



## El observador y lo exótico cotidiano. Unidades de análisis y el estudio de nuestra cambiante y plural realidad sociocultural

The observer and the everyday exotic. The units of analysis and the study of our changing and plural socio-cultural reality

Javier Marcos Arévalo

Departamento de Psicología y Antropología. Universidad de Extremadura. Badajoz.

[jmarcos@unex.es](mailto:jmarcos@unex.es)

### RESUMEN

El artículo discute la posibilidad de llevar a cabo estudios de comunidad y cuál sería el método más apropiado, a la vista de los intentos realizados en el último medio siglo. Sostiene que la antropología se caracteriza no tanto por su objeto de estudio, cuanto por la manera específica de mirar y analizar las cosas, atendiendo a los significados de las modificaciones que se producen a lo largo del tiempo.

### ABSTRACT

This article discusses the possibility of conducting community studies and what the most appropriate method would be, given the attempts made in the last half century. It holds that Anthropology is characterized not so much by its subject under study, but for the specific manner of looking at and analysing things, attending the meanings of the modifications that are made over time.

### PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

metodología antropológica | etnología regional | Extremadura | unidad de análisis | anthropological methodology | regional ethnology | unit of analysis

"El antropólogo -es esencial que lo recordemos- trabaja provisto de un conjunto de conocimientos teóricos y hace sus observaciones para solucionar los problemas que derivan de ellos. Esta insistencia sobre los problemas es una característica de cualquier tipo de estudio (...) Nosotros recomendamos a nuestros alumnos de antropología ocuparse de *problemas* y no de comunidades."

E. E. Evans-Pritchard (1)

En la disciplina antropológica existe una importante tradición de estudios por ámbitos territoriales (2). Las *etnologías regionales* cuentan con una larga tradición que se ha venido desarrollando en un principio bajo la etiqueta de estudios de áreas culturales. Área cultural es un concepto de uso problemático que fue empleado por C. Wissler y utilizado ampliamente, aunque de forma crítica, por los particularistas históricos y por A. L. Kroeber para clasificar los grupos sociales según unos supuestos rasgos culturales comunes dentro de una categoría geográfica-natural y cultural única (3). Convencionalmente se ha utilizado dicha idea para referirse al espacio geográfico y social en el que se combinan y se extienden sistemas de valor comunes y modos de vida similares entre diversas culturas (4). El mismo contenido del concepto de *etnología regional* ha pasado de una noción explícitamente geográfica, derivada de área cultural, a una denominación que implica el análisis de los conceptos de *territorialidad* y *temporalidad* en su contextualización ecológica, económica, histórica, cultural y estructural, así como la reflexión sobre las nociones de pueblo y las diferencias regionales. En España el campo de interés de las etnologías regionales, los *ámbitos sociales* y *territoriales subestatales*, se ha centrado en la descripción y el análisis de la especificidad local-regional en su interrelación con un contexto de contigüidad geográfica, histórica, política y sociocultural más comprensivo (5). Porque tras la crisis de la antropología se ha pasado del estudio de las culturas exóticas y lejanas al próximo y cercano como otro exotizado (6), en razón de que, por una parte, sólo entendiéndose a uno mismo es posible entender al Otro; y debido, por otra, a la dificultad presupuestaria que implica el estudio de grupos sociales o temas de investigación en espacios alejados geográfica y culturalmente. Ahora bien, debido especialmente a los efectos de la globalización y a las consecuencias de las migraciones lo exótico distante es una realidad cada día más cotidiana en

nuestras sociedades (7).

No es tanto el espacio físico lo que se debe estudiar, aunque naturalmente este puede ser objeto de estudio en sí mismo, para su definición conceptual, metodológica y etnográfica como realidad social, sino *los problemas que afectan a la sociedad* que habita tal o cual espacio, más allá de la categoría territorial, con la pretensión de descubrir razones que puedan ayudar a explicar experiencias de la vida social trascendiendo su empírica y particular concreción; si bien, el espacio tiene una indisoluble relación con la organización social y con las formas culturales en que ésta se expresa; pues los usos que el hombre hace del espacio son resultado de la cultura (8). De manera que existe un estrecho vínculo entre la estructura del espacio y las identidades colectivas, habida cuenta que éstas participan de la continuidad histórica que representa la herencia cultural de un grupo dado en su hábitat histórico. A lo que habría que añadir la intensificación que se produce en las relaciones y el incremento de la sociabilidad en un determinado espacio de integración sociocultural, porque esta es fundamentalmente la experiencia real y la dimensión vivida; el universo donde se desarrollan, básicamente, las relaciones sociales, culturales y simbólicas. Ahora bien, el espacio social cada día es más una categoría deslocalizada, una frontera porosa, un espacio abierto y global. En este sentido, en tiempos de globalización acelerada es posible estudiar en nuestro propio entorno, por ejemplo, la categoría en otros tiempos designada como "exótica" mediante el fenómeno inmigratorio y otras manifestaciones transculturales. Metodológicamente lo que debieran modificarse son los procedimientos de abordaje a tales cuestiones, es decir asumir la mirada desde una perspectiva diferente sobre una realidad poliédrica y cambiante.

En los años sesenta se produce una fractura o cuestionamiento de la práctica teórica de una antropología clásica, exotista, que coincide/acompaña a la desolación territorial de su objeto tradicional, y que conduce en las siguientes décadas a una saturada producción de estudios sobre comunidades campesinas en Occidente. En consecuencia, tras el agotamiento del modelo colonial y de los estudios sobre los "otros", representados por el mundo "primitivo" lejano o exterior, se produce un cambio de orientación que, en lo que se refiere a España, se concreta en la llegada de un importante número de antropólogos especialmente anglosajones. En la mayoría de los casos el modelo que aplican los antropólogos extranjeros sobre la realidad sociocultural hispana es el vigente en esos momentos, es decir, el de la *sociedad folk* diseñado por Robert Redfield. Patrón al que corresponde una unidad de análisis, la pequeña comunidad, cuyas características aparecen, más o menos invariablemente, en casi todas las monografías: aisladas, autosuficientes económicamente, predominio de las relaciones interpersonales, frente a las impersonales de la gran tradición, -el medio urbano-, dotadas de homogeneidad social, el parentesco como forma básica de organización social, en suma, la idea preconcebida que traían de sus países de orígenes sobre lo que era, o ellos pretendían que fuera, la vida tradicional en el sur de Europa. De manera que durante este período el objeto de estudio de la antropología permanece inalterable, aunque ha cambiado la geografía y el área cultural. Se pasa de la pequeña tribu a la pequeña comunidad, es decir al estudio de lo exótico, lo periférico, lo rural y lo atrasado (9) en el interior de las sociedades occidentales. En España durante varias décadas lo autonómico, lo rural y campesino, nuestros "extraños" próximos, sustituyeron ilusoriamente como objeto de estudio lo exótico. Y, sin embargo, no hay antropología más exótica que el folklore nacional, pues aborda los asuntos locales y las singularidades como prueba de supuestos pasados remotos.

