

Julietta Echeverría & María Marta Mainetti.²

*“Una crisis disciplinar se vuelve inevitable y sólo resta un camino, el de una Antropología por demanda, es decir, supeditada a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de nuestra observación”
(Rita Segato)*

La Antropología estuvo ligada desde sus inicios a la expansión colonial europea de fines del siglo XIX. Siguiendo a Boivin, Rosato y Arribas (2004), se distinguen tres grandes momentos en la disciplina, que se configuran teórica y metodológicamente en perspectivas distintivas. El primer momento, coincidente con la expansión colonial, corresponde a la Antropología evolucionista, que con una postura etnocéntrica “construye al otro por la diferencia”. El segundo momento, coincidente con una consolidación colonial, corresponde a las teorías que desde una postura relativista “construyen al otro por la diversidad”. A partir de 1950 se dan cambios en el contexto que influyen en la mirada teórica y metodológica de la Antropología; en el marco del proceso de descolonización es que comienza a “construirse al otro por la desigualdad”.

La Antropología puede ser pensada en tres momentos centrales en relación a la forma de conceptualizar su objeto de estudio y, junto con ello, de definir su abordaje metodológico. El primer momento se caracteriza por la construcción del otro por la diferencia, el segundo momento por la construcción del otro por la diversidad y tercer momento por la desigualdad. (Boivin, Rosato y Arribas, 2000)

Este capítulo tiene por objetivo hacer una breve presentación de algunas cuestiones centrales del tercer momento de la Antropología para comprender esa construcción de la otredad por la desigualdad. Para ello, se describe su contexto histórico en tanto marca algunas condiciones de posibilidad en la adopción del posicionamiento teórico y metodológico propio de este momento. Se señalan algunas claves de lectura con respecto al neomarxismo en relación con la Antropología, centrándonos en el tema del poder, entendido como hegemonía y en la definición de cultura. Asimismo, se presentan algunas notas referidas a la postura metodológica de este momento, centrada en el extrañamiento y la desnaturalización.

Estas líneas tienen la intención de introducir en las interesantes lecturas del tercer momento de la Antropología, y comenzar a dimensionar cómo este habilita a pensar distintas cuestiones de manera crítica y reflexiva, tales como la familia, el género, las prácticas de atención de salud.

¹ Este texto corresponde al Capítulo 7 del Libro Antropología, problemáticas y debates. Mainetti, Maria (coord.) 2020. Ed Fundación La Hendija

² Docentes de Antropología. Facultad de Psicología UNMdP

1. Contexto Histórico.

Con respecto al contexto, el mapa político comienza a cambiar a partir de los procesos de descolonización que se sucedieron entre 1945 y 1970, con diferentes estrategias: la resistencia pacífica y no violenta, como la independencia de la India en 1947 organizada por Mahatma Gandhi; de forma violenta y con cruentas guerras, como en Indochina (1955) y Argelia (1962), o a través de negociaciones políticas, como en varios países de África. Entre 1955 y 1962 se independizan una gran cantidad de países y en 1975 se considera concluida la descolonización. En África, las luchas por la descolonización son además luchas antirracistas, dado que el racismo había formado parte del sistema colonial y se había institucionalizado políticamente -como el sistema segregacionista del Apartheid en Sudáfrica y Namibia, vigente desde 1948 hasta 1992. Aunque Sudáfrica se independizó en 1961, el sistema Apartheid continuó hasta 1992, al asumir la presidencia Nelson Mandela.

La descolonización se produjo al mismo tiempo que la Guerra Fría, por lo que los nuevos Estados quedaron encuadrados dentro del bloque capitalista o del bloque comunista. La desaparición de los grandes imperios coloniales implicó una nueva organización política pero la continuidad de una dependencia económica -que algunos autores denominan neocolonialismo-, que unifica a realidades socioculturales diferentes en el llamado “Tercer Mundo”.

Si en las primeras etapas del desarrollo del sistema capitalista los Estados europeos eran los actores principales de la expansión conquistadora, en las últimas décadas los grandes grupos económicos financieros han ocupado ese lugar. La década del 60' se puede considerar como una etapa transicional dentro de este sistema social en el que se establecen nuevas maneras de dominar el mundo. Algunos de los fenómenos sociales que la identifican son el neocolonialismo, la expansión de las empresas multinacionales, el desarrollo fabuloso de redes de información electrónica (Chiriguini, 2008).

