

La antropología como saber “contra-intuitivo” El caso de la enfermedad y de las emociones

Vincenzo Matera*

Resumen

El núcleo temático de este artículo es el concepto de diversidad cultural. Se trata de un concepto complejo, que posee muchas aristas y que está dotado de una ambigüedad de fondo dada por su carácter fuertemente relacional. En efecto, la diversidad cultural no existe en absoluto, sino que es una medida de las distancias, de los posicionamientos y de las posiciones recíprocas entre dos o más polos. Es una cuestión de escala, en ciertos aspectos, y de poder, en otros. En el artículo discuto las principales modalidades de presentar el discurso sobre la diversidad cultural con particular referencia a la idea de la antropología como saber contra-intuitivo y con referencia al ámbito de la medicina y de las emociones.

Palabras clave

Antropología – saber contra-intuitivo – enfermedad – emociones

Abstract

The thematic core of this article is the concept of cultural diversity. It is a very complex and multifaceted concept, characterized by a fundamental ambiguity due to its strong relational nature. In fact, cultural diversity does not exist as an absolute, but is a measure of the distances, of the positioning and correlative arrangement of two or more poles. It is a matter of scale under certain circumstances and a matter of power in others. In this article, I discuss the principle ways of constructing the discourse on cultural diversity, with particular emphasis on the idea of anthropology as a counterintuitive concept, and with special consideration of medical and emotional aspects.

Key words

Anthropology – counter -intuitve knowledge – illness – emotions

* Profesor Asociado de Antropología. Università di Milano Bicocca. Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale.

Matera, Vincenzo (2014) “La Antropología como saber contra-intuitivo. El caso de la enfermedad y de las emociones”, *Claruscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 13: pp. 1 – 15.

Recibido: 2 de julio 2014 - Aceptado: 30 de setiembre de 2014.

La diversidad cultural

El núcleo temático de este artículo es el concepto de diversidad cultural. Se trata de un concepto complejo, que posee muchas aristas y está dotado de una ambigüedad de fondo debido a su carácter fuertemente relacional. En efecto, la diversidad cultural no existe en absoluto sino que es una medida de las distancias, de los posicionamientos y las disposiciones recíprocas entre dos o más polos. Para ciertos aspectos es una cuestión de escala y, para otros, de poder.

La noción de diversidad cultural individualiza una característica del ser humano que lo distingue de un modo muy claro de los otros animales: la capacidad, fruto de la evolución sin igual de nuestro cerebro, de producir ideas y representaciones del mundo o, para decirlo con una expresión en apariencia más oscura, la dimensión simbólica de nuestra existencia. Solo los hombres viven en un mundo (o ambiente) que ellos mismos han construido. ¿Cómo? Atribuyendo significados a las situaciones de las que adquieren experiencia: las exigencias derivadas de la naturaleza orgánica del hombre -nacimiento, muerte, necesidad de alimento, de protección- comunes por ello a todos los seres humanos pero que encuentran soluciones diversas y asumen distintos significados en una sociedad respecto a otra. Los hombres dan significados construidos por ellos mismos al mundo, a los objetos, a los eventos, a las personas, a los comportamientos, a las percepciones, a las emociones, etc. y actúan como si estos significados fueran reales. Esta perspectiva, llamada socio-constructivista (que se remonta en ciertos aspectos a Emile Durkheim y a Karl Marx y ha sido explicitada como tal por Thomas Berger y Peter Luckman en un importante libro de 1966 *La construcción social de la realidad*), nos remite al concepto de cultura (y a aquel, relacionado, de sociedad).

La idea de que exista algo que distingue la especie humana de todas las otras especies animales es antigua y, por cierto, no han sido los antropólogos los primeros en expresarla. Sin embargo, fueron ellos quienes la describieron y señalaron que este “algo” cambia en el tiempo, que se puede representar a lo largo de una línea que va de lo general a lo particular, que es fuertemente diferencial al punto que, precisamente, se convierte en un factor de diversidad. En este sentido, la diversidad cultural (categoría temática en la que incluyo también la diversidad lingüística) sigue una línea (o varias líneas) que va de lo general a lo particular (Service 1985).

En tanto, crea diferencia y distinción dentro de la misma especie y luego, yendo de lo general hacia lo específico, entre los que pertenecen a una “raza” y los que pertenecen a otra, entre los que pertenecen a una población y los que pertenecen a otra, entre los ciudadanos de una nación y aquellos de otra, entre tribus, bandas pero también entre pueblos -hasta cercanos- o entre barrios confinantes, incluso entre familias o unidades familiares

extensas o nucleares hasta alcanzar la conciencia de cada individuo singular de ser una alteridad con respecto a otro. Tal vez aquí esté el punto. Cada ser humano es una individualidad orgánica y cree que la alteridad comienza en el confín de su piel. Y, sin embargo, este ser monádico, tiende a la superación de la propia individualidad orgánica, a la construcción de interconexiones, porque es un ser social y solo en la interacción social puede realizar su propia humanidad que, de otro modo, quedaría renga o incompleta, como ha subrayado en un célebre artículo Clifford Geertz (“El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre” (1966) en *Interpretación de las culturas* [1973] 1988).