A mediados del siglo pasado, aprovechando ciertas aperturas políticas, se inicia el camino para la implantación académica de los estudios de antropología en España. Y cronológicamente, tras el género de las monografías de comunidad, especialmente de moda en los estudios antropológicos en España en la década de los sesenta del siglo pasado, el profesor Lisón Tolosana aplica a nuestra realidad sociocultural lo que E. Evans-Pritchard -su maestro- aplicaba entonces a Inglaterra, a las comunidades africanas, mediterráneas, etc. Fue uno de los primeros en proponer un cambio de las estrategias tradicionales, los estudios centrados en un pueblo, aldea u otra pequeña unidad de referencia, y optó como *locus* de investigación y análisis, por otro universo, mucho más amplio y con otro tipo de implicaciones, cual es la región (10). En 1975, 1978 y 1980 vuelve a ocuparse de la región como unidad, en su diversidad cultural interior -áreas subculturales-, y en función de lo que representa histórica y culturalmente el conjunto de la Península Ibérica. Se produce entonces un cambio de tendencia en la selección de las *unidades de análisis y observación*, y el debate se traslada de un "microcosmos" a un "macrocosmos" o unidad intermedia en los ámbitos de la convivencia, de las relaciones sociolaborales y de los niveles políticos, la región o Comunidad Autónoma, abordadas ahora por su nivel de integración más comprensivo. Reorientación en los estudios antropológicos en España que se intensifica a partir de

la aprobación de la Constitución de 1978. Una categoría territorial y social, la región, definida ahora políticamente, con peculiaridades culturales derivadas de factores históricos, socioeconómicos y estructurales.

El interés surgido en los años ochenta y noventa por el estudio de las regiones-nacionalidades del Estado español como objeto de análisis antropológico resultó de dos circunstancias: una, general, el cambio experimentado en el objeto tradicional de estudio de los antropólogos, y la consecuente focalización puesta sobre las sociedades occidentales, es decir "civilizadas"; y otra, particular, debido al proceso político habido en España tras la aprobación de la carta magna. En consecuencia, los objetos de estudios preferenciales están ahora directamente enraizados, como acertadamente describió Joan Prat (11), con el proceso político de la transición y la construcción político-social de las autonomías. Las investigaciones comienzan a centrarse en los *problemas* derivados de las propias especificidades culturales de las denominadas Comunidades Autónomas; es decir, las realidades sociales regionales se convierten en objeto de estudio en dialéctica relación asimismo con los discursos políticos de reivindicación regional-nacional, tratando de perfilar los rasgos de la identidad/diferencialidad cultural.

A mediados de la década de los setenta y a principios de los ochenta del siglo pasado, como ya he indicado, algunos antropólogos españoles adoptan una actitud crítica respecto a las unidades de estudio en la Península Ibérica, especialmente referida al género *estudios de comunidad*, pero también a la región, una categoría geográfica, propuesta como unidad de análisis (12). Hay quienes defendían, como el profesor Jesús Contreras, la idea de que las unidades de análisis y estudio son escenarios que debieran elegirse por motivos teóricos y delimitarse en función de su significación, teniendo en cuenta además, en relación dialéctica, lo macro y lo microsocioal. Joan Frigolé considera que, en general, al estudiar los pueblos se opera una confusión entre el *lugar de la investigación* y el *objeto de estudio*. Se posiciona a favor de estudiar, de manera dinámica, las interacciones que se producen entre los distintos grupos sociales de un sistema social. Critica, aparte, el desplazamiento o la extensividad que entonces se estaba produciendo, como objeto de análisis, de los pueblos a las regiones; porque, en cierto sentido, inadecuadamente la región estaba sustituyendo la noción de medio social. Se muestra crítico, además, con la categoría pueblo-comunidad como unidad de análisis, porque se enfatizaba en la categoría de pueblo por encima de la de grupo social y cultural. En un trabajo de fecha posterior cuestiona el principio o factor geográfico-territorial, la comunidad, como objeto de investigación y unidad de análisis. Los pueblos geográficamente asumidos, escribe, no tienen entidad sociológica. Y defiende el avance metodológico que implicaba trascender el pueblo, como unidad de análisis, y fijar la atención en las clases sociales, pues representan, en su conjunto, la comunidad.

A principios de los ochenta el profesor Frigolé Reixach se formulaba la siguiente pregunta: *¿es la región un marco de estudio más adecuado que el pueblo?* A lo que él mismo respondía: metodológicamente pueden elegirse pueblos o contextos más amplios para hacer comprobaciones empíricas, pero previamente hay que definir los conceptos, como el de región. Y continuaba: *¿pueden ser definidas estas unidades como áreas culturales o grupos étnicos?* Para Frigolé las unidades de análisis son los sistemas sociales y culturales; pues considera que la cultura de un grupo social y la cultura de una región, por ejemplo, son realidades distintas. Concluye su texto preguntándose, *¿qué clase de realidad cultural y qué clase de unidad de análisis son las regiones?* (13).

Ahora bien, la descripción de las formas culturales y de los grupos sociales de la "propia cultura", aunque implique riesgos posibles de parroquialización, también contribuye a estimular la reflexión metodológica cuando se aspira a descubrir el otro en nosotros. La antropología ayuda a comprender a los "otros", y mediante ellos, a "nosotros mismos". Los otros, además, están hoy más que nunca, en las sociedades multiculturales, entre nosotros. La alteridad se encuentra en nuestras sociedades modernas de dos formas: mediante el aporte social y cultural que significan los flujos migratorios y los resultados de los cada día más acelerados procesos de globalización asimétrica; y mediante lo que en nuestro entorno convencional representan la diversidad social y cultural que suponen la pluralidad de los grupos sociales y las categorías en relación con las ideologías, las ocupaciones, el género, la edad, etc.

Los extremeños constituyen diversos grupos sociales con un sistema sociocultural y con una identidad múltiple y en proceso dinámico de formación, cuyas bases hay que buscarlas, por un lado, en un conjunto de características sociohistóricas y socioeconómicas, es decir en factores diacríticos y en los recientes fenómenos de etnogénesis; así como en los efectos de la globalización, por otro. Las características culturales que se atribuyen a los "extremeños" en su conjunto, reales o estereotipadas, reflejan una

experiencia colectiva; resultan de un proceso y son consecuencia de una historia peculiar y de unos componentes estructurales; si bien, la categoría extremeños es compleja de definir y comprende a múltiples grupos sociales. Lo que no quiere decir que sean producto de una continuidad o perpetuación esencialista e inmutable a través del tiempo, sino expresión de una realidad objetiva y cambiante, resultante de un proceso específico de continuidades y discontinuidades que ha cristalizado en una formación sociocultural y político-administrativa en el marco del Estado español. Las regiones han devenido en entidades histórico-geográficas y culturales que exhiben características peculiares, presentan estructuras sociales y económicas, instituciones, símbolos y tradiciones jurídico-legales. De manera que la "cultura regional", que posee un primer punto de identificación en el nivel territorial, debe ser analizada desde una perspectiva múltiple: ecológico-cultural, histórica, política, en función de la diversidad de sus grupos sociales y culturales, etc.