Nos encontramos entonces en un mundo globalizado. ¿Qué significa esto?.

La globalización (etapa actual de la expansión capitalista iniciada en los siglos XV y XVI) representa el mundo entendido como un todo, un sistema único, con una organización mundial a cargo de algunos estados capitalistas poderosos, que se acrecentó en 1989 con la caída del muro de Berlín, que representó metafóricamente el fracaso del socialismo soviético (Chiriguini, 2008).

En la actualidad el proceso de globalización, liderado por los Estados Unidos tanto en el terreno económico-financiero cuanto en el militar y comunicacional, se caracteriza por “el monopolio de la revolución tecnológica en sus dos vertientes: la informática y la genética, que parecen permitir un ahorro de la fuerza de trabajo y de las instalaciones requeridas en la etapa anterior del capitalismo” (Chiriguini, 2008).

Esto es, la dominación de los países centrales está presente tanto en la situación colonial como también en la etapa poscolonial. En esta situación poscolonial o de neocolonialismo, se produjeron cambios en la forma de dominación en tanto que los “nuevos pueblos” mantenían una relación de dependencia económica con los países centrales -cuyo papel de dominantes les permitió producir transformaciones en estas culturas- (Boivin et al., 2004). El proceso de descolonización que habilitó estos cambios en

la forma de dominación en Occidente, condujo también a una transformación en la mirada y las prácticas de la Antropología sobre las “otras” culturas.

2. Posicionamiento teórico: el neomarxismo.

Hasta mediados del siglo XX la Antropología no había cuestionado el sistema colonial, sino que lo consideraba como algo dado e inevitable. El contexto descolonizador influyó en un cambio de perspectiva que estuvo marcado por una crítica a todo sistema de dominación en general y al sistema colonial en particular.

Para la Antropología, la descolonización significó el descubrimiento de la situación colonial y del subdesarrollo socioeconómico de los pueblos donde los antropólogos habían desarrollado sus actividades profesionales, tomando conciencia que sus trabajos de campo dejaban de lado los fenómenos de violencia y exterminio a que eran sometidos los nativos (Chiriguini, 2008).

Esta mirada crítica va a implicar el cuestionamiento de algunas categorías propias de la Antropología clásica, tales como el relativismo cultural, que si bien había significado una superación de la mirada etnocéntrica del evolucionismo, no podía dar cuenta en un mundo globalizado de las desigualdades ocasionadas por el avasallamiento del sistema colonial. Es decir, ciertas diversidades se habían convertido en desigualdades como producto de la dominación.

Entonces, si bien las teorías de la diversidad cultural tenían el mérito de criticar los postulados del evolucionismo, sosteniendo la equivalencia entre culturas diferentes y reivindicando el respeto por los otros culturales, la crítica desde el tercer momento a las teorías del segundo momento se centra en que dichas teorías no reconocían la desigualdad. Esto es, la relación desigual entre esas otras culturas y la de los países centrales de Occidente. Néstor García Canclini plantea esto destacando la cuestión relacional y de poder que allí opera:

El relativismo cultural naufraga, finalmente, por apoyarse en una concepción atomizada y cándida del poder: imagina a cada cultura existiendo sin saber nada de las otras, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de autosubsistencia cada una en su vitrina, imperturbable ante la proximidad de las demás, repitiendo invariablemente sus códigos, sus relaciones internas (1982:37)ⁱ.

Por otra parte, el relativismo entendía a las culturas como *todos homogéneos*, no permitiendo ver los conflictos, injusticias y dominaciones al interior de las mismas.

Cabe destacar que el relativismo puede ser considerado como un métodoⁱⁱ, que implica conocer la perspectiva del otro, antes de emitir un juicio, o como una postura teórica, que implica no comparar, no juzgar, entender cada práctica, cada cultura en sí misma. Mientras que el relativismo metodológico seguirá siendo fundamental para la Antropología, el relativismo teórico será cuestionado, acusado de presentar limitaciones. Es decir, ¿podemos justificar como válida cualquier práctica cultural sin juzgarla en su dimensión ética? En ese caso, se justificarían prácticas discriminatorias, violentas, dominantes.

El relativismo cultural tuvo su valor cuando se pensaba a las culturas como entidades independientes, pero -siguiendo a García Canclini (1981)- si consideramos nuestro mundo globalizado, el relativismo deja dos grandes problemas sin resolver. Un

problema de carácter científico: ¿cómo construyo un saber de validez universal que exceda las particularidades de cada cultura sin ser la imposición de los patrones de una a las demás? Y otro problema de carácter político: ¿cómo establecer en un mundo cada vez más -conflictivamente- interrelacionado, criterios supraculturales de convivencia e interacción?.