El hombre tiene todos los recursos para lograr el objetivo de ir más allá de su propia piel; una antropóloga inglesa, Ruth Finnegan, en un buen libro publicado hace algunos años (Finnegan 2002) definió la comunicación como el conjunto multisensorial de las múltiples modalidades de interconexión humana.

Diversidades culturales y desigualdades

En todas las sociedades humanas encontramos modalidades particulares de entrar en relación y de conceptualizar a los otros pueblos. La antropología es, desde este punto de vista, una modalidad histórica particularmente sofisticada de entrar en relación con la diversidad (por tradición, la Inglaterra victoriana -cuando en el siglo XIX maduraron las condiciones necesarias para pensar los rasgos específicos de la especie humana en el ámbito de un proyecto cognoscitivo- es la patria de la antropología así entendida). Una ciencia general del hombre tendiente al descubrimiento de las leyes generales de la evolución cultural y social (Fabietti, 1980).

En muchos países del mundo, la antropología no existe. En otros países existe, pero es “periférica” como han señalado A Gupta y A. Ferguson (1997: 25):

Los antropólogos que trabajan en el centro aprenden rápidamente qué cosa pueden y qué cosa no pueden ignorar: por ejemplo, que no les cuesta profesionalmente nada ignorar lo que hacen las periferias. Lo contrario no es pensable a menos que se quiera poner en riesgo la propia profesionalidad y a la propia competencia: ‘no sabe ni siquiera quien es XY’.

La tradición intelectual específica de un país influye sobre la producción antropológica como, en general, los contextos sociales y culturales influyen en modo determinante en la percepción de la diversidad cultural. Probablemente una serie de circunstancias históricas, en efecto, complejas llevaron a una nación europea, Inglaterra, a la cumbre del poder militar, de la riqueza económica y del poder político, haciendo evidentes las múltiples desigualdades sociales y culturales y determinando, así, una separación neta en relación con otras naciones y, en particular, con los denominados pueblos salvajes. No es que antes no hubiera desigualdades sociales y

culturales, pero es cierto que a partir de la época de los grandes descubrimientos geográficos se puso en marcha un proceso de progresiva expansión en el espacio de un centro cultural fuerte, Europa, que se transformaría con el tiempo en un alejamiento (ideológico) de todos los pueblos poco a poco encontrados y clasificados, consolidando la ecuación entre la dimensión del espacio y aquella del tiempo como base de la ideología del progreso de la que el evolucionismo social y cultural representó, en la segunda parte del siglo XIX, un reflejo: los pueblos primitivos como analogía viviente del pasado. A partir del centro, alejarse en el espacio hacia las periferias equivale a remontar el tiempo hacia los orígenes. Esto vale para los pueblos exóticos en Asia, en África, en América pero vale también para los pueblos europeos, los campesinos, aquellos que aparecen totalmente diferentes al centro social y cultural de referencia. Se delinea, sobre estas bases un proyecto científico de descubrimiento de los orígenes de las instituciones modernas y civiles y de las leyes que han regulado y regularán la evolución histórica de los pueblos del estado salvaje a la civilización (y, por lo tanto, de los modos de vida, de adaptación, de control tecnológico de la existencia). La antropología nació, entonces, dentro de la cáscara del evolucionismo victoriano, caracterizándose como un proyecto científico y cognoscitivo muy ambicioso y, sobre todo, global (descubrir las leyes comunes a todos los pueblos de la tierra que regulan la evolución cultural, es decir, el modo en el que la diversidad se origina y cambia).

La evidencia de las diferencias

Nuestro dato de partida en esta reflexión – que es el dato de partida de la reflexión sobre la diversidad en cualquier contexto social, de las bandas de cazadores más simples a las más sofisticadas sociedades de la contemporaneidad posmoderna – es un dato empírico, evidente hasta para el observador más superficial y espontáneo: la extraordinaria diferenciación que distingue a la especie humana. El ser humano está caracterizado por una grandísima diversidad que se manifiesta en niveles y grados estratificados y que afecta en modo creciente nuestros sentidos y nuestra imaginación. La diferencia sexual, por ejemplo, como ha teorizado magistralmente Françoise Heritier (2004), es el primer dato que estimula los sentidos de nuestros lejanos antepasados y que los lleva a generar esa desigualdad cultural que es la matriz de la jerarquía social masculino/femenino, una constante de la humanidad en todas las épocas y en todos los lugares. El color de la piel, otro dato empírico del que es bien conocida la envergadura histórica e ideológica en la construcción de imponentes y tenaces categorías que separan, excluyen, discriminan y condenan a algunos a un destino atroz, y, a otros, al paraíso. También los modos de comunicar o la gama de comportamientos son evidentes diversidades que se traducen, frecuentemente, en desigualdades; el enorme número de lenguas habladas, los tratamientos del cuerpo, los hábitos alimentarios, las creencias religiosas ... En definitiva, las modalidades y los

contenidos en que se manifiesta y es percibida la diversidad son múltiples.

