

# **LA ETNOPSQUIATRÍA ARGENTINA EN EL PROCESO DE REDUCCIÓN DE LA OTREDAD: FILIACIONES IDEOLÓGICAS, HISTÓRICAS Y CIENTÍFICAS.<sup>1</sup>**

## **Resumen**

La tradición etnopsiquiátrica en la Argentina ha contribuido a construir un concepto de la otredad que reduce la diversidad cultural a una exotización de la diferencia, sostenido en un constante quiebre filiatorio de las raíces colectivas que se separan de la cultura hegemónica, para dejar incuestionable su propio edificio conceptual y las razones científicas de sus prácticas, siendo de este modo sustancial a los objetivos de colonización de la subjetividad.

Esta corriente de pensamiento y sus prácticas se expresan en un entramado que incluye a la Psicología, la Psiquiatría y la Antropología; tiene su auge en el horizonte ideológico de las prácticas enmarcadas en la última Dictadura Militar Argentina.

Nuestro trabajo es una investigación cualitativa de revisión y análisis de documentos de diferentes escritos científico-disciplinares y su cruzamiento con aspectos histórico-ideológicos, en especial desde la perspectiva biopolítica de la salud mental; de tal modo que nuestro objeto de estudio estará delimitado por la construcción de un corpus discursivo -referido al tratamiento de la "otredad" y su correlato en torno a la producción de subjetividad. Para ello revisaremos los escritos académicos correspondientes a: la revisión histórica de la antropología social de corte crítico, a la antropología fenomenológica, a la etnopsiquiatría, a la historia argentina y en especial a la historia de la antropología, la psicología y la psiquiatría argentina desde los años 60 hasta la actualidad.

Hemos establecido que las incursiones etnográficas realizadas en el terreno investigado, encuentran filiaciones en las escuelas de Antropología fenomenológica argentina y en la Psiquiatría transcultural argentina, que han

---

<sup>1</sup> Artículo publicado en las Memorias del *III Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología - XVIII Jornadas de Investigación Séptimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, 22 al 25 de noviembre de 2011. Resumen de Investigación en el Área de HISTORIA DE LA PSICOLOGÍA, pág. 175 - 178, ISSN 1667-6750. Autores: MONTAÑEZ, Fernando; MEDINA, Horacio; CUELLO, Silvina; RAMIREZ, Fernando; KOT, Gabriela; SAUBIDET, Agustina; CORBA, Matías; GRABOWSKI, Juan Pablo; TOSCANI, Agustina; SMALINSKY, Luciana; DIEZ, Manuelita; COULLERY, Yesica.

construido al otro a partir de categorías como la de " irracionalidad", "pereza", "alcoholismo", y otras categorías que invisibilizan el componente de dominación biopolítico de la otredad.

Se trata de un corpus científico que ha sido muy escasamente revisado por la historiografía de las ciencias y es por ello que pretendemos evaluar el impacto que tiene dicho corpus teórico en las prácticas en psicología a partir de repensar las estrategias de construcción de la otredad en el marco de una deconstrucción de las categorías presentadas por la etnopsiquiatría y la psicología "folklórica".

**Palabras claves: Etnopsiquiatría – otredad – subjetividad – biopolítica.**

En Argentina, la creación de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires, en 1958, fue la concreción de un proyecto de profesores de la carrera de Historia, entre quienes se destacaron fueron Marcelo Bórmida, ex-aviador de Mussolini y Oswald Menghin, ex-Ministro de Educación de Austria durante el Nazismo; ambos exponentes de la escuela histórico-cultural de Viena. El propósito fundamental de dicha escuela era reconstruir los "patrimonios en estado puro", no contaminado, de los pueblos americanos, considerando a estos últimos meros pueblos objeto, *pueblos etnográficos*. Desde sus cátedras estos exponentes de la escuela histórico-cultural sostenían una concepción del proceso civilizatorio, que relacionaba estrechamente raza y cultura, considerando que ciertos pueblos eran depositarios de dones inmanentes que los privilegiaban sobre otros. Menghin vinculaba características físicas con el funcionamiento psíquico en su libro "Origen y desarrollo racial de la especie humana", editado en Buenos Aires por Editorial Nova en 1964 sostenía: *"En efecto, no cabe duda de que el concepto de raza tiene también sus proyecciones al mundo psíquico"*.

