundo, la negación o el olvido de que una parte sustantiva de lo que estos científicos sociales asumían era en gran medida parte del equipamiento teórico-metodológico de su propia disciplina.

No cabe duda —por lo menos para mí—, de que parte del éxito de los “nuevos” conceptos y perspectivas se debió justamente a que los mismos se articulaban congruentemente con las formas de pensar tradicionales de la antropología cultural norteamericana. Por supuesto que ello supone asumir que esta antropología

generó una resignificación de los conceptos apropiados, en función de su propia tradición metodológica. Algo similar ocurrió y está ocurriendo con la apropiación culturalista de Gramsci en los Estados Unidos y en menor medida en Latinoamérica.

Lo concluido no niega, por supuesto, que la discusión sobre la subjetividad, la recuperación del relativismo o la crítica a la idea de progreso correspondan a problemáticas actuales. No, lo que nosotros proponemos es referir el uso de dichos conceptos al proceso de continuidad-discontinuidad que simultáneamente expresa su relación con las problemáticas actuales, así como con los procesos de olvido o negación.

De lo analizado hasta ahora se deduce que existe una continua producción de conceptos similares y frecuentemente intercambiables, que la mayoría de los nuevos conceptos suelen ser propuestos y desarrollados *desconociendo* los anteriores e inclusive los coetáneos, pese a observarse similares características y que, en consecuencia, los nuevos conceptos suelen ser usados en forma ahistórica. Inclusive muchos de los autores que manejan las categorías de deconstrucción o construcción social aplican esta orientación respecto de los conceptos de otras corrientes, pero no suelen referirla a los conceptos centrales de su propia metodología. Así por ejemplo, los teóricos franceses del sujeto descentrado parecen ignorar los antecedentes funcionalistas e interaccionistas simbólicos de la descentración.

En esta exposición he propuesto algunas interpretaciones que se refieren a la vigencia de un proceso de deshistorización de la teoría, al redescubrimiento continuo de lo ya sabido por “otros”, a una necesidad constante de diferenciación inclusive dentro de la similitud. Pero subrayamos que estas interpretaciones no son las únicas ni tal vez las más relevantes.

Erosiones, devaluaciones y resurgimientos

Al inicio de este trabajo señalamos que nuestro objetivo se centraba en el proceso de desgaste, apropiación y olvido de conceptos. Este proceso no sólo puede generar la modificación de los significados originales sino también la declinación abrupta del valor de un concepto e inclusive la creación de una fuerte estigmatización hacia los mismos. En la mayoría del ámbito académico latinoamericano se dejó casi de usar el concepto de clase social a partir de fines de los setenta. Algunos retomaron el más genérico de estratificación social, pero la categoría de clase social, y aún más las de proletariado y burguesía, entraron en desuso durante los ochenta. Esta declinación ya se había dado previamente

en Europa y en los Estados Unidos. Además, los que lo siguieron usando lo hicieron en forma muy semejante a la utilizada en los sesenta y los setenta, lo cual contribuyó a favorecer la estigmatización de este concepto.

Por otra parte, conceptos como colonialismo e imperialismo prácticamente ya no se utilizan. Algunos encubren parte de su antiguo significado a través del concepto de globalización. Pero en otros periodos esta estigmatización —porque de lo que se trata es de estigmatización— fue referida a otros conceptos. Así, en gran parte de América Latina, sobre todo durante los cincuenta y los sesenta, los conceptos de rol, de función o de percepción social, si bien fueron criticados teóricamente, fueron sobre todo negados o estigmatizados por la mayoría de la producción marxista y paramarxista.

Actualmente la crítica al estructuralismo ha conducido a algunas tendencias a evitar la utilización del término e inclusive a evitar nombrarlo. Respecto de los diferentes conceptos enumerados, junto al distanciamiento crítico opera una suerte de evitación, que va mucho más allá de la crítica metodológica. Se produce una evitación social, que trata de evadir identificaciones teórico ideológicas consideradas negativas por los sujetos, en este caso antropólogos.

Esta actitud evitativa puede operar eliminando o no nombrando prácticamente nunca a determinados autores o corrientes teóricas. Una variante es la de analizar o utilizar los conceptos básicos de un autor eliminando algunas de sus concepciones teóricas centrales, lo cual impide apropiarse del verdadero sentido de sus conceptos. Como ejemplo tenemos el caso de V. Turner, cuya influencia ha sido relevante en América Latina; la mayoría de los que utilizan su teoría del ritual no hacen casi nunca referencias a la influencia de la teoría psicoanalítica en la formulación de varios de los conceptos centrales de este autor como son *condensación* y *unificación*. Si bien Turner mismo no destaca demasiado la influencia de Freud y refiere sus conceptos a Sapir, todos sabemos que este autor fue uno de los primeros antropólogos en hacer un uso intensivo de la teoría psicoanalítica, así como en difundirla. Un hecho interesante es observar que varios de los antropólogos latinoamericanos que utilizan la teoría del ritual de Turner cuestionan o se distancian de la teoría psicoanalítica (ver Turner, 1980, 1985, 1988; Oring, 1993, Martínez, 1994).

Esta omisión, consciente o no, es muy frecuente, de tal manera que los conceptos centrales de un autor son apropiados eliminando algunas de sus características o fundamentaciones básicas. Como ya se indicó, este trabajo de apropiación ha ocurrido por ejemplo con la obra de Gramsci, cuyos conceptos centrales no pueden ser realmente entendidos si no se vinculan con las situaciones y relaciones de clase. Sin embargo, esta eliminación se ha hecho identificando sus propuestas con las de una antropología cultural que ignora los procesos clasistas (ver Menéndez, 1980).

