

Relacionarse, conocer e intervenir: reflexiones sobre los aportes de la perspectiva antropológica al desarrollo del trabajo social



Lucía Petrelli (UNPAZ/ICA-UBA-CONICET)

Resumen

Este artículo reflexiona sobre los aportes que la perspectiva antropológica puede ofrecer al desarrollo del trabajo social. Inicialmente, se revisa sucintamente el contexto de surgimiento de la antropología como disciplina científica, fundada en el estudio de la *diversidad*; posteriormente, se ofrecen precisiones sobre el modo en que los antropólogos construyen conocimiento, sosteniendo como hipótesis que esas orientaciones pueden abrir nuevos sentidos en la tarea de los trabajadores sociales, involucrados tanto en el registro de los problemas sociales, como en la elaboración de estrategias de intervención y su implementación. Se concluye que la perspectiva antropológica puede fortalecer la posibilidad de **aprehender la diversidad de modalidades de organización sociocultural** presentes en el territorio a través de descentrarse –los profesionales– respecto de lo propio, otorgar validez a lo *otro* (relativizar), y desnaturalizar las formas de vida de los distintos grupos sociales. Asimismo, se subraya que **conocer implica ponerse en relación con otros** y que, solo a través del despliegue de esas relaciones, podrán diseñarse estrategias de intervención coherentes con los contextos específicos y los problemas que se definan localmente en cada uno de ellos.

Palabras clave: Trabajo social - intervención - perspectiva antropológica - construcción de conocimiento - diversidad.

Introducción

Desde hace por lo menos dos décadas, vienen produciéndose una serie de trabajos que abordan la compleja relación del trabajo social con las ciencias sociales, reflexionan sobre las tensiones que atraviesan la estructuración de aquel campo profesional como campo autónomo, analizan la vinculación entre epistemología y trabajo social, o los nexos entre investigación –en tanto producción de conocimiento– y la práctica profesional en el área (Danani, 1993; Grassi, 1995 y 2007; Toledo Nickels, 2004; Lima, 1983). También se han desarrollado interesantes contribuciones sobre la formación de estos profesionales y, dentro de este grupo de trabajos, se han publicado artículos que abordan específicamente la vinculación entre etnografía e intervención, precisando en cada caso distintos aspectos de esa relación. Es en este campo de debate que busco insertar mi propia reflexión. Ahora bien: ¿qué dicen los estudios existentes?

Recientemente, Silva, Sacramento y Mendonça (2015) han analizado cómo la dimensión de *contacto directo* entre el investigador y los sujetos que se propone conocer resulta uno de los factores más relevantes para explicar la aplicación de la etnografía a la intervención social. Asimismo, reflexionaron sobre la potencialidad de la etnografía tanto para “aprehender las singularidades de los espacios sociales en los que se interviene” como para la observación directa de los efectos que trae aparejada la implementación de una determinada política pública. A contramano de respuestas sociales estandarizadas y burocráticas, señalan que la etnografía permite, a través del contacto directo, la actualización de la información (2015: 27-30). Los autores dejan planteado el desafío de que los trabajadores sociales tomen esas circunstancias específicas como coordenadas centrales de sus actuaciones profesionales (2015: 34).

Binet (2012) ha contribuido a la reflexión sobre lo que puede ofrecer el abordaje etnográfico al trabajo social a partir de la realización sistemática de observaciones de las interacciones entre los trabajadores sociales y sus interlocutores. Concluyó planteando la importancia del *trabajo conversacional* de los profesionales para permitir que se expongan los problemas personales y sociales (Binet, 2012: 503).

Granja (2008) ha señalado que la etnografía permite acceder al registro de aquello que, en el campo de la intervención social, queda muchas veces sin registrar, tanto en lo referente a los trabajadores sociales como en relación a cómo los destinatarios de las intervenciones reaccionan ante las mismas y ante los profesionales que las implementan (citado en Silva, Sacramento y Mendonça, 2015: 33). Eso que queda sin registrar sería, en el lenguaje de Rockwell (2009), lo “no documentado” de la realidad social.

También Gómez Sánchez, Rodríguez Gutiérrez y Alarcón (2005) han publicado “Método Etnográfico y Trabajo Social: Algunos aportes para las áreas de investigación e intervención social”. Sin embargo, entiendo que lo etnográfico no puede circunscribirse a una metodología sino que estamos ante un enfoque o perspectiva donde se conjugan teoría y método.

Tomando como antecedentes los desarrollos mencionados, en este artículo busco profundizar el análisis de la relación entre la perspectiva antropológica y la cuestión del desarrollo del trabajo social, argumentando acerca de la importancia de los contenidos antropológicos tanto en la formación de

los trabajadores sociales como en la reflexión sobre sus intervenciones en el territorio. Parto aquí de una doble consideración: en primer lugar, del hecho de que el desarrollo del trabajo social se propone, por un lado, el relevamiento de los problemas sociales y, por otro, la elaboración de estrategias de intervención y su puesta en práctica. En segundo término, parto de la cuestión de que las realidades cotidianas de los grupos humanos son diversas, poseen sus particularidades y están atravesadas por procesos y relaciones de desigualdad. Sosteniendo que es justamente en el entrecruzamiento de estas consideraciones que puede argumentarse la pertinencia del enfoque antropológico para el desarrollo del trabajo social, desplegaré el análisis en dos grandes núcleos, que trabajaré en apartados separados.