Otra crítica a la Antropología clásica refiere a la consideración de las sociedades como todos homogéneos y equilibrados. El interés principal pasará a ser el cambio, la historia, el conflicto, para entender los procesos que llevaron a establecer la desigualdad, entendida como producto de un proceso de dominación y no como un estado natural e inevitable.

La propuesta fue la de estudiar los procesos sociales, económicos, políticos y culturales que condujeron, de la mano de Occidente, a la transformación de las sociedades “primitivas”. Así como las relaciones particulares que se establecieron con el contacto, por ejemplo, de determinados países occidentales con determinadas culturas no occidentales (...) ¿cuáles eran los componentes fundamentales de Occidente que podían explicar el modo que tomó la relación? (Boivin et al., 2004:96).

Con estos interrogantes, la Antropología va a abreviar en la corriente marxista, que había sido reconsiderada en este momento histórico y social por distintos autores seguidores de Marx, denominándose entonces neomarxismo.

3. Un nuevo concepto de cultura.

Desde sus inicios, la Antropología había entendido a la cultura como todo lo aprendido por el “hombre”, todo lo que no es naturaleza, lo adquirido por vivir en sociedad. De esta manera, rompía con la concepción filosófica que entendía a la cultura como el conjunto de conocimientos intelectuales y artísticos, considerando así que algunas personas son cultas y otras no lo son.

Pero este concepto de cultura “tradicional” utilizado por la Antropología presentaba un problema: tendía a englobar “todas las instancias y modelos de comportamiento de una formación social -la organización económica, las relaciones sociales, las estructuras mentales, las prácticas artísticas, etc.- sin jerarquizar el peso de cada una” (García Canclini, 1982:41).

Se necesitaba un nuevo concepto de cultura que permitiera explicar las desigualdades. Para esto,

La primera operación consistió en separar “sociedad” (formación social) de “cultura”. La sociedad fue considerada como una totalidad conformada por instancias interdependientes y jerarquizadas. La cultura era vista como una instancia o dimensión de la totalidad social determinada por otras instancias. (Boivin et al, 2004:97).

Ahora bien, dentro de las teorías marxistas tradicionales, el concepto de cultura no estaba contemplado como lo entendemos hoy, siendo que el concepto que más se aproximaba por su carácter simbólico era el de ideología.

La ideología, para el marxismo clásico, era una instancia determinada por la estructura. Es decir, se entendía que las transformaciones sociales y las desigualdades se producían en la estructura, a través de dos procesos: reproducción social (la sociedad se reproduce y se transforma) y la diferenciación social (distinción en clases sociales o grupos). La superestructura reflejaba lo que sucedía en la base material de la sociedad.

Para el neomarxismo, en cambio, la cultura puede por sí misma intervenir en la reproducción y diferenciación social. Se piensa entonces la cultura con cierta autonomía y dotada de poder. En esta línea, se toman las conceptualizaciones en torno al poder de Antonio Gramsci³, quien distingue entre:

- poder coercitivo: ejercido por el Estado o por fuerzas represivas.
- poder hegemónico: aquel que se obtiene por consenso y legitimación.

Es decir, no puede ser impuesto de modo coercitivo sino que tiene que ser aceptado como legítimo.

El poder hegemónico genera aquellos significados que se instalan en el sentido común, aquello que aparece como natural y dado.

El poder que se denomina hegemónico es un poder que se puede denominar “sutil”, simbólico o cultural. Es definido como un proceso de dirección política-ideológica-cultural, en el cual una clase o sector en alianza con otras clases (en un complejo entrelazamiento de fuerzas) logra una apropiación diferencial de las instancias de poder, admitiendo espacios donde los grupos subalternos (no hegemónicos) desarrollan sus prácticas independientes (Boivin et al, 2004:99).

Entonces, la hegemonía en tanto poder simbólico, produce los sentidos o los significados instalados en la vida social cotidiana y actúa necesariamente a través del consenso. Cabe destacar que es un proceso que nunca logra una dominación de manera completa, sino que requiere ser recreado y defendido en tanto que es resistido y desafiado por fuerzas contrahegemónicas. “La relación de dominación, incluso la hegemónica, es una relación conflictiva, en la cual encontramos consenso, adaptación, sometimiento, pero también resistencias, oposiciones por parte de los dominados” (Boivin et al, 2004:99).