Este proceso de eliminación de determinados aspectos sustantivos de los conceptos adquiere también otras características. Considero que esto puede observarse especialmente a través del concepto de representación social o de representaciones colectivas. Este concepto es interesante, además, porque luego de su intenso uso inicial se eclipsó durante varias décadas para volver a reaparecer. Este concepto acuñado por Durkheim a fines del siglo XIX, y utilizado con este nombre, con el de esquema cultural (antropología cultural norteamericana)¹¹ o con el de mentalidad (escuela de los *Anales*), desapareció durante décadas y comenzó a ser recuperado en los cincuenta y sobre todo en los sesenta en la producción francesa. En América Latina su recuperación se dio durante los ochenta.

Pero este concepto de representación corresponde a propuestas de tipo estructuralista que, al menos, secundarizan el papel del actor social. Remite a interpretaciones que asumen la existencia de un *saber* organizado desde el punto de vista de los actores. No es casual que autores como Foucault conviertan el concepto de saber en uno de sus conceptos centrales, que aun cuando incluya la dimensión del poder-micropoder niega el papel del sujeto en la producción-reproducción de la sociedad.

Sin embargo, este concepto ha sido utilizado cada vez más por autores que critican las propuestas estructuralistas, sin reparar en que el mismo está saturado de estas concepciones estructurantes. Respecto de esto puede aducirse que la cuestión no radica tanto en el nombre —lo cual es correcto— sino en el uso dado al concepto. Lo interesante es que más allá de la apelación a lo antiestructurante una parte significativa de estos trabajos siguen colocando el eje de sus interpretaciones en la estructura, nada más que la denominan identidad, grupo étnico o actor social.

¹¹ Según Zingg “Los antropólogos culturales norteamericanos utilizan el término esquema cultural para referirse al mismo material de datos sociales que los sociólogos franceses denominan representaciones colectivas... El término representación es un sinónimo tan exacto de la palabra esquema, que las denominaciones esquema cultural y representación colectiva son equivalentes y se les usa indistintamente en todo este trabajo” (1982, vol. 1: 96). La influencia de Durkheim fue muy significativa en la antropología norteamericana de los años veinte y treinta.

Un paso más en este proceso de resignificación se está dando a través del creciente uso del concepto *experiencia*, el cual se organiza a través de muy diferentes propuestas teóricas (ver Conrad, 1987; Fitzpatrick et al., 1990; Kleinman, 1988), pero que justamente trata de colocar el núcleo de su interés no sólo en el sujeto sino en la vida del mismo o de su grupo. Una parte sustantiva de los trabajos que están utilizando este concepto, por lo menos dentro del estudio del proceso salud-enfermedad-atención, realmente no se refiere a la experiencia sino al saber. La impronta estructuralista o culturalista se impone más allá del empleo del término elegido.

Una vez más el manejo de los conceptos genera diversas interrogantes. ¿Por qué el uso de un concepto como “palabra” más que como término específico referido al problema a investigar? ¿Qué funciones cumple este proceso de apropiación terminológica? ¿Acaso tiene que ver con las modas, con distanciarse de conceptos estigmatizados, con posibilidades de financiamiento?

Este proceso puede ser relacionado con otro que se ha dado frecuentemente, pero que halla en los últimos años una interesante expresión en una parte de la antropología latinoamericana. Como sabemos, estudiar la realidad como significado ha sido una de las características distintivas de las ciencias sociales y antropológicas desde la década de los setenta hasta la actualidad. Los fenomenólogos, los construccionistas, los psicoanalíticos, etcétera, tratan de convertir toda realidad en realidad con significación y sentido. Como señala más o menos humorísticamente Morris, el significado ha sido uno de los grandes “negocios” metodológicos que han impulsado nuestras ciencias sociales para evidenciar su significación y por supuesto la necesidad de comprar sus servicios. Pero, como concluye críticamente este autor, se ha desarrollado tal cantidad de propuestas sobre significado que ya nadie sabe muy bien qué es significado (Morris, 1993).

Como sabemos, una parte del impulso a los estudios de significado procede de las diferentes tendencias fenomenológicas. En los últimos años, y en función de la discusión sobre la importancia de la etnografía, sobre la necesidad de producir una “descripción densa”, investigadores procedentes de la antropología y de otras ciencias sociales nos proponen cada vez más que están realizando no sólo descripciones densas sino descripciones fenomenológicas de la salud reproductiva femenina, de los sueños o del dolor.

Cuando tratamos de discriminar qué se entiende por descripción densa, generalmente nos dan como ejemplo la de “pelea de gallos”, por supuesto que no en México, pero generalmente no conseguimos obtener una propuesta metodológica a través de la cual se fundamente y se diferencie este tipo de etnografía respecto de la que hacían Redfield, Lewis, Pozas o Bonfil para México. Pero éste es un problema que no vamos a discutir en este trabajo,¹² aunque sí nos detendremos en la denominada descripción fenomenológica.

El hecho más relevante para nosotros es que cuando interrogamos sobre las características de las descripciones fenomenológicas, por lo menos una parte de los investigadores que entre nosotros dicen hacer este tipo de descripciones, las identifican con la descripción etnográfica *tradicional*, aunque en determinados casos relacionada con objetos y problemas comparativamente nuevos. Pero ocurre que utilizar la descripción fenomenológica supone una determinada aproximación técnico-metodológica que sin embargo la mayoría pareciera desconocer o no asumir. Más aún, algunos investigadores pueden llegar inclusive a manejar un cierto aparato teórico sobre fenomenología, incluida la descripción fenomenológica, que a la hora de la descripción y el análisis aparece convertidos en etnografía tradicional.

