

Una contribución a la reflexión sobre los problemas de la antropología del mundo contemporáneo

Angela Giglia*

El último libro de Pierre Bourdieu, publicado en Italia por Bollati Boringhieri en edición excelentemente cuidada por J. D. Wacquant, se titula *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*¹ y constituye una contribución sumamente útil al estudio de las sociedades complejas.² Partiremos de Bourdieu para examinar algunas dificultades teóricas y metodológicas de la antropología

¹ Pierre Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, 1992, edición en español: *Respuestas*, Grijalbo, 1995.

² Este volumen de «Respuestas» incluye un conjunto de entrevistas realizadas por Wacquant entre París y Chicago, donde un grupo de egresados de la universidad desarrolló en 1987-1988 un «Graduate Workshop on Pierre Bourdieu», leyendo intensivamente sus obras y planteándole diversas cuestiones; incluye además las lecciones introductorias del seminario dirigido por Bourdieu en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* en octubre de 1987, conducido habitualmente a partir de los trabajos de investigación de los alumnos y tendiente a estimular en ellos la invención sociológica y la reflexión en torno a la construcción del objeto de investigación, con una impostación que no quiere en modo alguno apuntar a la reproducción de una ortodoxia de escuela, sino por lo contrario se esfuerza cada vez más por ser antidogmática y autocuestionarse constantemente. Como se desprende de la nutrida bibliografía en italiano, Bourdieu ha estudiado muchos temas importantes, a menudo aparentemente distantes entre sí. El radio de sus intereses abarca tanto la teoría de las clases y de la «distinción» social como las estrategias matrimoniales en las sociedades tradicionales; tanto trabajos sobre el sistema escolar, el arte, los intelectuales y el cuerpo académico, como sobre la política de vivienda para las clases pobres; tanto el análisis de la religión como el de la agricultura tradicional argelina; tanto profundizaciones teóricas acerca de la «violencia simbólica» y «la praxeología social» como investigaciones recientes sobre el Estado y la burocracia, y hasta el «socioanálisis», es decir el análisis del trabajo sociológico (y antropológico), su cuestionamiento y el intento de sistematizar una perspectiva de investigación «reflexiva», es decir autoanalítica: capaz de objetivar las implicaciones del papel y de las visiones del mundo del investigador sobre los procedimientos y los resultados de su investigación.

Bourdieu no concibe la elaboración teórica sino en relación directa con la construcción y el análisis de un objeto de estudio; del mismo modo rechaza «la» metodología en cuanto repertorio de preceptos reificados, formalmente siempre válidos prescindiendo de las condiciones concretas de la investigación y de las características del objeto. Para él «pensar en forma relacional» significa más bien construir conceptos que no existen sino como relaciones indisolubles entre términos incomprensibles el uno sin el otro, como los pares *habitus/campo*, *capital/interés*, *estructuras objetivas/estructuras subjetivas*.

de hoy, disciplina para la cual el enfrentamiento con las sociedades complejas ha llegado a ser ineludible, a la vez que la reformulación de algunas problemáticas y la «actualización» de un aparato conceptual surgido en terrenos «no modernos» resultan particularmente difíciles.

En efecto, en el plano teórico la antropología, como otras ciencias sociales, es víctima de la «crisis de los paradigmas» y de los fundamentos³ que desde hace años atraviesa el pensamiento occidental y obstaculiza la reconstrucción de un cuadro coherente de conceptos útiles para leer la realidad social de hoy. Además tiene que medirse con un aparato teórico-metodológico hijo de una época de la historia del pensamiento dominada por paradigmas «fuertes» (evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo), por una relación específica con el objeto de estudio y por certezas ético-políticas no cuestionadas por mucho tiempo.⁴ Sin embargo, ahora tanto los paradigmas como las certezas, formulados para el estudio de terrenos extraeuropeos, se han desmoronado, y en muchos casos, además, tanto aquellos terrenos, como aquel tipo de antropología se han vuelto impracticables. La búsqueda de paradigmas nuevos, o renovados, que conserva el bagaje precioso de los conceptos y los datos acumulados hasta hoy, encuentra así tanto una dificultad interna a la evolución de la disciplina, como una dificultad que comparte con las demás ciencias sociales frente a la creciente complejidad y globalización de los fenómenos socioculturales. Los problemas de método no son menos complejos que los teóricos. Son muchos, en efecto, los que creen que el estatuto especial del conocimiento antropológico, basado en el principio de la «distancia cultural» entre el observador y lo observado,⁵ debe ser redefinido y problematizado en la situación actual, la de un mundo donde las distancias —pero ciertamente no las diferencias— casi se han reducido a cero.⁶

Como trataremos de demostrar, Bourdieu nos ofrece una contribución esclarecedora tanto para la definición de un instrumental eficaz para pensar

³ Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, 1983.

⁴ Sobre las estrechas relaciones que vinculan a la antropología con una específica fase histórico-política de Occidente recordemos solamente el ya clásico Leclerc (1982) y el ensayo de Lanternari (1974), *Antropologia e imperialismo, ovvero la crisi dell'antropologia*.

Sobre los problemas teóricos y metodológicos que encuentra la antropología en el estudio de la sociedad occidental moderna deben recordarse las contribuciones recientes de Tentori (1990), Clemente (1992), Remotti (1990), Sobrero (1992), que desde perspectivas diversas desarrollan una reflexión sobre la complejidad y sobre una antropología de nuestra sociedad.

⁵ Claude Lévi-Strauss, «Antropología», en *Enciclopedia Italiana Treccani*, 1980.

⁶ VVAA, «Il ritorno delle differenze», *Problemi del socialismo*, nueva serie, 6, sep.-dic., Angeli, Milán, 1990.

la sociedad de hoy y explicar sus lógicas sin caer en el dogmatismo ni en el determinismo, como para la elaboración de un método, no sólo para la definición del objeto de estudio sino también para la objetivación de los problemas específicos que derivan para el antropólogo del hecho de operar en una sociedad que es la suya.

Los instrumentos de Bourdieu para pensar la realidad actual: teoría de los campos, *habitus* y violencia simbólica

La visión de la realidad que nos propone Bourdieu se organiza en torno a pocos conceptos: *campo*, *habitus*, *interés*, *capital*, *violencia simbólica*. Examinaremos ante todo la «teoría de los campos».

