

CUADERNO DE ESTUDIOS

Breve introducción a los trabajos prácticos



ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL
CÁTEDRA I

CUADERNO DE ESTUDIOS

Breve introducción a los trabajos prácticos

Antropología Social Y Cultural
Cátedra I

***María Ofelia Tellechea; Adrián Bonaparte; Jimena Parga;
Gimena Palermo; Christian Pozo; Federico Civardi; Valeria
Kustich; Marilina Feito Arsuaga; Sofía Stoller.***

Antropología social y cultural cátedra I : breve introducción a los trabajos prácticos / Autores Varios - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-34-2571-8

1. Ensayo. I. Autores Varios
CDD A864

Editorial de Periodismo y Comunicación
Diag. 113 Nº 291 | La Plata 1900 | Buenos Aires | Argentina
+54 221 422 3770 Interno 159
editorial@perio.unlp.edu.ar | www.perio.unlp.edu.ar
Facultad de Periodismo y Comunicación Social
Universidad Nacional de La Plata

Diseño y maquetación
Franco Dall'Oste



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Índice

Capítulo 1: Del asombro a la alteridad vulnerable. Extrañar lo cotidiano: claves para una mirada antropológica	5
Capítulo 2: La cultura como concepto central de la Antropología.	8
Capítulo 3: Los otros y ¿nosotros?: pensando las identidades sociales	10
Capítulo 4: Perspectiva antropológica de la construcción de consenso y legitimidad.	13

Capítulo 1· Del asombro a la alteridad vulnerable. Extrañar lo cotidiano: claves para una mirada antropológica

¿Cómo ver con otros ojos aquello que vivimos todos los días? ¿Qué pasa cuando dejamos de dar por sentadas nuestras costumbres, nuestras formas de hablar, vestir o relacionarnos? Pensar como antropólogas y antropólogos no es solo estudiar “culturas lejanas” o realidades exóticas. Es, ante todo, aprender a poner en duda lo familiar, a desnaturalizar lo que parece obvio.

En este capítulo, vamos a reflexionar sobre la manera en que la antropología ha construído su objeto de estudio en distintos momentos y contextos socio históricos a lo largo del desarrollo de la disciplina, al igual que las perspectivas metodológicas que le confieren una particular manera de abordar los fenómenos sociales en proceso.

La Antropología ha construido su objeto de estudio en torno a la “otredad cultural”. Esta “otredad” no fue concebida siempre de la misma forma y sus transformaciones están relacionadas con los cambios sucedidos en el conjunto de la sociedad y con las corrientes teóricas que en cada época dominaron la manera de explicar las problemáticas que las y los antropólogos abordaron.

La lectura de la Introducción del libro *Constructores de Otredad*, de Boivin, Rosato y Arribas (1998), permite reconocer la existencia de tres maneras de formular antropológicamente las explicaciones acerca de la alteridad u otredad cultural. La primera de ellas, desde la corriente teórica evolucionista de fines del siglo XIX, construyó la “diferencia cultural”, respondiendo a la pregunta ¿por qué esos “otros” son diferentes a “nosotros”? Seguidamente, en el período comprendido entre las dos guerras mundiales, producto de la diversificación teórica en antropología, se construyó el objeto de la disciplina como “diversidad cultural”, caracterizando la particularidad de las culturas que analizaba. Al mismo tiempo se criticaron las explicaciones anteriores por considerarlas etnocéntricas. Por último, cuando se puso en evidencia la dominación de una cultura sobre otra, o de un sector de la sociedad respecto de otro, el objeto de estudio antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad.

Los textos apuntan a la importancia que adquiere el reconocimiento y análisis de la complejidad de cada contexto histórico, social, económico y político en la definición de las características de esos “otros”. Asimismo destacan que una consecuencia importante de esas clasificaciones es que las mismas se han ido trasladando al sentido común, a otros ámbitos por fuera de la disciplina y en mayor o menor medida han pasado a formar parte de las miradas desde las cuales diferentes disciplinas (de la comunicación, educación, ciencias sociales, políticas, etc.) ven o interpretan los comportamientos de diferentes grupos humanos.

En este proceso de conocimiento es importante recuperar la idea de alteridad presente en otros textos -ver Krotz (1994), Chiriguini (2006), Da Matta (1998)- y las formas de procesamiento de la misma por parte de la cultura occidental en clave científica.

El antropólogo Esteban Krotz sostiene que la alteridad u otredad no es sinónimo de una simple y sencilla diferenciación, sino que es un tipo particular de diferenciación, porque “capta” el fenómeno de lo humano de un modo especial.

“Nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él, constituye una aproximación completamente diferente de todos los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano. Un ser humano reconocido en el sentido descrito como otro, no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades “naturales” como tal, sino como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico, como introducido a una forma de vida

diferente de otras, todo esto significa también, como resultado y creador partícipe de un proceso histórico específico, único e irrepetible" (Krotz, 1994: 19-20).