La existencia de un grupo social extremeño, diverso interna y externamente, con una idiosincrasia resultante de su experiencia existencial y de un proceso histórico peculiar vivido en un espacio definido es una realidad difícilmente cuestionable. Y aunque las raíces históricas y culturales de la diferencia revisten diferentes categorías, *la sociocultural y la político-administrativa*, como escribió el profesor Isidoro Moreno la identidad existe al margen del sentimiento y la expresión política, e incluso al margen de que exista conciencia o no sobre su propia existencia (14). De tal manera la identidad puede existir se exprese o no políticamente. Es decir, la inexistencia de un discurso político que aúne la identidad cultural y política no debe asimilarse mecánicamente a la inexistencia de Extremadura como realidad cultural.

Pero, *¿hasta qué punto puede constituir Extremadura una unidad de análisis?* Desde luego no lo puede ser la determinación de Extremadura en su concepción de área geográfica o como territorio-área cultural que integra de forma más o menos homogénea, la unidad en la diversidad, la riqueza cultural de su propia diversidad interna motivada por la existencia de ecosistemas diferentes, experiencias histórico-culturales más o menos particularizadas a nivel comarcal, de "subárea cultural", en función de su conformación jurídico-administrativo en cuanto a la conquista castellano y leonesa (siglo XIII-XIV) y la posterior evolución de los reinos peninsulares... Pero si pueden y deben ser objeto de estudio preferentes las características estructurales, sociales y culturales, y cómo estas se materializan en el nivel de las relaciones sociales; y cuáles son los catalizadores y marcadores de identidad y la instrumentalización que se hace de ellos según en qué contextos referenciales. O, lógicamente lo que representan, a distintos niveles, la variabilidad de grupos sociales que coexisten y/o conviven en un espacio de referencia y en un tipo de sociedad, hasta el presente, más caracterizada por cierto pluralismo cultural que por los procesos de interculturalidad.

Lo que se debe investigar, en todo caso, no son tanto circunscripciones geográficas o "áreas culturales" sino *problemas*, ámbitos temáticos, *realidades múltiples*, en contextos diversos y cambiantes. En suma, importa menos el objeto de estudio que *la mirada antropológica* que sobre él podamos proyectar y que pueda aplicarse a cualquier aspecto y dimensión de una cultura. Lo que deben estudiarse son *problemas* que sirvan para explicar cuestiones más generales, tratando de *trascender la realidad concreta*, empírica, del territorio-región. Ahora bien, junto a la heterogeneidad intrarregional y la compleja diversidad social, lo que se da también es una correlación entre *el medio* (ecología), *los modos de vida* (la actividad humana) y *los patrones culturales*. Es decir, hay una base ecológica en los fenómenos socioculturales. Y el territorio, un espacio socializado y culturizado mediante procesos históricos y socioeconómicos, posee unas características determinadas. En consecuencia, el análisis antropológico debe contemplar la estructura y las relaciones de los distintos grupos sociales en su contexto ecológico y territorial, pero también la dimensión temporal, las condiciones socioeconómicas, las políticas, las estructuras ideológicas y las características simbólicas cuando se trata de investigar la especificidad o sus manifestaciones y contenidos culturales. De tal manera paulatinamente se irán sustituyendo las interpretaciones más especulativas, cuando no esencialistas, sobre el significado de la riqueza y diversidad de manifestaciones sociales y culturales por un análisis empírico y objetivo más acorde con la realidad en su contexto comparativo con otras realidades socioculturales tanto del "área cultural" circunvecina en la que está insertada, como, en definitiva, de la cultura como realidad holística. Pero poniendo de manifiesto en todo ello, en lo que hay de común y de diferencias, los componentes estructurales de la sociedad dada, no sólo como referencias diacríticas o históricas conformadoras del presente cultural, sino también en su significación de marcadores sociales para los colectivos que los crearon y los utilizan. Se trataría, como objetivo básico, de enfatizar la importancia del conocimiento antropológico que poseemos sobre los extremeños, desde la dimensión que significan las múltiples

formas de serlo (diversidad de grupos sociales, género, edades, familias, ocupaciones, residencia...) y el análisis de otros segmentos sociales con tradiciones culturales diferentes, así como de fomentar su estudio para ahondar en el proceso histórico-cultural que ha contribuido a conformar el pasado y presente de esta realidad, en relación contrastiva con otras realidades socioculturales en aras a tratar de evitar prejuicios etnocéntricos. Es decir, contribuir a proponer temas y ámbitos de estudio sobre realidades socioculturales de significativa relevancia: los grupos sociales y el nivel de las estructuras en las categorías no étnicas (familia y parentesco, género y edad, con base en la territorialidad y en la residencia, la ocupación, la ideología, los rituales...).

Aparentemente, el planteamiento de focalizar la atención sobre la región, o más bien sobre problemas sociales y culturales que en ella se dan, con la intención de comparar con experiencias y temas de análisis similares, en el mismo marco de referencia y en otros contextos espaciales, puede entrar en colisión con algunos de los principios metodológicos defendidos por ciertos antropólogos, por ejemplo, el del *distanciamiento* y la *neutralidad* del investigador respecto a la realidad estudiada, como pretendida garantía de objetividad y cientificidad de la práctica y el conocimiento antropológicos. El estudio de la "cultura propia", pues el otro social y cultural también está entre nosotros, y de las cuestiones generales que también se ejemplifican en ella por antropólogos nativos comprometidos con su realidad social es no sólo tan adecuado como el estudio del objeto convencional de la antropología, el modelo exotista, sino que, si se realiza bajo las necesarias garantías, ofrece posibilidades de profundización en el conocimiento de los sistemas socioculturales y de las colectividades sociales y culturales. Mediante los correspondientes presupuestos metodológicos se trata de un esfuerzo por captar la cultura, lo social y sus variadas formas de expresión desde el interior. ¿Por qué se cuestiona la "objetividad" y la "cientificidad" del proceso investigador y de sus resultados cuando la investigación la hacen antropólogos socializados en la tradición que se estudia? Considero que el conocimiento más preciso que nos puede dar la condición de antropólogos nativos, por cuanto vivenciamos y participamos cotidianamente en el devenir de nuestra sociedad más inmediata, puede interpretarse como garantía de objetividad y no en sentido inverso. Hay dos factores a favor: primero, un conocimiento más preciso de la cultura y la sociedad estudiada, no sólo del lenguaje -en términos semánticos-, sino también de las normas, códigos culturales..., en una palabra, del mapa mental y de la gramática de vida para la vida de esa sociedad, que vertebran las actitudes y los comportamientos "reales" en función de su proyección respecto al "ideal" de unos códigos más profundos e informales; y segundo, la posibilidad de establecer una relación dialéctica entre teoría y praxis que permita cotejar las elaboraciones teóricas con los modelos reales estudiados, sus modificaciones y contradicciones.