A partir de este dato asombroso, llegamos a una primera definición de la antropología cultural: el estudio y la comprensión práctica de la diversidad (Hannerz 2012). El estudio y la comprensión práctica de la diversidad humana en las múltiples formas y modalidades en que se manifiesta, es decir: lenguas diversas, creencias, ideas y opiniones diversas, costumbres diversas, concepciones del mundo profundamente diversas, modos de vestir y de comer diversos, diversas organizaciones de la vida, de la sociedad, de la familia, del trabajo, entre otras. La diversidad, por otro lado, se impone mucho antes que a los ojos de los antropólogos, a los de la humanidad toda como un factor primario que resulta insoslayable. Es un factor que debe ser afrontado y explicado. Cada sociedad humana, en efecto, ha elaborado una suerte de reflexión sobre la diversidad, ha producido sistemas de pensamiento y terminología que clasifican, ponen en orden el mar de la diversidad y distinguen, la mayoría de las veces, en un modo viciado por los fuertes prejuicios etnocéntricos. Basta pensar, por ejemplo, en las denominaciones que los seres humanos unidos en algún tipo de grupo se dan -los etnónimos- que significan “los Hombres” u “Hombres Verdaderos” o “La Humanidad”, mientras aquellas que dan a sus vecinos, diversos por algún elemento, sea el que sea, hasta mínimo y frecuentemente imperceptible a un observador extranjero, expresan un cierto desprecio, desvalorización o señalan un defecto. “Esquimales” que significa “comedores de carne cruda”, es el modo en el que los Algonquinos llaman a un pueblo presente en su misma área, los Inuit, término que para los Inuit significa “Hombres”. Para nuestros vecinos alemanes, nosotros, italianos somos “macarrones” y ellos para nosotros son “come-repollo” y también, para permanecer dentro una misma unidad política y social, pensemos a los términos “terrones” y “polentones” con los que los italianos del norte y del sur, respectivamente, se llaman (Signorini 1995). La lengua es siempre un poderoso elemento de diferenciación. Los Shuar y los Achuar de la Amazonia, muy cercanos desde el punto de vista espacial, hablan una lengua casi idéntica y, sin embargo, ambos grupos consideran incomprensible el modo de hablar del grupo contrario. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente; pensemos en las verdaderas y propias cosmogonías que ponen en orden el universo y establecen el lugar de cada uno con base en las características que ofrece a la percepción.

La diversidad es también un elemento del que sospechar, del que temer porque es una potencial fuente de subversión y de acciones impredecibles. Por lo tanto, es importante controlar quien expresa diversidad. Los modos infinitos con los que se ejercita el control masculino sobre el mundo femenino son un ejemplo asombroso. O, cuando la diversidad no es funcional (a la reproducción, como en el caso de la diversidad femenina), el mejor modo y más difundido es anularla. En esta dirección deben ser interpretados, por ejemplo, los numerosos procesos de aculturación, la evangelización, la escolarización y la alfabetización, todos los tentativos de “modernización” puestos en acto por los centros hegemónicos sobre las

periferias en todos los niveles y en todos los campos de la vida social. En tiempos más recientes, las políticas volcadas a la asimilación y a la integración de los inmigrantes y las tesis populares, ya convertidas en parte del sentido común de cualquier buen ciudadano (“si quieres vivir aquí, aprende a comportarte como corresponde”) son ejemplos del deseo de anular la diversidad. No del todo naturalmente, porque explotar (a favor del propio grupo) la diversidad, implica que en una cierta -moderada- medida ella permanezca. Un ejemplo interesante de esta dinámica es la actitud difundida entre los alemanes cuando hablan con los turcos -que constituyen desde hace tiempo una comunidad numerosa en Alemania- para evitar que aprendan a hablar correctamente su lengua. Por otro lado, Alemania siempre ofrece el ejemplo dramático por excelencia de la intención sistemática teorizada y puesta en práctica con impresionante lucidez -tanto que eminentes sociólogos han interpretado el exterminio de los judíos como la expresión más acabada de la racionalidad moderna (Bauman 1989) de eliminar la diversidad.

El descubrimiento de la cultura

Una primera contribución importante de la antropología fue haber tematizado la actitud por la que nuestro modo de vivir, hablar, comer, vestirnos, nuestras creencias y nuestros valores son indiscutiblemente superiores a aquellos de los otros y son, además, el único criterio para medirlos: el etnocentrismo. Este primer paso ha consentido, luego, la segunda contribución importante de la antropología contra ciertas encarnaciones ideológicas particularmente cruentas del etnocentrismo: el nazismo, el fascismo, todo tipo de racismo y las discriminaciones que ellos han teorizado y promovido: el relativismo cultural. No existen criterios absolutos para construir una jerarquía entre las agrupaciones humanas. Los diversos modos de vivir son relativos a las condiciones en las que han tenido origen. Aquello que es justo para un grupo humano no lo es necesariamente para otro. Todas afirmaciones que expresan los principios de base del relativismo cultural (Biscaldi 2009). El relativismo ha sido elaborado en un marco de tipo ético como respuesta al nazismo, a las ideologías nazistas de tipo racista; la idea de base del relativismo es más o menos esta: las diferencias entre los seres humanos que las ideologías como el nazismo atribuían a la raza son, en cambio, de tipo cultural. No dependen del patrimonio genético sino de factores históricos y sociales. No son inmutables, sino que cambian, con frecuencia son inventadas y emergen de posicionamientos políticos particulares contingentes.