Como plantea Infante Repizo en su trabajo sobre "La expresión corporal y la otredad" (2019) "la otredad desde su descripción más sencilla hace referencia a lo otro, lo diferente, alguien o algo externo al yo. La otredad, se da como un proceso de encuentro entre dos subjetividades que se relacionan e interactúan entre sí, a partir de la percepción, el contacto, la comparación y la categorización de la diferencia o la semejanza entre el yo y el otro. Al estar en contacto con un sujeto diferente al yo, se identifican características físicas, identitarias, experienciales, entre otras, que permiten establecer relaciones entre sujetos porque sus experiencias de vida marcan una similitud, pero se distancian por los tipos de aprendizajes y/o vivencias adquiridas".

Entonces podemos caracterizar a la Antropología como el estudio de la alteridad cultural, compartiendo con otras disciplinas la intención explicativa de los fenómenos humanos, evitando caer en posiciones etno y sociocéntricas. Asimismo podemos afirmar que toda persona que investiga y produce conocimiento, es un sujeto ubicado histórica y socioculturalmente, y por lo tanto condicionado por estos contextos, condicionamiento al que no escapa ningún miembro de una sociedad particular.

Una de las búsquedas constantes y de análisis de la antropología es la de desnaturalizar el sentido común (Geertz, 1994) y lo obvio, de aquí el desarrollo de la técnica de extrañamiento y la descotidianización metodológica.

Lins Ribeiro (1999) considera que para comprender el comportamiento humano, es necesario entenderlo como producto de la naturalización de una serie de comportamientos socialmente compartidos y aprehendidos, que se automatizan en su actuar cotidiano. Para ello recupera la noción de conciencia práctica, la cual podemos definir como la capacidad de los agentes humanos de comprender lo que hacen mientras lo hacen, un modo a partir del cual las personas pueden reflexionar sobre su acción, aún cuando en la vida diaria no necesitan hacerlo. El autor propone el extrañamiento, como técnica que permite desnaturalizar, descotidianizar la conciencia práctica de los grupos que estudia. Se trata de una unidad contradictoria de aproximación/distanciamiento. "Es como estar delante de un sistema de signos –vivirlo relacionándose primeramente con sus significantes– pero sin comprender del todo sus significados" (Lins Ribeiro, 1999, p. 195).

Para el antropólogo brasileño Roberto Da Matta (1998), la antropología busca establecer puentes entre universos de significación diferentes. Plantea que en la producción de conocimiento se da lo que denomina el "*anthropological blues*", en el cual intervienen dos elementos: el sentimiento y la emoción, la intrusión de la subjetividad y de la carga afectiva que viene dada dentro de la rutina intelectual de la investigación antropológica; y el momento del descubrimiento etnográfico, es decir, aquel momento en el cual, quien investiga, consigue descubrir el funcionamiento de una institución, comprender finalmente la operación de una regla que antes le resultaba oscura, incomprensible.

La particularidad del ejercicio de la disciplina antropológica reside en el trabajo de campo y la observación participante, con el fin de recuperar los marcos significativos y las prácticas de los grupos que estudia. En este sentido, el capítulo 3 de Rosana Guber (2004) describe esas "señas particulares" que adopta la perspectiva antropológica. Primero, analiza los aportes efectuados por la antropología clásica y las críticas que se le han hecho. Luego subraya la prioridad que desde mediados de los años '60 se le dio a las corrientes racionalistas o teoricistas en la construcción de conocimiento y las críticas que se les efectuaron; introduciendo el concepto de bidireccionalidad del proceso de conocimiento como elemento fundamental que da cuenta de la perspectiva del actor, central para la mirada antropológica.

La autora describe la importancia de concebir al conocimiento reflexivamente y el papel de la teoría en el trabajo de campo con una pretensión holística que asegura una recuperación abierta

y no dogmática de la teoría. A su vez esta última aporta una mirada reflexiva y orientada al material empírico.

Por último, Guber destaca la activa participación del sujeto que investiga en todo el proceso de producción de conocimiento científico; a tono con el texto de Renato Rosaldo "Cultura y Verdad", en el que se problematiza el concepto de conocimiento correlativo, entendiendo la necesidad de poner en un marco de referencia al sujeto/colectividad estudiada como portadoras de saberes -teóricos y prácticos- y de la interpretación de ese "otro" que también nos observa y analiza (cuestión que será abordada con mayor profundidad en el capítulo 2).