En el primero de ellos abordaré aspectos del surgimiento y la consolidación de la disciplina antropológica, fundada en el estudio de la *diversidad*. Brevemente, diré aquí que, en los comienzos, la antropología se ocupó del estudio de las sociedades *otras* (respecto de Occidente), de las sociedades *simples, no desarrolladas*, de la *alteridad*. Desde ese entonces ha estado en contacto con una diversidad de formas de organización social, política y cultural. Posteriormente se ha detenido, también, en el estudio de la diversidad en el interior de las sociedades de los propios antropólogos, como veremos más adelante.

En el apartado posterior, trabajaré sobre el segundo de los núcleos seleccionados, que alude a la especificidad de la perspectiva antropológica y a los modos en que se ha construido y se construye conocimiento sobre tan heterogéneas formas de organización social. ¿En qué reside la importancia de estos contenidos para la formación de los trabajadores sociales? Adelanto aquí: en el hecho de que la antropología cuenta con herramientas privilegiadas –articuladas en un enfoque de trabajo que condensa teoría y método– para la aprehensión de realidades diversas. Si en el desarrollo del primero de los núcleos aparecerán referencias generales a la construcción de conocimiento antropológico –a partir de descentrarse de las propias categorías y experiencia, a partir de la relativización de los propios supuestos y a partir de un arduo trabajo de desnaturalización y descotidianización de lo que tenemos conocido–; en el segundo se puntualizarán aspectos más específicos acerca de la pregunta antropológica, la cuestión de la alteridad y las dinámicas de familiarización/extrañamiento.

Sostengo como hipótesis que el modo en que el antropólogo desarrolla su trabajo y produce conocimiento permite tensionar y abrir nuevos horizontes en la tarea de los trabajadores sociales, encargados de realizar evaluaciones e intervenir sobre realidades concretas, habitadas por sujetos con diversos recorridos y trayectorias de vida. Si aceptamos que los grupos sociales se representan a sí mismos de modos específicos, perciben en sus propios términos los problemas y conflictos que los aquejan, e imaginan y ensayan estrategias de resolución apelando a su creatividad y experiencias vitales; será interesante perseguir como objetivo que los trabajadores sociales cuenten con herramientas antropológicas que les permitan reconstruir esas lógicas o sentidos *nativos* de quienes son sus interlocutores.

Como hipótesis complementaria sostengo que la tarea del trabajador social se estructura en una paradoja: el ser un funcionario investido de una lógica estatal que *produce sujetos* susceptibles de ser objeto de intervenciones previamente diseñadas; y el ser simultáneamente profesionales que frecuentemente se vinculan de modo directo con *otros*, con quienes tienen posibilidad de establecer relaciones que les

permitan conocer realidades particulares y producir –como resultado de ese encuentro– intervenciones acordes a las necesidades definidas localmente.

Sobre el surgimiento y la consolidación de la antropología como disciplina científica

En la Introducción subrayamos la relevancia de la perspectiva antropológica para la formación de los futuros trabajadores sociales y planteamos que su modalidad de construcción de conocimiento puede tensionar y abrir nuevos horizontes en relación a los quehaceres del trabajador social. Ahora bien: ¿cómo trabajan los antropólogos en la actualidad? Estamos ante una pregunta que requiere ser historizada. Como plantean Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas, “no se puede explicar qué hace hoy la antropología sin referirnos a la historia de su constitución como parte del campo científico” (2011: 6), por lo que he planteado como primer núcleo el desarrollo de los aspectos centrales de tal proceso.

La antropología se organiza en el contexto general en que lo hace el resto de las ciencias sociales, a fines del siglo XIX y primeras décadas del XX (Boivin et al, 2011; Guber, 2001 y 2004; Lischetti, 2013; Neufeld y Wallas, 1999; Neufeld, 2010). María Rosa Neufeld hace referencia al hecho de que las teorías acerca de la sociedad son el resultado –siempre provisorio– de reflexiones centradas en la problemática de las sociedades de los propios investigadores. Sin embargo, contradictoriamente, se esperaba que la Antropología fuera la ciencia de los *primitivos*, que se especializara en el estudio de sociedades *exóticas*. Esta especialización responde a un proceso de división del trabajo académico que estaba desplegándose por ese entonces, centralmente entre sociología y antropología. Las llamadas sociedades *complejas, civilizadas, desarrolladas*, quedarían bajo la órbita de la sociología; por otro lado, las sociedades *primitivas, no complejas*, serían abordadas por los antropólogos. La sociología se ocuparía del estudio de *nosotros*, y la antropología se ocuparía de *los otros* (Neufeld, 2010). Este reparto se realizó inicialmente en función de las distinciones de las sociedades o culturas en el tiempo y en el espacio (Boivin et al, 2011). Si las reflexiones de los teóricos o científicos están vinculadas a las problemáticas de los contextos en los que les toca vivir: ¿cómo podríamos sostener esa afirmación para el caso de los primeros antropólogos, cuando estamos diciendo que se abocaron al estudio de sociedades *otras*, pensadas como *exóticas*? Urge aquí hacer mención al contexto de la época.

El contexto de surgimiento de la antropología se configura básicamente a partir de la coincidencia de las siguientes cuestiones: el quiebre del viejo orden monárquico y estamental (emblemáticamente derrocado por la Revolución francesa), con el desarrollo del industrialismo y la expansión colonial de Europa –y posteriormente de EE. UU.– sobre el resto del mundo. Podría plantearse que el resquebrajamiento del *viejo orden* funciona como un antecedente de más larga data que condiciona el surgimiento de las ciencias sociales en general, y la situación colonial lo hace como el contexto más inmediato del surgimiento de la antropología. En este punto, sí podemos comprender el interés de los Estados que protagonizaban la expansión en el conocimiento en profundidad de las características, los

modos de vida, las culturas de los pueblos. Tal era el caso de Gran Bretaña, principal potencia colonial del período imperialista,¹ cuya principal preocupación era mantener su poder sobre las colonias: aquí podemos apreciar lo señalado por Neufeld respecto de las teorías son el resultado de los esfuerzos de los investigadores que buscan “respuestas a sus propias problemáticas” (Neufeld, 2010: 10 y 11).