La matriz conceptual de la que derivan ambos, etnocentrismo y relativismo cultural, está constituida por el principal descubrimiento que los antropólogos han hecho desde los orígenes de la disciplina y que ha llevado adelante la reflexión de la antropología, convirtiéndose en su principal objeto de estudio: el descubrimiento de la dimensión cultural. Los seres humanos producen cultura. La diversidad que los distingue es de tipo

cultural. Necesita ser descripta, documentada, explicada interpretada, comprendida. La antropología, por lo tanto, se propone estudiar la diversidad, elabora teorías útiles para comprenderla, pero es también comprensión práctica de la diversidad.

En muchos casos no basta o no sirve la reflexión teórica del estudioso, sino que es necesario hacer experiencia, vivir concretamente ciertas cosas para comprenderlas: la etnografía es el lado empírico de la antropología; la etnografía no es una práctica de investigación neutra. La etnografía se ha practicado en otro lugar (muy lejos y sobre largos períodos), ha tenido que confrontarse críticamente con sus propios métodos, conceptos, nociones, prácticas, finalidad, estrategias para ir al encuentro de otras culturas (Matera 2013). Por esto, la etnografía es, en el ámbito de la antropología, no solo una práctica de investigación muy eficaz, muy sofisticada, sino que presenta también un elevadísimo grado de reflexión. La dimensión cultural, al principio considerada una dimensión parcial, a la que se contraponía la natural racionalidad expresada por otra parte del mundo, gracias a la reflexividad propia de la disciplina, surgió en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX como común a toda la humanidad. A la antropología “como construcción del Imperio” (Hannerz 2012) se ha agregado la antropología “en casa”. Nacida hace más de un siglo con referencia a una parte de la humanidad: los “salvajes” o los “pueblos primitivos” o hasta las “sociedades simples” o “sociedades sin escritura”, la disciplina que se alimenta del estudio y de la comprensión práctica de la diversidad cultural, hoy ha redefinido su campo como un campo que incluye toda la humanidad, sin exclusiones. Es una disciplina global, cuyo ámbito va de una punta a la otra del planeta.

Ha escrito el antropólogo estadounidense Clyde Kluckhohn:

“En un mundo de misiles y de organizaciones internacionales, ¿qué puede ofrecer el estudio del oscuro y del primitivo a la solución de los problemas de hoy? [...] El estudio de los primitivos nos pone en condiciones de vernos a nosotros mismos mejor. Generalmente no nos damos cuenta de los lentes particulares a través de lo que vemos la vida. No serán seguramente los peces quienes descubrieron la existencia del agua. No se podía pretender de estudiosos que no habían ido más allá del horizonte de la propia sociedad que se dieran cuenta cuánto de hábito formaba la sustancia de su pensamiento. Quien se ocupa de las ciencias humanas tiene necesidad de saber sobre el ojo que ve tanto como del objeto visto. La antropología pone ante el hombre un gran espejo que le permite observarse en su múltiple variedad (Kluckhohn 1979: 20-21).

Por lo tanto, “el estudio de los primitivos nos pone en grado de vernos mejor a nosotros mismos”, escribe el antropólogo estadounidense, subrayando un aspecto importante de la reflexión sobre las diferencias, sea cual sea la modalidad particular según la cual es llevada adelante: aquello constituido por los “efectos retorno” del estudio de los “otros”. Estudiar a

los otros, a las otras culturas para documentarlas, para salvaguardar las diferencias culturales del riesgo de la desaparición. Pero, a través del estudio de las otras sociedades, hacer la crítica cultural de la misma sociedad occidental. Una buena dosis de relativismo es parte del método antropológico: atenuar la convicción de que el propio sea el mejor de los mundos posibles; una disposición intelectual a la comprensión de otros modos de dar significado al mundo y a la vida (otras culturas) respecto a aquellos que hemos adquirido desde el nacimiento y que, por esto, aparecen como naturales y, por lo tanto, indiscutibles. La antropología, más allá de estudiar las sociedades y las culturas diferentes a la nuestra, o tal vez gracias a esto, ofrece la posibilidad de conocer mejor la sociedad y la cultura de las que el antropólogo proviene. Permite:

- confrontar diferentes modos de vida,
- comprender que muchas cosas se pueden hacer también en modo diverso respecto al modo en que lo hacemos nosotros.

Se expresa este concepto afirmando que la antropología produce crítica cultural. Una cierta actitud crítica hacia la propia cultura induce a desconfiar de cualquier creencia o convicción absoluta o dada por universal y a ejercer la duda. Induce, además, a reflexionar críticamente sobre la propia cultura y sobre la propia sociedad. Actitudes estas, fundamentales para el estado de las relaciones humanas en el tercer milenio; para afrontar del modo menos destructivo posible los problemas (y los conflictos) morales, políticos, económicos que cada vez con mayor frecuencia emergen a causa del contacto más cercano entre diversidades culturales, para disponer de los instrumentos conceptuales adecuados para construir un discurso sobre la diversidad, para favorecer la comunicación entre personas que expresan valores culturales diversos, para preparar un diálogo entre personas que creen cosas diversas y hacen cosas diversas. Un proyecto crítico, aquel de la antropología global, fundado sobre el esfuerzo de comprender a los otros en sus propios términos, también con el fin de “hacerles lugar”.