Bibliografía referida:

- BOIVIN, M., ROSATO, A. y V. ARRIBAS (1998) "Introducción". En: *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social*. Eudeba.
- CHIRIGUINI, M. C. (2006): "Del colonialismo a la globalización: Procesos históricos y Antropología". En: María Cristina Chiriguini (comp.): *Apertura a la Antropología. Alteridad-Cultura-Naturaleza humana*. Proyecto Editorial.
- DA MATTA, R. (1998): "El oficio de etnólogo o cómo tener 'Anthropological blues'". En: Boivin, Rosato y Arribas (comps): *Constructores de Otredad*. Eudeba.
- GEERTZ, C.: (1994) El sentido común como sistema cultural. En: *Conocimiento local*. Ed. Paidós.
- GUBER, R. (1986) "El enfoque antropológico: señas particulares". En: *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós.
- INFANTE REPIZO, L. M. (2019) El concepto de otredad, una propuesta pedagógica de intervención con la percusión corporal. Tesis de grado Universidad Pedagógica Nacional, Colombia.
- KROTZ, E. (1994): "Alteridad y pregunta antropológica". En: *Alteridades N° 8*. p. 5-11.
- LINS RIBEIRO, G. (1999) "Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica". En: *Constructores de Otredad*. Op. Cit 1998.
- ROSALDO, R. (1991) "Cruce de fronteras". Cap.9 en: *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. México: Grijalbo.

Capítulo 2· La cultura como concepto central de la Antropología.

En el primer capítulo abordamos la construcción del objeto y del conocimiento en Antropología, sus características específicas y los aspectos teóricos, metodológicos y técnicos de la disciplina. Desde este punto de partida profundizaremos en este segundo capítulo en la importancia del abordaje de los métodos antropológicos con la revisión crítica a ciertas posturas epistemológicas y metodológicas clásicas. Lo que lleva a incluir en la argumentación la referencia a distintas concepciones sobre cultura para distinguir maneras de construir el objeto de conocimiento. Es por ello que nos ocuparemos del concepto llave en la descripción, teorización y explicación antropológica, aquel que denominamos "cultura".

En este sentido, analizaremos este concepto -polisémico y controvertido- como herramienta teórica fundamental sobre la cual se ha asentado la reflexión de la Antropología Social y Cultural y que ha servido para explicar y comprender la otredad cultural en términos de diversidad y desigualdad. Desde aquí rescataremos en forma crítica tradiciones clásicas y pondremos en consideración aproximaciones contemporáneas en la caracterización de la cultura, confrontando además, a manera de ejemplo, con su pasaje a la práctica a través de ciertas formas de apropiación y usos del concepto.

Con el propósito de abordar el concepto de cultura en su carácter polisémico e histórico Paula Montero (1993) en "Reflexiones sobre una antropología de las sociedades complejas", recorre la delimitación del concepto en la historia de la disciplina antropológica. En su propuesta prevalece la dimensión temporal respecto de los modos en que en cada uno de los períodos socio históricos del desarrollo de la disciplina se pusieron de relieve dimensiones clave para explicar las culturas. En este sentido, se presentan las distintas formulaciones conceptuales en la historia de la disciplina: corrientes evolucionistas, antropología clásica y antropologías actuales.

La definición de cultura brindada por el antropólogo británico Edward B. Tylor, quien en 1871 concibió la cultura como "... esa totalidad que incluye conocimientos, creencias, arte, moral, derecho, costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos que el hombre adquiere como miembro de la sociedad", establece un primer momento en el abordaje de cultura en la disciplina, enmarcada en el paradigma evolucionista de la época.

Con los aportes de Franz Boas, Margaret Mead, Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Melville Herskovits entre las referencias destacadas de las primeras décadas del siglo XX, comienzan una serie de transformaciones en el quehacer de la antropología, entre las que cuentan principalmente la consolidación del trabajo de campo como metodología central y la perspectiva del relativismo cultural como marco teórico imprescindible en el análisis de las prácticas y representaciones sociales; dicha perspectiva teórico-metodológica le imprimen al concepto de cultura el marco para explicar la variabilidad humana, entendida como diversidad: cada grupo social deber ser entendido en su particularidad, en sus propios marcos culturales. Así, las etnografías producidas en este periodo –el de entreguerras- constituyen descripciones exhaustivas de diversas culturas.

Sin perder de vista la importancia de estas herramientas conceptuales en el análisis social, se suman, ya desde la década de 1950 una serie de revisiones epistemológicas que ponen el foco en las relaciones de poder entre culturas y al interior de las mismas, dando cuenta de las condiciones económicas, políticas y de representación diferenciales propias del contexto de globalización. En este sentido, la incorporación del "nosotros" como objeto de estudio antropológico y la advertencia

de las relaciones de poder propias de todo sistema social imprimen en los estudios antropológicos actuales el análisis de la desigualdad.