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede comprender la nueva concepción de cultura como:

- la producción de fenómenos que contribuyen mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a reproducir o transformar el sistema social (Canclini, 1981).
- toda producción de sentido, que es al mismo tiempo material y simbólica y que representa y reproduce la realidad, las estructuras materiales, un sistema social (Canclini, 1981).

³ Filósofo, teórico marxista, político y periodista italiano (1891-1937). Escribió sobre teoría política, sociología, antropología y lingüística. Fue uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, encarcelado bajo el régimen fascista de Benito Mussolini.

La cultura así entendida, tiene poder para transformar la sociedad desde la construcción de nuevos significados o de la reproducción de los ya existentes.

La desigualdad cultural se funda entonces en una apropiación desigual de bienes materiales así también como simbólicos; un sector o grupo se apropia de algo a expensas de otro. Se establece y reproduce una distinción entre cultura popular y cultura hegemónicaⁱⁱⁱ. Ambas se configuran en esta relación y no en base a características propias. Por otro lado, la relación es conflictiva ya que se disputa la hegemonía.

En esta perspectiva, el sentido de “lo popular” se aleja de la perspectiva romántica que lo considera ligado a las tradiciones, pues éstas también pueden ser reproductoras de lo hegemónico. Es decir, que las

Las costumbres más arraigadas y extendidas en las clases populares son a veces formas de resistencia, pero en otros casos no constituyen más que la rutina de la opresión (pensemos en la "popularidad" del machismo). A la inversa, lo masivo, que tan eficazmente contribuye a la reproducción y expansión del mercado y la hegemonía, también da la información y los canales para que los oprimidos superen su dispersión, conozcan las necesidades de otros y se relacionen solidariamente (García Canclini, 1987:7).

Esta concepción de la desigualdad cultural se basa en que, como se mencionó previamente, la cultura puede por sí misma intervenir en la reproducción social (la sociedad se reproduce y se transforma) y diferenciación social (distinción en clases sociales o grupos). Canclini sostiene, entonces, que la desigualdad se produce en el nivel de la producción y también en el nivel del consumo. Esto es, tanto en las relaciones de producción como en el consumo están presentes los procesos de reproducción social y de diferenciación social. Esto genera que haya una participación diferencial y desigual, por parte de distintos sectores sociales en la estructura productiva –producción- y en la distribución y apropiación de bienes materiales y simbólicos –consumo-; una apropiación de bienes materiales y simbólicos desigual.

Esta transformación teórica de la Antropología sostiene que la desigualdad es una realidad pero que no es “natural” o esencial de una cultura sino que es una construcción social e histórica y que tiene carácter relacional. En los momentos anteriores de la Antropología, la diferencia estaba entendida como grado de evolución y la diversidad como las distintas racionalidades para afrontar la vida en sociedad. En este caso, la desigualdad se entiende como consecuencia de una relación de dominación. Como se mencionó previamente, la desigualdad se basa en una apropiación desigual de bienes materiales y simbólicos; apropiación desigual que “genera relaciones sociales asimétricas que toman formas diversas (entre sexos, entre parientes, entre clases sociales, entre sociedades) y que se expresan en formas culturales, económicas, políticas y sociales distintas” (Boivin et al., 2004: 103).

Esta transformación teórica requirió de un cambio en el abordaje metodológico y en las prácticas de investigación de los antropólogos. De esta manera, se adoptará como central la práctica del cuestionamiento a aquello que parece naturalmente dado, a las ideas del sentido común, a aquello considerado normal.

4. Posicionamiento metodológico: el extrañamiento.

Las transformaciones socio-históricas y conceptuales condujeron también a una transformación en el plano de las prácticas; a un cambio en las formas de pensar y abordar el objeto de estudio de la Antropología. Ahora, cuando esas “otras” culturas pueden estar en tierras lejanas o próximas en la misma sociedad, y cuando se redefine la otredad para empezar a pensarla como relacional, visibilizando relaciones de dominación, se hace necesario un posicionamiento metodológico que habilite a estudiar estas cuestiones.