La enfermedad como construcción cultural

La antropología, por lo tanto, como ocasión crítica sobre uno mismo. En este marco ideológico, uno de los aspectos que caracteriza mejor al saber antropológico en cuanto crítica cultural, es la producción de conocimientos contra-intuitivos. Esta capacidad está asociada a la base fuertemente historicista que los estudios antropológicos han adquirido y que ha producido la idea de que el conocimiento está forjado culturalmente y emerge en relación a formas de vida y a organizaciones sociales diferentes. Una visión que se ha afirmado en antropología gracias a las intuiciones de Franz Boas, retomadas por sus discípulos desde las primeras décadas del siglo XX. Contra el realismo derivado del pasaje a través del Iluminismo, positivismo y racionalismo, las posiciones historicistas han contribuido a

minar las ingenuas epistemologías empiristas que sostenían concepciones del lenguaje científico como mero “espejo de la naturaleza” (Hollis – Lukes 1982).

Esto es particularmente cierto en aquel sector de la antropología cultural que es la antropología médica. Que la enfermedad pueda ser parte de un dominio cultural va fuertemente contra el sentido común (cfr. Geertz 1988 “El sentido común como sistema cultural” en antropología interpretativa) forjado por la tradición biomédica, según la cual, la enfermedad es paradigmáticamente biológica. El hecho mismo de afirmar -como hizo entre los primeros Ruth Benedict (1934) que anormalidad y patología son inescindibles de una interpretación cultural, es un desafío a las teorías empíricas sobre la relación entre enfermedad y representación cultural.

En Italia, resultados historicistas análogos, sobre todo sin los excesos de relativismo propios de la antropología cultural estadounidense, los alcanza Ernesto De Martino con sus célebres investigaciones sobre el tarantismo (1961; cfr. Gallini e Faeta 1999) y con las reflexiones que de ellas surgen. De Martino, además de intuiciones fundamentales asociadas al encuentro etnográfico y a la construcción del saber antropológico, introdujo la categoría de crisis de la presencia, aun hoy indispensable para interpretar la relación entre el malestar individual y el contexto cultural y social.

Como escribe Piero Coppo (2003: 37 ss.):

A él se le deben preciosas indicaciones de método, la ideación y la dirección de uno de los primeros grupos de trabajo interdisciplinario, la descripción y la valorización de las culturas subalternas italianas, el análisis de las dinámicas que se establecen entre ellas y las culturas dominantes y de las crisis de las culturas (leídas en la doble dimensión de crisis colectivas e individuales); y, finalmente, el apasionado trabajo sobre el tarantismo (...). Tensionado entre el idealismo y el marxismo, el racionalismo y las formas de irracionalismo mágico-religioso que estudiaba, trató de encontrar una posible mediación con los instrumentos ofrecidos por el psicoanálisis, la psicología, la psiquiatría; es más, la metapsicología y la parapsicología. En la relación con otras culturas teorizó y asumió una posición -el “etnocentrismo crítico”- que obliga al investigador a someter las propias categorías interpretativas a un ajustado contraste con aquellas de la comunidad estudiada (Coppo 2003: 38).

La investigación desarrollada por De Martino gira alrededor de la contradicción central, no solo de la etnopsiquiatría, sino de la antropología médica en su conjunto: ¿cómo conciliar el pensamiento científico y, por lo tanto, el saber biomédico con el pensamiento, el saber y las prácticas de otras culturas no marcadas por el pasaje a través del Iluminismo, positivismo, racionalismo? En términos más amplios, por lo tanto, ¿cómo afrontar el impacto con la diversidad cultural sin etiquetarla como error, como fruto del pensamiento irracional, como superstición, etc., etc.?

Ciertamente, muchos cambios en la composición del ambiente social y cultural contemporáneo han contribuido a convertirnos -a nosotros occidentales- más relativistas, más propensos a acoger interpretaciones y visiones del mundo “otras”, otros gustos alimenticios, otras estéticas, otras filosofías de vida, otros modelos educativos. La conciencia de nuestra historicidad y el deseo de respetar formas de conocimiento alternativas a la nuestra se detienen, sin embargo, en la mayor parte de nosotros frente a la evidencia que nos presenta la biomedicina y a sus conocimientos; es más, como recuerda Bryon Good (1999), nos sentimos casi capturados por un “imperativo moral”: compartir tales conocimientos con las personas cuyas creencias son de escasa ayuda para una conducta más saludable: difundir la educación sanitaria donde la mortalidad infantil y las enfermedades infecciosas se extienden. Justamente por esto el discurso de la antropología médica se convierte en un ejemplo particularmente significativo del estilo intelectual de la antropología.

