

Alteridad y pregunta antropológica

ESTEBAN KROTZ*

En lo que sigue se trata de esclarecer el significado que tiene y que podría tener el término *antropología* desde el punto de vista de las ciencias antropológicas como parte de las ciencias empíricas.¹

Como es sabido, desde el surgimiento de las ciencias antropológicas como tales a fines del siglo pasado, existe una gran maraña de denominaciones y, por ello, también mucha confusión sobre su delimitación con respecto a disciplinas vecinas. Hasta el día de hoy, la palabra *antropología* tiene significados distintos en los diversos idiomas europeos. En alemán, por ejemplo, este nombre ha sido tradicionalmente sinónimo de una sola rama de las ciencias antropológicas, a saber, de la llamada antropología física o bioantropología, mientras que en México el nombre evoca a menudo espontáneamente el significado de otra de estas ramas, a saber, de la arqueología. Por esto, muchos tratados sistemáticos generales o históricos de las ciencias antropológicas contienen una discusión sobre nombre y definiciones de la disciplina que no es usual en otras disciplinas científicas. A esto se agrega que en las diferentes áreas lingüísticas se han usado por largo tiempo denominaciones especiales —piénsese, por ejemplo, en la diferenciación habitual en Alemania entre *Völkerkunde* [ciencia de los pueblos] y *Volkskunde* [ciencia del pueblo], en las definiciones de *etnología* y *etnografía* en Rusia y en la antropología francesa (que, por cierto, se distinguen de modo diferente en cada caso) o muy especialmente en la contraposición que se conformó

entre las dos guerras mundiales entre la *antropología social* británica y la *antropología cultural* norteamericana.

¿Puede reconocerse o construirse un denominador común a estas posiciones tan distintas? ¿Una perspectiva que unifique el pasado como un panorama con sentido y que al mismo tiempo permita vislumbrar el perfil de un futuro posible?

Orígenes de la pregunta antropológica

Hay muchas *preguntas antropológicas*, si esto significa: preguntas acerca del ser humano o sobre lo humano. Así, varias disciplinas científicas y también ciertas áreas o corrientes de la filosofía y la teología pretenden tener como objetivo central una *pregunta sobre el ser humano*. A éstas pertenecen, por ejemplo, la psicología, la patología y la ecología, aun cuando a ellas tiene que agregárseles el prefijo *humano* para distinguirlas, como también a la fisiología, la etología o la geografía de áreas de investigación no referidas primariamente al ser humano. Otras ciencias tales como la economía, la sociología o la politología son en un sentido más estricto *antropología*, lo que considerado desde el punto de vista etimológico, en primera instancia significa únicamente *tratado sobre el ser humano o conocimiento de los humanos*. Por tanto, para la caracterización de las ciencias antropológicas, de las que aquí se trata, es necesario indicar bajo qué aspecto se ocupan del ser humano.

De hecho hay una *pregunta antropológica*, que ha sido formulada una y otra vez de nuevo desde el inicio de la vida humana en este planeta. Puede ser presen-

* Unidad de Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Yucatán.

tada a partir de las situaciones, a primera vista un tanto dispares, del encuentro de grupos humanos paleolíticos, del viaje, y de la extensión imperial del poder.