La complejidad social actual, según Bourdieu, sólo se puede comprender admitiendo que no se puede reducir a una lógica única. Bourdieu prefiere sustituir los términos «sociedad» o «sistema social» por la imagen de una pluralidad de «campos», cada uno de los cuales constituye una «red» o configuración de «relaciones objetivas entre posiciones» (p. 67).^{*} Al hablar de «relaciones objetivas», es decir no empíricas, Bourdieu alude explícitamente a la teoría de las relaciones sociales de Marx. No se trata de «interacciones o vínculos intersubjetivos entre agentes» sino más bien de relaciones objetivas «que existen “independientemente de las conciencias y de las voluntades individuales”, como decía Marx» (*ibidem*).

Las posiciones recíprocas «son definidas objetivamente en su existencia y en los condicionamientos que imponen a quien las ocupa, agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial dentro de la estructura distributiva de las diversas especies de poder (o de capital) cuya posesión gobierna el acceso a beneficios específicos presentes en el campo, y simultáneamente por las relaciones objetivas que tienen con otras posiciones (dominio, subordinación, homología, etcétera). En las sociedades fuertemente diferenciadas —prosigue el autor— el cosmos social está formado por el conjunto de esos microcosmos sociales, relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas donde funcionan una lógica y una necesidad específicas» (pp. 67-68).

Todo campo es un producto histórico que debe ser considerado siempre en relación con los demás campos. «Sólo podemos captar la dinámica de un campo a través de un análisis de su estructura, y al mismo tiempo, no podemos captar esa estructura sin un análisis genético de su constitución y

^{*} Los números de página se refieren a la edición italiana.

de las tensiones entre las posiciones que lo constituyen, o entre ese campo en su conjunto y otros campos, en particular el campo del poder» (p. 62). La teoría de los campos, por lo tanto, nos permite en primer lugar una visión dinámica de la sociedad actual, que no responde a un principio regulador único sino que es recorrida por una pluralidad de fuerzas; al mismo tiempo nos ofrece una teoría de la acción social como producto histórico, es decir, no sometida a reglas inmanentes generales y absolutas.

En el curso de las luchas entre posiciones que atraviesan los campos, los agentes sociales constantemente ponen en juego y tratan de incrementar su «capital». Bourdieu entiende este último como «algo que es eficiente en un campo determinado, ya sea como arma o como apuesta en la lucha, cosa que permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, y por lo tanto existir en un campo determinado en lugar de ser una simple "cantidad insignificante" (p. 69).

Los distintos campos —el campo artístico, el religioso, el científico, el del poder, etcétera— guardan entre sí relación jerárquica, además de objetiva. En cada campo, los conflictos se refieren a la tentativa de «establecer un monopolio sobre la especie particular de capital que resulta eficiente en él (la autoridad cultural en el campo artístico, la autoridad científica en el científico, la autoridad sacerdotal en el religioso, etcétera) y sobre el poder de decretar la jerarquía y las «tasas de conversión» entre distintas formas de autoridad en el campo del poder» (p. 23). En esa situación «los jugadores pueden jugar para aumentar o conservar su capital, sus fichas, de conformidad con las reglas tácitas del juego, con las necesidades de reproducción ya sea del juego o de las apuestas en juego; pero también pueden operar para transformar parcial o totalmente las reglas inmanentes del juego, por ejemplo para modificar el valor relativo de las fichas, la tasa de cambio de las diferentes especies de capital, por medio de estrategias tendentes a desacreditar la subespecie de capital en que se basa la fuerza de sus adversarios» (pp. 69-70).

Englobados en esquemas de posiciones que los definen —y esto vale tanto para las posiciones de prestigio como para las dominadas— los agentes no son sin embargo totalmente «actuados» por las reglas vigentes en el campo dentro del cual se mueven. Bourdieu introduce aquí una segunda estructura, después de la estructura objetiva de las «posiciones» en el campo. Se trata de la estructura de las «disposiciones» de los agentes dentro del mismo campo: el conjunto de las prácticas sociales con que se produce y se reproduce tanto su relativo equilibrio en el campo (que por lo demás no es sino una condición coyuntural del campo mismo) como el dinamismo que genera su incesante modificación.

La comprensión del modo como entiende Bourdieu la relación entre la estructura objetiva de las posiciones y la estructura subjetiva de las disposiciones es esencial para entender su concepción de la historia y de la dinámica sociocultural. Según Bourdieu, «el campo de las posiciones es metodológicamente inseparable del campo de las tomas de posición, entendido como sistema estructurado de las prácticas y las expresiones de los agentes. Los dos espacios, el de las posiciones objetivas y el de las tomas de posición, deben ser analizados juntos y considerados como «dos traducciones de la misma frase», según la expresión de Spinoza. Dicho esto, «*en condiciones de equilibrio* el espacio de las posiciones tiende a prevalecer sobre el espacio de las tomas de posición» (pp. 74-75, subrayado nuestro).

Lo que determina las prácticas y las expresiones de los agentes y las hace ser como son es el *habitus*, que en otra parte Bourdieu define también como «sentido del juego». ⁷ Se trata de una «subjetividad socializada», que debe ser entendida como el conjunto de las virtualidades y las potencialidades (que justamente Bourdieu engloba bajo el término «disposiciones») que tocan a los individuos, dadas sus posiciones recíprocas, en situaciones determinadas. Igual que el campo, también el *habitus* es un producto histórico sujeto al cambio.

«Hablar de *habitus*—sostiene Bourdieu— significa establecer que lo individual, lo personal, lo subjetivo es social, colectivo» (p. 93). El autor ha afirmado varias veces que elaboró la teoría del *habitus* en oposición a la teoría racionalista de la acción como elección individual orientada por principios económicos. En realidad, el concepto de *habitus* evoca fuertemente la idea de que «la mente humana está socialmente limitada, socialmente estructurada; y quiérase o no está siempre encerrada —a menos que se tome conciencia de ello— “dentro de los límites de su cerebro”, como decía Marx, es decir dentro de los límites de un sistema de categorías que debe a su formación» (pp. 93-94). «Los agentes sociales —sostiene Bourdieu— determinan activamente, a través de categorías de percepción y de evaluación social e históricamente determinadas, la situación que los determina. Se puede decir también que los agentes sociales están determinados sólo en la medida en que se determinan; pero las categorías de percepción y de evaluación en que se basa esa (auto)determinación son determinadas en gran parte, a su vez, por las condiciones económicas y sociales que las construyeron» (p. 102).

⁷ Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980.