El axioma de la *distancia entre el observador y el observado*, como garante de objetividad, es algo relativo; una cuestión en todo caso metodológica y nunca geográfica. La distancia entre el investigador y el grupo objeto de estudio se obtiene mediante planteamientos metodológicos y adoptando una actitud crítica y de sorpresa o extrañamiento. La pugna por evitar prejuicios -etnocentrismos- inherentes a todo proceso de endoculturación e inserción del individuo en una cultura de origen tiene el mismo valor para el antropólogo que estudia una "sociedad extraña" que para el que estudia problemas en su propia sociedad. Estoy de acuerdo con quienes afirman que el conocimiento de la realidad social ha de hacerse desde una aspiración de objetividad que no signifique necesariamente descompromiso con las gentes objeto-sujeto de estudio. El interés por las condiciones subjetivas del trabajo de campo, las constricciones formales de la escritura etnográfica y la transmisión de la experiencia etnográfica como forma específica de relato, es decir el grado de "verdad" de los hechos etnográficos y el carácter interpretativo del propio nivel de observación han sido piedra angular en la obra de Clifford Geertz y en buen número de sus discípulos (Cardín: 19-20). El problema de la objetividad, un factor distinto a la distancia que debe existir entre el sujeto y el objeto de estudio, se puede lograr con cierta garantía mediante el control metodológico. Ante todo reconociendo la subjetividad, los intereses personales (teóricos y de todo tipo), recurriendo a los casos estudiados, a los textos teóricos, etc. Es decir, la subjetividad puede neutralizarse en cierto grado con la autocrítica, el esfuerzo contrastivo y mediante la argumentación teórica. De manera que lo que hay que adoptar es un *procedimiento metodológico* y una *actitud crítica* con la realidad social analizada. Debíamos afinar nuestros presupuestos metodológicos entre otras cosas para evitar en la medida de lo posible caer en el peligro cierto de elaborar un discurso doctrinario. El riesgo de una antropología sobre nosotros mismos, o sobre temas generales tal como se manifiestan, por ejemplo, en su adaptación a la experiencia extremeña, no es tanto que sea casera como que no sea crítica (parroquialización), ni comparativa (pérdida de perspectiva transcultural). La "mirada distante", lo que Claude Lévi-Strauss ha llamado el fundamento de la antropología social, no sólo se capta siendo un



profesional extranjero (15). ¿Dónde hay más ficción/invención, en la descripción antropológica de una cultura ajena o en la descripción por el antropólogo nativo de su propia cultura? Los peligros de una *antropología no tanto a domicilio* como sobre los grupos sociales que interaccionan en un espacio social dado en un mismo sistema social es que sea corta de miras.

Como observó el profesor Isidoro Moreno, la aceptación "del pretendido dogma del "distanciamiento" y la neutralidad del científico social, "dogma" cuya aceptación convierten a este en un alienado porque lo separa del control de las condiciones y de los propios resultados de su trabajo, imposibilitándolo, en último término, para toda pretensión científica (...) La cosificación de los hombres, su conversión en objetos distantes, es una de las consecuencias más evidentes de este planteamiento, el cual, lejos de ser científico, es simplemente ideológico" (16).

Unos años antes Moreno Navarro trató de las ventajas y desventajas de ser miembro de la sociedad estudiada, acerca de la controversia planteada entonces sobre la plena participación o no del investigador en los acontecimientos sociales y el papel que éste debe establecer para garantizar la marcha del trabajo (17). Sin ambages se pronuncia a favor de *las relaciones* que deben existir entre la *realidad conceptual* y la *realidad social*, entre la *teoría* y la *práctica social* en contextos históricos concretos. Jesús Azcona se pregunta, a propósito de los objetos y los sujetos de la investigación, y de la relación entre observador y observado, acerca de la supuesta objetividad que implica la condición de extraño, que él pone en cuestión (18). Porque no se trata tanto de marcar una distancia física/cultural del objeto de estudio, como de poner en práctica el pensamiento comparativo y crítico en el proceso analítico.

Con su característica socarronería, en 1974 Julio Caro Baroja escribió en el prólogo de la tesis doctoral del profesor Enrique Luque:

"Al leer este libro de Enrique Luque Baena, *-Estudio antropológico social de un pueblo del sur-*, que ha observado un pueblo de su tierra con ojos de su tierra, sobre los que ha puesto las lentes del investigador, se nota un palpito, una emoción contenida que son difíciles de encontrar en obras de antropólogos de fuera. Se ha dicho que el "nativo" no puede ver su propia sociedad con la claridad que la ve un forastero científico. Este es otro principio general del que dudo. Tanto valdría decir que un inglés escribiría mejores novelas de tema hispánico que un español, o que un norteamericano pintaría más exactamente ciertos sectores de la sociedad parisién de comienzos del siglo XX que como lo hizo Proust. En el nativo puede haber ciertos amaneramientos, clichés, estereotipos, tendencias a dar como buenas ciertas vulgaridades. En el foráneo también. La mitad de las tonterías que se han dicho sobre España y el alma española las han dicho los españoles. La otra mitad extranjeros. Ya hay, de hecho, la amenaza de que se cree un producto nuevo: la Antropología de pandereta. Este libro (...) es un saludable reactivo contra esta tendencia; y, para mí, un alivio en mi vieja duda de si los Azande están más cerca de los andaluces que los moriscos" (19).