¿Qué es lo que ha ocurrido para que a una parte de la descripción etnográfica se la denomine descripción fenomenológica, cuando además en la práctica no se realiza este tipo de descripciones? Es posible que este deslizamiento se haya realizado a partir de que la descripción fenomenológica se identifica con el estudio de significados y, dado que éste ha pasado a primer plano, se apela a dicha denominación más allá de que la descripción se realice.

Estos estudios sobre significado, que dicen utilizar o buscar realizar una descripción fenomenológica o por lo menos densa, se caracterizan por estudiar problemas que suponen la producción de información no sólo estratégica sino frecuentemente difícil de obtener. Una parte de los estudios de significado se refiere a las representaciones y prácticas religiosas, a la sexualidad femenina, a problemas de poder-micropoder dentro del ámbito local, a las formas curativas “tradicionales” o al “banco de sueños”. Expresamente se señala la necesidad de producir información calificada a partir de las voces de los propios actores. El manejo del lenguaje de los actores estudiados adquiere en consecuencia una importancia decisiva para producir información

¹² Según Gledhill, el trabajo antropológico se caracteriza más que por realizar etnografías profundas porque el antropólogo reside en el lugar que estudia y se gana la confianza de la población. En este sentido, los datos que produce “...no hubieran podido obtenerse de ninguna otra manera” (1993: 21).

estratégica y analizarla, así como en determinados casos para intervenir sobre la realidad.

Este tipo de orientación suele aplicarse al estudio de grupos étnicos, es decir de actores que con frecuencia hablan su propia lengua, y que generalmente tienen un uso reducido de la lengua española. Más aún, respecto de determinados ámbitos de la realidad, como pueden ser la religión, los padecimientos o la salud reproductiva, el uso de la lengua nativa es *determinante* sobre todo si se busca estudiar significados. Sin embargo, la mayoría de los antropólogos —y por supuesto otros científicos sociales— que estudian algunas de las problemáticas señaladas no manejan realmente la lengua del grupo con el cual trabajan. Las entrevistas las realizan en español o a través de informantes bilingües.

Esta forma de trabajo no es congruente con el marco teórico-metodológico utilizado, pero ha sido la manera tradicional en que gran parte de los antropólogos han realizado sus etnografías. Pero existe una pequeña diferencia, nuestros viejos colegas no pretendían estudiar problemas donde el significado y el sentido fueran lo central, y menos desde una perspectiva fenomenológica o densa, como ocurre con el tipo de investigación que estoy analizando. Más aún, dichos colegas no apelaban al punto de vista del actor, por lo menos como estrategia metodológica.

Ahora bien, ¿cómo hacen estos nuevos antropólogos para estudiar el significado en términos fenomenológicos si realmente no manejan la palabra del actor? ¿Cómo justifican metodológicamente esta manera de trabajar, si la forma de producir información es parte decisiva de la calidad del dato obtenido para poder interpretar con validez las significaciones?

Lo narrado cubre varios de los aspectos planteados. Por una parte observamos la contradicción o por lo menos el distanciamiento entre la propuesta teórico-metodológica y lo que realmente se hace. Pero además observamos continuidad con una manera de trabajar del antropólogo, que habiendo sido cuestionada reiteradamente persiste hasta la actualidad. Como sabemos, gran parte de la legitimación de esta forma de trabajo, que pone entre paréntesis la significación del manejo del lenguaje, se basa realmente en la importancia-mitificación de la denominada observación participante.

Según Clifford, alrededor de 1930 ya se había organizado la concepción del quehacer antropológico centrado en el trabajo de campo, que incluía una determinada manera de aplicar el uso de la lengua:

...existía un acuerdo tácito de que el etnógrafo de nuevo estilo, cuya permanencia en el campo rara vez excedía los

dos años, siendo con frecuencia mucho más breve, podía usar con eficiencia los lenguajes nativos sin *dominarlos*. En un significativo artículo de 1939, M. Mead arguyó que el etnógrafo que siguiera la prescripción malinovskiana de evitar intérpretes y condujera su investigación en lengua vernácula no necesitaba alcanzar el “virtuosismo” en las lenguas nativas, sino que podía “usar” la lengua local para realizar preguntas, mantener el *rapport* y arreglárselas con la cultura general, obteniendo buenos resultados en áreas de concentración particulares... Su actitud hacia el “uso” del lenguaje era ampliamente característica de una generación de etnógrafos... (Clifford, 1995: 48-49).

Como recuerda Clifford, un comprensivista como Lowie cuestionó ya en 1940 la validez de este enfoque, y señaló la necesidad de manejar la lengua nativa, ya que “...nadie prestaría crédito a una traducción de Proust que estuviera basada en un conocimiento equivalente del francés” (citado por Clifford, 1995: 49). Para Lowie no era correcto en términos metodológicos estudiar antropológicamente un grupo sin conocer a fondo su lenguaje, máxime cuando se estudian problemas como religión, parentesco o clases de edades.

La propuesta de Lowie era obvia en términos metodológicos, y sin embargo durante bastante tiempo dominó la concepción malinovskiana. Pero esta opción es difícil de fundamentar en términos metodológicos, no así en razones prácticas del tipo “si no lo hago yo y así, ¿quién lo hace?”, sobre todo cuando las culturas están desapareciendo o transformándose. Además, existirían *razones* de tipo ideológico, tal como se desliza en el análisis de Clifford; pretender estudiar problemas de alta complejidad donde el lenguaje es decisivo sin manejar dicho lenguaje, supone una concepción subalternizante o directamente cosificadora del sujeto (objeto) de estudio.