De acuerdo con lo poco que sabemos sobre la mayor parte de la historia de la especie humana, ésta consistía casi siempre de grupos relativamente pequeños, cuyos miembros estaban separados y al mismo tiempo interrelacionados ante todo según aspectos de género, de edad y de parentesco. Su vida entera era marcada completamente por su comunidad. Durante miles de generaciones los así llamados cazadores-recolectores obtenían lo necesario para la vida —o sea, no sólo alimentos, sino también medicamentos, materias primas para herramientas, vestimenta y casa y hasta para los adornos y los artefactos utilizados en el juego y ceremonias religiosas— a través de la caza, la pesca y actividades de recolección. Pero de ninguna manera se trataba aquí de hordas que todo el tiempo estaban buscando alimento y apenas vegetaban en los márgenes de la sobrevivencia física; así se ha querido presentar esta era de la humanidad, la más larga hasta ahora, desde la invención de la agricultura y más todavía desde la emergencia de la cultura urbana. Todo lo contrario: dejando de lado excepciones, parece que más bien se trataba de una forma de vida, que enteramente puede ser caracterizada como buena vida. Incluso ha sido calificada como la primera *sociedad de abundancia*² aquella época de la historia humana en la cual ciertamente no se creaban grandes almacenamientos de provisiones ni se acumulaba otro tipo de bienes materiales —lo que no puede esperarse en un modo de vida nómada—, en la cual, empero, normalmente ningún ser humano tenía que trabajar más de cinco horas, incluso más bien menos, para la procuración de la comida del día. Esta constatación es aquí importante también porque de esta manera se evidencia que estos cazadores y recolectores tenían, por así decirlo, “libre” la mayor parte de sus días para otras cosas (aunque, desde luego, no se daba una separación como la existe en el presente, entre tiempo de trabajo y tiempo libre).

Aunque carecería de sentido considerar pueblos existentes todavía durante los siglos XIX y XX con tecnología paleolítica y economía de caza y recolección como relictos congelados de épocas pristinas de la humanidad (porque todas las sociedades humanas tienen su historia, aunque ésta es determinada por ritmos endógenos e impulsos exógenos diferentes en cada caso y aunque esta historia se encuentra presente de modo diverso en la memoria colectiva [Lévi-Strauss, 1988: 59]), el estudio de tales pueblos, empero, proporciona elementos útiles para el conocimiento de la época más temprana de la historia humana. Ante todo, de

este modo queda comprobado que relaciones que suelen ser presentadas demasiado rápido como necesarias, no lo son. Así, por ejemplo, como lo ha demostrado de manera impresionante C. Lévi-Strauss³, no existe ningún motivo para suponer una correlación necesaria o incluso solamente predominante entre sencillez tecnológica o caza y recolección y capacidad del habla y del pensamiento rudimentario u orientado exclusivamente de modo utilitario. Visto de manera conjunta, parece bastante acertada la suposición de que la sociedad cazadora-recolectora nómada con su detallada y precisa observación de la naturaleza y sus desarrollados mecanismos sociales de cooperación y coordinación exigía y, al mismo tiempo, impulsaba una intensiva comunicación entre sus miembros, a pesar de que sólo el hecho de la lengua misma, pinturas rupestres y adornos paleolíticos así como restos de ofrendas mortuorias de aquel tiempo han permanecido como escasas y casuales huellas de todo ello. Esto significa que hay que suponer también para aquella época de la humanidad la existencia de una rica reflexión y creación intelectual; tal vez incluso se daban de manera más constante y con una participación mucho más general de lo que es el caso hoy en día en las sociedades llamadas “desarrolladas”.

Tal reflexión se ocupaba naturalmente también de un suceso quizás no demasiado frecuente, pero que ocurría una y otra vez: el encuentro entre uno o varios miembros del grupo con miembros de otras comunidades humanas. Como lo documentan descripciones de este tipo de contactos de tiempos mucho más posteriores todavía, estas situaciones constituían en primer lugar un problema cognitivo. Cuando los seres vivientes no pertenecientes al grupo propio no eran vistos de antemano como monstruos ininteligibles, entonces había que aclarar si ellos o sus huellas eran realmente de naturaleza humana. De acuerdo con las clasificaciones muchas veces testimoniadas a lo largo de la historia de tales contactos, podía tratarse aquí tanto de seres vivos *infrahumanos*, por ejemplo, de una variedad de animales especiales, como también de seres *suprahumanos*, tales como espíritus, demonios o dioses. El paso decisivo en esta reflexión consistía siempre en ver a *otros seres humanos como otros*. Es decir, precisamente a pesar de las diferencias patentes a primera vista y a pesar de muchas otras, que emergen sólo con la observación detenida y que pueden referirse a cualquier esfera de la vida, siempre se trata de reconocer a los seres completamente *diferentes* como *iguales*.