Evans-Pritchard y Lévi-Strauss defendieron la antropología exótica y en el prólogo de las obras de Marcel Mauss (París 1950) el autor de *Tristes trópicos* relaciona la distancia con la objetividad. Aunque existen tiempos y posiciones diferentes ante el problema de la distancia y la objetividad, la distancia social, espacial o cultural, ha sido el instrumento usual al que recurren las ciencias sociales para "mirar lo real", si bien lo real se construye socialmente (20). Y la distancia se emplea como un modo de evitar la subjetividad y el compromiso. Pero la distancia, asumida de tal manera, no garantiza que quien investigue sea hábil y sutil en la observación. Mi posición al respecto es la del *compromiso con la realidad social estudiada*, a la que pertenezco por nacimiento, elección, inserción sociolaboral e integración sociocultural, y no sólo la de investigarla asépticamente. La pertenencia y el compromiso del antropólogo con la sociedad que estudia se convierte en la práctica en una cuestión decisiva a la hora de plantearse la aplicación del conocimiento adquirido por él mismo sobre la realidad estudiada. Su implicación en el objeto de estudio, y en la vida de sus sujetos, el ser él mismo parte activa de ella, se revela como un factor crucial a la hora de llevar a la práctica tal experiencia. Lo cual, de otro lado, es más factible y económico de realizar que en sociedades extrañas o ajenas. Se defiende entonces, como posición metodológica, la implicación del investigador en la sociedad a la que pertenece y la aplicación del conocimiento que obtiene de su estudio para contribuir a su transformación. De manera que asumo *la antropología como fuente de conocimiento aplicado e implicado con la realidad estudiada*. Porque los argumentos dados para justificar el distanciamiento físico-cultural respecto a los objetos-sujetos de estudio no responden, en determinados casos, a una autojustificación de la "comodidad" intelectual de

estudiar unos "otros" con los que únicamente mantendremos unas relaciones "profesionales" y constreñidas a tiempos limitados y circunstanciales en nuestra experiencia personal. Por el contrario, elegir esos "otros" en un entorno inmediato puede ser complicado y conflictivo. Y sin embargo, la antropología que defiende debe tener su campo de acción más inmediato en el propio entorno sociocultural en el que el antropólogo desarrolla su trabajo de investigación; en constante conexión con la cambiante realidad circundante como fuente constante de análisis y estudio. Y ello, como he referido más arriba, porque la alteridad no debe establecerse en términos geográficos, sino mediante el método, la actitud y las intenciones del investigador. La alteridad además está entre nosotros, dado que el otro próximo reviste y adopta múltiples y diversas categorías: grupos sociales, de género, grupos generacionales, de ocupación, etc. De lo que se trata, a fin de cuentas, es de estudiar al otro en nosotros mismos. De manera que el cambio de una etnología de lo lejano por una etnología de lo cercano fundamentalmente tiene que ver con una redefinición del otro y de lo otro (21). Porque, además, "el otro está cada vez más cerca en el espacio"; de manera que hay que adoptar una nueva mirada sobre lo próximo y lo ajeno en entornos próximos. A fin de cuentas, como ha escrito Enrique Luque certeramente: "La razón de ser de esta disciplina es el estudio de la diversidad cultural, del otro o de lo otro; esto está también entre nosotros; porque, además, el otro clásico, exótico, cada día está más entre nosotros. De manera que lo ajeno tiene mucho de próximo (...). Sea cual sea el campo al que dirijamos nuestra investigación vamos a tener que aprender a sorprendernos ante realidades excesivamente próximas" (22).

Oscar Guasch escribe sobre la distancia en las ciencias sociales y acerca de la objetividad-subjetividad:

"el intento de negación de la subjetividad en ciencias sociales pasa por construir una distancia respecto a la realidad social estudiada (...) El problema básico o de la mirada sociológica es que la situación social del observador condiciona aquello que mira y aquello que ve. Sin embargo, en la medida en que el observador reconoce y hace explícita cuál es su posición social, la subjetividad queda, si no controlada, al menos matizada. Es una cuestión de honestidad profesional. Por otro lado, contra quienes defienden que el científico social nunca debe hacer observación participante de un grupo social en el que esté directamente implicado, aquí se defiende lo contrario (...) El pertenecer a un grupo social evita los problemas de traducción cultural. Ya no es necesario que quien investiga pase por un proceso de resocialización en el grupo social que desconoce. Quien investiga conoce los códigos vigentes en su propio grupo (...) Son muchos los problemas que pueden obviarse "estando aquí", en especial que no existen problemas de traducción cultural. Informante, investigador y lector comparten un mínimo de intersubjetividad que no hace necesario la tarea de la traducción cultural" (23).

El esfuerzo por liberarse en lo posible el antropólogo autóctono de los prejuicios que su enculturación en una determinada sociedad han generado en él, del etnocentrismo, debe ser el mismo para el antropólogo extraño a la propia sociedad, como para aquel que elige como objeto de estudio la sociedad en la que vive y desarrolla su vida social y profesional. Y aunque, en un principio, el antropólogo nativo puede partir con ventajas en ciertas circunstancias, dado que se presupone conoce el código cultural de referencia, debiera igualmente verificar su unidad de estudio y observación no dando por obvios y "naturales" aspectos, conductas, procesos económicos, sociales e ideáticos de los que él mismo participa. En este sentido José Luis García reflexiona sobre la posición metodológica que significa el par nosotros-ellos después de sufrir el *extrañamiento*, el shock cultural, que experimentó cuando después de una larga ausencia regreso temporalmente a su sociedad originaria. Y se pregunta si la mayor o menor distancia cultural del antropólogo (nosotros-ellos) con la comunidad que estudia influye positiva o negativamente en su investigación:

"poco importa esa distancia nosotros-ellos en relación con el origen del antropólogo (...) Creo que esta exigencia de una determinada distancia geográfica para poder captar los fenómenos culturales en perspectiva... se exige porque se presupone que el objetivo de nuestra tarea es describir fenómenos. No tiene tanto sentido si lo que se postula es la explicación de conductas (...) No es en realidad tan importante que el que investiga un campo cultural sea miembro de esa cultura o pertenezca a otra totalmente distinta. Ya he explicado en qué medida todos estamos rodeados de diferencias, incluso dentro de nuestra propia comunidad. Lo que sin embargo me parece evidente es que nuestra tarea como antropólogos consiste básicamente en saber elaborar teorías que, con justeza, se apliquen a unos fenómenos que pasan a un segundo plano, en su concreción cultural,

en la medida en la que las teorías se afianzan" (24).

El antropólogo ajeno a la cultura de referencia debiera cuidar la elección del objeto de estudio previniendo que no sea seleccionado en función de su "extrañeza" o "exotismo", en virtud del contraste o similitud aparente con sus patrones culturales de procedencia: corriendo el riesgo, en ambos casos, de pasar por alto o considerar secundarios aspectos que pueden ser significativos para la aprehensión, primero, y comprensión, después, de la realidad analizada. El empeño por vencer los prejuicios etnocéntricos por parte del antropólogo fuereño o nativo debe ser el mismo, independientemente de la sociedad estudiada. Desde tal perspectiva, a priori no tiene porqué existir especial ventaja o desventaja para la realización de la investigación en razón de la variable de pertenecer o no a la cultura estudiada. Ahora bien lo que se requiere, obviamente, es la formación teórico-metodológica y el adiestramiento adecuado en la práctica etnográfica. Y, como ha expresado Miguel López Coira, el problema de la obtención del conocimiento antropológico tiene que ver significativamente también con las variantes individuales del investigador. Es decir, todo fenómeno observado es susceptible de ser modificado o sesgado por quien lo observa y analiza. De manera que hay que contemplar la subjetividad del observador como factor posible de alteración de lo observado (25).