El mantenimiento actual de una actitud similar a la organizada en la década de los veinte entre investigadores que dicen que van a estudiar significados, pero cuya estadía *real* ya no es de uno o dos años sino de dos a cuatro meses, nos remite a una discrepancia profunda entre la formulación de objetivos y conceptos y la aplicación de los mismos.

Por otra parte, este proceso de desgaste y resignificación ha sido reforzado por la apropiación de los conceptos y técnicas de trabajo antropológico por otras disciplinas, que tanto en función de su propia orientación como de varios estímulos actuales tienden a reducir cada vez más la preocupación por la producción de la información y por el cuidado de la misma. Lo dramático de esta actuación para nosotros radica en que se está desarrollando un tipo de producción de información dizque antropológica donde todo se de-

posita en el análisis o en la *narración*, al margen de la calidad, la profundidad y la capacidad estratégica de la información obtenida.

Un problema que afecta el uso de conceptos es la difusión de los mismos tanto en los conjuntos sociales en general como en los diferentes grupos académicos y profesionales. La difusión constituye un proceso no sólo “normal” sino frecuente, y el mismo también contribuye a la erosión y resignificación de los conceptos. Debo subrayar que cuando hablamos de difusión de conceptos en los conjuntos sociales no pensamos únicamente en la difusión de las concepciones marxistas, psicoanalíticas o evolucionistas, respecto de todas las cuales tenemos expresión en diferentes sectores sociales.

Conceptos como clase social, inconsciente o degeneración son términos utilizados con cierta frecuencia por diferentes grupos sociales, incluidos algunos estratos subalternos,¹³ pero también lo son los de concientización, participación o desocupación. Si bien este proceso se da en los diferentes grupos, nos detendremos en especial en la apropiación generada a partir de algunas disciplinas sobre todo de orientación práctica.

A partir de nuestra investigación sobre proceso de alcoholización hemos realizado análisis del desarrollo de los conceptos estilo de vida, participación social o concientización por parte de las ciencias sociales y antropológicas, pero relacionándolos con el proceso de apropiación de los mismos por la medicina y la psicología clínica y comunitaria (Menéndez, 1990a, 1990b, 1995 y 1998; Menéndez y Di Pardo, 1996).

Así por ejemplo, el concepto de concientización, que tuvo desde sus inicios una intencionalidad práctico crítica, a medida que se fue aplicando se fue convirtiendo en un concepto equivalente a educación e información, cuando en un principio había sido acuñado en gran medida para cuestionar el uso de estos dos conceptos. A partir de la obra de autores como P. Freire, el concepto de concientización se identificó con el concepto de *educación popular*, que pretendía lograr varios objetivos en forma simultánea. Concientizar suponía buscar las causas reales de la situación que viven los conjuntos sociales, pensar en alternativas de modificación surgidas de la propia situación, llevarlas a la práctica a través de los medios que manejan los conjuntos sociales y articular la forma de reflexionar y actuar. En consecuencia, concientizar significó anali-

zar críticamente la realidad, cuestionarla, modificar los *habitus* que refuerzan el estado dominante, así como determinados aspectos del saber popular y de las relaciones sociales de hegemonía-subalternidad.

Los que lo impulsaron criticaron la educación como información, la educación como reducida a las representaciones. Esto fue muy notorio en el trabajo de las organizaciones no gubernamentales (ONG) que actuaban en diferentes campos de la educación popular, y en especial en el campo de la salud-enfermedad-atención. Pero durante el proceso de aplicación de este concepto una parte de las ONG y del aparato médico sanitario utilizaron crecientemente en su práctica el término concientización como equivalente de informar y de educar, manejándolo como saber individual y no como saber de los conjuntos sociales.

El impulso a los programas de atención primaria favoreció esta orientación. Las *pláticas de concientización* se convirtieron en uno de los principales instrumentos. Hablar con la gente, platicar con ella durante dos, tres o quince minutos y una o dos veces se convirtió en equivalente de concientizar para muchas actividades en salud. De tal manera que actualmente el concepto de concientización aparece utilizado e identificado con los conceptos y prácticas que inicialmente cuestionó (Menéndez y Di Pardo, 1996).

Este proceso no niega que algunas ONG siguieran aplicando el término en el sentido original, pero la tendencia dominante hoy en día es muy parecida a la de educación como información; y la práctica está generalmente referida a la solución de un problema en términos circunscritos escindido del análisis de la realidad social que lo produce.

Lo mismo ha ocurrido con los conceptos estilo de vida, participación social (ver Ugalde, 1985) o *coping*,¹⁴ y este proceso continuará más allá de las voluntades metodológicas de controlarlo, lo cual supone la necesidad de una constante actitud de vigilancia epistemológica, como diría Bourdieu, pero no para conservar la originalidad del concepto, sino para observar las derivaciones paradójales y hasta contradictorias desarrolladas en la práctica. Y sobre todo para seguir utilizando el concepto a partir de las perspectivas antropológicas, en la medida que evidencian una capacidad de proponer interpretaciones e información estratégicas diferentes. Lo que sí hay que asumir es que dado el proceso de aplicación de los conceptos

¹³ En el trabajo sobre Yucatán, así como en trabajos realizados en pequeñas comunidades de varias partes de México pudimos verificar el uso y mantenimiento de conceptos como “debilidad congénita” o directamente “debilidad”, así como en los trabajos sobre el proceso de alcoholización pudimos verificar el mantenimiento de conceptos referidos a “degeneración”.