En la práctica médica las enfermedades son entidades biológicas o psicofísicas universales, provocadas por lesiones o por disfunciones somáticas. Estas producen los “síntomas”, expresiones de la experiencia de la enfermedad. La tarea de la medicina clínica es la diagnosis, la interpretación de los síntomas del paciente sobre la base del saber médico, que implica decodificar los síntomas poniéndolos en relación con sus causas “dentro” del cuerpo y con las entidades patológicas categorizadas. El paso sucesivo consiste en intervenir sobre los mecanismos de la enfermedad. Como lo sintetiza Good:

“Las enfermedades -sean evidentes, como en el caso de las células tumorales que proliferan desordenadamente, o más solapadamente, manifestándose solo a través de sus efectos, como por los pensamientos y los sentimientos alterados por la esquizofrenia y por la depresión mayor/profunda – son biológicos, universales y, a fin de cuentas, trascienden el contexto social y cultural” (Good 1999: 14)

La antropología médica, en modo fuertemente contra-intuitivo, justamente, produce y alimenta una manera de pensar alternativa: expresa una concepción de la antropología como un saber “frágil” que permite percibir todos los otros “saberes” culturales (cfr. Matera 1997) respecto al saber médico; constituye un contexto teórico que desmonta el sentido común y explicita los presupuestos de nuestra convicción que el saber médico progresa.

“(…) la antropología médica focaliza el propio interés en el problema de las relaciones entre biología y cultura, en el sufrimiento humano e en los esfuerzos rituales para resolver de los disturbios y de nuestros miedos y, por lo tanto, en el estudio de la experiencia humana y de las raíces existenciales de la cultura” (Good 1999: 7).

Por lo tanto, regresan hoy las cuestiones ya delineadas por De Martino: ¿cómo representar las pretensiones de conocimiento de los sanadores de

otra sociedad, dada la autoridad del conocimiento biomédico? ¿cómo situar nuestros análisis de las representaciones culturales de la enfermedad, codificadas en las tradiciones terapéuticas étnicas o populares o en los saberes de las prácticas individuales respecto a las pretensiones de verdad de la biomedicina?

Hay cuatro líneas de respuesta a estos interrogantes, resumidas por Good (1999): las “representaciones de la enfermedad como creencias populares”, persistencia de la tradición empírica que considera válida la distinción entre “creencia” y “conocimiento” atribuyendo obviamente la primacía a esta última, base del saber médico, aunque reconociendo la dignidad “menor” de las primeras. Las representaciones de la enfermedad como modelos cognitivos, un marco teórico y metodológico dentro del cual, el lenguaje y la cultura son las bases de la percepción de los individuos y modelan o estructuran el mundo externo -social y cultural- y también el mundo interno. La hipótesis de Sapir Whorf y las sucesivas etnociencia y etnometodología constituyen las matrices y el centro es la idea de la cultura como conocimiento, como todo aquello que un individuo debe saber para comportarse en modo socialmente adecuado (Goodenough 1981, Holland – Quinn 1987). En tal marco se inserta el estudio de las categorizaciones locales de la enfermedad y las teorías étnicas de la sanación. La aproximación a las representaciones de la enfermedad como realidades construidas culturalmente, conduce a Arthur Kleinman que, siguiendo a la antropología interpretativa, sostiene que la enfermedad no es una entidad sino un modelo explicativo (1973, 1980, 1988). Cada sistema médico es un sistema cultural: un conjunto de significados que modelan la realidad sea de la teoría médica, sea de la experiencia del enfermo. En este cuadro teórico se coloca la distinción entre *disease* (la enfermedad en sentido biomédico, orgánico: una lesión, por ejemplo), *illness* (la experiencia subjetiva del sentirse/estar mal, percepción subjetiva del malestar culturalmente mediada) y *sickness* (la clasificación social de la enfermedad). (Young 1982). El paradigma interpretativo, también en el campo de la antropología médica, no niega la dimensión biológica de la enfermedad pero examina el aporte a la organización social, integrado a las prácticas sociales y a los significados culturales, de la enfermedad como objeto y como experiencia. En fin, las representaciones de la enfermedad como mistificaciones están en la base de la más reciente antropología médica crítica, una perspectiva que pretende evidenciar la relación entre el ámbito de la salud y las presiones políticas y económicas dentro de las que se coloca y por las que es modelado (Keesing 1987; Singer 1990; Scheper-Huges 1988, 2000; Scott 1990, Lock 1990).

Las emociones como construcciones culturales

Otro ámbito particularmente emblemático de la construcción del saber antropológico sobre la diversidad cultural es la antropología de las emociones.

Si bien en muchas investigaciones etnográficas se habla de emociones, el ámbito, en su conjunto, no ha sido central hasta tiempos bastante recientes en la reflexión antropológica. A esto ha contribuido el hecho de que fuera ligado a la subjetividad, por lo tanto, para dejarlo a los psicólogos y a la “naturaleza”, es decir, atribuible a la perspectiva biológico-evolutiva y universalista de matriz darwiniana.