En este sentido, y en relación con la perspectiva crítica de la concepción teórica, las prácticas se tornan más críticas y reflexivas. El posicionamiento metodológico va a centrarse en el extrañamiento. Siguiendo a Lins Ribeiro (1989) el extrañamiento es el elemento característico de la mirada antropológica, hace a la especificidad de la perspectiva de la Antropología. El extrañamiento es al mismo tiempo una aproximación, en tanto acercamiento a una realidad social ajena, de la cual no se es nativo, y a la vez un distanciamiento, en tanto que no se comparte el sistema social y cognitivo particular de los nativos.

El autor plantea que el extrañamiento puede producirse en dos realidades. Por un lado, en una realidad en la cual el investigador no es nativo. Esta ha sido la situación tradicional de la Antropología clásica en el primer y segundo momento. En este caso, quien investiga no conoce los parámetros cotidianos de los actores sociales de esa realidad social que estudia y de la cual no es parte. Su objetivo, entonces, es hacer familiar aquello que en principio es exótico. Esto es, intentar transformar aquello que es desconocido en familiar. Por otro lado, el extrañamiento puede producirse en una realidad social en la cual el investigador es nativo. Esto es, que como parte de esa realidad social conoce y comparte el sistema social y cognitivo. Su objetivo aquí es, entonces, hacer exótico lo familiar; o dicho de otro modo: convertir lo familiar en exótico, en extraño, desnaturalizarlo.

Desnaturalizar implica hacer consciente o visible algunas cuestiones que están naturalizadas. Esto es, que las entendemos como naturales, dadas, y por ende inmodificables. Desnaturalizar refiere a cuestionar aquello que damos por obvio y “normal”, quitarles esa apariencia de natural que tienen. De esta manera, las hace visibles como construcciones sociales, históricas y culturales, y que por ende son pasibles de ser transformadas.

El extrañamiento, como descotidianización o desnaturalización, se produce en el tercer momento de la Antropología. Por ejemplo, Rosana Guber utiliza el extrañamiento cuando aborda el estudio de las culturas populares o la experiencia de un grupo de ex combatientes de Malvinas llamados Halcones. El extrañamiento utilizado en una realidad de la cual el investigador es nativo, podríamos verlo en los análisis que realizan los antropólogos de la Antropología médica crítica sobre el modelo biomédico en nuestras sociedades occidentales, su desnaturalización y visibilización de su carácter hegemónico. O también al estudiar las cuestiones de género, desnaturalizando los roles y mandatos establecidos como femeninos o masculinos, y visibilizándolos como construcciones culturales. O al estudiar el racismo, desnaturalizando el concepto de raza y considerándolo una construcción social. O al estudiar la familia y el parentesco, entendiendo que no son “naturales” sino que existen formas diversas de relacionarse y de establecer el sistema de parentesco.

En todo caso, el extrañamiento refiere a la percepción de unos parámetros cotidianos compartidos e implícitos y a su explicitación; a explicitar la conciencia práctica - ese saber tácito, compartido, que orienta a los actores sociales sobre cómo comportarse (Bustos & Fernández, 2005)- de una realidad social particular; produciendo una ruptura de lo cotidiano, una desnaturalización.

Una técnica que se utilizará en el marco de este enfoque metodológico refiere a la etnografía reflexiva. Este abordaje teórico-metodológico del tercer momento de la Antropología estará signado por la reflexividad. Guber (2011) destaca que la reflexividad refiere a que el investigador construya los datos en interacción con aquellos con quienes participa en el proceso de investigación. No se trata tanto de ir a recolectar datos de investigación al campo como de construirlos en las interacciones que allí suceden. Refiere al proceso reflexivo que implica la comunicación con cada uno de ellos, allí en donde el investigador tiene una disposición de atención para encontrar qué es lo significativo para los otros y pensar en torno a ello. De allí se abren nuevas preguntas, se reformulan objetivos, se abren nuevos caminos o se redireccionan los ya trazados. El proceso reflexivo implica entonces, de alguna manera, la menor directividad posible en términos de que las preguntas sean lo menos sesgadas y lo más abiertas posibles, y también en no cerrar las interacciones a los objetivos o preguntas prefijados, sino mantenerse y mantener los interrogantes lo más abiertos posibles para estar atento a lo que emerja de esas interacciones con los “nativos”. De esta manera, el investigador tiene unas preguntas que le orientan en el diálogo con los otros pero habilita la posibilidad de reformularlas o cambiarlas en ese proceso reflexivo, en función de lo que acontece en esa interacción.