¹⁴ Este concepto acuñado en los setenta, y que frecuentemente se traduce como “enfrentamiento”, originalmente se refiere a los recursos individuales y colectivos de todo tipo que tiene un actor para enfrentar y resolver un problema determinado.

éstos pueden, aun conservando el mismo nombre, ser usados ahora con significados no sólo diferentes, sino inclusive contradictorios.

El análisis del concepto participación social y de otros conceptos y acciones vinculados al mismo, evidencia no sólo la permanente producción de conceptos similares como promoción, animación social o desarrollo comunitario, sino un hecho que también se reitera. Pese a que los análisis de las aplicaciones de las actividades de participación social en diferentes campos como la educación o la salud han demostrado la escasa o nula eficacia de estas participaciones para obtener los objetivos propuestos en función de la orientación dada a la participación social, periódicamente algunos de estos conceptos desaparecen para luego de un tiempo reaparecer y ser utilizados en forma similar a la que fue cuestionada a partir de descripciones y análisis específicos.

El brillante análisis de Ugalde (1985) respecto de la aplicación de la participación social y la educación en salud para América Latina entre las décadas de los cincuenta y los setenta, permite observar este proceso, que se continúa hasta la actualidad (Menéndez, 1995; Menéndez y Di Pardo, 1996).

Esta recuperación no opera por otra parte sólo a través de las ONG, del sector educativo o del sector salud, sino que es impulsado sobre todo por las organizaciones internacionales de tipo Banco Mundial o UNICEF, y también por una parte del mundo académico. ¿Qué proceso de olvido, negación o desconocimiento opera para favorecer la fundamentación teórica y la aplicación de conceptos que reiteradamente evidencian sus limitaciones?

Respecto de este último proceso podemos encontrar explicaciones en algunas de las propuestas anteriores, pero aparecen otras que refuerzan la necesidad de olvidar o desconocer. Una de singular importancia es la existencia de financiamientos para desarrollar éstas y no otro tipo de actividades. Esto ha sido muy claro en el tipo de participación social y en el tipo de formación de promotores impulsados por los programas de atención primaria con financiamiento internacional. Pero, además, la recuperación de conceptos cuestionados en su propia eficacia, deviene de que frente a determinados problemas “algo hay que hacer”. Existe una presión social, inclusive dentro del mundo académico, en la cual frecuentemente se potencian las demandas de los propios conjuntos sociales subalternos, las orientaciones del sector técnico y los ofrecimientos de los organismos financiadores (Barret, 1997).

Para concluir con esta esquemática revisión de diferentes usos y desusos de conceptos, recordemos que los antropólogos, y por supuesto otros especialistas,

utilizamos conceptos que podemos denominar como *ideológicos*, y esto más allá de nuestros intentos metodológicos de precisarlos teóricamente. Así, los conceptos de revolución, salud, autogestión o tradicional tienen un contenido ideológico que implica la existencia dentro de los mismos de imaginarios referidos a lo posible. Actualmente, algunos de estos conceptos tampoco son muy utilizados, o lo son entrecorridos, pero ello no implica su desaparición ni los invalida como conceptos. La posibilidad de su manejo no debiera remitir a un acuerdo compartido en las definiciones sino a la necesidad de que cada uno de los que los usan hagan explícito con especificidad y precisión qué se quiere decir con dicho concepto, sin por ello buscar compartir las opciones implícitas en las definiciones, dado que los objetivos de estos conceptos operan en el imaginario social y político, y por supuesto en el profesional.

Algunas propuestas interpretativas

En el desarrollo de este trabajo hemos propuesto una serie de interpretaciones de muy diferente tipo respecto del uso y desuso de conceptos en antropología social y, en particular, respecto de los procesos de olvido y distanciamiento. Dichas interpretaciones pueden organizarse en una serie de apartados que remiten las explicaciones del olvido al propio proceso de construcción del conocimiento antropológico, a las condiciones institucionales donde se desarrolla la producción científica, al narcisismo profesional e individual articulado con el notable impulso dado al “espectáculo” científico, al desarrollo de determinadas características sociales e ideológicas que operan simultáneamente en la vida cotidiana y en la producción institucional de saberes académicos, a la significación del uso técnico y aplicado del conocimiento, al proceso de apropiación de conceptos antropológicos por otras disciplinas, a la necesidad funcional del olvido —generalmente de ciertos olvidos— para poder reinventar conceptos y formas de vida, a la propuesta teórica o directamente existencial de que la historia constituye más un peso y una limitación que una posibilidad de construcción para la vida incluida la vida académica, o a la necesidad de asumir que toda generación, o por lo menos algunas, necesitan *inventar* conceptos y acciones como mecanismo de apropiación real de los mismos y más allá de que reiteren conceptos y prácticas existentes.

Algunas de estas interpretaciones han sido desarrolladas en este texto, pero el análisis pormenorizado de cada una no podemos realizarlo por razones de espacio. Subrayo no obstante que en términos metodológicos

considero que las interpretaciones de este proceso de olvido deben ser específicas, deben referirse al proceso intrínseco de producción de conocimiento, lo cual no supone desconocer que determinados procesos de olvido, desgaste o reinención que operan en el mundo académico se correlacionan con determinadas orientaciones que operan en la sociedad global, en la vida cotidiana de los conjuntos sociales.