La idea -también en este caso fuertemente contra-intuitiva- de que todo lo que concierne al hombre y sus modos de dar sentido a la existencia pase a través de una codificación social y cultural, y viceversa, ha cambiado radicalmente tal visión: dominios que hasta hace pocos años se consideraban “naturales” y, por lo tanto, no pasibles de análisis en términos sociales y colectivos se han transformado en objeto legítimo de análisis para la antropología. Entre estos, las emociones (cfr. entre otros Lutz (editor) 1986; Lutz, Abu Lughod 1990; Shweder 1991; Crapanzano 1994; Shweder, Levine 1997) y también aspectos más recónditos de la interioridad (Cardona 1990) hasta arribar a los sentidos (Classen 1994; Stoller 1997; Matera 2002; Finnegan 2002).

Uno de los primeros estudios de antropología de las emociones es *Unnatural Emotions* (1988), editado por Catherine Lutz. La editora, ya desde el título, muestra su intento crítico hacia el modo tradicional de considerar las emociones en Occidente. La reflexión occidental sobre la naturaleza humana recalcada por las dicotomías preeminentes de cuerpo y mente, público y privado, esencia y apariencia, considera las emociones -como muchos otros “estados internos”, por ejemplo el sufrimiento -(cfr. la enfermedad) como algo más natural y menos cultural, más privado y, por lo tanto, menos accesible al análisis público.

Las evidencias etnográficas surgidas en el transcurso de la investigación de Lutz entre los Ifaluk muestran, en cambio, una estrecha relatividad del modo de hablar de las emociones con el contexto ambiental y con los valores culturales específicos de aquel atolón y de sus habitantes. La investigación de Lutz presenta un procedimiento ejemplar de la marcha de la investigación etnográfica y de la reflexión antropológica: la convicción de que la cultura y la sociedad puedan simplemente dar más o menos espacio de expresión a una “estructura psicobiológica” de las emociones preconstruida -por ejemplo, reprimiendo expresiones exasperadas de la ira en las mujeres, o sonriendo para enmascarar el miedo en algunas situaciones, o enfatizando la vergüenza en una sociedad y el sentido de culpa en otra (cfr. Lutz 1988)- es deconstruida sobre la base del análisis etnográfico que muestra, en cambio, el poder indescriptible de las emociones como discurso sobre otro.

Todo esto nos pone de frente a la estrechez de los dualismos clásicos a los que estamos habituados -nosotros occidentales- que empujan -a veces incluso a los antropólogos- a interrogarse en modo antropológicamente etnocéntrico sobre qué cosa sea universal (biológico) y qué cosa local

(cultural) en las emociones, sobre cuál sea la esencia detrás y bajo la superficie aparente. El error es reproducir, bajo vestimentas antropológicas, un debate filosófico propio de Occidente.

Al contrario, el descubrimiento de la dimensión cultural induce a sostener una posición absolutamente contraria al sentido común, según el cual:

Nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos, hasta nuestras emociones son, como nuestro propio sistema nervioso, productos culturales fabricados usando tendencias, capacidad(es) y disposiciones con los que hemos nacido, pero no por eso menos fabricados (Geertz 1987: 95).

Lo que crea el discurso específico de la antropología y de la comprensión de qué cosa entendemos/hacemos/sentimos “nosotros” y qué cosa entienden/hacen/sienten “otros” en lo que respecta a las emociones.

Es una perspectiva típicamente wittgensteniana que lleva a afirmar que el “estado interno”, eventualmente relacionado a la expresión pública, cuenta poco o nada y de una manera u otra, no nos interesa en cuanto etnógrafos porque lo que cuenta es aquello que podemos “leer” públicamente, aquello que las personas “emocionadas” muestran en sus palabras y en sus acciones. En efecto, después de la deconstrucción que desmonta una cierta manera de entender las emociones como “cosas” (o esencias) que subyacen y determinan los comportamientos, el mundo permanece.

Las emociones, los modos de hablar de las emociones se pueden, entonces, estudiar como elementos de las ideologías y de las prácticas locales, encastradas en las negociaciones y en las interacciones que tienen como éxito el significado de los eventos, los derechos, la moral, el control de los recursos, todo lo que concierne a la vida social. Una vez deconstruidas y des-esencializadas, las emociones quedan como un producto cultural de la vida social. En tal perspectiva se colocan los estudios más recientes sobre las emociones, entendidas como índices que parten del sujeto y lo ponen en relación con las acciones y los eventos que lo circundan: “pensamientos surgidos de improviso” como afirma Renato Rosaldo. Sentir una emoción se transforma en una experiencia cultural, no precultural (sobre esto véase la posición de Myers en Matera 1997); el presupuesto que las emociones sean invariables de una cultura a otra es substituido por la cuestión del cómo y por la pregunta sobre si un discurso cultural sobre las emociones puede ser traducido en términos de otra cultura. Esto porque las emociones entran en un discurso como índices de dimensiones cognitivas, morales, comunicativas, culturales y no como simples etiquetas de “estados internos” universales (presuntamente).

Los discursos sobre las emociones son discursos sobre la sociedad, sobre la política, sobre el poder, sobre el parentesco y sobre el matrimonio, sobre la normalidad y las desviaciones (Abu-Lughod 1986; Rosaldo 1980; Kuipers 1997; Finnegan 2002); son recursos para superar los límites de la propia individualidad orgánica y entrar en conexión con los otros (Borgna 2004).