En el análisis de la relación entre «estructuras objetivas» y «estructuras subjetivas» se inserta, con papel crucial, el concepto de «violencia simbólica», que indica esa forma particular de violencia que se ejerce sobre un agente social «con la complicidad de él mismo». Este concepto forma parte de una reflexión sobre el poder social de las palabras y las representaciones, sobre la eficacia de lo simbólico. Si las palabras y las representaciones tienen, para Bourdieu, una fuerte capacidad de estructurar la realidad, confiriéndole una forma y un sentido, no por eso dejan de ser productos de esa misma realidad: «los agentes sociales, en cuanto son agentes de conocimiento, aún cuando están sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de lo que los determina, en la medida en que estructuran lo que los determina...» (*ibidem*).

También en este caso Bourdieu instituye una referencia recíproca y continua entre los individuos y las estructuras. Precisamente al diseñar la eficacia del poder estructurador de los códigos y de las representaciones sociales, el autor subraya al mismo tiempo la posibilidad de un dinamismo interno al mecanismo, del que los agentes son en parte artífices. «El poder simbólico, poder de constituir el dato enunciándolo, de actuar sobre el mundo actuando sobre la representación del mundo» se realiza dentro de «una relación definida que crea la creencia en la legitimidad de las palabras y de las personas que las pronuncian y que sólo puede actuar en la medida en que los que lo padecen reconocen a los que lo ejercen. Esto significa que, para dar cuenta de esa acción a distancia, de esa transformación real efectuada sin contacto físico, debemos, como en el caso de la magia según Marcel Mauss, reconstruir la totalidad del espacio social en el que se generan y se ejercen las disposiciones y las creencias que hacen posible la eficacia de la magia del lenguaje» (p. 112).

En los casos particulares en que hay una correspondencia total entre categorías de la percepción y estructuras objetivas, entre *habitus* y configuración de las posiciones, se verifica esa forma de dominio que se manifiesta en la aceptación del mundo tal cual es por parte de los dominados. La violencia simbólica «hace hallar naturales condiciones de existencia que resultarían indignantes para quien, encontrándose en otras condiciones de socialización, no las captase a través de categorías de percepción derivadas de ese mundo» (*ibidem*). Es a esa aceptación cotidiana del «orden de las cosas» que debemos volver nuestra atención si queremos comprender el dominio y en particular la contribución que el dominio simbólico ofrece al dominio económico. «El análisis de la aceptación *dóxica* del mundo, fruto

del acuerdo inmediato entre estructuras objetivas y estructuras cognitivas, es el verdadero fundamento de una teoría realista del dominio y de la política» (p. 139).⁸

Si el dominio se ejerce del modo más completo en una situación que prevé un estado de *ajuste* (p. 129) entre la estructura de las posiciones y la estructura del *habitus*, también son posibles situaciones diametralmente distintas, como aquéllas en que se registra un retraso del *habitus* con respecto a la variación de las estructuras, que avanzan súbitamente con una velocidad que los esquemas de las representaciones y de las categorías no pueden seguir. En esos casos, como en el de Argelia que se convirtió en un país

⁸ La teoría de la violencia simbólica (recientemente organizada en forma casi sistemática en un artículo de 1989 (*La dimension symbolique de la domination économique*), resulta particularmente adecuada para el análisis de la condición femenina y de la autopercepción de las mujeres, que Bourdieu estudió en particular en las comunidades de la Cabilia, en Argelia. Las conclusiones a que llega pueden generalizarse. Es evidente que «el orden masculino está tan profundamente arraigado que no tiene necesidad de justificaciones: se impone como algo dado, universal (el hombre *vir* es ese ser particular que se concibe como universal, que tiene el monopolio de ser hombre, *homo*). Se tiende a admitirlo como obvio en virtud del acuerdo casi perfecto e inmediato que se establece entre las estructuras sociales expresadas en la organización social del espacio y del tiempo y en la división sexual del trabajo, por un lado, y las estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes por el otro. En efecto, los dominados, es decir las mujeres, aplican a cualquier objeto del mundo natural y social y en particular a la relación de dominio en que están implicadas, así como a las personas a través de las cuales se realiza esa relación, esquemas de pensamiento no pensados que son fruto de la incorporación de esa relación de poder, que se manifiesta especialmente en forma de pares de palabras (alto/bajo, grande/chico, afuera/adentro, recto/curvo, etcétera) y que las lleva a constituir esa relación desde el punto de vista de los dominantes, es decir como natural» (p. 132). El dominio masculino nos hace comprender que «no es posible comprender la violencia simbólica sin eliminar la contraposición entre coerción y consenso, imposición externa y pulsión interna» (p. 133). Nada aclara mejor que la relación entre hombres y mujeres cómo la visión del mundo de los dominadores es «la» visión sin más, es decir, la única legítima, la única moneda de curso legal. Según Bourdieu el dominio masculino explica por qué en todas las sociedades los hombres son actores del juego mientras que las mujeres desempeñan el papel de «capitales» en circulación para ser jugados, para acumular e intercambiar, y en sustancia son siempre «lo que se juega» antes que jugadores. Por eso ellas, lejos de poder jugar por sí mismas, deben en cambio preocuparse constantemente por mantener inalterados, o aumentar, los atributos que las califican como capitales apreciables, atributos que son definidos por los hombres: castidad, pudor, belleza, juventud, etcétera. Esta explicación de las razones por las que la dominación es eficaz nos parece plenamente satisfactoria, pero aún falta explicar los fundamentos del proceso de legitimación, sus orígenes lógicos y cronológicos, las razones básicas del que se establezca como legítima y natural la posición de un agente y no la de otro. En el caso específico, decir que los hombres son los actores del juego en cuanto son los dominadores no explica por qué son ellos y no las mujeres.

De este problema se han ocupado recientemente también otros antropólogos franceses, más bien dedicados a la exploración de las sociedades extraoccidentales. Recordemos aquí solamente a Godelier, que sostuvo que no en todas las sociedades las relaciones dominantes son las económicas, sino más bien las que en esa particular formación histórico-social funcionan como relaciones dominantes: como ocurre con las relaciones de parentesco en muchas sociedades primitivas. (Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Fayard, París, 1984).

capitalista con una población de *habitus* todavía precapitalista, los agentes se mueven como «en el vacío», «resultan "superados", actúan a contratiempo y a contrasentido» (p. 97). Es decir, no son ya «dueños del juego».

