

ACADEMICUS

**Antonio Gramsci: hacia un marxismo etnográfico**

TRADUCCIÓN

Crehan, K. (2018). Antonio Gramsci: towards an ethnographic marxism. *ANUAC*, vol. 7, núm. 2, pp. 133-150. Italia: Società Italiana di Antropologia Culturale.

**Dra. Kate Crehan**

*kate.crehan@csi.cuny.edu*

College of Staten Island  
The City University of New York  
Nueva York – Estados Unidos

EQUIPO DE TRADUCCIÓN

**Guadalupe Argüello** / *guadalupe.arguello@mi.unc.edu.ar*

**Matías Cuellar** / *matias.cuellar@mi.unc.edu.ar*

**Rodrigo Escribano** / *rodrigo.escribano@mi.unc.edu.ar*

**Lihue Mansilla Baez** / *lihue.mansilla.baez@mi.unc.edu.ar*

**Marco Sottile** / *marco.sottile@mi.unc.edu.ar*

Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Nacional de Córdoba  
Córdoba – Argentina

REVISIÓN DE TRADUCCIÓN

Josefina Cussa, Agustina Feighelstein y Santiago Manuel Villafañe

Recibido: 11 de septiembre de 2023



Copyright © 2018 Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFFyH está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

## Nota de traducción

Este artículo fue traducido, en primer lugar, en septiembre de 2022 por lxs ayudantes alumnxs de la cátedra de *Teoría Social*, asignatura de la Licenciatura en Antropología (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba).<sup>\*</sup> Nuestro objetivo era que este material pudiese ser accesible a estudiantes de primer año, por lo que fue utilizado como material de lectura obligatoria para uno de los trabajos prácticos, donde profundizamos sobre los aportes del materialismo histórico para el análisis de la realidad social. La versión final fue revisada en 2023 por estudiantes de la carrera de Traductorado de Inglés en el marco del proyecto Prácticas Preprofesionales de la Secretaría de Relaciones Internacionales de la Facultad de Lenguas, coordinado por Lorena Baudo.

Publicado originalmente en inglés en el año 2018, a partir de una conferencia que la antropóloga Kate Crehan dio en el año 2017 en Campinas (Brasil) en el marco del *Coloquio Internacional de Estudios Gramscianos*, luego se traduce al portugués y esta es la primera traducción al castellano que se publica. El profesor José Gabriel Rovelli había sugerido que este trabajo podía ser interesante para la formación de estudiantes de Antropología, dado los cruces explícitos que realiza la autora entre la perspectiva analítica de Antonio Gramsci y la mirada etnográfica de Bronislaw Malinowski.

Este material ha sido de interés para la cátedra, pero consideramos que también es un aporte para su difusión en lengua castellana. Los esfuerzos y cooperación inter facultades realizados para su publicación refuerzan la potencia de la universidad pública, gratuita y de calidad. Antes que señalar límites entre las fronteras disciplinares de la antropología, la sociología y la filosofía, este texto destaca lo fértil de los diálogos inter y multidisciplinares a la luz de los aportes de la “sensibilidad etnográfica”. Por este motivo, nos comunicamos con la autora mediante un correo electrónico para solicitar la autorización para realizar la publicación en la revista *Etcétera*. Su cálida respuesta llegó inmediatamente: *As far as I'm concerned, the more people who get to know Gramsci's work and how it might help us understand our contemporary world the better!* [Hasta donde me concierne, mientras más personas puedan conocer la obra de Gramsci y cómo ésta puede ayudarnos a comprender nuestro mundo contemporáneo, será mejor]. A su vez, ella se contactó con Filippo Zerilli, uno de los editores de ANUAC para autorizar la traducción en un nuevo medio.

---

<sup>\*</sup> En aquel momento, la cátedra de *Teoría Social* estaba conformada por María Laura Freyre como profesora titular; José Rovelli, Guadalupe Fernández Tucci y Cecilia Pernasetti como profesores asistentes; y Guadalupe Argüello, Matías Cuellar, Rodrigo Escribano, Lihue Mansilla Baez y Marco Sottile como ayudantes alumnxs.