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, Lila (1986) *Veiled Sentiments: honour and poetry in a Bedouin society*. Berkeley: University of California Press.
- BENEDICT, Ruth (1934) "Anthropology and The Abnormal", *Journal of General Psychology* X: 59-82.
- CARDONA, Giorgio R. (1990) *I linguaggi del sapere*. Bari: Laterza.
- CLASSEN, Constance (1994) *Worlds of Senses*. London & New York: Routledge.
- CRAPANZANO, Vincent (1994) "Refléxions sur une anthropologie des émotions", *Terrain* 22: 109-117.
- FINNEGAN, Ruth (2009 [2002]) *Comunicare. Le molteplici modalità dell'interconnessione umana*, Angela Biscaldi (ed.) Torino: UTET Università.
- GEERTZ, Clifford (1987 [1973]) *Interpretazione di culture*. Bologna: Il Mulino.
- GINZBURG, Carlo (1976) *Il formaggio e i vermi*. Torino: Einaudi.
- GOOD, Byron (1999) *Narrare la malattia*. Torino: Edizioni di Comunità.
- GOODENOUGH, Ward (1981) *Culture, Language and Society* (2da ed.). Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings.
- HOLLAND, Dorothy y QUINN, Naomi (eds.). (1987) *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOLLIS, Martin y LUKES, Steven (eds.). (1982), *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell.
- KEESING, Roger (1987) "Models, 'Folk' and 'Cultural': Paradigm Regained?", en: Holland, D. y Quinn, N. (eds.). *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 369-393.
- KLEINMAN, Arthur (1973) "Medicine's Symbolic Reality: On the Cental Problem in the Philosophy of Medicine", *Science, Medicine and Man* I: 55-65.
- KLEINMAN, Arthur (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry*, Berkeley: University of California Press.
- KLEINMAN, Arthur (1988) *From Cultural Category to Personal Experience*, New York: Free Press.
- KUIPERS, Joel (1997) *Language, Identity and Marginality in Indonesia: the Changing Nature of Ritual Speech on the Island of Sumba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LOCK, Margaret (1990) "On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or, Nevra on Sunday", *Culture, Medicine and Psychiatry* 14: 237-254.
- LUTZ Catherine (ed.) (1988) *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Illinois: University of Chicago Press.
- LUTZ Catherine A. y ABU LUGHOD Lila (comps.). (1990) *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MATERA, Vincenzo (1996) *Raccontare gli altri*. Lecce: Argo.
- MATERA Vincenzo (ed.). (1997) *Antropologia dell'interiorità*. Brescia: Grafo Edizioni (Colección La ricerca folklorica).
- MATERA Vincenzo (1997) "Conoscere senza riconoscersi. Identità e intenzionalità nell'incontro etnografico", en: Fabietti Ugo (ed.), *Antropologi e Informatori*, Carocci, Roma.
- MATERA Vincenzo (2002) *Antropologia delle sensazioni*. Brescia: Grafo Edizioni (Colección La ricerca folklorica).
- MATERA Vincenzo (2012) "Note sull'antropologia dei sensi", en: CATRICALÀ, Maria (ed.). *Sinestesie e monoestesie. Prospettive a confronto*. Milano: Franco Angeli, pp. 210-222.
- MYERS Fred (1997) "Logica e significato della collera fra gli aborigeni Pintupi", en: MATERA, Vincenzo (ed.). (1997) *Antropologia dell'interiorità*. Brescia: Grafo Edizioni. Colección La ricerca folklorica, pp. 53-66.
- QUARANTA IVO (2008) "Thomas Csordas: Il paradigma dell'incorporazione", en: Matera, Vincenzo (ed.). *Discorsi sugli uomini. Prospettive antropologiche contemporanee*. Novara: UTET Università, pp. 49-72.
- REMOTTI, Francesco (1995) "Filosofia e scienze sociali", en: ROSSI, Pasquale (ed.). *Enciclopedia delle scienze sociali*. Torino: UTET.
- ROSALDO, Michelle (1980) *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (1988) "The Madness of Hunger: Sickness, Delirium and Human Needs", *Culture, Medicine and Psychiatry* 12: 429- 458.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (2000) "Il sapere incorporato: pensare il corpo attraverso un'antropologia medica critica", en BOROFKY, Robert (ed.). *L'antropologia culturale oggi*. Roma: Meltemi, pp. 281-295.
- SCOTT, James (1990) *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcript*. New Haven: Yale University Press.
- SHWEDER, Richard A. (1991) *Thinking through cultures*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- SHWEDER, Richard A. y LEVINE, Robert A. (1997) *Mente, sé, emozioni: per una teoria della cultura*. Lecce: Argo.
- SINGER, Merrill (1990) "Reinventing Medical Anthropology: Toward a Critical Realignment", *Social Science and Medicine* 30: 179-187.
- STOLLER, Paul (1997) *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- YOUNG Allan (1982) "The Anthropology of Illness and Sickness", *Annual Review of Anthropology* 11: 317-335.