En esta misma línea, nos centraremos en los planteos de Renato Rosaldo (1991), considerando imprescindible incluir en los análisis sociales la interacción entre cultura, poder, hegemonía y desigualdad; y a la vez hacer que "nosotros" seamos más visibles culturalmente hablando, a través de las nociones de sujeto ubicado y conocimiento correlativo. Desde un enfoque epistemológico crítico, el autor se pregunta por las maneras en que se produce conocimiento, y qué lugar tiene quien investiga en este proceso. Retomando sus críticas a los enfoques positivistas en ciencia, donde el acercamiento al objeto de estudio y el conocimiento se piensan "ajenos" a quien investiga, se posiciona desde una perspectiva constructivista, que entiende al conocimiento antropológico como la resultante de la interacción entre lo que se establece como objeto de estudio y el sujeto de conocimiento, con todos los condicionantes culturales, académicos y subjetivos que entran en juego. De aquí la reflexión sobre el trabajo de campo y los marcos teóricos en el Modelo Antropológico Clásico, y su reformulación en la actualidad.

El trabajo de este autor permite visualizar cómo los cambios de carácter mundial acontecidos en los últimos años de la década de 1960 impactaron en el modelo clásico de estudio antropológico y en su forma de concebir a la cultura, produciendo una crisis creativa y una redefinición en el campo disciplinar, dando paso a otras perspectivas analíticas y nuevos conceptos, sujetos y ámbitos de estudio -como las zonas y actores, geográfica y/o culturalmente fronterizos- desde una postura que incorpora el conflicto, el cambio y la desigualdad al registro y análisis de la diversidad humana. El autor, a través de la crítica a lo que denomina la "doctrina oficial antropológica", cuestiona el posicionamiento de pensar los otros/nosotros en términos de visibilidad e invisibilidad cultural. Para ello desnaturaliza y trae a la reflexión cómo el nosotros queda normalmente invisibilizado tras la exotización de los otros, poniéndolas en relación directa con las posiciones que ocupan los sujetos en la estructura social y el ejercicio y disfrute de derechos. Por otra parte, la propuesta de producción situada de conocimiento correlativo busca situar las implicancias del punto de vista del nativo, no como catálogo de costumbres extrañas sino como posibilidad de formas colaborativas de mutuo entendimiento.

Asimismo Rosaldo propone que las zonas de frontera, no deben considerarse como zonas vacías de análisis, sino como sitios de producción cultural creativa que requiere investigación. Dichas demarcaciones deben ser los nuevos temas de análisis, ya que a partir de la convivencia e interacción de grupos con identidades culturales distintas, emergen, resaltan las heterogeneidades, en cuanto a la orientación sexual, género, clase, raza, grupo étnico, nacionalidad, edad, política, vestido, comida o gusto. Pero también, se hacen visibles las relaciones de poder, desigualdad y prejuicio, temas que volveremos a abordar en el último capítulo.

Bibliografía referida:

- HERSKOVITS, M. (1952) *El Hombre y sus Obras*. Cap. 5. México: Ed. F.C.E.
MONTERO, P. (1993): "Reflexiones sobre una Antropología de las Sociedades Complejas". U.A.M.
Unidad Iztapalapa. Nº 24, México.
ROSALDO, R. (1991) "Cruce de fronteras". Cap.9 en: *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. México: Grijalbo.

Capítulo 3· Los otros y ¿nosotros?: pensando las identidades sociales

En este capítulo se abona a la comprensión de las identificaciones sociales en tanto formas de clasificación, integración, diferenciación y expresión comunicativa, respecto de las cuales se orientan y organizan las prácticas sociales.

¿Por qué centrarse en el estudio de la identidad social y no de la identidad individual?, ¿existen diferencias? ¿es válido hacer la analogía de una hacia la otra?. En principio es importante destacar que no es posible hablar de identidades individuales sin tomar en consideración que los seres humanos somos seres sociales y nos constituyemos como tales en y a través del contacto social, al decir de Chiriguini: "la identidad individual se va constituyendo a partir de la identidad social del grupo de pertenencia, por lo tanto toda identidad individual es una una identidad social" (2006: 65).

El estudio de la identidad social no prioriza la biografía de las personas sino aquellos aspectos comunes de los sujetos sociales que permiten reconocer semejanzas o diferencias entre grupos o comunidades a las cuales adscriben. Al respecto esclarecedora la diferenciación que sobre el tema hace Gilberto Giménez ¿En qué se diferencian la identidad individual de las colectivas? En que estas últimas carecen de autoconciencia y de psicología propias; en que no son entidades discretas, homogéneas y bien delimitadas; y en que no constituyen un "dato", sino un "acontecimiento" contingente que tiene que ser explicado" (2005:15).

Sin embargo, cabe aclarar que pensar en términos de identidad colectiva, no supone la homogeneización interna de todo el grupo o de las personas que comparten una identidad común; por el contrario cuando se homogeneiza el comportamiento de quienes integran un colectivo social se construye una visión estereotipada sólo en función de algunos rasgos o prácticas.