## Resumen

La “cultura” fue siempre para Gramsci un aspecto importante de la lucha política. En los *Cuadernos de la cárcel* insiste en la necesidad de “un frente cultural junto a los meramente económicos y los meramente políticos” (Gramsci, 1995: 345). Sin embargo, se debe señalar que el concepto de cultura en los cuadernos es bastante diferente al de la antropología dominante (véase Crehan, 2002). Al mismo tiempo, el enfoque de Gramsci sobre la cultura y la relación de la cultura con la historia pueden verse como informadas por una *sensibilidad etnográfica*, que siempre está decidida a buscar y tomar en serio las narrativas que otros utilizan para dar sentido a su mundo y navegarlo. Para aclarar la naturaleza de la sensibilidad etnográfica presente en los cuadernos y en las cartas desde la cárcel, se compara en el artículo esta sensibilidad con la de Bronislaw Malinowski, tal como se establece en la famosa “Introducción” a *Los argonautas del Pacífico Occidental* (denominada por George Stocking, la carta mítica de la antropología). En el artículo, se sostiene que el enfoque de Gramsci, basado en la etnografía, puede ayudar a los antropólogos y a otros a trazar el complicado paso entre las estructuras materiales que configuran los paisajes sociales y políticos básicos en los que viven las personas, y las narrativas por las que viven. Además, comprender esto es una base crucial para cualquier movimiento político eficaz que pueda lograr un mundo más justo y equitativo.

## Palabras clave

Gramsci, Marxismo, Lucha Cultural, Etnografía, Malinowski

## Abstract

“Culture” was always for Gramsci an important aspect of political struggle. In the *Prison Notebooks* he insists on the need for “a cultural front alongside the merely economic and merely political ones” (Gramsci, 1995: 345). We should note, however, that the concept of culture we find in the notebooks is rather different from that of mainstream anthropology (see Crehan, 2002). At the same time Gramsci’s approach to culture and the relation of culture to history can be seen as informed by an *ethnographic sensibility*, which is always determined to seek out, and take seriously, the narratives others use to make sense of their world and navigate their way through it. To clarify the nature of the ethnographic sensibility we find in the notebooks and the letters from prison, the article compares this sensibility to that of Bronisław Malinowski as laid down in the famous “Introduction” to *Argonauts of the Western Pacific* (termed by George Stocking, anthropology’s mythic charter). The article argues that Gramsci’s ethnographically-informed approach can help anthropologists and others trace out the complicated passage between the material structures that shape the basic social and political landscapes within which people live, and the narratives by which they live. And that understanding this is a crucial foundation for any effective political movement that would bring about a more just and fair world.

## Key words

Gramsci, Marxism, Cultural Struggle, Ethnography, Malinowski

# Antonio Gramsci: hacia un marxismo etnográfico

KATE CREHAN

Los libros y las revistas solo ofrecen ideas generales, esbozos (más o menos acertados) de las corrientes generales de la vida del mundo, pero no pueden dar la impresión inmediata, directa y vívida de las vidas de Pedro, Pablo y Juan, de los individuos singulares y reales y, a menos que uno los entienda, no puede comprender lo que se está universalizando y generalizando (Gramsci, *carta a Tatiana Schucht*, 19 de noviembre de 1928).

Antonio Gramsci, cofundador del partido comunista italiano y uno de los teóricos marxistas más creativos e interesantes del siglo XX, fue un comprometido activista político que dedicó su vida a lograr una transformación social radical.<sup>1</sup> En el corazón de los famosos cuadernos que escribió durante sus largos años de encarcelamiento por el régimen fascista de Mussolini, está la búsqueda de la comprensión de la derrota de la izquierda italiana y de las profundas raíces históricas de esa derrota. Para el prisionero de Mussolini, un componente esencial de cualquier cambio social radical era la transformación *cultural*. “[El marxismo] en su etapa más reciente de desarrollo”, escribió: “consiste precisamente en afirmar el momento de la hegemonía como esencial para su concepción del Estado y en conceder ‘todo el peso’ al factor cultural, a la actividad cultural, a la necesidad de un frente cultural junto a los meramente económicos y los meramente políticos” (Gramsci, 1995: 345).