Bórmida, a mediados de los 60, adoptó la postura fenomenológica en oposición a una antropología, que al calor del proceso de politización que atravesaba el país y en particular el movimiento estudiantil, se abocó a los problemas sociales propios del momento histórico; fue esto mismo lo que lo distanció de su alumnado. Su corpus teórico, conocido con el nombre de Fenomenología Etnológica Argentina, tuvo una gran pregnancia en el campo de la Antropología, y se constituyó como una voz hegemónica en períodos de

dictaduras y especialmente durante el Proceso de Reorganización Nacional. Hubo algunas discontinuidades en esa hegemonía entre los años 62 al 66 y luego del 72 al 75-76, que marcaron un período de discusiones teóricas más variadas, donde se denunció el “Proyecto Camelot” llevado a cabo por el ejército de EEUU en América Latina con Sociólogos y Antropólogos de la zona y que pretendía evaluar las causas de las revueltas sociales e identificar las medidas que un gobierno podría tomar para evitar su propio derrocamiento; en 1965 los estudiantes piden y consiguen la intervención de la carrera para que haya cátedras paralelas en contra de la escuela histórico-cultural y la denuncia del nazismo de Menghin que sin embargo fue nombrado en 1971 “Profesor honorario” de la UBA, el conflicto frente al golpe de Onganía donde renunciaron miles de profesores en la UBA, etc.

La Fenomenología Etnológica Argentina encuentra sustento en la premisa que homologa todo hecho cultural a un contenido de conciencia: la realidad social no es, entonces, externa ni dialéctica sino que está preconstruida simbólicamente. Así, la clave de esta Etnología reside en reflejar este hecho en toda su uniforme complejidad, excluyendo todo lo que el etnógrafo proyecte de sí mismo o de su cultura; esto manifiesta el ideal objetivista que expresa que resulta posible captar la realidad tal cual es. Para ello, resulta necesario tratar con los fenómenos sin intermediaciones ni marcos teóricos previos.

Con el objetivo de conocer la cultura indígena según la perspectiva de sus miembros, considerada como la única explicación válida de la realidad, la tarea principal a la que esta escuela etnológica se abocó fue a la recuperación de mitos, ya que los consideró el ámbito más apropiado para acceder a las culturas consideradas *primitivas* por expresar la estructura fundamental de la *conciencia irracional indígena*. Tal es la importancia que esta escuela otorgó a los mitos que, en pos de obtenerlos, ofrecía a los nativos dinero para que relatasen mitos, incluso aquellos culturalmente prohibidos que implicaban a los informantes su expulsión de la comunidad. Se redujo así el estudio de las culturas indígenas a un anecdotario de mitos que no tomaba en cuenta el contexto de su narración, sus múltiples versiones y su naturaleza social. De esta manera se ignoraba el componente ideológico propio de toda cultura que perpetúa la desigualdad social, así como también niega la historia de la cultura

concebirla como un objeto inmutable. Todos estos preceptos y supuestos que guiaron los trabajos de la etnografía fenomenológica evidencian un modo de concebir a la cultura así como también al abordaje etnográfico. (Reynoso, 1998 y Gordillo, 2006)

Eduardo Menéndez (2008) recuerda sus años de estudiante en la primera camada de antropólogos en UBA diciendo:

“...el silencio sobre el exterminio intencional de nuestros grupos indígenas era común a nuestros profesores de derecha, de centro y (más o menos) de izquierda. O sea, no había una conspiración de silencio: directamente no aparecía como problema en el horizonte de aquellos que nos enseñaban antropología, estudiaran o no estudiaran esos sujetos y problemas. Más aún, los que se especializaban en grupos del Chaco, de Misiones o del Noroeste argentino, lo más que hacían era nombrar la existencia de *racismo* pero sin estudiarlo en términos antropológicos” (p. 94).