Boivin et al plantean que

si bien el encuentro intercultural no era nuevo y siempre despertó una actitud de asombro ante lo distinto, en este caso el asombro de Occidente se distinguió de los anteriores porque no fue un encuentro ingenuo, y por sobre todo, porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. El nuevo encuentro de los europeos con otras culturas distintas dio origen a lo que sería la pregunta fundante de la Antropología:² ¿por qué estos hombres son distintos? La primera teoría científica sobre la diferencia fue el evolucionismo que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución (Boivin et al, 2011: 7).

Sobre este punto, Rosana Guber señala que se buscaba “inscribir la información dispersa sobre culturas lejanas y salvajes en el hilo común de la historia de la humanidad”. Tomando como referencia el material traído por los viajeros –como por ejemplo cuestionarios sobre los modos de vida de los salvajes–, los etnólogos establecían leyes de la evolución humana. Asumían en todo momento que dichas culturas representaban el pasado de la humanidad (Guber, 2001). A grandes rasgos, la antropología pretendió explicar tanto las diferencias como las semejanzas entre los grupos humanos, así como encontrar las razones de la continuidad y del cambio en las sociedades (Lischetti, 2013: 12).

Boivin et al realizan una precisión interesante. Señalan que si bien “se acepta comúnmente que la Antropología se constituyó como ciencia a partir de construir explicaciones sobre la ‘otredad cultural’ [...] no solo construyó sus explicaciones sino que fundamentalmente construyó una imagen, un modelo de la otredad (del otro cultural)” (2011: 6). Ese *otro* no respondió a un hecho empírico real sino que fue construido de modo diverso por las sucesivas teorías antropológicas. También Lischetti afirma que los antropólogos van construyendo su objeto de estudio y recortando la realidad a abordar en función de los distintos momentos históricos (2013: 19).

¿Cómo fue entonces que la antropología conceptualizó a los pueblos y/o culturas diferentes? La antropología se caracterizó desde el vamos por el relativismo, por la aceptación de la validez de todas las manifestaciones humanas, pero partiendo de una relación asimétrica con las sociedades que fueron su

1 La Era del Imperio, tal como lo ha referido Eric Hobsbawm, se extendió entre los años 1875-1914. A partir de la depresión económica entre los años 1873 y 1896, producto de un incremento en la producción superior a la capacidad de absorción de los mercados, los países centrales (en ese momento Gran Bretaña, Francia, Alemania) se lanzaron a la conquista de nuevos territorios que les proveerían materias primas baratas y mercados para la colocación de productos manufacturados. Así, en un corto período histórico, un grupo de países situado en el norte de Europa estableció su dominación política y económica en vastas zonas no europeas, expandiendo las relaciones sociales de tipo capitalista. El imperialismo apareció como doctrina política en primer lugar en Inglaterra. Luego entrarían en la carrera del reparto del mundo Francia, Bélgica, Alemania, Holanda y Portugal y, más tarde, Italia. El Congreso de Berlín (1884-1885) resultó un hito de ese proceso (Varela y Woods, 2010).

2 En el apartado que sigue, retomaremos los aportes de Esteban Krotz acerca de la pregunta antropológica.

objeto. Los antropólogos discutieron la naturalidad de las formas organizativas de las sociedades. Este intento de “desnaturalizar” las formas de la propia sociedad es una de sus características más originales y duraderas (Neufeld, 2010).

En la historia disciplinar se hizo pronto insostenible la divisoria entre el recolector y el analista-experto, quedando planteada la necesidad de realizar trabajos *in situ* (Guber, 2001: 9). De hecho, hay autores que señalan que

la antropología no se vuelve una disciplina científica sino cuando, con Morgan y otros, se opera la ruptura con la etnografía de los misioneros, los viajeros y los militares. La ruptura comienza con el descubrimiento que Morgan hace en relación a los indios Séneca cuyas relaciones de parentesco manifestaban una lógica propia muy diferente a la de los sistemas existentes en Europa. Allí donde los europeos distinguían con términos diferentes el padre de los hermanos del padre, a los que llamaban “tíos”, los indígenas no hacían esta distinción y designaba a todos estos hombres con un mismo término que Morgan traduce como “padre” [...] se ve que la ruptura con la etnografía de los misioneros fue el resultado de una descentralización del análisis etnológico en relación con las categorías del pensamiento y las realidades de Occidente. Después de Morgan, los sistemas occidentales de parentesco, de tipo cognático, aparecen como casos particulares del ejercicio humano del parentesco, como formas dotadas de una lógica que se les oponía ciertamente a otras más exóticas pero a las cuales se les reconocía también una lógica original. Entonces, después de Morgan el camino quedaba abierto para preguntarse ¿qué es un padre? (Neufeld, 2010: 24).

¿Cuántas veces –se pregunta Neufeld– hemos considerado obvio, lógico, *natural* que la familia sea monógama? Aquí estamos ante una interesante posibilidad de intervención teórica de la antropología, a partir de los conocimientos reunidos por los antropólogos acerca de una gran variedad de sociedades. Esta es una pregunta que de algún modo condensa aspectos del planteo eje de este artículo: la necesidad de que los trabajadores sociales puedan familiarizarse con la perspectiva antropológica en lo que respecta a la detección de formas variadas de organización de la vida, en todos sus aspectos.