En su introducción a la edición italiana, Wacquant da en el blanco cuando escribe que «la filosofía de la acción de Pierre Bourdieu es *monista* en cuanto rechaza el establecimiento de una demarcación nítida entre lo exterior y lo interior, lo consciente y lo inconsciente, lo corporal y lo discursivo. Busca captar la intencionalidad sin intención, el control prerreflexivo e infraconsciente del mundo social que los agentes adquieren por el hecho de estar inmersos en él en forma duradera» (p. 25, subrayado nuestro). Para Bourdieu los individuos son apremiados fuertemente por la lógica del campo en el que actúan, sin ser totalmente determinados por ella. Igual que en un juego hay reglas que deben respetarse pero también hay distintas posibilidades, así en la realidad social los agentes conservan una posibilidad de «juego» que se traduce también en posibilidades de transformación. Sin embargo lo que mueve a los actores sociales no es ciertamente la «intención» o el cálculo racional, sino más bien el *habitus*, o bien el sentido del juego, el conocimiento profundamente interiorizado de los movimientos posibles en circunstancias específicas. Ahora se entiende mejor cómo la teoría de la acción social de Bourdieu se aparta tanto del subjetivismo como de las posiciones objetivistas. Los individuos, en cuanto sujetos que se mueven dentro de campos de posiciones determinadas con dotaciones de capital específicas, no actúan ni totalmente movidos por lógicas que serían subyacentes a ellos, ni tampoco según una intencionalidad subjetiva y calculadora que los haría propiamente «actores» de decisiones individuales y por lo mismo también singulares. «Exclure a los "sujetos" (que siempre son posibles, como una especie de caso límite ideal) caros a la tradición de las filosofías de la conciencia, no quiere decir eliminar los agentes en beneficio de una estructura hipostasiada, como hacen algunos marxistas estructuralistas. Y eso a pesar de que los agentes son producto de esa estructura y contribuyen a perpetuarla, si bien las más de las veces más o menos profundamente transformada, y a pesar de que no se excluye que puedan transformarla radicalmente, aunque siempre en condiciones estructurales bien definidas» (p. 105). Esta visión de las cosas, que parece excesivamente limitante y constrictiva para los agentes dominados por el juego, no excluye en absoluto la posibilidad de una acción diferente de ellos, generadora de cambio.

Los agentes, en efecto, tienen una posibilidad de liberarse de los límites constituidos por sus posiciones objetivas dentro de los campos, que consiste en

la capacidad / posibilidad de tomar conciencia de esos límites objetivando su peso y su eficacia práctica, relativizándolos. Si bien es «difícil controlar la primera inclinación del *habitus*», es posible tomar conciencia de la propia posición objetiva. «El análisis reflexivo que nos enseña que somos nosotros los que damos a la situación una parte de la fuerza que ésta ejerce sobre nosotros, nos permite trabajar para modificar nuestra percepción de la situación y con eso nuestra reacción. Nos hace capaces de controlar, hasta cierto punto, algunos condicionamientos que se ejercen a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposición. En el fondo el determinismo sólo puede actuar gracias a la inconsciencia, con la complicidad del inconsciente» (p. 102). El sentido del juego, en efecto, no necesita ser pensado, es tal precisamente porque actúa —y hace actuar a los agentes— de manera irreflexiva, automática, incorporada. El sentido del juego «lleva al agente a hacer lo que debe hacer sin que se lo plantee explícitamente como objetivo, antes de cualquier cálculo e incluso consciencia, antes del discurso y de la representación (p. 95).⁹

Para Bourdieu, la eficacia del ajuste de las disposiciones a las condiciones «permite comprender cómo en los dominados hay más sumisión (y menos subversión y resistencia) de lo que creen los que ven la condición de los dominados con ojos (o *habitus*) de dominadores...» (p. 55). Sin embargo, continúa, «esto no significa negar que existan disposiciones a resistir» (*ibidem*). Se trata de comprender «en qué condiciones tales disposiciones llegan a constituirse socialmente, cuándo se desencadenan efectivamente y cuándo pueden ser políticamente eficaces» (*ibidem*). Para Bourdieu, ésta es una de las principales tareas de las ciencias sociales.

Herencias del pasado y problemas actuales de una antropología dinamista del mundo contemporáneo

La teoría de los campos y del *habitus* y la de sus relaciones recíprocas configuran lo que Bourdieu llama una *praxeología social* en la que tanto la acción

⁹ Aun siendo un concepto simple y en el fondo banal, como lo ha señalado varias veces el propio autor, un concepto que no quiere más que indicar el hecho de que los individuos están condicionados socialmente, el *habitus* ha suscitado una hostilidad y una incompreensión que tienen razones profundas. Se deben a que ese concepto ataca una creencia de las más fuertes y arraigadas, especialmente entre los intelectuales: la que presupone la existencia de un sujeto individual en condiciones de ser «autor», es decir de concebir y dar forma a lo que Sartre llamaba un «proyecto original». Nada más improbable según Bourdieu, para quien la posibilidad de una creación autónoma, individual y original, liberada de toda limitación histórica y social, es totalmente inexistente. Más bien considera que «el verdadero objeto de una ciencia social no es el individuo» (p. 76), sino el campo y la situación que lo «apremian» (p. 76).

de los agentes, como los contextos de la acción siempre están históricamente determinados, presa de un movimiento que los vincula recíprocamente. Aunque anclada en algunos puntos firmes —como la objetividad de las posiciones de los agentes, la existencia de diversas dotaciones de recursos (los capitales), la inevitabilidad de las luchas y por consiguiente del dinamismo dentro de los campos, el peso de lo simbólico en la reproducción y en la modificación de las relaciones entre los agentes— la visión de Bourdieu no se propone como «la» clave de lectura, unívoca y siempre válida. Los conceptos que el autor propone tienen la ventaja de ser generales y al mismo tiempo operacionales, como contenedores disponibles para acoger contenidos heterogéneos, históricamente determinados. Es decir, no existe una lógica única, una racionalidad única. «Diga lo que quiera Habermas —afirma polémicamente Bourdieu— también la razón tiene historia: no cayó a nuestro pensamiento o a nuestro lenguaje directamente del cielo» (p. 148).¹⁰

Con la teoría de los campos y de la acción social Bourdieu continúa experimentando y renovando las posibilidades de una visión *conflictualista* de la historia, donde las relaciones entre los agentes son relaciones de fuerza «objetivas», que se basan en la posesión de recursos desigualmente distribuidos, y que por lo tanto no pueden no configurarse como relaciones conflictivas, ya que la dotación desigual de recursos comporta una diversidad de intereses. En este cuadro, «dominio» y «conflicto» son considerados como fenómenos difundidos universalmente, aunque no siempre manifiestos, y asumen una importancia crucial en cuanto generadores del cambio que surge de las «luchas» entre los intereses contrapuestos. Es oportuno subrayar este punto porque recientemente han prevalecido concepciones tendentes a valorar al máximo las posibilidades de integración horizontal y vertical de los sistemas sociales. Bourdieu en cambio nos incita a volver a colocar los conflictos y las relaciones de dominación en el centro de la reflexión sobre la realidad.