Exactamente éste es el lugar de la pregunta antropológica de la que aquí se trata: la *pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la*

igualdad. Abundando un poco, este problema de identidad y diferencia humana también podría expresarse así: es la pregunta por los aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por esta relación, que implica tanto la alteridad experimentada como lo propio que le es familiar a uno; es la pregunta por condiciones de posibilidad y límites, por causas y significado de esta alteridad, por sus formas y sus transformaciones, lo que implica a su vez la pregunta por su futuro y su sentido; finalmente es también siempre la pregunta por la posibilidad de la inteligibilidad y de la comunicabilidad de la alteridad y por los criterios para la acción que deben ser derivados de ella.

Una forma del contacto cultural como lugar de la pregunta antropológica que se da en términos cronológico y de historia civilizatoria mucho más tarde, es el *viaje*.⁴ Dejando de lado nuestro propio siglo, parece que en todos los tiempos —al menos en lo que se refiere a Europa— han sido los guerreros y los comerciantes quienes han provisto los mayores contingentes de viajeros, pero también hay que recordar a los exploradores y los mensajeros, los peregrinos y los misioneros, los refugiados y los marineros; de modo más bien marginal y sólo en la época moderna de Europa se agregan a ellos los aventureros y los artistas, los estudiosos y los trabajadores migrantes. Estos viajeros proporcionaban en las regiones, que atravesaban y en los pueblos, donde permanecían, toda clase de impresiones sobre las culturas de las que provenían. Esto sucedía ya a través de su idioma extraño, sus ropas y armas, sus costumbres alimenticias y ritos religiosos, sus joyas y en dado caso su mercadería, sus relatos y sus respuestas a preguntas asombradas. De regreso a sus lugares de origen, eran entonces sus relatos y los objetos traídos consigo —aparte de mercancías principalmente trofeos de toda clase—, los que daban noticia a los que se habían quedado en casa de mundos extraños, a menudo tan desconocidos como inesperados. Por cierto, llamar al viaje una forma de contacto entre sociedades y civilizaciones implica que siempre viajeros *concretos* son los *medios* de este contacto, por lo que estos encuentros entre culturas —y así todos los encuentros entre culturas— y sus testimonios siempre sólo difícilmente pueden ser separados de características de personalidad y de circunstancias de vida casuales de cada uno de los viajeros.

El viaje como forma, como marco del encuentro entre culturas, implica también siempre la posibilidad del acostumbramiento a lo que primero resulta completamente desacostumbrado y de la aceptación de lo hasta entonces desconocido; incluso puede darse el caso de estar finalmente extrañado ante lo que alguna

vez había sido familiar. Empero, a causa de que tantos viajes tienen un objetivo claramente definido no puede ocasionar sorpresa que la experiencia del hecho del encuentro a veces se desvanece en la conciencia del viajero, mientras que esta sorpresa es experimentada de modo más intenso por quienes sólo tienen acceso a otras formas de convivencia humana a través de la narración de aquel.