Desde esta perspectiva es que debe asumirse que toda una serie de procesos tiende en ambos ámbitos a focalizar el presente, a valorar no sólo lo *nuevo* sino lo inmediato, reduciendo cada vez más la significación real de la dimensión histórica. Inclusive toda una serie de tendencias que en lo manifiesto proponen recuperar el pasado, tienden a mitificarlo o resignificarlo como presente en función del manejo que se hace de la etnicidad, la religiosidad, la identidad colectiva o la cientificidad.

Este proceso de *actualización* aparece cada vez más reforzado por las denominadas ciencias *duras*, para las cuales la producción científica pasada tiene básicamente un valor cronológico de antecedente, pero no posee ya demasiado valor científico en sí. Este proceso opera más allá de la invocación a la importancia de lo histórico desarrollada por algunos científicos *duros*.

Esta tendencia se observa a través de los indicadores que utiliza la producción científica; los tiempos de obsolescencia de un trabajo publicado se reducen cada vez más. La mayoría de las citas de los artículos publicados en las revistas especializadas se refiere a los cinco últimos años, o a lo máximo a los últimos diez años. Y esta tendencia a la reducción se incrementa y acelera en forma impresionante.

Pero esta tendencia, que puede llegar a ser fundamentada a través de criterios científicos de producción de conocimiento, haciendo referencia a que las investigaciones que ya no se citan es porque fueron superadas o perfeccionadas o porque fue demostrada su falta de capacidad explicativa-aplicativa, se correlaciona con un proceso de olvido que es directamente de tipo ideológico. Porque la negación del pasado científico inmediato es correlativa del olvido sistemático respecto de las consecuencias generadas por una parte de la investigación, en especial de la aplicada.¹⁵

Construir un tipo de producción científica que considera como obsoleta en forma casi inmediata la producción de conocimiento posibilita el olvido de un pasado cuya descripción y análisis permitiría observar toda una serie de consecuencias negativas generadas sobre las personas, los animales, el medio ambiente o

los grupos sociales. Por otra parte, la exclusión de este proceso de “reconocimiento” en la formación científica limita cada vez más la posibilidad de actuar a través de una aproximación científica crítica.

La tendencia que estamos señalando se verifica por ejemplo en los últimos años en los procesos de control técnico-científico de la producción de medicamentos. En los departamentos técnicos de control de alimentos y de medicamentos en los Estados Unidos, y cada vez en más países, se ha reducido el tiempo y número de pruebas a la que debe ser sometido un nuevo producto químico para favorecer su lanzamiento al mercado con la mayor rapidez posible. Pero el tiempo y la cantidad de pruebas tenía, y por supuesto tiene, como objetivo controlar al máximo no sólo la eficacia del producto sino las consecuencias negativas del mismo en especial sobre los seres humanos. La disminución de controles científicos y técnicos ha conducido a que, en los últimos años, se haya incrementado el número de productos químico-farmacéuticos lanzados al mercado, que luego de un tiempo deben ser retirados dado que su consumo evidencia consecuencias negativas, las cuales pueden suponer deformaciones congénitas, la emergencia de nuevos padecimientos, invalideces y hasta la muerte de los consumidores. La actualización del presente científico y técnico es correlativa del necesario proceso de olvido.

La producción científica afirma con su presencia en el mercado de bienes de producción y consumo su significación positiva centrada en el presente y en el futuro. La actitud científica afirma *naturalmente* su eficacia teórica y aplicada verificada en el presente y sobre todo en el futuro; afirma su trayectoria a través de los aportes científicos a la vida cotidiana. Sin negar parte de esta *afirmación*, el dominio de esta perspectiva ahistórica limita o directamente impide la posibilidad de observar que la producción científica tiene también una historia de malos usos, de “malas prácticas” y de consecuencias negativas, así como también una historia amoral en su forma de operar científicamente. El actual descubrimiento de la importancia de la “ética en la investigación” es correlativa del paso a primer plano de la neutralidad valorativa en todos los pasos del proceso científico y del dominio del olvido como parte de dicha neutralidad valorativa.

Esta es una historia conocida, pero que hasta ahora no parece incidir en la tendencia hacia el olvido y hacia la focalización del presente. Pero respecto de estas conclusiones podría indicarse que corresponden a las ciencias *duras* y no a la producción de conocimiento

¹⁵ Pero recordemos que respecto de la diferenciación ciencia pura-ciencia aplicada, hace ya muchos años que Nadel (1955) concluía que todo saber académico, aun el más teórico, es un conocimiento que tiende a ser usado.

antropológico. Sin embargo, varios hechos permiten observar que los mismos son pertinentes al desarrollo de nuestra disciplina. Como sabemos, en la mayoría de los países y en especial en los centrales, la ciencia se organiza cada vez más en forma homogénea, a través del modelo de las ciencias *duras*. No sólo sus indicadores de producción y calidad científica son los dominantes, sino que estas ciencias son las que establecen los criterios de lo que debe ser ciencia, y sobre todo son las que realmente inciden en la vida cotidiana de los conjuntos sociales. En la práctica, cada vez más determinadas características del trabajo antropológico tienden a desaparecer o a modificarse en función de la aplicación de estándares a la producción científica. Esto se refuerza con la tendencia a la denominada investigación interdisciplinaria y a las investigaciones comparadas que impulsan funcionalmente determinadas concepciones que generalmente vienen de las disciplinas hegemónicas, que son las que realmente orientan el trabajo supuestamente interdisciplinario.