¹⁰ La teoría del *habitus* y del sentido práctico presenta muchas semejanzas con las teorías que, como la de Dewey, atribuyen un lugar central al *habitus* entendido no como hábito repetitivo y mecánico, sino como relación activa y creativa con el mundo, y rechazan los dualismos conceptuales sobre los que se han erigido casi todas las filosofías poscartesianas; sujeto y objeto, interior y exterior, material y espiritual, individual y social, etcétera» (p. 90). En esta clave el *habitus* no es sólo una «estructura estructurada» sino también una «estructura estructurante». «Los esquemas prácticos son incorporados en los agentes a través de la socialización y derivan a su vez “del trabajo histórico de generaciones sucesivas” (p. 104). En este sentido las estructuras mentales según Bourdieu son doblemente históricas y diametralmente opuestas a la tentativa de Habermas de establecer las reglas de una «pragmática universal» (*ibidem*).

Por estas posiciones podemos aproximar a Bourdieu a otro importante estudioso francés, Georges Balandier, que en los años dominados por el estructuralismo continuó reflexionando sobre cuestiones que hoy vuelven a presentarse como cruciales: estratificación social, cambios exógenos y endógenos, dinámicas culturales e ideológicas. A él debemos el perfeccionamiento —con base también en la sociología llamada «pluralista» de Gurvitch— del enfoque llamado «dinamista». Y le debemos asimismo un intento de actualizar el pensamiento marxista sobre las clases en relación con condiciones sociales muy distintas de las de la época de Marx. Para Balandier «toda sociedad impone un orden que es resultante de “jerarquías” complejas y estratificadas, toda sociedad asegura una distribución desigual de los bienes y de los signos que expresan el status»;¹¹ sin embargo, «las clases no se desarrollan sino en algunas formaciones sociales; surgen del orden industrial; no pueden ser consideradas como el modo general de la estratificación, y no son sino una de sus expresiones posibles» (p. 136).

Nos parece que la reflexión de Bourdieu, como la de otros antropólogos franceses contemporáneos, va en esa dirección.¹² Siguiendo un modelo dinamista y conflictualista, es fundamental repensar las formas actuales de la estratificación social y los criterios para definirla en las condiciones actuales. La reflexión sobre este punto es necesaria si queremos comprender las relaciones entre estratificación social y dinámica cultural, entre cultura y poder. Bourdieu reconoce la existencia de intereses y de conflictos que atraviesan *siempre y toda* la sociedad, pero considera las relaciones entre las distintas posiciones de poder, y las relaciones entre éstas y las apuestas en juego en los conflictos, en una forma más dinámica y articulada, no anclada exclusivamente en el par «capital-trabajo». Este modelo permite, por lo tanto, ampliar las posibilidades de lectura de la visión conflictualista «ortodoxa» y problematizar la reflexión en torno a los desenlaces que pueden tener los conflictos. Bourdieu evita así los riesgos de simplificación contenidos en una aserción dogmática de la teoría marxista de la ideología, que vería el ocultamiento de los verdaderos intereses de los dominados por parte de los dominadores como un proceso casi voluntario, de efectos automáticos, del que los dominadores no pueden ser otra cosa que víctimas ignoran-

¹¹ Georges Balandier, *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977, p. 133.

¹² Nos referimos sobre todo a Godelier (*op. cit.*) y a sus trabajos sobre las relaciones de producción en las sociedades primitivas, aunque en diversos antropólogos franceses se puede encontrar algo de la herencia balandieriana, unida desde luego a otros puntos de referencia. Por ejemplo: Augé, Meillassoux, Terray, Abélès.

ignorantes. Por otra parte, como ya hemos señalado, todo el análisis de Bourdieu parece querer demostrar que no hay un solo principio regulador, así como no hay una única dirección, una sola transición hacia un modelo de sociedad ya prefigurable desde ahora. El autor está muy atento a evitar los escollos de la búsqueda de una coherencia global única, que en las sociedades actuales ya no es pensable (si es que los determinismos monocausales han tenido validez en algún tiempo pasado). En este sentido, la teoría de los campos nos permite pensar la complejidad social según coordenadas que nos permiten tomar en consideración las relaciones entre elementos fuertemente diferenciados unos de otros, pero no por eso aislados o aislables.

La teoría de la acción social nos permite reconocer la existencia de varias lógicas sin renunciar a plantear el problema de la existencia o no de *una* lógica que resulte dominante sobre las otras. Pero nos preguntamos si en realidad puede existir, como parecería desprenderse de algún pasaje del razonamiento de Bourdieu, *una y una sola* visión legítima que se impone sobre todas las demás. Si es cierto que «colocación en las relaciones de producción y formas de conciencia no entran en relación según leyes mecánicas de correspondencia unívoca»,¹³ la complejidad de las relaciones, de los intercambios, de las hibridaciones entre visiones dominantes y visiones dominadas quizá no pueda resolverse con el recurso a una lógica o a un código que se impone en forma «totalitaria» sobre todos los demás.

Hay además un problema ulterior, vinculado con el de la existencia o no de *una* lógica dominante: en las luchas por la afirmación de las distintas tomas de posición, no logramos ver *en qué se basa la legitimación* de la toma de posición dominante, por qué razón la posición de un agente produce la visión dominante y por consiguiente legítima, y la de otro no. Se corre el riesgo de sostener que la visión de los dominadores es dominante porque es la de los dominadores.¹⁴

Volvemos entonces al problema de los problemas, el que no hace mucho se llamaba «factor determinante en última instancia». A este respecto Bourdieu sin duda ofrece una contribución sumamente útil precisamente porque propone una visión más articulada de los conflictos y de sus ámbitos de acción. Para él, las relaciones entre campos son asimétricas, jerarquizadas. Sin embargo, en algunas investigaciones recientes sobre el Estado y la burocracia Bourdieu ha sostenido la existencia de una especie de «metacapital»

¹³ Valerio Petrarca (ed.), «Demologia e scienze umane. Intervista ad Amalia Signorelli» en *Prospettive Settanta*, número. 2-3, 1983, p. 348.