Como señala Guber, la formulación de vastas generalizaciones cedió al “holismo” o visión totalizadora, que ya no sería universal sino que haría referencia a una forma de vida particular (Guber, 2001). Se buscó suministrar una visión contextualizada de los datos a través de la interacción del antropólogo con los miembros del grupo humano bajo estudio.

Lischetti también se ha referido a dicha aspiración de la antropología por lograr una imagen de totalidad de las culturas bajo estudio, señalando que “la fue configurando a lo largo de su historia y en relación con la unidad de análisis con la que trabajó: la pequeña comunidad nativa” (2013: 11). Neufeld (2010) agrega que esas pequeñas comunidades que devinieron unidad de análisis de los antropólogos fueron trabajadas suponiéndose que eran estables, autosuficientes y armónicas. Por lo general, se privilegió la descripción de relaciones de reciprocidad y equilibrio antes que de cambios y conflictos. La idea de *totalidad de la vida social* no solo tiene que ver con esa unidad de análisis definida sino con el clima intelectual del funcionalismo, y el pensar la sociedad a través de la idea de *totalidad orgánica*,

conformada por diferentes partes interconectadas entre sí. En este punto, insisto en algo que mencioné anteriormente: no estamos ante métodos o técnicas *sin más*, sino ante un enfoque o perspectiva que combina método y teoría (Rockwell, 2009). Tal como explica Neufeld, el trabajo en pequeñas comunidades vividas como exóticas dio lugar al desarrollo de estrategias cualitativas, entre las que se destacó la observación con participación. En perspectiva antropológica, las cuestiones metodológicas son inescindibles de los cuerpos teóricos.

Otro de los hitos del desarrollo disciplinar tiene que ver con los procesos de descolonización, cuestión que ha sido referida por los distintos autores en los que me vengo apoyando. Con la finalización de la Primera Guerra Mundial, Alemania debe desprenderse de sus colonias. Nuevos movimientos se producen antes de la Segunda Guerra Mundial y todo se acelera luego de 1945 (Neufeld, 2010). Si bien no voy a detenerme en los pormenores de estos procesos, es importante plantear que, en el período de descolonización del denominado Tercer Mundo -entre 1940 y 1970 aproximadamente-, la distinción que organizaba la oposición *nosotros* (occidentales) / *ellos* (primitivos) fue puesta en cuestión al tiempo que la diferencia cultural fue introducida como condición de la organización social de las propias sociedades modernas. La diversidad es inherente al proceso de institución de unidades sociales y no depende de una distinción espacial ni geográfica. Esta transformación conceptual permitió analizar antropológicamente a las sociedades modernas, y la diversidad cultural que anida en ellas. En este lapso, desarrollaron sus investigaciones antropólogos como Max Gluckman (2003 [1958]), quien, como “nativo” sudafricano, encaró el estudio de las relaciones raciales en el seno de su propia sociedad: “Ya no era el ‘objeto’ el distinto por sus características propias, sino que el antropólogo construía la distinción, lo extraño. Es este el que distingue, desconoce, se ‘extraña’” (Boivin et al, 2011: 12). Extrañarse implica poder desnaturalizar; y desnaturalizar aspectos de nuestra vida cotidiana significa también “historizar” su procedencia, lo cual nos podría llevar a constatar que no nos encontramos frente a patrones universales sino a formas locales, relativamente recientes³ (Neufeld, 2010).

Para realizar un comentario final acerca de las cuestiones generales vinculadas a la construcción del objeto antropológico, diré que la cuestión del descentramiento, el relativismo y la desnaturalización son los trazos gruesos sobre los que desplegaremos, en el apartado que sigue, precisiones acerca de la dinámica de familiarización y extrañamiento, la pregunta antropológica y la cuestión de la alteridad.

Sobre la perspectiva antropológica: claves para conocer los diversos modos de organización sociocultural

Para el desarrollo de este apartado recurro fundamentalmente a los trabajos de Esteban Krotz, Roberto Da Matta y Gustavo Lins Ribeiro. Sin embargo, es necesario dejar planteado que son numerosos los autores que han realizado aportes buscando precisar, delinear, las características de una perspectiva

³ Marx señaló que cuando las propiedades y las consecuencias de un sistema social son atribuidas a la “naturalidad” es porque se olvida su génesis y sus funciones históricas, es decir todo aquello que lo constituye como un sistema de relaciones. Este error de método se debe a las funciones ideológicas que cumple (ocultar el carácter histórico y transitorio de la dominación).

de trabajo: Elsie Rockwell (2009) lo ha hecho en sucesivas oportunidades, en términos de enfoque histórico etnográfico; Elena Achilli (2005) ha desarrollado también los núcleos problemáticos de lo que denomina enfoque socioantropológico. También Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997) han trabajado al respecto en “La lógica de la investigación etnográfica”. Rosana Guber (2001 y 2004) también produjo avances sustantivos en la materia.

Comencemos el desarrollo de este núcleo con un extracto del trabajo del antropólogo brasileño Roberto Da Matta: “vestir la capa de etnólogo⁴ es aprender a realizar una doble tarea que puede ser groseramente contenida en las siguientes fórmulas: (a) transformar lo exótico en familiar y/o (b) transformar lo familiar en exótico” (Da Matta, 2011: 215).