La influencia de la narrativa etnológica de Bórmida, sostenida por sus discípulos Mario Califano, Anitilde Idoyaga Molina y José Braunstein, en la comunidad antropológica local se consolidó entre 1976 y 1983, apoyada, no sólo, desde las cátedras de la Universidad de Buenos Aires sino también desde el CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana), que en 1977 obtiene el auspicio del CONICET (Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas), y desde las publicaciones de la revista *Scripta Ethnológica*. Desde estas Instituciones, intervenidas y supeditadas al estatuto del gobierno de facto, la Fenomenología Etnológica Argentina se puso al servicio de la construcción de un otro irracional y mítico, cuya figura se encarnó en los Pueblos Originarios del Chaco Argentino por ser considerados los menos influidos por la cultura occidental; así como también asistió a la construcción de un enemigo interno, de un “otro” nacional. Esta delimitación, cuyas consecuencias resultan evidentes, supone una línea de demarcación política en relación a la necesidad de construir un otro que legitime un modelo de país civilizatorio.

La antropología fenomenológica ubicó a los pueblos originarios más allá de los límites de la razón, construyó un otro cultural a partir de categorías como las de "pereza" y "alcoholismo" que invisibilizan el componente de dominación

biopolítico de la otredad; situándolo de ese modo más allá de las fronteras de la nación; y justificando su exclusión social, su exterminio cultural y su apropiación económica.

Otro tanto aporta en el mismo sentido, aunque por carriles paralelos, la etnopsiquiatría argentina. Son conocidas las investigaciones de Fernando Pagés Larraya (1982), quién bajo el “sugestivo” título de su obra “Lo irracional en la cultura”, establece sobre las bases de la psiquiatría transcultural, una verdadera epidemiología psiquiátrica que investiga, en forma comparativa y no comparativa, la patología mental en distintos grupos étnicos. Las referencias no son otras que las patologías psiquiátricas, como el mismo autor lo indica, propias de nuestro “universo cultural”, es decir, lisa y llanamente el horizonte occidental.

El autor considera fundamental la distinción entre “antropología social” y “antropología cultural” tomando como referencia la diferencia entre “*langue*” y “*parole*” de la lingüística saussuriana.

“La cultura, como la *langue* de Saussure, es un código que pone en correspondencia los “significantes” culturales, como podrían serlo las conductas sociales con sus “significados”. La antropología social tiene a su cargo el estudio de las culturas. Toda la actividad de la cultura, se manifiesta en actos sociales por sí, como la *parole* saussuriana, constituyen la mise en oeuvre (“puesto en práctica”) de ese código por los sujetos que integran esa cultura. La antropología social tiene a su cargo el estudio de las conductas sociales *per se*” (Pagés Larraya, 1982, p. 70).

Mediante esta distinción, Pagés Larraya (1982) cree superar los déficits históricos que supone el relativismo cultural. Por eso agrega:

“En lo referente al análisis del “enfermo mental” en distintas culturas, ese escollo puede superarse mediante la *semiología estructural*, consistente en el estudio de sus signos dentro del código cultural, y su *extrapolación posterior al código universal de las nosologías psiquiátricas universales, para la fundamentación de afirmaciones científicas*” (p. 71).

Las técnicas proyectivas han sido utilizadas como el campo de “verificación” por excelencia. Sirviéndose del “árbol como pantalla de proyección”, técnica mentada por Karl Koch, aplicado a poblaciones del Chaco

Argentino, se intentan obtener respuestas “étnicamente” representativas sobre la personalidad de las poblaciones “aborígenes”. Algunas afirmaciones, sencillamente no dejan más que el asombro como opción frente a las posiciones que implican:

*“Los dibujos de raíces pueden ser con trazos únicos o dobles. Las raíces con trazos únicos son indicadores de primitivismo, sin que exista relación alguna con la presencia o ausencia de deficiencias intelectuales. Según Koch en las investigaciones realizadas en culturas negras primitivas, predominan las raíces de trazo único, que son la “expresión del elemento primitivo”, de la fijación a una imagen mágica del universo, que tiene su origen en el inconciente” (Pagés Larraya, 1982, p. 353).*

En la misma sintonía, se concluye que:

*“Las copas sin forma específica, esbozadas a través de ramas desnudas, son características del grupo mataco. Son una expresión de aridez espiritual, de incompletud, de cercenamientos conflictuales de la personalidad. Las copas amplias del ensueño y la febril actividad espiritual son notables entre los tobas” (p. 367).*

La perspectiva ideológica, que representan las corrientes mencionadas, se actualiza y reterritorializa en campos contemporáneos de las prácticas “psi”, en lo que denominamos *psicología folklórica*, toda vez que no se consideran las categorías vinculadas a los efectos de la globalización de la explotación y la colonización que impactan en la producción de subjetividades.