El trabajo de María Cristina Chiriguini (2006) plantea la distinción de diferentes enfoques que se han utilizado para el estudio de las identidades sociales:

– Perspectiva objetivista, esencialista, o sustancialista de la identidad: en este caso sus integrantes se identifican y son identificados por ciertos rasgos de su pasado (real o no comprobable), su lengua, costumbres, religión, uso del territorio, etc.; percibidos todos estos como inalterables al paso del tiempo, inmutables.

– Perspectiva subjetivista de la identidad: propone interpretar la identidad como sentimiento de autoidentificación o de pertenencia a un grupo o comunidad. Reafirma el carácter subjetivo de la elección personal. Si bien podemos considerar que este enfoque tiene un carácter dinámico y variable de la identidad, como aspecto negativo podemos señalar que acentúa el carácter efímero y temporal de la identidad, reduciéndola a elecciones personales.

– Perspectiva relacional y dinámica de la identidad: se opone a los enfoques esencialistas o sustancialistas. Considera que toda identidad o identificación es relacional, es decir, requiere de un otro a partir del cual afirmar la diferencia. Por lo tanto es el contacto y no el aislamiento lo que genera identidad. Asimismo, señala que la identidad es dinámica, cambiante, no estática.

En sintonía con esta última perspectiva explicada por la autora, desde la cátedra se hace énfasis en que el análisis de las identidades sociales se basa en el reconocimiento de una relación primordial: la que existe entre un "nosotros" y un "otro" y que dicha relación está situada social e históricamente, reconociendo también que las relaciones entre grupos sociales no siempre son igualitarias.

Las expresiones que los diferentes grupos sociales adoptan para expresar su pertenencia a determinada categoría de representación suelen ser dinámicas y están vinculadas con la naturaleza de la relación en que se ven envueltos, por ejemplo: disputas por el territorio en los grupos étnicos; la afirmación por una determinada posición de los roles en las cuestiones de género o juventudes;

entre otras. A su vez la posición relativa que cada actor social ocupa en la estructura social, modela de forma particular la relación “nosotros/otros” de manera que si el otro ocupa un lugar de poder hegemónico/dominante puede condicionar fuertemente la construcción del nosotros.

La desigualdad presente en las relaciones de los actores sociales, también se hace presente en la interpretación que debe hacerse sobre los procesos de identificación y en la forma en que los diferentes actores sociales se identifican así mismos o son identificados por otros. El que “domina nomina”, sentencia la autora antes mencionada, dejando en claro que el poder se expresa también a través de la representación de y hacia el otro.

Tomando en cuenta que las identidades sociales se conforman en consonancia con la ubicación que tienen las personas en la estructura social, su expresión cobra la forma de los ejes estructurantes presentes en determinado momento. Algunos de estos ejes estructurantes pueden ser el género, la edad, la clase/profesión y/o la pertenencia étnica y los mismos pueden estar presentes de forma simultánea o expresarse con distinta jerarquía.

Si bien estos no son los únicos, sí se puede decir que hay consenso en la comunidad académica respecto de la importancia de los mismos. Si se repasa la bibliografía existente sobre el tema seguramente se van a encontrar estudios de identidades sociales centrados en la música, la religión, el deporte, la alimentación, el medio ambiente, etc; pero al respecto de las mismas no existe consenso académico en considerarlas como estructurantes, sino que hay quienes sostienen que éstas operan como subsidiarias o están subsumidas a algunas de las presentadas al principio.

La bibliografía de la unidad contempla el abordaje de algunos de estos ejes estructurantes ofreciendo diversos estudios. Enfocado en las relaciones de género, el trabajo de los antropólogos Alabarces y Garriga Zucal (2008) estudia los usos y representaciones corporales de quienes integran una “hinchada” de fútbol, analizando la articulación que los hinchas realizan entre ideales de cuerpo, modelos masculinos y prácticas de enfrentamiento corporal. El texto de la antropóloga Karina Dionisi (2022) se interna en el análisis de las clasificaciones culturales que segmentan y jerarquizan diferentes etapas de vida en el ciclo vital humano, sus funciones en la constitución de un orden social, los cambios en la construcción simbólico valorativa de estas divisiones etarias; enfatizando, en la etapa denominada vejez, a los fines de exemplificar su rol de etiquetamiento y de formador de grupos etarios.

El trabajo de los sociólogos Margulis y Urresti (1996) también problematiza sobre la edad como uno de los ejes ordenadores de la actividad social. Edad y sexo son base de clasificaciones sociales y estructuraciones de sentido, sin embargo, es evidente que en nuestra sociedad los conceptos generalmente utilizados como clasificatorios de la edad son crecientemente ambiguos y difíciles de definir. Infancia, juventud o vejez son categorías imprecisas, con límites borrosos. Por último el trabajo de las antropólogas Palermo y Fonseca (2022) invita a reflexionar sobre la temática del género haciendo un recorrido histórico y académico de cómo la categoría género se volvió parte de la vida cotidiana, con una controvertida carga política. Se convirtió en tema de agenda pública y de debate en las calles; sin embargo, el contenido de este debate no es algo novedoso, sino que tanto en la arena pública como en la academia tiene una trayectoria de larga data.