Este extracto constituye un excelente punto de partida para profundizar el planteo formulado en la Introducción. Los trabajadores sociales encaran la doble tarea de relevar los problemas sociales en los territorios, así como la de pensar e implementar estrategias de intervención sobre los mismos. Para conocer esos problemas, muy frecuentemente se ponen en contacto directo con pobladores y grupos familiares, visitan las instituciones cercanas a sus domicilios, caminan las calles del barrio. Muchas veces se topan con modos de organización doméstica, con pautas de consumo, con decisiones habitacionales que no se corresponden con las suyas o que entienden que debieran transformarse, y es precisamente en este punto que la primera de las fórmulas planteada por Da Matta puede resultar sugerente: ¿qué pasaría si se dejara *en suspenso* el juicio de valor inmediato y se intentara familiarizarse con eso *otro*?, ¿qué pasaría si se intentara “transformar lo exótico en familiar”? Ello implicaría, en alguna medida, “transformar lo familiar en exótico”, extrañarse de las pautas y formas de organización que tenemos internalizadas, naturalizadas como miembros de un determinado grupo social. Lejos de estar proponiendo que no se intervenga sobre situaciones concretas que lo requieran, estamos planteando como horizonte que el trabajador social cuente con algunas de las herramientas de la perspectiva antropológica para poder vincularse con esos otros y que, de ese vínculo, puedan sí relevarse los asuntos que los sujetos mismos definen como *problemas*.

Pero ¿en qué consisten, concretamente, esas fórmulas a las que se refiere Da Matta? Diré que para que puedan desplegarse esos procesos de familiarización de lo exótico, y de extrañamiento respecto de lo que nos es familiar es necesario, en ambos casos, “la presencia de los dos términos (que representan dos universos de significación) y, más básicamente, una vivencia de los dos dominios por un mismo sujeto dispuesto a interceptarlos y situarlos [...] Así es como la primera transformación –de lo exótico en familiar– corresponde al movimiento original de la Antropología, cuando los etnólogos conjugaron su esfuerzo en la búsqueda deliberada de los enigmas sociales situados en universos de significación incomprensidos por los medios sociales de su tiempo” (Da Matta, 2011: 215).

4 Marc Augé se refiere a la etnografía, la etnología, la antropología, y señala que se suele producir una “confusión de términos”: “recordemos que la antropología como ciencia del hombre reúne a la antropología física y a la antropología social y cultural. Esta última, sinónimo de etnología, se interesa por todos los grupos humanos independientemente de sus características. Puede tomar como objeto de estudio todos los fenómenos sociales que requieran una explicación a través de factores culturales” (2005: 17).

Avanza Da Matta precisando algo acerca de la segunda de las fórmulas planteadas, “transformar lo familiar en exótico”:

La segunda transformación parece corresponder al momento presente, cuando la disciplina se vuelve para nuestra propia sociedad, en un movimiento semejante a un autoexorcismo, pues ya no se trata de depositar en el salvaje africano o melanesio el mundo de prácticas primitivas que se desea objetivar e inventariar, sino de descubrirlas en nosotros, en nuestras instituciones, en nuestra práctica política y religiosa. El problema es entonces el de quitarse la capa de miembro de una clase y de un grupo social específico para poder –como etnólogo– extrañar alguna regla social familiar y así descubrir [...] lo exótico en lo que está petrificado dentro de nosotros por la reificación y por los mecanismos de la legitimación (Da Matta, 2011: 215).

Aquí podemos apreciar cómo el abordaje específico de las operaciones que permiten abrir el proceso de disponerse a aprehender *otros* modos de organizar la vida nos remiten a la disciplina antropológica desde sus orígenes y a advertir cómo se entrelazan los planteos teórico metodológicos con los contextos sociohistóricos de las diferentes etapas.

También autores como Esteban Krotz han trabajado en la misma línea. Krotz en particular reflexionando sobre el *encuentro* entre miembros de diversos grupos culturales, ahondando sobre las características o los sentidos de la *pregunta antropológica*, y haciendo precisiones sobre la cuestión de la *alteridad*.

Comienza planteando el tema del “*encuentro* entre uno o varios miembros del grupo con miembros de otras comunidades humanas” y señala que “estas situaciones constituían en primer lugar un problema cognitivo” (Krotz, 1994: 6). Gustavo Lins Ribeiro, como veremos enseguida, también trabaja en esta línea.

Krotz explica que la tensión radica en ver, en estos encuentros, a *otros* seres humanos como *otros*. Lo que quiere decir, es que “precisamente *a pesar de* las diferencias patentes [...] siempre se trataría de *reconocer* a los seres completamente diferentes como *iguales*”. De esta forma, la pregunta antropológica en cuestión sería “*la pregunta por la igualdad en la diversidad y de la diversidad en la igualdad*” (Krotz, 1994: 6 y 7).

Sitúa la pregunta antropológica como el intento de explicar el contacto cultural y precisa que ella “no existe de modo abstracto, sino depende siempre también de los encuentros concretos de los que nace y de las configuraciones culturales e históricas siempre únicas” (Krotz, 1994: 8).

En ese trabajo cuidadoso, en el que va puliendo sus reflexiones sobre las situaciones de encuentro cultural y enriqueciendo las definiciones sobre la pregunta antropológica, se detiene también en la cuestión de la *alteridad*. Dirá sobre el final que se trata de la categoría central de una pregunta antropológica específica, pero ¿cuál es en principio su planteo? “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. [...] Alteridad significa aquí un tipo particular de diferenciación” (Krotz, 1994: 8).

Y en este punto introduce una de las cuestiones a mi juicio más interesantes: un tratamiento de la cuestión de la alteridad, en el que la ubica no sólo como una categoría sino como una experiencia, la de experimentar –valga la redundancia– lo extraño. Dice Krotz que solo el ponerse en contacto, el confrontar lo conocido con las singularidades de otro grupo humano (menciona lengua, costumbres de todos los días, ceremonias y fiestas entre otros aspectos) “proporciona la experiencia de lo ajeno, de lo extraño propiamente dicho” (1994: 8). También precisa que esa experiencia del extranjero no es posible sin lo que uno tiene “entrañado”, conocido socioculturalmente, apropiado. Sobre el final de su artículo, de hecho, establece una relación fuerte entre la alteridad y el etnocentrismo:

La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. “Etnocentrismo es la condición natural de la humanidad” 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 (Krotz, 1994: 9).