La *psicología folklórica* retoma la metodología bormideana reemplazando la “visión del nativo” por la “perspectiva del usuario”. La finalidad de tal psicología es la de lograr incluir a las poblaciones étnicas diversas en el sistema de consumo de las psicoterapias.

Metodológicamente operan por medio de dos movimientos: 1 - poner entre paréntesis los saberes y las disposiciones afectivas por parte del profesional, y 2 - suspender los aspectos histórico-sociales para lograr comprender la esencia universal de los fenómenos, en el marco de los microcontextos de la vida diaria.

*“La metodología que seguimos se enmarca en lo que se ha dado en llamar enfoque hermenéutico-fenomenológico. Este enfoque lleva a cabo un análisis de las prácticas y saberes en tanto fenómenos a*

*estudiar...” (...) “...nuestro interés se centrará en los significados y vivencias, en síntesis, en los contenidos de conciencia que hacen a la enfermedad y a la cura.” (Korman y Idoyaga Molina, 2010, p.11).*

Desde la “perspectiva del usuario” que buscan captar se apunta a estudiar los signos considerados patológicos, pero siempre dentro de un código cultural. Perspectiva compartida con la psiquiatría transcultural de Pagés Larraya, quien también pretendía establecer las bases de una semiología general. La diferencia estriba en que Pagés Larraya sostenía la universalidad de las enfermedades y en cambio la *psicología folklórica* aborda la cultura como una variable, es decir como eje transversal de las categorías psicopatológicas del DSM, tomado como semiología general.

Con la inclusión de esta variable cultural al DSM, éste resulta favorecido con esta ampliación y por lo tanto lo consideran el mejor instrumento de diagnóstico. Sin embargo, aún faltaría incluir en los síndromes dependientes de la cultura los taxa vernáculos - argentinos - denominaciones locales de la enfermedad.

En esta línea, la investigación de Idoyaga Molina y Korman (2009), en el marco de la *psicología folklórica*, plantean la necesidad de que los terapeutas manejen las “*claves culturales*” para evitar errores diagnósticos, facilitar a los usuarios el entendimiento de la enfermedad acorde a su idiosincrasia local y favorecer el acceso al consumo de psicoterapias como complemento de las prácticas de curanderos y brujos.

Para dar cuenta de la importancia de las claves culturales, se ejemplifica con un caso de depresión causada por una infidelidad, en el que el terapeuta sugiere al usuario que sus síntomas podrían remitirse a los efectos de un daño y/o envidia. De esta manera, “el terapeuta ayuda al paciente a reconstruir la enfermedad en los términos que son plausibles de ser pensados por él” (Korman e Idoyaga Molina, 2009, p. 66).

A pesar de criticar la universalidad de los trastornos mentales, se sostiene que:

*“La pregunta que podemos hacernos es cómo es posible que una misma descripción de lo que sería un síntoma de ansiedad sea enunciada a la vez por un manual desarrollado en los EEUU por la elite*

*de los profesionales del campo psi y un curandero sin formación universitaria.” (Korman e Idoyaga Molina, 2009: p. 88)*

Consideramos que la psicología folklórica se inscribe en la perspectiva del *multiculturalismo* con la falsa-pretensión de estar considerando la diversidad cultural y las particularidades de la cultura -tal como otrora lo hicieron los sociólogos evolucionistas y de las filas del particularismo histórico criticados en los mismos términos por Levi-Strauss-; pero justamente el *multiculturalismo* siguiendo a Núria Estrach Mira “*es una máscara que bajo la pretensión de una sociedad universal transnacional desgrana el posible poder estructural del pueblo en nombre de la tradición cultural más folclórica y a beneficio del capitalismo multinacional. Este último sí que ha logrado la unificación global, pero su discurso hegemónico tiene grandes fisuras y su síntoma es el racismo posmoderno. Conclusión, la neutralidad implica también tomar partido, por eso, la posibilidad de una convivencia en la diversidad pasa por el compromiso político*” (2001: p. 1).