Por otra parte en el texto de Grimson (2006) se analizan las interacciones existentes entre algunos de los ejes estructurantes anteriormente mencionados focalizando en las relaciones étnico-nacionales y su transformación a lo largo del período más reciente de la historia argentina. Aborda el análisis de las identidades sociales construidas alrededor de inmigrantes de países limítrofes relacionando la conformación de prejuicios con situaciones coyunturales y retoma un concepto destacado: el de fronteras. Estas no son concebidas solamente como las fronteras políticas que delimitan cuestiones administrativo jurisdiccionales, sino con un criterio más amplio que abarca la idea de límites a partir de los cuales podemos reconocer un “otro” cultural.

En el mismo sentido la idea frontera está presente en el texto de Renato Rosaldo (1991) que ya fue presentado en el capítulo 2 de este Cuaderno de Cátedra. El concepto que se propone es potente ya que permite pensar la constitución y el reconocimiento de las identidades sociales

como procesos dinámicos y plurales capaces de captar las intersecciones de clase, género, edad, etnia y nacionalidad entre otros.

Otra de las cuestiones presentadas por Grimson está referida al análisis de las políticas de homogeneización desarrolladas por el estado argentino en pos de invisibilizar los colectivos migrantes y de pueblos originarios. La conformación y organización del estado fue acompañada de un ideario homogeneizador en el cual las diversidades existentes (pueblos originarios, esclavos, inmigrantes de ultramar y limítrofes) se fundieran y dieran por resultado una sociedad que se reconociera como blanca, moderna y occidental.

Si bien este proceso de homogeneización no logró llevarse a cabo en los términos propuestos por la élite dominante, el mismo contribuyó al surgimiento de ciertos prejuicios étnicos y de clase que dieron como resultado la construcción de lo que tanto este autor como Chiriguini denominan "identidades negativas", las cuales pueden tomar la forma de: ocultación pública de la identidad; o en el otro extremo, constituir la propia identidad como bandera de lucha, es decir, transformar el estigma en emblema.

Por último la cátedra aborda el estudio de la identidad social partiendo de la consideración de que lxs sujetos sociales no pueden concebirse como portadores de una identidad única e inmutable (esto ya se dijo respecto de la crítica a la perspectiva objetivista) sino como portadores de múltiples identidades que son puestas en juego (objetivadas) según las circunstancias de las relaciones sociales que se estudien.

Bibliografía referida:

- CHIRIGUINI, M.C. (2004) "Identidades socialmente construidas". En: Apertura a la Antropología. Proyecto Editorial. Bs. As.
- GRIMSON, A. (2006) "Unidad y diversidad en la Argentina". En Revista Todavía Nro.15. Ed. Fundación Osde. Bs. As.
- GIMÉNEZ, G. (2005): "La cultura como identidad y la identidad como cultura". Trabajo presentado en el III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, CONACUTLA, Guadalajara, México.
- ALABARCES y GARRIGA ZUCAL (2008) "El 'aguante': una identidad corporal y popular." En: Intersecciones en Antropología 9: 275-289. 2008. ISSN 1666-2105; Facultad de Ciencias Sociales – UNCPBA – Argentina
- DIONISI K. (2022) "Ciclo de vida y edad: aportes desde la antropología". En: Antropología Social: contribución de saberes. Libros de Cátedra. Edulp
- MARGULIS M. Y URRESTI M. (1996) La juventud es más que una palabra. Introducción. Ed. Biblos. CABA
- PALERMO G. y FONSECA F. (2022) "Identificaciones de género: un recorrido conceptual". En: Antropología Social: contribuciones al diálogo de saberes. Libros de Cátedra. Edulp

Capítulo 4. Perspectiva antropológica de la construcción de consenso y legitimidad.

El capítulo 4 está centrado en recuperar la perspectiva antropológica de las relaciones entre orden simbólico y los procesos de producción, reproducción y transformación social. Buscamos analizar cómo se tejen esas relaciones entre sociedad, grupos e individuxs, para dar cuenta de los ejercicios de poder y las formas de resistencia.

Específicamente, con el texto de Maurice Godelier (1999) haremos foco en las relaciones etarias, de género y de clanes, características de la comunidad baruya de Papúa Nueva Guinea; un ejemplo muy interesante para estudiar la desigualdad y la legitimación de un orden social particular, donde el lenguaje proporciona, dentro de la dimensión de lo simbólico, una herramienta fundamental para la reproducción de este sistema.