En las precisiones hechas hasta aquí, y en las que siguen, podemos notar la presencia de una cuestión fundante de la antropología que hemos mencionado en el apartado anterior: la pretensión de explicar tanto las diferencias como las semejanzas entre los grupos humanos, si tomamos los términos de Lischetti (2013); o la capacidad de plantearse al mismo tiempo lo general y las formas variables de las formaciones sociales concretas, si traemos los aportes de Neufeld (2010). La alteridad, como ya expresamos, no es “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 [...] 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” (Krotz, 1994: 8 y 9).

Krotz explica que cuando se refiere a un *otro* no está pensando en sus particularidades individuales sino en un ser humano en tanto miembro de una sociedad o como portador de una cultura. Este planteo está en línea con el de Marc Augé, quien señala que “la condición humana sólo puede abordarse en términos de organización social”, que “el hombre sólo se piensa en plural”, por lo cual –puntualiza– la antropología se ocupa de relaciones intersubjetivas (2005: 18). Esta precisión nos lleva directo a la última de las cuestiones que me interesa referir sobre el trabajo de Esteban Krotz, la cuestión de que conocer a otros permite también conocernos a nosotros mismos:

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*. [...] para el observador, para el viajero [...] las situaciones del contacto cultural pueden convertirse en lugar para la ampliación y profundización del conocimiento sobre *sí mismo* y su patria-matria (Krotz, 1994: 8 y 9).

Se puede plantear que en esos encuentros se produce conocimiento, tanto sobre los *otros* como sobre *nosotros*. Lejos de estar allí para ser recogidos por el investigador, los datos, en antropología, son construcciones y resultan de relaciones que se despliegan en contextos específicos. Esto explica algo que señala Da Matta en su trabajo: la implicancia de la subjetividad, la carga afectiva presente, siempre, en la investigación antropológica: “Finalmente, en Antropología todo se funda en la alteridad: pues sólo existe el antropólogo cuando hay un nativo transformado en informante. Y sólo hay datos cuando hay un proceso de empatía corriendo de lado a lado” (Da Matta, 2011: 219).

Gustavo Lins Ribeiro es el último de los antropólogos que quisiera tomar para el desarrollo de este apartado. Sus aportes van en la dirección de los realizados por Da Matta y por Krotz, formulando interesantes reflexiones sobre la cuestión del *extrañamiento*, entre otros puntos. Lins Ribeiro recurre a la noción de “conciencia práctica” (uno de los conceptos integrados en la teoría de la estructuración de Giddens) para pensar la especificidad de la perspectiva antropológica.

La especificidad de dicha perspectiva se basaría en una tensión existente entre el antropólogo como miembro –aunque especial– de un sistema social y cognitivo intentando transformar lo exótico en familiar. Esta tensión, como lo venimos desarrollando en este segundo núcleo

ha sido resumida en la fórmula nosotros/otros, donde “nosotros” significa el antropólogo y todo lo que le es familiar como miembro de una sociedad; y “otros”, los actores sociales que estudia, lo exótico. Al estudiar “su” propia sociedad el antropólogo busca realizar la operación inversa (Lins Ribeiro, 2011: 241).

Quizás el aporte específico del trabajo de este autor tiene que ver con las precisiones que realiza acerca del extrañamiento, al desplazarse el antropólogo de sus parámetros cotidianos. Ese extrañamiento permitiría al investigador tanto aproximarse como distanciarse de *eso* que se propone conocer. Siguiendo a Lins Ribeiro:

El “extrañamiento” de la realidad es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva del antropólogo desde que a partir de Malinowski la investigación de campo se impuso como una marca de nuestra identidad académica. [...] Al no participar como nativo en las prácticas sociales de las poblaciones que estudia, en las imposiciones cognitivas de una determinada realidad social, el antropólogo experimenta,

existencialmente, el extrañamiento como una unidad contradictoria: al ser, al mismo tiempo, aproximación y distanciamiento (Lins Ribeiro, 2011: 241).

¿Cómo entra en este esquema la cuestión de la conciencia práctica? Ella refiere a un saber que poseen los sujetos, un *saber cómo* utilizar reglas y recursos en diferentes contextos, y no es algo que se exprese discursivamente. Por otra parte, está fuertemente vinculada con la rutinización. En palabras de Lins Ribeiro:

La noción de conciencia práctica implica que los agentes sociales, en su contexto cotidiano, dejan de monitorear activamente distintas fuentes de información. Estas entran en el desarrollo de las acciones de los actores como supuestos, como “lo dado”. No necesitan estar explicitadas como elementos discursivos conscientes (Lins Ribeiro, 2011: 242).

El antropólogo, al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano, desconoce –y este desconocimiento es parte central del extrañamiento– inmediatamente la “conciencia práctica”, importante para la definición de los parámetros del flujo de la vida social de los agentes sociales que intenta conocer. El antropólogo se ubica, así, en una posición/perspectiva de un actor social “descalificado” (Lins Ribeiro, 2011: 242-243). Intentará ir precisando progresivamente en qué consiste o cómo opera esa conciencia práctica.