La mención de este tipo de relación conduce a otra forma de contacto entre sociedades conformadas de modo distinto, que en la historia de la humanidad se dio más tarde aún. Bajo ciertas condiciones, determinados tipos de organismos sociales, a saber, civilizaciones organizadas de modo estatal, parecen rendirse casi de modo obligado al impulso hacia la expansión absoluta. Esta persigue la mayoría de las veces una combinación de intereses territoriales, demográficos, económicos, religiosos y militares y está encaminada hacia el aumento de prestigio de la sociedad en cuestión ante sí misma o ante las deidades y lleva a la incorporación más o menos violenta de otros grupos humanos. Así, los *imperios* que se forman de esta manera institucionalizan un contacto cultural, pero éste es por principio asimétrico. Sin embargo, hasta ahora siempre ha habido un momento en el correr del tiempo en el cual se ha revelado la fragilidad por principio de una integración realizada sobre la base de una comunidad sólo afirmada o exigida. Porque siendo normalmente más esquema doctrinal que realidad política, esta base usualmente no es capaz de disolver las tensiones de las confrontaciones socioculturales que resultan de la siempre intentada supresión de tradiciones económicas, políticas y cosmológicas. El conquistador y el lugarteniente, el rehén y el recolector de tributo, el colono y el soldado de las tropas de ocupación, los inspectores y los funcionarios de las instituciones necesarias para el aseguramiento de la hegemonía se convierten en las figuras determinantes de esta forma del contacto cultural. Los reinos de los sumerios y de los babilonios, de los asirios y de los persas, de los chinos y de los egipcios, de los romanos y de los aztecas pertenecen a los ejemplos tempranos más conocidos de tales imperios; pero a pesar de sus extensiones enormes y de su esplendor, la importancia de todos ellos no superó el carácter regional. Durante el siglo pasado sucedió por primera vez que un tipo determinado de sociedad humana, a saber, la sociedad industrial europea, se extendió en pocas generaciones sobre todo el globo terráqueo. Así, ésta inició una relación directa, casi siempre impuesta con todos los demás pueblos y en este marco incluso puso en contacto a muchas culturas no europeas, que hasta entonces no habían tenido conexión entre sí. Con esto se inició una

nueva era de contacto cultural de intensidad, multiplicidad y complejidad hasta entonces desconocidas, uno de cuyos resultados fue la aparición de una forma especial de la pregunta antropológica, a saber: las ciencias antropológicas. Como en todas las formas de plantear la pregunta antropológica, su categoría central era la de *alteridad*.

Alteridad: experiencia y categoría

La pregunta antropológica de que se habla aquí, no existe por sí sola. Más bien tiene que ser *formulada*. También por eso ella no existe de modo abstracto, sino depende siempre también del o de los encuentros concretos de los que nace y de las configuraciones culturales e históricas siempre únicas, de las cuales estos encuentros son, a su vez, partes integrantes. También podría decirse que la pregunta antropológica es el intento de explicitar el contacto cultural, de volverlo consciente, de reflexionar sobre él, de resolverlo simbólicamente. Pero esta manera de expresarlo tiene valor sólo cuando puede evitarse el peligro de una doble reducción. Por un lado, esto no se refiere a la “elevación al concepto”, tan cara al racionalismo occidental, que, dicho sea de paso, constituye sólo una entre muchas formas de tal reflexión (por ejemplo, al lado del ritual, de la imagen, de la poesía y del mito). Por el otro lado, una comunidad no siempre y no sólo se expresa a través de sus discursos, por lo que también en sus instituciones, patrones de conducta, formas comunicacionales y creaciones estéticas se puede encontrar, por así decirlo, de modo materializado, tal reflexión.

Pero en la medida en que sea posible de algún modo un enunciado general sobre los contactos culturales —al menos en el área cultural occidental—, éste consiste en la demostración de que la pregunta antropológica a tratar aquí tiene su momento decisivo en la categoría de la *alteridad*.

Esta alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla *diferenciación*. O sea, no se trata de la constatación de que todo ser humano es un individuo único y que siempre se pueden encontrar algunas diferencias en comparación con cualquier otro ser humano (dicho sea de paso que la misma *constatación* de diferencias pasajeras o invariantes de naturaleza física, psíquica y social depende ampliamente de la cultura, a la que pertenece el observador).

Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación. Tiene que ver con la experiencia de lo *extraño*. Esta sensación puede referirse a paisajes y clima, plantas y animales, formas y colores, olores y sonidos. Pero sólo la confrontación con las hasta entonces



desconocidas singularidades de otro grupo humano —lengua, costumbres cotidianas, fiestas, ceremonias religiosas o lo que sea— proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho; de allí luego también los elementos no-humanos reciben su calidad característicamente extraña. El cazador paleolítico reconoce en seguida al extraño; el viajero medieval se sabe constantemente en el extranjero y a su regreso permite participar a otros de él mediante su narración; conquistadores, lugartenientes y tropas de ocupación ligan penosa y violentamente pueblos mutuamente extraños en una unidad renitente. Pero la experiencia del extranjero no es posible sin el enterañamiento de la siempre previa patria-matria,⁵ que se recuerda justamente estando en el extranjero. Por ello, desde el comienzo el país extranjero se encuentra cargado de tensión inquietante: extraño es el extranjero, son los extranjeros primero siempre. Pero esto no tiene que quedar así: la nostalgia es —al menos, en la modernidad europea, época que proporciona la perspectiva en cuyos términos aquí se habla— algo tan difundido como el anhelo por lo lejano; el rechazo angustiado se encuentra tan testimoniado como la partida colmada de ansia e incluso el éxodo definitivo.

Alteridad no es, pues, cualquier clase de lo extraño y ajeno, y esto es así porque no se refiere de modo general y mucho menos abstracto a *algo* diferente, sino siempre a *otros*. Se dirige hacia aquellos seres vivientes, que nunca quedan tan extraños como todavía lo quedan el animal más domesticado y la deidad vuelta familiar en la experiencia mística. Se dirige hacia aquellos, que le parecen tan similares al ser propio,

que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico. En esto, tanto la historicidad de la existencia del ser humano individual como de las sociedades abre la dimensión del tiempo, a menudo sólo captada de modo poco claro y que se hace más visible en el caso del viajero: cuando repite su viaje, entonces frecuentemente llega a la conclusión de que el extranjero ha cambiado; además, puede ser más fácil para él que para quienes visitó o para quienes se quedaron en casa, percibir su propio tiempo de vida como transcurriendo.

Alteridad, pues, “capta” el fenómeno de lo humano de un modo especial. Nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él y remitiendo a él, constituye una aproximación completamente diferente de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Es la *categoría central de una pregunta antropológica específica*.⁶ Contemplemos brevemente algunas de las características más importantes de esta categoría, al mismo tiempo, si es lícito decirlo así, total y dinámica.

Un ser humano reconocido en el sentido descrito como *otro* no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades “naturales” como tal, sino como *miembro* de una sociedad, como *portador* de una cultura, como *heredero* de una tradición, como *representante* de una colectividad, como *nudo* de una estructura comunicativa de larga duración, como *iniciado* en un universo simbólico, como *introducido* a una forma de vida diferente de otras —todo esto significa también, como *resultado* y *creador partícipe* de un proceso histórico específico, único e irrepetible—. En esto no se trata de una sencilla suma de un ser humano y su cultura o de una cultura y sus seres humanos. Al divisar a otro ser humano, al producto material, institucional o espiritual de una cultura o de un individuo-en-sociedad, siempre entra al campo de visión *el conjunto de la otra cultura* y cada elemento particular es contemplado desde esta totalidad cultural —lo que no quiere decir que se trate de algo integrado sin tensiones— y, al mismo tiempo, concebido como su parte integrante, elemento constitutivo y expresión.

Contemplar el fenómeno humano de esta manera en el marco de *otras* identidades colectivas, empero, no significa verlo separado del mundo restante; al contrario, este procedimiento implica siempre un remitirse a la *pertenencia grupal propia*. De este modo se refuerza y se enriquece la categoría de la alteridad a través de su mismo uso. Así, para el observador, para el viajero, incluso para el lugarteniente, las situaciones del con-

tacto cultural pueden convertirse en lugar para la ampliación y profundización del conocimiento sobre *sí mismo* y su patria-matria, más precisamente, sobre *sí mismo* como *parte de su patria-matria* y sobre su patria-matria como *resultado de la actuación humana, o sea siempre también de su propia actuación*.