En este marco, Bustos y Fernández (2005) señalan lo propio, lo específico de la Antropología:

Clifford Geertz dice que el antropólogo intenta que «esas grandes palabras que nos espantan a todos» tomen una forma sencilla y doméstica en contextos domésticos (Geertz, 1987:33). Es decir, el trabajo de campo antropológico (guiado por una postura teórica reflexiva) brinda a los megaconceptos, citemos nuevamente a Geertz, «esa clase de actualización sensata que hace posible concebirlos no sólo de manera realista y concreta sino, lo que es más importante, pensar creativa e imaginativamente con ellos.» (Geertz, 1987:34).

En base a estos planteos, nos permitimos hacernos algunas preguntas que relacionan estas cuestiones con otros temas de importancia para la Antropología y para la formación en psicología, como es el tema de la familia, el género, las prácticas de atención de salud.

Cuando hablamos de hegemonía, por ejemplo, ¿podemos utilizar este concepto para pensar en la hegemonía del modelo de familia nuclear, en la hegemonía de unos roles de género estipulados para el hombre y para la mujer, en la hegemonía de una forma de belleza o de estética de los cuerpos, en la hegemonía del modelo biomédico? ¿Podríamos, tal vez, pensar cómo cada uno de estos modelos se ha construido socio-históricamente y cómo se han instalado en nuestro sentido común como los más válidos, como los legítimos, hasta el punto que los damos por naturales? ¿Nos permitiría esto, comenzar a ver las relaciones de desigualdad subyacentes a ese consenso que sostiene esos modelos? ¿Podría este ejercicio habilitarnos a empezar a extrañarnos, a desnaturalizar estas cuestiones?

Desnaturalizar esos modelos hegemónicos, nos permitiría de alguna manera revisar en lo cotidiano esas relaciones de desigualdad en relación a las diversas formas de familia que pueden existir; en relación a las múltiples características que puede tener ser hombre, mujer o cualquier otra elección; en relación a las diversas formas que pueden adoptar los cuerpos; en relación a las diferentes prácticas de atención de salud. Nos permite pensar.

El tercer momento de la Antropología, con un enfoque teórico crítico que visibiliza y analiza las relaciones de desigualdad y un abordaje metodológico reflexivo que hace consciente algunas cuestiones que tenemos naturalizadas, tiende a desnaturalizar aquello que damos por natural y hacerlo visible como construcciones sociales, históricas y culturales, y que por ende son pasibles de ser transformadas.

*“¿Por qué un análisis antropológico?
Apelaremos a Geertz nuevamente:
porque pequeños hechos hablan de grandes cuestiones.”
(Bustos & Fernández, 2005).*

Referencias

- Boivin, M., Rosato, A. & Arribas, V. (2000). La construcción del otro por la desigualdad. En: *Constructores de otredad*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bustos, R. & Fernández, G. (2005). Extrañamiento: Una Inmersión en el Mundo de la vida. *Revista Confluencias*, 2(5), 95-104.
- Chiriguini, M. C. (2008). Del colonialismo a la colonización. En *Apertura a la Antropología*. Buenos Aires: Proyecto editorial.
- Crehan, K. (2002). *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- García Canclini, N. (1981). *Cultura y sociedad, una introducción*. México: SEP.
- (1987) Ni folklórico ni masivo ¿qué es lo popular? *Diálogos de la comunicación*, 17. Disponible en:
http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/garcia_canclini1.pdf
- Guber, R. (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lins Ribeiro, G. (1989). Descotidianizar, extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica. *Cuadernos de Antropología Social*, 2(1), 65-69.

ⁱ Boivin destaca que si bien algunas teorías sí contemplaron la relación entre culturas, como el caso Lévi-Strauss, no hicieron visible la situación de dominación subyacente a esa relación entre culturas diversas -situación de dominación de la cual el observador era también parte-.

ⁱⁱ Ver Particularismo histórico, en capítulo 4

ⁱⁱⁱ Un sector social ejerce ese poder de dirección político e ideológico, que es la hegemonía, permitiendo espacios en los que los sectores subalternos puedan desarrollar sus prácticas. De esta manera, oculta ese ejercicio de poder y cuenta con el consenso de esos sectores subalternos. En este sentido, se ha destacado que “para Gramsci, la hegemonía significa también que una clase, o una alianza de clases, ha conseguido trascender sus propios intereses corporativos y ha incorporado al menos parte de los intereses de las clases subordinadas para representar aparentemente los intereses de la sociedad en su conjunto” (Crehan, 2002:116).