De este modo, al no participar de la “conciencia práctica” de los actores sociales que estudia, el extrañamiento se produce objetivamente para el investigador (ya que los “supuestos” del cotidiano no lo son para él) y, al mismo tiempo, subjetivamente, ya que puede ver como sujeto lo que los otros no pueden. Se da de nuevo el distanciamiento (la no participación en un código) y la aproximación (presencia física en los contextos y el interesarse en los elementos centrales de la realidad social analizada). “Así, la práctica de investigación antropológica, basada en el extrañamiento, es una dinámica objetiva y subjetiva [...]. Gran parte de la producción antropológica es, entonces, investigación sobre la conciencia práctica” (Lins Ribeiro, 2011: 243).

Ponerse en relación para conocer, conocer para intervenir: aires antropológicos para el desarrollo del trabajo social

Para finalizar, quiero recuperar uno de los trabajos que mencioné en la Introducción, cuando presenté sucintamente el contexto de debates en el que se inserta mi propia reflexión. Me refiero al de la antropóloga Estela Grassi (2007), quien ha problematizado lo que suele plantearse en términos de “la relación teoría-práctica” en el ámbito del trabajo social. Ella advierte que “el deseo bienintencionado de actuar de manera inmediata en la resolución de problemas sociales, se sostiene en la *creencia en la realidad on-*

tológica del problema” (2007: 2). Grassi explica cómo, más allá de que en la formación profesional de los trabajadores sociales actualmente se incluyan debates acerca de la implicación de la práctica profesional y la investigación social,⁵ persiste en otro plano la concepción de estos aspectos como universos distantes, coexistiendo en este campo profesional dos supuestos acerca del mundo social, aparentemente opuestos entre sí: uno, que lleva a suponer que la intervención profesional es directa *en la realidad de los problemas*, para lo que son suficientes las herramientas técnicas y el conocimiento de *cómo son las cosas...* Otro, que “conduce a suponer que es posible saber cómo son las cosas porque están dichas ya en la teoría verdadera”. Ambos posicionamientos conllevan una ideología naturalizante de lo social y obturan la inquietud por averiguar cómo son las cosas allí donde toca intervenir” (2007: 2 y 3).

Convencida de la necesidad de evitar naturalizar las formas de organización social y, en cambio, *averiguar cómo son las cosas allí donde toca intervenir* –para usar los términos de Grassi–, sostuve como hipótesis que el modo en que el antropólogo desarrolla su trabajo y produce conocimiento permite tensionar y abrir nuevos horizontes en la tarea de los trabajadores sociales, encargados de realizar evaluaciones e intervenir sobre realidades concretas, habitadas por sujetos con diversos recorridos y trayectorias de vida. Como hipótesis complementaria, sostuve que la tarea del trabajador social se estructura en una paradoja: el ser un funcionario investido de una lógica estatal que *produce sujetos* susceptibles de ser objetos de intervenciones previamente diseñadas; y el ser simultáneamente profesionales que frecuentemente se vinculan de modo directo con *otros*, con quienes tienen posibilidad de establecer relaciones que les permitan conocer realidades particulares y producir –como resultado de ese encuentro– intervenciones acordes a las necesidades definidas localmente.

En relación a las hipótesis mencionadas, desarrollé este artículo abordando inicialmente aspectos del proceso de surgimiento de la antropología como disciplina científica, en el contexto de la organización general del resto de las ciencias sociales. Señalé cómo esta disciplina se ocupó, en los comienzos, del estudio de las sociedades *otras* (respecto de Occidente), de las sociedades *simples, no desarrolladas*, de la *alteridad*, y de cómo, desde entonces, ha estado en contacto con una diversidad de formas de organización social, política y cultural. Precisé, asimismo, otro de los *capítulos* de la historia disciplinar, en el que la antropología se volcó sobre el estudio de las sociedades de los propios investigadores. Como sea, insistí en que estamos ante una disciplina que se ha hecho fuerte en sus posibilidades de conocer diferentes formas de vida, desnaturalizándolas, y relativizándolas (validándolas). Para ello, fue necesario que los antropólogos pudieran descentrarse respecto de sus propias categorías teóricas y experiencias y que se dispusieran a vincularse y conocer lo *otro*. Todos estos planteos pudieron ir formulándose al calor de los conocimientos que fue reuniendo la investigación antropológica acerca de una gran variedad de pueblos y culturas.

Volviendo a la relación entre el desarrollo del trabajo social y la perspectiva de la antropología, y retomando las hipótesis planteadas, quisiera insistir en la pertinencia de esta última en dos sentidos.

⁵ Grassi (2007) afirma que el trabajo social no podría consolidarse como campo profesional autónomo si se mantuviera ajeno de la producción de conocimiento de procesos y problemas sociales en los que se inserta su práctica.

En primer lugar, y partiendo de la vinculación directa que suelen tener los trabajadores sociales con grupos sociales concretos, la perspectiva antropológica puede fortalecer la posibilidad de **aprehender la diversidad de modalidades de organización** familiar, laboral, de aspectos vinculados a la escolarización o la salud, etc. presentes en el territorio. Para ello, orientaciones generales como descentrarse respecto de lo propio, otorgar validez a eso *otro* (relativizar) y poder desnaturalizar tanto las formas de vida de los *otros* como las de *nosotros* mismos, pueden resultar fundamentales. *Experimentar lo extraño* (en el sentido de Krotz) *extrañarse* (tal como lo despliega Lins Ribeiro), permite no solo conocer otros mundos sino profundizar el conocimiento sobre lo propio (podemos pensar, por ejemplo, en documentar qué ocurre en los territorios ante las políticas que se implementan).