Como ha experimentado Sebastián Díaz (26), tras realizar una tesis doctoral sobre un ritual festivo en su propia comunidad, el pertenecer al grupo social que se investiga, el realizar una investigación etnográfica por un antropólogo en su propia cultura local, en principio tal circunstancia puede facilitar el acceso a las fuentes de información, permite matizar la subjetividad, lógicamente se evita el problema de la traducción cultural y se elimina el gasto económico que requiere un trabajo de campo en sociedades alejadas cultural y espacialmente. El enfoque debe basarse, sin embargo, en la idea de mirar lo "natural" con sorpresa y aceptar que el contraste está entre nosotros. El extrañamiento o la capacidad de sorprendernos dependerá del tipo de mirada que proyectemos sobre lo observado. De manera que es menos significativo lo observado cuanto la actitud que adoptemos en la observación y el análisis de los datos y las formas de vida social que, por propias, se consideran lógicas y naturales. Es decir, "hay que salirse fuera" para "mirar dentro". En palabras de Spindler: "solo haciendo familiar lo extraño, podremos llegar a hacer extraño lo familiar" (27).

El conocimiento de la cultura estudiada, no sólo ni principalmente del lenguaje y de las normas que configuran la "cultura ideal", ya de por sí labor difícil para alguien ajeno a esa realidad social, sino fundamentalmente de los códigos profundos y las claves informales, se revela complicado no sólo de dominar, sino también a veces de percibir por quienes no están socializados en ella. En consecuencia, la circunstancia de pertenecer al grupo estudiado y a la cultura en que se enmarca, puede convertirse en una indudable ventaja para el antropólogo. Situación que le permite estudiar las condiciones materiales de la estructura sociocultural y en relación causal, al margen de las imágenes acuñadas fuera de su realidad (caracterizaciones estereotipadas e imágenes tópicas). Con demasiada frecuencia nos hemos guiado, en las percepciones sobre las regiones y los grupos sociales, por la estereotipia, sin realizar análisis rigurosos de los procesos históricos, las condiciones infraestructurales, la diversidad y variedad ecológica, la complejidad de la estructura social, etc. Frecuentemente se ha obviado, asimismo, la dimensión que adquieren en su experiencia concreta fenómenos socioculturales presentes en otros espacios y realidades sociales. El territorio y su diversidad intrarregional, la ecología y el hábitat, la historia, la demografía y los fenómenos migratorios, la política, la condición fronteriza, la existencia en el interior de diversas comarcas y otras circunscripciones, resultado de adaptaciones ecológicas y sociohistóricas, configuran un escenario, no sólo geográfico, sino también social y cultural singularizado en el tiempo y el espacio. El territorio, una dimensión referencial por encima de la noción de límites físicos, posee en su relación con el hombre un *significado sociocultural* cargado de ideología. La noción de territorio debe centrarse en las relaciones e interacciones que se establecen entre las unidades sociales. Porque la territorialidad es, antes de nada, una cuestión que alude a lo social, lo cultural y a un tipo especial de representaciones simbólicas.

Lo expuesto hasta ahora, no obstante, en absoluto debe entenderse que considero que el antropólogo no deba interesarse por otras sociedades y grupos sociales distintos a los propios. Estaría negando el fundamento de la antropología. Todo lo contrario, creo que ello no sólo es conveniente, sino necesario para la formación intelectual y la superación, o neutralización, de los prejuicios etnocéntricos y, en definitiva, para ampliar las perspectivas de análisis. Lo que no contradice el interés por focalizar el objeto de estudio en los sistemas socioculturales a los que se pertenece; y a partir de ellos, y mediante un



trabajo comparativo y de contraste cultural, intentar prudentemente formular explicaciones de carácter general que trasciendan la concreción empírico-local, y sirvan, del mismo modo, para ejemplificar sobre procesos y fenómenos más comunes y generales.

La investigación antropológica en entornos regionales-locales, sobre temas puntuales, debe ser aplicada y comprometida con la propia realidad donde se inserta el investigador, pues éste tiene su campo de acción inmediato en el propio entorno sociocultural en el que desarrolla su trabajo. En antropología existe una relación dialéctica entre la teoría y la praxis, entre el conocimiento en abstracto y su aplicación práctica. Es decir, mi preocupación intelectual e investigadora especialmente se centra en los grupos sociales que conforman el medio social en Extremadura y en su relación histórica y actual con las entidades políticas y socioculturales circunvecinas. Pero igualmente debiéramos focalizar las miradas en las nuevas modalidades y dimensiones que en este espacio social adoptan y revisten ciertos fenómenos sociales, tales como las migraciones, y su dimensión multiétnica, la marginación y exclusión social, el multiculturalismo y la diversidad cultural, los fenómenos políticos y económicos, en relación con los efectos socioculturales de la globalización. Es decir las incidencias globales que afectan a lo local y las respuestas, transformadoras o de resistencia, que en el ámbito de las culturas y los grupos sociales concretos se están generando ante los actuales procesos de mundialización.

El cambio de orientación del modelo exotista al de la antropología de la propia sociedad (incluyendo en ella a los "de dentro" y al variado aporte de los "de fuera"), no sólo es legítimo sino necesario. Porque lo que importa no debe ser tanto el objeto de estudio, que siempre debe seleccionarse con las garantías científicas suficientes, como el tratamiento y la visión antropológica; habida cuenta que la selección de un escenario, cualquier escenario, debe ser, antes de nada, una opción teórica. Y actualmente la selección de un escenario no se corresponde necesariamente con la categoría territorial, sino con experiencias plurales y temas de investigación en realidades múltiples. Este cambio de opción que experimentó la antropología, centrado ahora en el estudio de nuestras complejas y cambiantes realidades sociales del mundo occidental, y en la búsqueda del "otro" entre "nosotros" se refleja en el texto que reproduzco a continuación:

"El antropólogo, por su parte, seguirá estudiando al Otro, pero cada vez más al próximo como Otro. Europa es la frontera final de la antropología (...) Tras dos siglos y medios de deambular por culturas lejanas y exóticas, el antropólogo haya en Europa su último desafío y su razón de ser. Porque sólo entendiéndose a uno mismo es posible entender al Otro" [\(28\)](#).

Como ha escrito Claude Lévi-Strauss, en su conocida definición de los niveles de la antropología [\(29\)](#), la etnografía opera en tres direcciones: *geográfica*, esto es, respecto al espacio (territorio) donde se encuentran enraizadas las culturas; *histórica* (temporal), respecto al tiempo a través del cual se construyen las identidades culturales; o sea, trata de reconstruir las formas de vida del pasado. Y *sistémica* (estructural), o lo que es lo mismo considera los elementos particulares de un sistema o subsistema sociocultural y trata de establecer sus interrelaciones y correlaciones, así como su significación adaptativa y su efecto en el cambio de sistema.