Estrach Mira (2001) aclara que el concepto de *multiculturalismo* aparece en la segunda mitad del siglo XX en EEUU nombrando algo del orden del fenómeno de la diversidad cultural, teniendo en cuenta las diferencias culturales y resaltando lo importante de considerar la afirmación de las creencias particulares y diferenciadas. Pero la autora sostiene que el problema del multiculturalismo:

*“es que acaba atendiendo exclusivamente a las contingencias y al folklore, olvidando las necesidades reales que genera la convivencia ciudadana de la diversidad cultural en la política. Es por eso que consideramos que el marco de reflexión sobre concepto de multiculturalismo debe ser crítico”* (p. 3).

Es justamente en este sentido en que consideramos que la postura de la psicología folklórica también aborda el fenómeno de las particularidades culturales desde un punto de vista multicultural que deja por fuera el debate acerca de las condiciones reales en que se presenta dicha diversidad cultural y el marco político de las mismas.

De tal manera, la diversidad cultural resulta capturada por un discurso científico que reduce los fenómenos culturales a categorías clínicas que culminan en la patologización/medicalización de la diferencia, impidiendo la producción de subjetividad por fuera del discurso de la cultura hegemónica,



silenciando y violentando cualquier posibilidad de emergencia de la otredad. De este modo, al incluir categorías como “síndrome cultural” y los “taxa vernáculos locales” en manuales como el DSM-IV, dichas corrientes invisibilizan los efectos biopolíticos de sus prácticas y su carácter colonizador, con el supuesto objetivo de contribuir a la inclusión social.

Con esta invisibilización de los factores políticos en estas corrientes teóricas, podemos pensar que se avanza en una colonización histórica que no cesa.

Hay un incremento en los manuales de psiquiatría de distintas patologías que no están ni si quiera comprobadas, los datos de categorías patológicas suben de edición a edición, especialmente el DSM inició con 89 categorías y hoy se puede hablar de casi 800. Y esto no se traduce en una mejora de la calidad de la salud mental, sino que se traduce en la exclusión de distintas poblaciones. Especialmente en nuestro país podríamos pensar en las distintas poblaciones originarias que fueron excluidas, como veníamos sosteniendo más arriba, pero también podemos extendernos al conurbano bonaerense o cualquier sitio donde haya marginalidad y padecimiento.

¿Por qué se patologizan los hechos culturales cotidianos? ¿De dónde provienen este tipo de prácticas cuya solución se reduce a una nomenclatura y una medicación correspondiente? Podemos hipotetizar que están en relación directa con el modelo económico actual que se ocupa de acumular capital a través de la mercantilización del campo de la salud mental. Esto se sostiene por la participación directa de los distintos laboratorios quienes destinan dinero y créditos para que la Psiquiatría biológica se desarrolle.

Por estas razones para pensar la otredad es necesario incluir éticamente lo que ella implica, dejarla situar como se instale y no alimentar discursos que científicamente la abordan desde el lugar de la clasificación dominante.

Si se sigue la línea de imposición de categorías salvajes se genera un quiebre filiatorio tanto en poblaciones originarias como en poblaciones urbanas. En el caso de las poblaciones originarias se inserta directamente una categoría occidental en una cultura que no lo es hasta que se interrumpe con esta perspectiva. ¿Qué conceptualización de Vida subyace a estas estrategias de dominación?

En el seminario “Seguridad, territorio, población”, Foucault (1978) define al *biopoder* como el “conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder” (2006: p. 13).

Por un lado, resaltamos en el concepto de *Biopolítica* la tendencia a salvaguardar la vida sin importar los fines. Las estrategias -políticas o generales de poder- se sostienen en un esquema donde los parámetros para accionar se subordinan a la categoría de Vida -en su carácter genérico, es decir, sin supuestas determinaciones- quedando dicho concepto en un “más allá” de toda ética.

Por otra parte, se concibe a la población como “especie” o como “cuerpo vivo” donde intervenir, es decir, no importa ya el costo -en términos culturales- ni los daños colaterales mientras lo que se haga se haga por la Vida y para el futuro de la especie.