Pero, además, parte de las ciencias antropológicas y sociales también tienen una historia de interpretaciones e intervenciones que gran parte del proceso académico tiende a negar o a olvidar, y que sin embargo evidencia un uso aplicado o teórico-ideológico cuestionable del saber antropológico. Recordemos que estos procesos, tanto respecto de las ciencias *duras* como de las socioantropológicas, fueron por otra parte frecuentemente analizados (Beyerchen, 1977; Horowitz, 1975; Huizer y Mannheim, 1979; Hymes, 1974; Levy Leblond y Jaubert, 1980), aun cuando tendamos a olvidarnos de los mismos.

Pero tal vez los datos más dinámicos son los que permiten observar el desarrollo de determinadas orientaciones que están impulsándose dentro del trabajo antropológico, y entre los que sobresalen la reducción cada vez más acusada del lapso del trabajo de campo, el fomento de las denominadas etnografías rápidas cuya aplicación puede ser realizada en dos o tres semanas, o el financiamiento diferencial de campos del saber antropológico relacionados con problemas específicos y determinados tipos de aproximaciones metodológicas.

Por lo tanto, concluimos que las explicaciones al proceso de olvido de conceptos se refieren a toda una serie de dimensiones que se potencian y que necesitamos observarlas a partir de la propia producción de conocimiento antropológico. Es dentro de esta producción que podemos detectar la necesidad de no usar determinados conceptos porque los mismos ya no son estratégicos, porque han aparecido nuevos problemas o por el proceso de desgaste en su apropiación por otras disciplinas o por el saber de los conjuntos sociales.

Es en función del proceso de continuidad-discontinuidad en el uso de conceptos, que podemos analizar el significado ideológico, reactivo, de identidad estigmatizada que han adquirido determinados conceptos para determinadas escuelas.

Pero estos y otros procesos observados intrínsecamente deben ser articulados con los procesos sociales más generales que tienden al olvido, al desgaste o a la resignificación de conceptos, y que van desde la presión política directa operada en regímenes fascistas y stalinistas sobre los conceptos a usar o a descartar y sobre el significado de los mismos, hasta las presiones institucionales producto de hegemonías teórico-ideológicas, que son las dominantes en los sistemas actuales. En todos estos sistemas, lo más significativo para mí son las orientaciones que a través de múltiples dimensiones y de diferentes espacios sociales —incluido el espacio académico— tienden a proponer representaciones y prácticas centradas en la actualización constante del presente tanto para el conocimiento antropológico como para los saberes de los diferentes conjuntos sociales.

Bibliografía

- BAER, H.
1981 "Prophets and advisors in black spiritual churches: therapy, palliative or opiate", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 5, pp. 145-170.
1984 "A comparative view of a heterodox health system: chiropractic in America and Britain", en *Medical Anthropology*, núm. 8, pp. 151-168.
- BARRET, B.
1997 "Identity, ideology and inequality: methodologies in medical anthropology, Guatemala 1950-1995", en *Social Science & Medicine*, vol. 44, núm. 5, pp. 579-587.
- BEYERCHEN, A.
1977 *Scientists under Hitler. Politics and the physics community in the Third Reich*, Yale University Press, New Haven.
- BIBEAU, G.
1986-87 "Nouvelles directions dans l'anthropologie médico-psychiatrique nord-américaine", en *Sant/Culture/Health*, vol. IV, núm. 2, pp. 4-11.
- BOLTANSKY, L.
1975 *Los usos sociales del cuerpo*, Periferia, Buenos Aires.
1977 *Descubrimiento de la enfermedad*, Ciencia Nueva, Buenos Aires.
- BOTT, E.
1990 *Familia y red social: roles, normas y relaciones externas en las familias urbanas*, Taurus, Madrid.
- BOURDIEU, P.
1979 *La distinction*, Minuit, París (hay edición en español).
1980 *Le sens pratique*, Minuit, París (hay edición en español).
1990 *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.