¹⁴ Cfr. nota 8.

propiamente estatal «que permite al Estado ejercer un poder sobre los diversos campos y sobre las diversas especies particulares de capital, y en particular sobre las tasas de intercambio entre ellas (además de sobre las relaciones de fuerza entre sus detentadores)». Ese metacapital «define el poder propiamente estatal» (p. 83). Aquí parecería que el Estado tiene el poder de determinar las relaciones jerárquicas entre todos los otros campos. Para Bourdieu «la construcción del Estado procede paralelamente a la construcción del campo del poder entendido como espacio de juego dentro del cual los poseedores del capital (de las distintas especies) luchan en particular por el poder sobre el Estado, es decir sobre el capital estatal que confiere poder sobre las diversas especies de capital y sobre su reproducción...» (*ibidem*). En la jerarquía de los campos parecería que es en el «campo del poder» que tiene lugar el juego más importante, cuya apuesta es «el monopolio de la violencia simbólica legítima, es decir el poder de constituir e imponer, como universal y universalmente aplicable en el área de competencia de una nación, es decir dentro de los límites de las fronteras de un país, un conjunto común de normas coercitivas» (p. 80).

¿Debemos ver en el «campo del poder» una especie de reedición del «factor determinante en última instancia»? ¿Y en qué relación estaría entonces el campo del poder con el campo económico? ¿Y qué papel asignar al campo de la producción de informaciones? ¿Es válida la tesis de los que ven en la fase actual, llamada del «tercer capitalismo», el «agotamiento del conflicto entre capital y trabajo»? Es decir: ¿debemos creer que «el proceso productivo se presenta objetivamente como un gran *flujo de información* que atraviesa y destruye los espacios tradicionales y anula las distancias temporales...»? ¹⁵Es cierto que la producción de información va adquiriendo un peso cuya magnitud no alcanzamos a captar por entero: ¿no vivimos cada vez más en una realidad que sólo es tal en la medida en que es «puesta en escena» por los medios masivos de comunicación? Pero entonces, para volver a Bourdieu, ¿cómo se concilia la idea de que existen varias lógicas con la idea de que parece haber un campo, el del Estado, que siempre impone su lógica a los demás? ¿No se corre el riesgo de caer en una forma ulterior de simplificación? Y sin embargo es el propio Bourdieu el que sostiene que «las relaciones entre los campos... nunca están definidas de una vez por todas, ni siquiera en las tendencias generales de su evolución» (p. 79). Empezando a explorar la combinación específica de los distintos factores interactuantes, en las diversas coyunturas, se puede tener

¹⁵ Pietro Barcellona, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Turin, 1990, pp. 25-26.

esperanza de comprender quién «determina» y quién «es determinado» así como cuál es la lógica dominante, la que se revela como decisiva, pero sólo en casos bien individualizados. Si no queremos recaer en determinismos demasiado fáciles, y totalmente inoportunos, conviene excluir —al menos por ahora— la posibilidad de asignar validez general a un único factor determinante. En otras palabras, quizá sólo en el análisis de los casos singulares, y sólo procediendo después a operaciones de comparación entre los casos examinados, es posible hoy intentar comprender si hay una lógica dominante y cuál es el papel que desempeña la cultura en las relaciones de dominio.

Sobre la especificidad del método antropológico en relación con el estudio de la realidad contemporánea

Como ya se ha indicado, en la segunda parte del libro Bourdieu enfrenta el tema de la «antropología reflexiva», es decir, que se esfuerza constantemente por objetivar la posición del investigador y asumir su conciencia, y que en muchos aspectos se aproxima sin saberlo al punto de vista expresado por De Martino con el «etnocentrismo crítico».

Es bien sabido que los problemas de la alteridad y la distancia entre observador y observado se plantean en la realidad contemporánea con mucho mayor conciencia que en el pasado. En una perspectiva como la de Bourdieu será preciso prestar la máxima atención a la construcción del objeto de estudio, sin confiar en lo que a primera vista se presenta como adecuado. A este respecto Bourdieu recuerda el gran número de investigaciones sociológicas construidas no sobre auténticos temas de investigación sino sobre «cuestiones sociales» particulares, es decir sobre fenómenos que atraen la atención de los observadores porque «se hacen notar»: por ejemplo «los jóvenes de tal barrio», «los inmigrantes de tal ciudad», etcétera. Los riesgos contenidos en esos peligrosos deslumbramientos iniciales deben constituir el primer blanco de la mirada del investigador. El investigador social, antes que nada, debe operar una «ruptura epistemológica» dentro de sí, que le permita liberarse de los prejuicios y de las ideas falsas corrientes en la comunidad de pensadores a la que pertenece. En el trabajo de campo, según Bourdieu, la regla de conducta más importante a la que es preciso atenerse es también la más difícil, es decir la de la «objetivación participante», que «presupone una ruptura con las propias obsesiones y adhesiones más íntimas y más inconscientes, que con frecuencia son las mismas a las que se debe el “interés” por el objeto estudiado por parte de quien lo estudia, que es además lo que este último menos quiere saber sobre el objeto que intenta conocer» (p. 203).

Con estas observaciones Bourdieu ofrece una contribución útil a la consideración de la subjetividad del investigador —temática que se discute desde hace tiempo— en una clave que no sólo reduce la investigación a una tarea de «interpretación», respecto a la cual se corre el riesgo de que nadie, salvo el autor, pueda dar un juicio pertinente y motivado.¹⁶ Lo que es indispensable controlar son las condiciones concretas de realización de la investigación, es decir un conjunto de posiciones objetivas, situaciones prácticas, circunstancias logísticas, actitudes y formación del investigador, medios y recursos disponibles: cosas todas sobre lo cual demasiado a menudo se pasa muy rápido y que en cambio merecen la máxima atención. Es de esas condiciones, en su mayoría extra-científicas, que depende en buena medida el resultado de la investigación.¹⁷

La especificidad del enfoque antropológico en el panorama actual de las ciencias sociales debería poder consistir además en una diversidad de método. Una *démarche* que encuentra en Bourdieu más de una premisa e instrumento teórico y al mismo tiempo puede librarnos de caer en la doble trampa de la «teoría sin objeto» o de la etnografía sin marco teórico, consiste quizás en tomar como objeto de estudio la relación entre micro y macrodimensión, realidades locales y globales, vida cotidiana y procesos de larga duración.