Mirando más de cerca, esta bipolaridad de grupo propio y grupo extranjero, que constantemente es incluida en la perspectiva, se revela como *tripolaridad* —en caso de que esta formulación no evoque la imagen equivocada de una base común de un ser humano abstracto, que sólo “se manifiesta” en las dos formas culturales diferentes, que meramente “aparece” en las situaciones de contacto cultural; se trataría de una representación que tendría mucho en común con determinada idea sobre la relación entre sustancia y accidentes—. Lo que tienen en común observadores y observados, cultura familiar y cultura extranjera no se encuentra, pues, “en la base” o “encima” de las culturas, sino en *ellas mismas* y en su *interjuego*. De ahí que en vez del hablar de bi- y tripolaridad sea más conveniente el concepto de una pertenencia dinámico-dialéctica, que remite al conjunto de los fenómenos socioculturales el cual comprende a ambas culturas.

A pesar de que el hablar de los unos y los otros puede inducir a un modo estático de ver las cosas (que se ha condensado en los estereotipos que se pueden encontrar en todo el mundo acerca de los pueblos vecinos respectivos y hacia el cual parece tender desde hace mucho la lógica cognitiva occidental), la categoría de la alteridad introduce por principio el *proceso* real de la historia humana. Pues, con el correr del tiempo se modifica el ser otro observado y experimentado de los otros; después de un cierto tiempo de recorrer el extranjero o de estadía en él, la patria-matria ha cambiado y el regreso se convierte en nuevo inicio bajo condiciones modificadas; la relación entre los conquistadores y los pueblos dominados se transforma en complejos procesos de aculturación e innovación así como de resistencia. La valoración de los otros y la disposición afectiva hacia ellos igualmente acusan tales transformaciones, por más que éstas, fuera de determinados momentos de crisis, no suelen ser muy visibles.

La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. “Etnocentrismo es la condición natural de la humanidad” (Lewis, 1976:13) y tan sólo él posibilita el contacto cultural, la pregunta antropológica. Es la manera y la condición de posibilidad de poder aprehender al otro como otro propiamente y en el sentido descrito. Entre el grupo propio y el grupo extranjero existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo,

donde lo último es accesible casi siempre sólo a partir de lo primero. Ahora, es interesante ver cómo el contacto cultural igualmente puede reforzar y menguar el etnocentrismo; en esto, grado de distancia y de cercanía, importancia de las diferencias y de los aspectos considerados centrales juegan un papel, al igual que disposiciones históricamente prefiguradas hacia encapsulamiento o asimilación. La modernidad occidental muestra que en el interior de una sociedad se encuentran con respecto a todo esto bastantes tensiones —recuérdese sólo la fascinación y el pavor que siempre provocaron los pueblos y las culturas “orientales” en Europa o la imagen ampliamente difundida de los indios norteamericanos, que en todas partes inspiraban miedo por su carácter guerrero supuestamente innato y que al mismo tiempo suscitaban admiración a causa de su inocencia presuntamente natural.

Finalmente, en esta presentación de la categoría alteridad hay que volver a recordar que los contactos culturales nunca se dan en el espacio vacío, o sea, que no pueden aislarse de la dinámica de la historia universal de los pueblos que comprende. Lo que aparece poco en el caso del cazador paleolítico, porque por la densidad demográfica relativamente reducida las áreas de caza y recolección podían ser ampliadas casi siempre en varias direcciones, se hace patente en el caso del viajero y más aun en el del tipo imperial de organización social: los contactos culturales parecen haber sido casi siempre un producto colateral de otros procesos, que predisponían la configuración y la utilización de la categoría alteridad y que en dado caso trataban de aprovecharse de su uso. Cruzadas y comercio con productos de lujo provenientes de lejos, emigración y prestigio nacional, búsqueda de materias primas y misión, investigación en historia natural y aseguramiento militar de conquistas realizadas y planeadas no deben ser vistas, pues, como un “marco de condiciones” exterior a los contactos de Europa con el resto del mundo, sino como elementos de carácter constitutivo de éstos. Como tales llegaron a formar parte integrante de las formulaciones concretas de la pregunta antropológica y, de modo peculiar, de las ciencias antropológicas nacientes, al igual que los modelos de reflexión y las estructuras comunicativas en cada caso existentes.