Si trasladamos el análisis sobre la biopolítica y lo llevamos al campo de la antropología, podemos pensar que las prácticas que legitiman las corrientes como la Etnopsiquiatría, la Antropología Fenomenológica o la Psiquiatría Transcultural, objetalizan a una cultura determinada como cuerpo donde intervenir, donde la justificación es el poder salvar a dicha cultura de su “condena a la extinción” sin importar los métodos utilizados para lograrlo. Estas intervenciones que se dirigen a una cultura-cuerpo enferma, corren el riesgo de tomar a cualquier cultura en su carácter genérico, aislándola del devenir de la historia y negando las consecuencias actuales del proceso de colonización.

En el mismo seminario, Foucault afirma que la biopolítica toma “la noción de un medio histórico natural como blanco de una intervención de poder” (2006: p. 36), es decir, actúa sobre un territorio donde se cruzan los factores naturales -geográficos, climáticos, etc.- con la “especie humana”. No es sólo la intervención sobre una cultura, sino sobre una cultura en *un* lugar determinado, con todas las implicancias políticas y económicas que eso conlleva. Que todas las investigaciones mencionadas se hayan llevado a cabo sobre el Chaco Boreal, habla también de un interés particular que los actores de la biopolítica intentan invisibilizar en su cruzada por rescatar a la cultura de sus propios agentes comunitarios.

## Bibliografía:

- Alarcón, R. D. (2006) *¿Psiquiatría folklórica, Etno-psiquiatría o Psiquiatría Cultural?. Examen crítico de la perspectiva de Carlos Alberto Seguí.* Recuperado el 19 de Junio de 2011 en <http://www.psiquiatria.com/articulos/psicosis/27362/>
- Boivin, M; Rosato, A; Arribas, V. (2007) Constructores de otredad. Buenos Aires: Ed. Antropofagia.
- Bormida, M. (1958). El estudio de los bárbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX. Bosquejo para una historia del pensamiento etnológico. *Anales de Arqueología y Etnología*, vol. XIV-XV, p 265-318.
- Deleuze, G. (2003). Foucault. Buenos Aires: Paidós.
- Estrach Mira, Nuria. *La máscara del multiculturalismo. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales.* Universidad de Barcelona N° 94 (104), 1 de agosto de 2001.
- Fernández, A.C., y Garbulsky, E. (1993). A 20 años de la dictadura militar. La antropología en Rosario durante el proceso. *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata, Rosario, Escuela de Antropología de la Facultad de Humanidades y Artes UNR*, Vol V, p 62-68.
- Foucault, M. (1992). Genealogía del racismo. Montevideo: Altamira y Nordam-Comunidad.
- Foucault, M. (1992). Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2006). Seguridad, territorio, población. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). El gobierno de sí y de los otros. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Garbulsky, E. (1972). Algunas ideas acerca del papel de la antropología en el proceso de cambio en América Latina. *Rehue*, N° 4, p 9-27.
- Garbulsky, E. (1987). José Imbelloni, positivismo, organicismo y racismo. *Cuadernos de la Escuela de Antropología*, N°3, p 87.
- Garbulsky, E. (1992). Un caso de racismo 'científico'. La Antropología Argentina de los años 40 (p 103-114). En Facultad de Humanidades y Artes de UNR (Ed). *Reflexiones sobre el V Centenario*. Rosario: UNR.
- Garbulsky, E. (1993). La Antropología Social en la Argentina. En Arizpe, L y C. Serrano (Comp.) *Balance de la Antropología en América Latina y el Caribe* (p. 455-482). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas y Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM.
- Garbulsky, E. (1994). *Cuestión étnica - cuestión social. Las fronteras contemporáneas de los grupos toba (qom) en Rosario en el umbral del siglo XXI.* Publicado en el marco del Simposio Internacional. Procesos regionales, Etnicidad y Estructuras de poder en los Andes: fin de la colonia y siglos XIX y XX. Salta: Andes N° 6 (CEPIHA - Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Antropología de la Facultad de Humanidades Universidad Nacional de Salta). Pp. 393-420.
- Garbulsky, E. (1998). Historia y antropología. Encuentros y desencuentros en la Argentina. *Revista de la Escuela de Antropología*, vol IV, p 17-31.
- Garbulsky, E. (2000) Historia de la Antropología en la Argentina. En Taborda, M (comp). *Problemáticas Antropológicas* (p. 9- 45). Rosario: Laborde Editor.