- BOURDIEU, P. Y L.J.D. WACQUANT
1992 *An invitation to reflexive sociology*, University of Chicago Press.
- CLIFFORD, J.
1995 *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona.
- CONRAD, P.
1987 "The experience of illness: recent and new directions", en Roth y Conrad (eds.), *The experience and management of chronic illness*, Jai Press, Greenwich (Conn.), pp. 1-32.
- ELIAS, N.
1982a *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México (1969).
1982b *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
1996 *The germans power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries*, Columbia University Press, Nueva York.
- FARMER, P.
1988 "Bad blood, spoiled milk: bodily fluids as moral barometers in rural Haiti", en *American Ethnologist*, vol. 15, núm. 1, pp. 62-83.
1992 *Aids and accusation: Haiti and the geography of blame*, University of California Press, Berkeley.
- FITZPATRICK, R. ET AL.
1990 *La enfermedad como experiencia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- GAINES, A.
1991 "Cultural constructivism: sickness histories and the understanding ethnomedicines beyond critical medical anthropologies", en Pfeleiderer y Bibeau (eds.) *Anthropologies of Medicine. A Colloquium of West European and North American Perspectives*, Vieweg, Heidelberg, pp. 221-258.
1992 "Ethnopsiquiatry: the cultural construction of psychiatries", en Gaines (ed.), *Ethnopsiquiatry. The cultural construction of professional and folk psychiatries*, State University of New York Press, Albany, pp. 3-49.
- GAINES, A. (ED.)
1992 *Ethnopsiquiatry. The cultural construction of professional and folk psychiatries*, State University of New York Press, Albany.
- GARCÍA CANCLINI, N.
1990 "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- GEERTZ, C.
1971 "La ideología como sistema cultural", en Verón (comp.), *El proceso ideológico*. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires (1964).
1987 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México (1973).
- GLEDHILL, J.
1993 *Casi nada. Capitalismo, Estado y los campesinos de Guaracha*, El Colegio de Michoacán, México.
- HOROWITZ, I. L. (ED.)
1975 *The use and abuse of social science. Behavioral research and policy making*, Transaction Books, Rutgers University.
- HUIZER, G. Y B. MANNHEIM (EDS.)
1979 *The politics of anthropology*, Mouton, La Haya.
- HYMES, D. (ED.)
1974 *Reinventing Anthropology*, Vintage Books, Nueva York.
- KLEINMAN, A.
1988 *Rethinking psychiatry: from cultural category to personal experience*. The Free Press, Nueva York.
- LEVY LEBLOND, J. Y A. JAUBERT
1980 *(Auto)crítica de la ciencia*, Nueva Imagen, México.
- LINTON, R.
1942 *El estudio del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México (1936).
1945 *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LÓPEZ, N. (COMP.)
1983 *Reproducción de la población y desarrollo N° 4*, Sao Paulo.
- MARTÍNEZ, A.
1994 *El síntoma y sus interpretaciones*, tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- MENÉNDEZ, E. L.
1980 *Clases subalternas y el problema de la medicina denominada tradicional*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata núm. 32), México.
1990a *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*, Alianza Editorial, México.
1990b "Trabajo y significación subjetiva. Continuidad cultural, determinación económica y negatividad", en Menéndez, *Antropología Médica. Orientaciones, desigualdades y transacciones*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata núm. 179), México, pp. 139-164.
1991 "Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes", en *Alteridades*, núm. 1, pp. 21-32. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.
1995 "Participación social en salud como realidad técnica y como imaginario social", en *Dimensión Antropológica*, núm. 5, pp. 7-37.
1997a "Antropología Médica: espacios propios, campos de nadie", en *Nueva Antropología*, núm. 51, pp. 83-103.
1997b "El punto de vista del actor: homogeneidad, diferencia e historicidad", en *Relaciones*, núm. 67, pp. 239-270.
1998 "Estilos de vida, riesgos y construcción social. Conceptos similares y significados diferentes", en *Estudios Sociológicos*, vol. XVI, núm. 46, pp. 37-67.
- MENÉNDEZ, E.L. Y R. DI PARDO
1982 *Características y funciones del proceso de alcoholización. Alienación, enfermedad o cuestionamiento*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Cuadernos de la Casa Chata núm. 56), México.
1996 *De algunos alcoholismos y algunos saberes. Atención primaria y proceso de alcoholización*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Colección Miguel Othón de Mendizábal), México.
- MENÉNDEZ, E.L. Y C.A. IZURIETA (DIRS.)
1971 *Estudio sobre el nivel de vida de la población rural de Misiones*, Dirección General de Estadística y Censos, Pcia. de Misiones, Posadas, 4 vols.
- MITSCHERLICH, A.
1971 *La enfermedad como conflicto*, Sur, Buenos Aires, 2 vols.
- MITSCHERLICH, A. Y M.
1973 *Fundamentos del comportamiento colectivo*, Alianza Universidad, Madrid.
- MORRIS, D.
1993 *La cultura del dolor*, Andrés Bello, Santiago de Chile.

- MORSY
1978 "Sex roles, power and illness in an Egiptian village", en *American Ethnologist*, vol. 5, núm. 1, pp. 137-150.
- NADEL, S.F.
1955 *Fundamentos de antropología social*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ORING, E.
1993 "Victor Turner, Sigmund Freud and the return of the repressed", en *Ethos*, núm. 21, pp. 273-294.
- PFLEIDERER, B. Y G. BIBEAU (EDS.)
1991 *Anthropologies of Medicine. A Colloquium of West European and North American Perspectives*, Vieweg, Heidelberg.
- ROTH, J. Y P. CONRAD (EDS.)
1987 *The experience and management of chronic illness*, Jai Press, Greenwich (Conn.).
- SAINT MARTIN, M. DE
1983 "Habitús de classe e estratégias de reprodução", en López (comp.), *Reproducción de la población y desarrollo N° 4*, Sao Paulo, pp. 377-395.
- SHEPPER-HUGHES, N.
1992 *Death without weeping: the violence of everyday life in Brazil*, University of California Press, Berkeley.
- SINGER, M.
1989 "The coming of age of Critical Medical Anthropology", en *Social Science & Medicine*, vol. 28, núm. 9, pp. 1193-1203.
- 1990 "Reinventing Medical Anthropology: toward a critical realignment", en *Social Science & Medicine*, vol. 30, núm. 2, pp. 179-187.
- SINGER, M. Y M. BORRERO
1984 "Indigenous treatment of alcoholism: the case of Puerto Rican spiritualism", en *Medical Anthropology*, núm. 8, pp. 246-273.
- SINGER, M. ET AL.
1992 "Why does Juan García have a drinking problem? The perspective of Medical Medical Anthropology", en *Medical Anthropology*, vol. 14, núm. 1, pp. 77-108.
- TURNER, V.
1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
1985 *On the edge of the bush. Anthropology as experience*, The University of Arizona Press, Tucson.
1988 *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.
- UGALDE, A.
1985 "Ideological dimensions of community participation in Latin American Health Programs", en *Social Science & Medicine*, vol. 21, núm. 1, pp. 41-52.
- VERÓN, E. (COMP.)
1971 *El proceso ideológico*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- WEBER, M.
1964 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México (1922).
- ZINGG, R.
1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 vols.