Puede hablarse de Extremadura no sólo en términos geográficos, de "subáreas culturales" en relación a las variables territoriales, políticas y culturales, sino sobre todo desde la perspectiva de su articulación como parte de un sistema sociocultural resultante de un proceso histórico y cultural; y de los grupos sociales de los extremeños como objeto de estudio mediante el conocimiento y la profundización en sus variables estructurales. Desde la antropología profesional podemos y debemos contribuir al estudio, conocimiento y comprensión no tópica, mixtificada o mitificada, de la compleja y poliédrica realidad sociocultural extremeña, del cambio que experimenta y de sus peculiaridades específicas, a partir de la puesta en marcha de proyectos de investigación sobre aspectos/problemas relevantes más allá de la concreción particular que revisten en tal o cual realidad territorial. Es decir, desde la comprensión de la polivalencia del concepto de cultura, en su dimensión abstracta e integral como combinación indisociable de elementos materiales, conductuales y mentales; así como desde la aceptación intermedia de los niveles de integración sociocultural, y las culturas específicas y las modificaciones que experimentan en coordenadas de espacio, tiempo y procesos de globalidad. Es decir, la consideración de los sistemas sociales como estructuras complejas no estáticas, con las consiguiente superación de las falsas disecciones tradicional/moderno a favor de una imagen dialéctica y dinámica de las culturas, en términos de continuidades y discontinuidades, hibridaciones y resistencias, poniendo de manifiesto las relaciones de oposición y complementariedad. Deben estimularse investigaciones sobre problemas teóricos y

generales a partir de las modalidades que revisten múltiples fenómenos sociales y culturales en realidades etnográficas concretas.

El recurso al método comparativo, desde su concepción como uno de los pilares fundamentales del conocimiento antropológico, debe contribuir a una mejor comprensión sociocultural de la realidad presente. Es decir, no se trata tanto de delimitar un escenario bajo las coordenadas espacio-temporales, como de plantear y definir problemas, temas y cuestiones a investigar que trasciendan las categorías territoriales o político-administrativas; o sea, redefinir los objetos de estudio, primero, y reorientar después el abordaje de los problemas en los contextos de diversidad cultural, cambio social acelerado y en los procesos de diferenciación sociocultural y de fragmentación socioeconómica. De tal manera se trata de formular explicaciones generales, sobre fenómenos socioculturales, allende su realidad empírica inmediata y particular en el marco de una sociedad global cada día más cambiante y multicultural. Porque la antropología se caracteriza no tanto por su objeto de estudio, cuanto por *la manera específica de mirar y analizar las cosas*; es decir, por *un peculiar estilo de pensar los problemas*, más allá de si el objeto de estudio es el otro distante y "exótico", fuera de nuestro sistema cultural, o si se encuentra en la propia sociedad. Lo que debemos estudiar, en suma, son *los significados de la vida social* y su modificación en el tiempo.

---

## Notas

Quiero dar las gracias al doctor Fermín del Pino, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), por la lectura de este trabajo antes de darlo a la imprenta y por los comentarios y observaciones que generosamente me ha hecho llegar. Algunas de sus atinadas e interesantes sugerencias se recogen en el texto; si bien, la responsabilidad última de lo que se dice, como es natural, es exclusivamente de mi autoría. Igualmente, por las mismas razones, deseo manifestar mi agradecimiento a mi compañero el profesor doctor Eusebio Medina.

1. Evans-Pritchard, E. E. (1982), *Antropología social*. Buenos Aires, Nueva Visión.
2. A partir de la realidad de Extremadura como espacio histórico y social, en el presente texto se sostiene la necesidad del estudio experiencial de los grupos sociales que interactúan en un mismo escenario de referencia: los "de dentro" ("extremeños" del interior y del exterior) y los "de fuera" (grupos sociales multiétnicos compuestos por inmigrantes y otras categorías) en un mismo sistema social común.
3. Un texto clásico sobre áreas culturales, en M. J. Herskovits (1952): "Áreas culturales. La dimensión espacial", en *El hombre y sus obras*. México, Fondo de Cultura Económica.
4. J. Frigolé Reixach (ed.), *Las razas humanas*. 8 vol. Barcelona, Instituto Gallach. Editorial Océano, 1997.
5. J. Marcos Arévalo, *Etnología de Extremadura. Investigación y docencia*. Badajoz, Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología. Junta de Extremadura/Caja de Extremadura, 2000.
6. G. Condominas, *Lo exótico es cotidiano*. Barcelona, Júcar Universidad, 1991 (1965).
7. Frente a las tesis sobre el "enfrentamiento" o a la retórica del "choque" entre las culturas sostenidas por Samuel Huntington, una inteligente reflexión con sugerentes propuestas acerca de la necesaria comunicación entre las culturas, por encima del conflicto y a favor de la interculturalidad, es la que defiende Sami Naïr en *Diálogo de culturas e identidades*. Madrid, Editorial Complutense, 2006.
8. Para una definición conceptual del espacio, las relaciones que los seres humanos establecen con su entorno, el espacio definido como categoría cultural y social desde las ciencias sociales, D. Provansal (ed.), *Espacio y territorio. Miradas antropológicas*. Universidad de Barcelona, 2000; y F. Silvano, *Antropología do espaço. Uma introdução*. Oeiras, Celta Editores, 2001.
9. El cambio de orientación, del modelo exotista al exotismo que presentan ciertos modos de vida en las

sociedades occidentales, fija su atención en los estudios de comunidad (sociedades campesinas) y en el cambio social que se experimenta en el medio rural. Tras la crítica que recibe este modelo analítico, con la efervescencia de la transición política en España y una constitución etnogenética, la unidad de análisis se extiende a las regiones y nacionalidades, teniendo como trasfondo los estudios de identidad, la cultura popular, las minorías étnicas y los grupos marginados, etc. A este respecto, véase J. Prat, *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas. 2 Antropología y etnología*. Madrid, Editorial Complutense, 1992. Para un juicio crítico sobre uno de los nuevos objetos de estudio en la antropología española, la identidad, entre las décadas de los setenta y noventa del siglo pasado, cfr. J. L. Anta Félez, "La antropología social española en los años ochenta como paradigma tardomoderno", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, T. LX, cuaderno segundo, 2005: 6-27.