El autor, al explorar la conexión entre poder y lenguaje en esta comunidad, argumenta que la legitimidad de la dominación se basa en el consentimiento de quienes son dominados y busca abonar a la reflexión sobre las relaciones de dominación y opresión previas a las relaciones de clase, al igual que la aparición del Estado. Analiza cómo el control de lo que hoy podría denominarse "imaginario social" puede constituirse en un fundamento temprano para las desigualdades sociales. Como señala en el texto "este ejemplo hace aparecer el hecho de que la fuerza más fuerte del poder no es la violencia sino el consentimiento, el consentimiento de los dominados a su dominación, la dominación masculina es ordinariamente reconocida y vivida por las mujeres como legítima" Esta afirmación se puede relacionar con las reflexiones de Gilberto Giménez (1981) al respecto de los "tipos puros" de poder: autoridad, dirección y dominación en donde la relación consenso-coerción tienen niveles diferentes, siendo la autoridad el que contempla mayor grado de consenso y la dominación como el ejemplo más claro de la coerción y el miedo al ejercicio de los aparatos de dominación punitivos. Por otro lado, recuperando el concepto de hegemonía, tanto desde un plano material como simbólico, el establecimiento de un consenso invisibiliza las relaciones de dominación y "naturaliza" el ejercicio de poder, presentando el *statu quo* propio de los sectores dominantes como el "único posible" y más valioso, castigando así a los subalternos.

La comunidad baruya es una sociedad sin Estado ni clases y sin jefe, pero con claras jerarquías basadas en el sexo, la edad y los clanes, sustentadas principalmente por la dominación masculina. Godelier analiza cómo los varones, mediante un lenguaje secreto, se hacen con el poder para dominar los distintos órdenes de la vida frente a las mujeres y niñxs. De este modo, el ejercicio de la dominación se produce y reproduce a partir de rituales de iniciación a los varones atravesados por el lenguaje en tanto puente entre las palabras y las cosas, puesto que conocer el nombre secreto de éstas le otorga a los baruya el poder por sobre las cosas nombradas. Esta exclusividad en el acceso a la conexión entre las palabras y las cosas, a la vez lleva a comprender el consentimiento que expresan lxs dominadxs respecto de su dominación.

Es importante notar que este consentimiento no significa que las mujeres nunca se rebelen ni que el consentimiento sea total. La existencia de ciertas formas de resistencia, prueba que, aunque en conjunto el consentimiento existe, es constantemente contradicho en la experiencia cotidiana e individual. Como ejemplo, el autor relata que en su estadía con la comunidad sucedió un acontecimiento bastante excepcional: una mujer prendió fuego el santuario de iniciación donde se realizan los rituales de paso a la adultez de los jóvenes hombres -una vez que ya conocieron el verdadero nombre de las cosas. Como castigo la mujer fue sancionada con la pena capital y la misma

debía efectuarse por un pariente cercano a ella (hermano, padre, etc) para evitar represalias a su linaje directo.

La cultura (concepto desarrollado, historizado y problematizado en el capítulo 2) aparece como el lugar natural del ejercicio de la hegemonía, al investir como “natural” aquello que no es sino construcción social impuesta por un grupo dominante determinado sobre el conjunto de la sociedad, a través del pacto hegemónico. No obstante una sociedad o comunidad produce a la vez las formas de la vida práctica y las justificaciones teóricas que dan cuenta de las mismas, creando una convergencia ideológico-cultural generadora de legitimidad y consenso; sin embargo también se producen espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas que no siempre son funcionales para la reproducción del sistema. Se trata entonces de la coexistencia de prácticas (formas de actuar) y visiones (maneras de ver el mundo) diferentes y opuestas -en términos objetivos, aunque no necesariamente subjetivos-; inmersas en continuas transacciones y negociaciones, quedando abierto el espacio para la confrontación y la lucha, la disputa por la hegemonía y la alteración de la correlación de fuerzas entre los sectores en pugna.

Finalmente con el texto de Caggiano y Segura (2014) “Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires”, nos acercamos a la problematización de las relaciones entre territorio, diferencia y desigualdad social en la ciudad. Aquí se comprende al territorio urbano como un escenario resultante de la sedimentación de constricciones, fronteras y prescripciones, exponiendo a sus agentes a penalizaciones, estigmatizaciones y control. Los autores procuran “mostrar la imposibilidad de comprender estos procesos en clave unidimensional y, en lugar de ello, indagaremos la relevancia de las intersecciones de clase, nacionalidad, género, raza, etnia y otras dimensiones en la estructuración y el uso del espacio urbano como así también los años de residencia en ese territorio”.