- Garbulsky, E. (2003) *La antropología argentina en su historia y perspectivas. El tratamiento de la diversidad, desde la negación / omisión a la opción emancipadora*. Recuperado el 19 de Junio de 2011 en: <http://www.docstoc.com/docs/49111808/La-antropolog%C3%ADa-argentina-en-su-historia-y-perspectivas>
- Garbulsky, E. (2004). La Producción del Conocimiento Antropológico-Social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, entre 1956-1966. Vínculos y relaciones nacionales. *Cuadernos de Antropología Social Nº 20*, pp. 41-60.
- Garbulsky, E; Magnano, N y Esparrica, H. (1993). Comenzando a recuperar nuestra memoria institucional. Entrevista a Susana Petruzzi. *Revista de la Escuela de Antropología*, vol. 1, p 93-107.
- Gordillo, G. (2006). En el Gran Chaco. Antropologías e historias. Buenos Aires: Prometeo.
- Guber, R. (2004) *Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la "antropología social" en 1960-70*. Artículo de la investigación Las ciencias sociales y las crisis. Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Guber, R. (2009) Política nacional, institucionalidad estatal y hegemonía socio-antropológica en las periodizaciones de la antropología argentina. *Cuadernos del IES*, n 16.
- Guber, R; Visakovsky, S; Gurevich, E. (1997) Modernidad y tradición en el origen de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. *Redes*, Vol. IV, n 10, p 213-257.
- Korman, G. P. e idoyaga Molina, A. (2009). Cultura y depresión. Aportes antropológicos para la conceptualización de los trastornos mentales. Buenos Aires: Akadía.
- Menendez, E (1968). Correo Antropológico. *Actualidad Antropológica*, Nº 3, p 48-50.
- Menendez, E (2008). Las furias y las penas o de cómo fue y pudo ser la Antropología. En Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras – UBA (Ed) Conferencia inaugural de la conmemoración del 50° aniversario de la Carrera de Ciencias Antropológicas (p 88-144). Buenos Aires: FFyL.
- Pagés Larraya, F. (1982). Lo irracional en la Cultura. Buenos Aires: Ed. Fundación para la Educación, La Ciencia y La Cultura.
- Palacios, A.L (1936) Morgan y su libro La Sociedad Primitiva. En: Morgan, L. *La sociedad primitiva. Investigaciones del Progreso Humano desde el salvajismo a la civilización, a través de la barbarie* (p 21- 44). México: Editorial Pavlov.
- Ratier, H y otros. (2008). *Jornadas de Antropología: 30 años de la Carrera en Buenos Aires (1958-1988)*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras – UBA. ISBN: 978-987-1450-22-0. 2008.
- Ratier, H. (1993) Antropología, democracia y dictadura. *Plural Campinas*, Nº 2, p 12 y siguientes.
- Reynoso, C. (1998). Corrientes en Antropología Contemporánea. Buenos Aires: Biblos.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, Fenomenología y Hermenéutica. *Análisis*, n 25, p 189-207.
- Saguier, H. (2006) *Dictadura, Terrorismo de Estado y Neoliberalismo en la Destrucción de la Cultura Argentina (1966-2001)*. Recuperado el 19 de Junio de 2011 en <http://www.er-saguier.org/>.

- Smolensky, E. (1990). La instrumentación de los conceptos de orden y desorden en la Antropología de la Argentina 1973-1983. Ponencia presentada en el Tercer Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Argentina.
- Sociedad Científica Argentina. (1985). *Evolución de las Ciencias en la República Argentina 1872-1972* (1ª ed, tomo X). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Trincheró, H. H (2000). Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la Nación. El Chaco Central. Buenos Aires: Eudeba.
- Trincheró, H. H. (2007) Aromas de lo exótico (Retornos del objeto) Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción. Buenos Aires: Editorial SB Colección Complejidad Humana.
- Van Dijk, T. (2003). *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.
- Van Dijk, T. (2006) "Discurso y manipulación: discusión teórica y algunas aplicaciones. *Revista Signos*. Vol 39 (60); pp. 49-74.
- Visacovsky; S y Guber, R. (2002). Historia y estilos de trabajo de campo en la Argentina. Buenos Aires: Editorial Antropología.