Notas

- ¹ Se trata de una versión ligeramente modificada de una parte del capítulo segundo del libro *Alteridad cultural entre utopía y ciencia*, (Krotz, 1994).
- ² Véase Sahlins 1977: 13 y ss. y Clastres, 1981.

- ³ Lévi-Strauss, 1964. Por cierto que dos generaciones antes, su compatriota E. Durkheim (1968) había quedado fascinado por las clasificaciones de parentesco y reglas matrimoniales de los aborígenes australianos que hasta el día de hoy suelen ser tildados despectivamente de “primitivos”; pero es comprensible que una civilización como la europea, que se estaba expandiendo ante todo con base en la violencia pura, siempre dirigía su atención a la tecnología de los pueblos por conquistar, por vencer y por volver tributarios. Sin embargo, los reportes etnográficos de todos los tiempos han enfatizado la —especialmente en su comparación con la situación europea moderna— franca abundancia de concepciones y rituales religiosos y cosmológicos de las llamadas sociedades “tradicionales”, aún cuando éstas siempre parecían quedar rezagadas con respecto a filosofías y teologías basadas en textos escritos.
- ⁴ Acerca de este tema véanse dos trabajos previos: Krotz, 1988 (publicado en un cuaderno monográfico sobre “El Occidente y lo otro”); 1991.
- ⁵ Se usa aquí este compuesto para aproximarse al significado del término alemán “*Heimat*”, que tiene importantes connotaciones en el habla popular, el romanticismo y la filosofía de Bloch, por ejemplo y que supera lo que usualmente suele estar contenido en la palabra *patria*. Este último puede complementarse mediante el significado de *matria* elaborado por L. González (1987), que se refiere a los aspectos menos marciales del *terruño* y de la *patria chica*.
- ⁶ Podría decirse también, que es la perspectiva específica que elabora la antropología como disciplina científica (independientemente de formas pre- y extracientíficas) acerca de los fenómenos sociales; ésta la distingue de las demás ciencias sociales que se diferencian unas de las otras, como es bien sabido, no por tratar fenómenos empíricos diferentes, sino por tener maneras diferentes de enfocar estos fenómenos empíricos.

Bibliografía

- CLASTRES, PIERRE
1981 “La economía primitiva”, en P. Clastres, *Investigaciones en antropología política*, p. 133-151, Barcelona, Gedisa.
- DURKHEIM, EMILIO
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.
- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, LUIS
1987 “Suave *matria*: patriotismo y matriotismo”, en *Nexos*, vol. 9, núm. 108, pp. 51-59.
- KROTZ, ESTEBAN
1988 “Viajeros y antropólogos: aspectos históricos

- y epistemológicos de la producción de conocimientos antropológicos”, en *Nueva Antropología*, vol. 9, núm. 33, pp. 17-52.
- 1991 “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico”, en *Alteridades*, vol. 1, núm. 1, pp. 50-57.
- 1994 *Kulturelle Andersheit zwischen Utopie und Wissenschaft*. Francfort, Lang.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE
- 1964 *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- 1988 “Historia y etnología”, en *Anuario de etnología y antropología social*, vol. 1, pp. 58-74.
- LEWIS, I. M.
- 1976 *Social Anthropology in Perspective*, Baltimore, Penguin.
- MALINOWSKI, BRONISLAW
- 1975 *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península (2ª ed.).
- SAHLINS, MARSHALL D.
- 1977 *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.