Por otro lado, las especificidades en cuanto a la construcción de conocimiento que fui abordando en el segundo núcleo (sobre todo la cuestión de las dinámicas de extrañamiento/familiarización) permiten poner en primer plano la idea de que **conocer implica ponerse en relación**. Entiendo que es en ese vínculo que el trabajador social puede reconstruir las lógicas de acción de los espacios sociales que visita, los modos de vivir de las personas que le interesan. Y es desde esa posibilidad de familiarizarse con las dinámicas que ordenan la vida de los grupos sociales con los que trata que podrá **fortalecerse en el diseño de estrategias de intervención que sean respetuosas de los contextos concretos, que recuperen lo que los interesados mismos definan como problema** y que exploren lo que se haya ensayado localmente como estrategias de resolución.

La alteridad, a la que nos referimos sobre todo en el segundo de los núcleos abordados, no implica una *barrera*. Todo lo contrario. Implica relacionarse (recordemos el planteo de Krotz acerca de la alteridad como un tipo particular de diferenciación, vinculada a la *experiencia* de lo extraño); y para poder relacionarse y conocer, es necesario evitar las interpretaciones rápidas sobre lo que vemos, dejar lugar para el asombro, colocarse en situación de aprendizaje. Augé lo plantea en los términos que siguen:

[La alteridad] consiste en una actitud mental propia del investigador, quien practica el asombro sistemático para interrogar a los hechos sociales. Este ejercicio probablemente sea más fácil de practicar *en el extranjero*, pero el asombro sistemático habla más de las propias impresiones y tentaciones interpretativas que del efecto de extrañeza producido por el comportamiento de los otros. El investigador debe cuestionarse sin cesar sus propios a priori y colocarse en situación de aprendizaje (Augé, 2005: 20).

Para finalizar, y recuperando la segunda de las hipótesis: la tarea del trabajador social ofrece la posibilidad de llegar, como parte de dispositivos estatales diversos, al corazón de los barrios y de las necesidades que los atraviesan. Sigo pensando que la perspectiva antropológica aporta otro tanto, en términos de enriquecer esos contactos y diseñar –como resultado del despliegue de relaciones entre personas– más y mejores intervenciones que recuperen los sentidos producidos por quienes serán sus beneficiarios.

Bibliografía citada

- Achilli, E. (2005). *Investigar en antropología social. Los desafíos de transmitir un oficio*. Rosario: Laborde Editor.
- Augé, M. (2005). Comprender el mundo contemporáneo. En M. Augé, *¿Qué es la antropología?* Buenos Aires: Paidós.
- Binet, M. (2012). Microanálise etnográfica de interações conversacionais: Atendimentos em Serviços de Acção social. (Tesis inédita). Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2011). Introducción. En M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (comps.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Da Matta, R. (2011). El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. En Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (comps.), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Danani, C. (1993). Notas sobre el lugar de la investigación en la formación y el ejercicio profesional. *Revista Universidad Abierta*, (2). Recuperado de <http://www.margen.org/suscri/margen09/grassi.html>
- Gluckman, M. (2003). Análisis de una situación social en Zululandia moderna. *Bricolage*, (1). Universidad Autónoma de México.
- Granja, B. (2008). Asistente social: identidade e saber. (Tesis inédita). Instituto de Ciências Biomédicas Abel Salazar, Portugal.
- Gómez Sánchez, I., Rodríguez Gutiérrez, L. y Alarcón, L. (2005). Método Etnográfico y Trabajo Social: algunos aportes para las áreas de investigación e intervención social. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 15(44). Recuperado de http://www.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-97922002000100006
- Grassi, E. (1995). La implicancia de la investigación social en la práctica del Trabajo Social. *Margen-Revista de Trabajo Social*, (9). Recuperado de <http://www.margen.org/suscri/margen09/grassi.html>
- (2007). Problemas de *realismo* y *teoricismo* en la investigación social y en el Trabajo Social. *Revista Katál*, 10, 26-36. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=179613967003>
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Krotz, E. (1994). Alteridad y pregunta antropológica. *Revista Alteridades*, 4(8), 5-11. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74711353001>
- Lima, B. (1983). *Epistemología del Trabajo Social*. Buenos Aires: Humanitas.
- Lins Ribeiro, G. (2011). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En M. Boivin, A. Rosato, V. Arribas (comps), *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural* (pp. 240-245). Buenos Aires: Antropofagia.
- Lischetti, M. (comp.). (2013). *Antropología*. Buenos Aires: Eudeba.
- Neufeld, M. R. (2010). Procesos sociales contemporáneos y el desarrollo de la Antropología Social y Política. En M. R. Neufeld y G. Novaro (comps.), *Introducción a la Antropología Social y Política. Relaciones sociales, desigualdad y poder* (pp. 7-45). Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras.

- Neufeld, M. R. y Wallace, S. (1999). Antropología y Ciencias Sociales. De elaboraciones históricas, herencias no queridas y propuestas abiertas. En M. R. Neufeld, M. Grimberg, S. Tiscornia y S. Wallace (comps.), *Antropología Social y Política. Hegemonía y poder: el mundo en movimiento* (pp. 37-56). Buenos Aires: Eudeba.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Silva, P., Sacramento, O. y Mendonça, V. (2015). Proximidade, reflexividade e crítica: o lugar da etnografia na intervenção social. *Cuadernos de Trabajo Social*, 28(1), 27-37. Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/CUTS/article/viewFile/46678/45999>
- Toledo Nickels, U. (2004). ¿Una Epistemología del Trabajo Social? *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (21), 200-214. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/21/toledo.htm>
- Varela, C. y Woods, M. (2010). La Antropología Política clásica: entre la política colonial y el desarrollo de agendas de investigación disciplinares. En M. R. Neufeld y G. Novaro. *Introducción a la Antropología Social y Política. Relaciones sociales, desigualdad y poder* (pp. 119-143). Buenos Aires: Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras.
- Velasco, H. y Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.