Manteniendo la caracterización que le es propia, de disciplina capaz de producir un conocimiento *desde el interior* de realidades sociales de pequeñas dimensiones, se trata de interrogarse sobre cómo, cuándo y hasta qué punto, estrategias y representaciones situadas en la escala global penetran e interactúan con las de la vida cotidiana, logran plasmarla «colonizándola» (Habermas) o son a su vez sincretizadas o modificadas por ella. Muy probablemente éste es hoy el lugar por excelencia de la dinámica cultural,

¹⁶ Bourdieu defiende una consideración del «autor» en cuanto sujeto no autónomo, sino agente en un campo de posiciones que lo determinan (cf. nota 4), y no escatima críticas a los antropólogos estadounidenses —como Marcus, Fisher y el propio Geertz— que entienden la antropología reflexiva como «observación del observador». Esos estudiosos «creyendo haber agotado ya cualquier tipo de seducción derivada del trabajo “en el campo” han pasado a hablar más de sí mismos que de su objeto de estudio. Si se convierte en un fin en sí misma, esta especie de denuncia que con falso radicalismo ataca la escritura etnográfica como “poética y política” (J. Clifford y G. E. Marcus, *Writing Cultures*, University of California Press, Berkeley, 1986) puede dar lugar a una forma de relativismo nihilista apenas enmascarado que temo que podría subyacer también a otras formas del llamado “programa fuerte” de la sociología de la ciencia, y que es exactamente lo opuesto de una ciencia social auténticamente reflexiva» (p. 49).

¹⁷ Estas indicaciones deben constituir una parte importante de la pedagogía de la investigación, donde «a menudo sólo al término de un verdadero trabajo de psicoanálisis puede realizarse, a través de toda una serie de fases de sobreinversión y de desinversión, el matrimonio ideal entre un investigador y su objeto» (pp. 201-202).

que se refiere cada vez más a la relación entre procesos de mundialización¹⁸ y situaciones culturales locales.¹⁹

La elección de los ámbitos microsociales siempre ha sido específica del enfoque antropológico, único capaz de dar lugar a un tipo de conocimiento que, aun partiendo de la distancia entre el observador y lo observado, afirma ser producido «desde adentro» de la realidad estudiada. En nuestra opinión, gran parte de la contribución original que la antropología puede dar al estudio del mundo contemporáneo se basa en la posibilidad de conservar un enfoque semejante en las circunstancias actuales.²⁰

Sobre estos temas otro antropólogo francés, Gérard Althabe, que ha desempeñado y continúa desempeñando un papel de primera magnitud en la elaboración de una antropología de la sociedad francesa contemporánea, ha llevado a cabo una reflexión estrechamente ligada a investigaciones realizadas por él mismo y sus alumnos. Contra la visión mistificadora que quiere que el antropólogo se haga subrepticamente «externo» respecto a la realidad estudiada que por otra parte pretende llegar a conocer «desde adentro», Althabe ha puesto de manifiesto cómo y hasta qué punto el investigador es «actor» en un juego, el juego constituido por los intercambios entre él y sus interlocutores en la situación definida del campo de investigación, sobre cuya lógica él no puede intervenir, puesto que es producto de ella al igual que los sujetos estudiados. Sin embargo puede, mediante un trabajo de permanente autovigilancia y objetivación, llegar a identificar las reglas del juego (el «modo de comunicación») y hacerlas inteligibles. En esa forma pone de manifiesto la lógica de esa parte de la realidad microsocial que se ha propuesto como objeto; el paso siguiente consiste en vincular esa realidad con los macrofenómenos que la afectan.²¹ Esa *démarche* en dos tiempos, según Althabe, da lugar a un tipo de conocimiento que es el resultado de un procedimiento singular, propio de la antropología.

¹⁸ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.

¹⁹ En este punto me remito a lo que sostiene Signorelli en *Il pragmatismo delle donne*. El tema de las relaciones entre micro y macrodimensión está en el centro de la reflexión también en Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos y México. Cfr. Alain Morel, «Nouveaux terrains, nouveaux problèmes» en I. Chiva y U. Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir*, Editions de la MSH, París, 1987); Sandra Wallman, «Etnicismo e localismo. La relazione tra struttura e cultura in due aree di Londra» en *La ricerca folklorica*, número 7, 1983, pp. 45-52; Judith Goode, «Il paradigma elusivo. L'antropologia urbana in America» en *La ricerca folklorica*, número 20, 1989, pp. 75-82; Canclini, *op. cit.*

²⁰ Es casi seguramente en el terreno de las relaciones entre realidad microsocial y macrofenómenos que se reformulará toda la problemática de la alteridad y la distancia cultural: razón de más para vincular siempre los análisis realizados a escala micro local con las grandes tendencias de mayor alcance estudiadas por los sociólogos.

²¹ Gérard Althabe, «Ethnologie du contemporain et enquête de terrain» en *Terrain*, 14, 1990.

Por su incesante interrogarse sobre las categorías preconstituidas del sentido común, incluyendo las derivadas de la posición ocupada por el propio investigador, la mirada antropológica, en una perspectiva como la delineada hasta ahora, puede contribuir, para emplear la feliz expresión de Bourdieu, a la «autoconciencia de la sociedad en su conjunto».

A este respecto nos parece oportuno recordar que una posición diferente de ésta, pero no lejana, fue expresada hace muchos años por Ernesto de Martino, quien con pleno derecho puede ser incluido *a posteriori* en un enfoque de tipo «inclusivo» [*comprendente*], es decir que coloca en el centro del análisis de los hechos socioculturales la consideración de las categorías con las que los sujetos sociales leen la realidad, y que considera esencial la confrontación y el diálogo entre las propias categorías y las de los sujetos investigados. También en relación con el debate epistemológico contemporáneo acerca de la comparabilidad de los «universos de significado» propios de distintas culturas, la subjetividad del investigador y sus posibilidades de «interpretación» de las culturas distintas de la suya propia, el concepto propuesto por De Martino de «etnocentrismo crítico», entendido como actitud de asunción consciente, de cuestionamiento y «reforma» de las propias categorías occidentales en la confrontación con las culturas no occidentales, se revela más actual que nunca.