Se analizan no sólo la posición y localización geográfica de los migrantes sino también sus lógicas de circulación por la ciudad”. (Caggiano y Segura, 2014: 30). En esta misma dirección es posible establecer una relación con las problematizaciones presentadas en el capítulo 3 de este Cuaderno de cátedra al respecto de las identidades sociales y sus ejes estructurantes

Es interesante la recuperación que hacen Caggiano y Segura del autor francés Loic Wacquant, quien desde el año 1989 hasta principios de los 2000 se concentró en el estudio etnográfico del corazón del Harlem afroamericano como así también en los barrios periféricos de París. En el primer caso, Wacquant describe a una colectividad afroamericana de bajos recursos, con un Estado muy poco presente donde era habitual el uso de “ghetto” para referirse a la concentración de esta colectividad atrincherada en un territorio bien delimitado. Sin embargo, en cuanto a las relaciones económicas, el “ghetto negro” no puede entenderse como una isla excluyente y autosuficiente del distrito de Manhattan en Nueva York, ya que lo que señala el autor es la compleja relación entre este territorio y el resto, donde los vecinos de Harlem trabajan fuera de su barrio, e incluso estudian fuera de su territorio. En cambio, el caso parisino analizado por el mismo autor descarta la cuestión étnico-racial y centra su argumentación únicamente en la clase social, debido al predominio histórico de franceses excluidos de la metrópolis parisina por generaciones y generaciones.

Refiriéndose a la cuestión en la ciudad de Buenos Aires, Caggiano y Segura afirman que “ni gueto racial, ni periferia pobre” (2014) nos ayudan a caracterizar y comprender la experiencia social y urbana de los migrantes en este enclave, donde espacio urbano, clase social y raza/etnia se relacionan de manera compleja y “desfasada”, sin coincidir plenamente entre sí y entrelazándose al género, la nacionalidad, la edad, la procedencia urbana o rural y otras dimensiones de diferencia y desigualdad.

Es por ello que para comprender la segregación socioespacial en Buenos Aires los autores analizan de forma simultánea tres tipos de dimensiones que se intersectan dinámicamente (Segura 2009). En primer lugar, la dimensión espacial de la segregación, es decir, la desigualdad en la distribución y en el acceso que los grupos tienen al espacio físico de la ciudad, en cuanto espacio social objetivado (Bourdieu 2002), en un determinado momento, permite establecer la relación existente

entre la distribución de la población y la distribución espacial de infraestructura, bienes, servicios y oportunidades. En segundo lugar, la dimensión social de la segregación, es decir, los ámbitos, las modalidades y las frecuencias de las interacciones entre los distintos grupos y sectores sociales de una ciudad. En tercer lugar, la dimensión cultural de la segregación, que refiere a las categorías sociales relevantes para la marcación y la conformación de grupos y de sectores sociales, al igual que los sentidos que se le asignan a las categorías segregadas, como en el ejemplo de la Ciudad de Buenos Aires: "villa", "boliviano", "bolita", "negro", "argentino" y "vecino", entre otras. (Caggiano y Segura, 2014: 33)

Podemos cerrar con la reflexión que proponen los autores (en sintonía con los planteos de Grimson y Chiriguini al mencionar la existencia de identidades negativas y ocultamiento de la misma) al expresar que "si la historia oficial argentina ha insistido por varios caminos en cristalizar las fantasías hegemónicas de una Argentina racialmente blanca (Briones 2005), una de las formas en que este mito se actualiza en Buenos Aires consiste en la regulación cotidiana del espacio, físico y social. "La producción y reproducción de espacios van de la mano de la producción y reproducción de alteridades y de los modos de desafiarlas" (Caggiano y Segura, 2014: 40).

Hemos presentado dos análisis diferentes del ejercicio de la dominación, atendiendo a las variantes teóricas presentadas por Giménez. Dejamos planteados algunos interrogantes que iremos trabajando en las clases prácticas durante la cursada: ¿Cómo pueden los movimientos sociales desafiar las construcciones hegemónicas de poder y contribuir a la transformación de las relaciones desiguales de clase, género y etnico/raciales? ¿En qué medida las políticas de inclusión social podrían disminuir la segregación en las diferentes dimensiones que hemos analizado? ¿Cómo los estudios antropológicos pueden ayudar a entender mejor las dinámicas de desigualdad, resistencia y poder en las sociedades contemporáneas? ¿Qué aportes podrían emergir análisis antropológicos de la segregación social para abordar las injusticias que afectan a grupos y sectores sociales históricamente desigualdados?

Esperamos conversar con ustedes sobre estas cuestiones e invitarles a formular nuevas preguntas de manera colectiva.

Bibliografía referida:

- BOIVIN, M., ROSATO, A. y V. ARRIBAS (1998) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social*. Eudeba.
- CAGGIANO, S. y R. SEGURA (2014): "Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires". En: *Revista de Estudios Sociales* 28, Enero.
- GIMÉNEZ, G.: *Poder, Estado y Discurso*. Cap. 1. U. A. M. México, 1981.
- GODELIER, M. (1999): "Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y opresión". En Boivin, A. Rosato y V. Arribas (Comps.): *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Op. Cit 1999.