10. C. Lisón Tolosana, *Antropología Cultural de Galicia*. Madrid, Editorial Siglo XXI, 1971.

11. J. Prat Carós, *Antropología y Etnología*. Madrid, Editorial Complutense y Caja de Ahorros de Madrid, 1992: 84-89.

12. J. Contreras Hernández, "Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo", en A. Jiménez Núñez (ed.), *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, Impr. ECSA, 1975: 163-176; J. Frigolé Reixach, "Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural", en A. Jiménez Núñez (ed.), *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, Impr. ECSA, 1975: 177-191; J. Frigolé Reixach, "El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropologia. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibérica", *Quaderns*, 1980, 2: 163-179; E. Luque Baena, "Perspectivas antropológicas sobre Andalucía", *Papers*, 1981, 16: 12-49; I. Moreno Navarro, "La antropología cultural en Andalucía: estado actual y perspectivas de futuro", en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología cultural en Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía e Instituto de Cultura Andaluza, 1984: 93-108; P. Navarro Alcalá-Zamora, (1984): "los estudios de comunidad: posibilidades y limitaciones metodológicas", en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía e Instituto de Cultura Andaluza, 1984: 60-90.

13. J. Frigolé Reixach, 1980.

14. I. Moreno Navarro, *Andalucía: Identidad y cultura. Estudios de antropología andaluza*. Málaga, Editorial Librería Ágora, 1993.

15. C. Lévi-Strauss, *La mirada distante*. Barcelona, Argos Vergara, 1984.

16. I. Moreno Navarro, "La investigación antropológica en España", *Primera Reunión de Antropólogos*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 1975: 325-339.

17. I. Moreno Navarro, "El trabajo de campo etnológico en España y el problema de la elección de la comunidad", *Revista Étnica*, 1972, 3: 165-182.

18. J. Azcona, *Teoría y práctica en antropología social*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 1996.

19. E. Luque Baena, *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*. Madrid, Editorial Tecnos, 1974.

20. P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1999 (1968).

21. Tras certificar la muerte del exotismo, entendido como la edad de oro de las investigaciones de campo, el antropólogo francés Marc Augé tratando de buscar una nueva definición del objeto de estudio de la antropología considera que en nuestras sociedades nuestros semejantes se revelan más alejados de nosotros que el más lejano de los interlocutores de los etnólogos africanistas. Significativos son en este sentido los títulos y los contenidos correspondientes de los capítulos primero y tercero: "¿Quién es el otro?" y "El otro próximo" de su obra *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona, Paidós, 1996.

22. E. Luque Baena, "La invención del otro y la alienación del antropólogo en la etnografía hispana", en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar Universidad, 1991: 68-78.

23. O. Guasch, *La observación participante*. Madrid, CIS, 1997.
  24. J. L. García García, "¿Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos?", en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar, 1991.
  25. M. M. López Coira, "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior", en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar Universidad, 1991: 187-222.
  26. S. Díaz Iglesias, "Hacer etnografía en la propia comunidad: problemas de expectativas, atribuciones y responsabilidades", *Revista de Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, 2006, 5: 2-11.
  27. G. D. Spindler y L. Spindler, "Roger Harker and Schoenhauren: From the familiar to Strange and Back", en G. D. Spindler (ed.), *Doing the Ethnography of Schooling*. Nueva York, Rinehart y Winston, 1982: 21-46.
  28. J. R. Llobera, *La identidad de la antropología*. Barcelona, Anagrama, 1990.
  29. C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós Ibérica, 1987 (1958).
- 

## Referencias bibliográficas

- Augé, M.  
1996 *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Barcelona, Paidós.
- Azcona, J.  
1996 *Teoría y práctica en la antropología social*. Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco,
- Berger, P. (y T. Luckmann)  
1968 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1999.
- Cardín, A.  
1990 *Lo próximo y lo ajeno. Tientos etnológicos II*. Barcelona, Icaria.
- Condominas, G.  
1965 *Lo exótico es cotidiano*. Barcelona, Júcar Universidad, 1991.
- Contreras Hernández, J.  
1975 "Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo", en A. Jiménez Núñez (ed.), *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 163-176.
- Díaz Iglesias, S.  
2006 "Hacer etnografía en la propia comunidad: problemas de expectativas, atribuciones y responsabilidades", *Revista de Antropología Experimental*, Universidad de Jaén, 5: 2-11.
- Evans-Pritchard, E. E.  
1951 *Antropología social*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1983.
- Frigolé Reixach, J. (ed.)  
1997 *Las razas humanas*. 8 vol. Barcelona, Instituto Gallach. Editorial Océano.  
1980 "El problema de la delimitació de l'objecte d'investigació i anàlisi en antropología. Crítica d'alguns models emprats per a l'estudi de la Península Ibérica", *Quaderns*, Institut Català d'Antropología, 2: 163-179.  
1975 "Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural", en A. Jiménez Núñez (ed.),



*Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 177-191.

García García, J. L.

1991 "¿Qué tienen que ver los españoles con lo que los antropólogos saben de ellos?", en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar: 109-126.

Guasch, O.

1997 *La observación participante*. Madrid, CIS.

Lévi-Strauss, C.

1958 *Antropología estructural*. Barcelona, Editorial Paidós Ibérica, 1987.

1984 *La mirada distante*. Barcelona, Argos Vergara.

Lisón Tolosana, C.

1971 *Antropología cultural de Galicia*. Madrid, Editorial Siglo XXI.

López Coira, M. M.

1991 "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior", en M. Cátedra (ed.). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar: 187-222.

Luque Baena, E.

1991 "La invención del otro y la alienación del antropólogo en la etnografía hispana", en M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid, Júcar: 68-78.

1981 "Perspectivas antropológicas sobre Andalucía", *Papers*, Barcelona, 16: 12-49.

1974 *Estudio antropológico social de un pueblo del sur*. Madrid, Editorial Tecnos.

Llobera, J. R.

1990 *La identidad de la antropología*. Barcelona, Anagrama.

Marcos Arévalo, J.

2000 *Etnología de Extremadura. Investigación y docencia*. Badajoz, Consejería de Educación, Ciencia y Tecnología. Junta de Extremadura/Caja de Extremadura.

Moreno Navarro, I.

1993 *Andalucía: Identidad y cultura. Estudios de antropología andaluza*. Málaga, Editorial Librería Ágora.

1984 "La antropología cultural en Andalucía: estado actual y perspectivas de futuro", en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología cultural en Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía e Instituto de Cultura Andaluza. Sevilla: 93-108.

1975 "La investigación antropológica en España", en A. Jiménez Núñez (ed.), *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*. Sevilla, Universidad de Sevilla: 325-339.

Nair, S.

2006 *Diálogo de culturas e identidades*. Madrid, Editorial Complutense.

Navarro Alcalá-Zamora, P.

1984 "Los estudios de comunidad: posibilidades y limitaciones metodológicas", en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología cultural de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía e Instituto de Cultura Andaluza: 60-90.

Prat Carós, J.

1992 *Antropología y etnología*. Madrid, Editorial Complutense.