Tal vez De Martino no pudiera prever las connotaciones actuales y la amplitud actual de los fenómenos del contacto y del dominio cultural, las actuales formas mediatizadas y burocratizadas de la violencia simbólica. Sin embargo nos parece que su aportación aún es fecunda no sólo para la antropología italiana de hoy, sino para la antropología del presente sin más, si sólo pudiera superar la grave desventaja de la que De Martino fue víctima en primer lugar, y que hasta hoy aflige a los estudiosos italianos: la de pertenecer a una lengua «no legitimada» en el panorama científico internacional.

Traducción del italiano: Stella Mastrangelo

Bibliografía

- VVAA, *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani. Problemi e dibattiti, Quaderni di «Problemi del socialismo»*, Angeli, Milán, 1980.
- , *Studi antropologici italiani e rapporti di classe, Quaderni di «Problemi del socialismo»*, Angeli, Milán, 1980.
- , *Il ritorno delle differenze, «Problemi del socialismo», nuova serie, 6, sep.-dic.*, Angeli, Milán, 1990.

- Abélès, Marc, *Anthropologie de l'état*, Armand Colin, París, 1990.
- Althabe, Gérard, Bernard Legé y Monique Selim, *Urbanisme et réhabilitation symbolique*, Maspero, París, 1984.
- , Christiana Marcadet, Michelle de la Pradelle, Monique Selim, *Urbanisation et enjeu quotidiens*, Maspero, París, 1985.
- , «Ethnologie du contemporain et enquête de terrain» en *Terrain*, 14, 1990, pp. 126-131.
- Augé, Marc, *Simbolo, funzione, storia*, Liguori, Nápoles, 1982.
- Balandier, Georges, *Società e dissenso*, Dedalo, Bari, 1977.
- *Le détour. Pouvoir et modernité*, Fayard, París, s.f.
- Barcellona, Pietro, *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990.
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980.
- *Risposte. Per un antropologia riflessiva*, Turín, 1992.
- *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna, 1a. ed. 1979, 1983.
- «L'économie de la maison», número 81-82 de *Actes de la recherche en sciences sociales*, marzo de 1990, pp. 2-5.
- y Rosine Christin, «La construction du marché» en *op. cit.*, pp. 65-85.
- Bonacini-Seppilli, L., R. Calisi, G. Cantalamessa Carboni, T. Seppilli, A. Signorelli y T. Tentori, «L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunti per un memorandum, en L'integrazione delle scienze sociali. Città e campagna», *Actas del Primer Congreso Nacional de Ciencias Sociales*, Il Mulino, Bologna, 1958, pp. 235-253.
- Cipriani, Roberto (ed.), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Liguori, Nápoles, 1979.
- Cirese, Alberto Mario, «Alterità e dislivelli di cultura nelle società superiori» en *Folklore e antropologia*, Palumbo, Palermo, 1972, pp. 11-42.
- Clemente, Pietro, «Note conclusive» en *Ossimori*, 1, I, 1992, p. 23-26.
- , L. Meoni, M. Squillacioti (eds.), *Il dibattito sul folklore in Italia*, Edizioni di cultura popolare, Milán, 1976.
- Clifford, J. Marcus, G. E., *Writing Cultures*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- De Martino, Ernesto, *La fine del mondo*, ed. por Clara Gallini, Einaudi, Turín, 1977.
- Gallini, Clara, *La sonnambula meravigliosa*, Feltrinelli, Milán, 1983.
- (ed.), Ernesto De Martino, *La ricerca e i suoi percorsi*, número monográfico de *La ricerca folklorica*, 13, abril de 1986.
- «Ripensando l'autonomia relativa del simbolico» en C. Gallini y G. Charuty (eds.), «L'ethnologie italienne: une itinéraire» en *Terrain*, número 12, 1989, p. 110-124.

- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1989.
- Godelier, Maurice, *L'idéal et le matériel*, Fayard, París, 1984.
- Goode, Judith, «Il paradigma elusivo. L'antropologia urbana in America» en *La ricerca folklorica*, número 20, 1989, pp. 75-82.
- Gramsci, Antonio, «Osservazioni sul folklore» en *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma, 1975.
- Gurvitch, Georges, *Trattato di sociologia*, 2 vols., Il Saggiatore, Milán, 1967.
- Lanternari, Vittorio, *Antropologia e imperialismo*, Einaudi, Turín, 1974.
- Leclerc, Gérard, *Antropologia e colonialismo*, Milán, 1973.
- Lévi-Strauss, Claude, «Antropologia» en *Enciclopedia Italiana Treccani*, 1980.
- Morel, Alain, «Nouveaux terrains, nouveaux problèmes» en I. Chiva y U. Jeggle (eds.), *Ethnologies en miroir*, Editions de la MSH, París, 1987, p. 151-172.
- Pasquinelli, Carla, «Introduzione. Gli intellettuali di fronte all'irrompere nella storia del mondo popolare subalterno» *Antropologia culturale e questione meridionale. Ernesto De Martino e il dibattito sul mondo popolare subalterno*, La Nuova Italia, Florencia, 1977.
- Palumbo, Bernardino, «Immagini del mondo. Etnografia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea» en *Meridiana*, número 15, sep. de 1992, pp. 109-131.
- Petrarca, Valerio (ed.), «Demologia e scienze umane. Intervista ad Amalia Signorelli» en *Prospettive Settanta*, número 2-3, 1983, pp. 343-352.
- Rauty, Raffaele (ed.), *Cultura popolare e marxismo*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- Remotti, Francesco, «Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana» en *Rassegna italiana di sociologia*, número 2, abril-junio 1978.
- , *Noi, primitivi*, Bollati Boringhieri, Turín, 1990.
- Signorelli, Amalia, *Chi può e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un'area interna del Mezzogiorno*, Liguori, Nápoles, 1983.
- «Lo storico etnografo. Ernesto De Martino nella ricerca sul campo» en Gallini (ed.), *op. cit.*, 1986, pp. 5-14.
- Sobrero, Alberto, *Antropologia della città*, NIS, Roma, 1992.
- Tentori, Tullio (ed.), *Antropologia delle società complesse*, Armando, Roma, 1990.
- Vattimo, Gianni y Pier Aldo Rovatti (eds.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milán, 1983.
- Wallman, Sandra, «Etnicismo e localismo. La relazione tra struttura e cultura in due aree di Londra» en *La ricerca folklorica*, número 7, 1983, pp. 45-52.