Me acerco a Gramsci como antropóloga. La primera vez que leí los cuadernos fue en la década de 1970, cuando era una estudiante de posgrado que se preparaba para el clásico rito de paso antropológico: un extenso trabajo de campo basado en la observación participante. Si bien ya se conocían los cuadernos de la

---

<sup>1</sup> Se presentó una versión más temprana de este artículo en el Coloquio Internacional de Estudios sobre Gramsci 2017, Campinas, Brasil, que se publicará como *Antonio Gramsci: em busca de um marxismo etnográfico* (Bianchi et al, próximo).

cárcel en los círculos marxistas anglófonos, fue la publicación en 1971 de *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, la que los introdujo en la antropología anglófona de forma más amplia. Para muchos antropólogos, el interés del marxista italiano por la cultura parecía muy relevante para una disciplina en la que la cultura ha sido un concepto tan central. No obstante, esta aparente preocupación compartida por la cultura puede ser engañosa. El concepto de cultura que encontramos en los cuadernos no es el mismo concepto de cultura “en torno al cual”, según Clifford Geertz, “surgió toda la disciplina de la antropología” (Geertz, 1973: 4). En *Gramsci, cultura y antropología* exploré esta diferencia. Este artículo, que surgió de mis reflexiones mientras trabajaba en un estudio más reciente, *Gramsci's common sense: inequality and its narratives*, se centra en una cuestión diferente: habitando, como lo hacen, mundos culturales estructurados por narrativas que, en un grado importante, ven ese mundo desde el punto de vista del dominante, ¿hasta qué punto los grupos subalternos tienen sus propias comprensiones alternativas; comprensiones enraizadas en la experiencia subalterna que desafían de verdad la hegemonía imperante? En la medida en que esas cosmovisiones alternativas existen, aunque de forma embrionaria, ¿es posible para los intelectuales que quieren provocar un cambio radical tener acceso a ellas? ¿Pueden los intelectuales progresistas obtener una verdadera comprensión de los mundos culturales subalternos que no son sus mundos culturales?

### **Acceso a los mundos culturales subalternos**

A diferencia de James Scott (un teórico muy influyente de la conciencia subalterna), Gramsci no cree que “todo grupo subordinado crea, a partir de su calvario, una ‘transcripción oculta’ que representa una crítica al poder pronunciada a espaldas del dominante” (Scott, 1990: xii).

Los subalternos pueden, en efecto, criticar el poder, pero esta crítica es fragmentaria, incoherente. No representa un desafío *eficaz*: “por definición, el pueblo (la suma total de las clases instrumentales y subalternas de cada forma de sociedad que ha existido hasta ahora) no puede poseer concepciones elaboradas,

sistemáticas y políticamente organizadas y centralizadas” (Gramsci, 1985: 189); “las clases bajas, que a lo largo de la historia han estado a la defensiva, solo pueden alcanzar la autoconciencia a través de una serie de negaciones, a través de su conciencia identitaria y los límites de clase de su enemigo; pero es justo este proceso el que todavía no ha salido a la superficie” (Gramsci, 1971: 273).

Para que esta “autoconciencia” emerja como una narrativa política coherente y eficaz, es necesario que los intelectuales desarrollen y construyan tales “negaciones”, pero, para lograr esto, los intelectuales requieren tener acceso a los fragmentos embrionarios de “autoconciencia” existentes bajo la superficie.

Los grupos subalternos pueden tener que luchar para comprender las realidades a las que se enfrentan de manera coherente. Sin embargo, y Gramsci insiste mucho en esto en los cuadernos, son los fragmentos de “autoconciencia” que surgen de la experiencia subalterna los que son la fuente última de las narrativas políticas coherentes: “¿es posible que una concepción ‘formalmente’ nueva pueda presentarse bajo una apariencia distinta a la versión rudimentaria y poco sofisticada del populacho?” (Gramsci, 1971: 342).

Una de las formas que adopta este conocimiento subalterno fragmentario es el sentido común (*senso comune*). Hay que señalar que el *senso comune* italiano carece de las connotaciones positivas del *common sense* inglés. Es un término más neutro que solo se refiere a las creencias y opiniones que la mayoría de la población tiene en común, o que se cree que tiene en común.<sup>2</sup> Para Gramsci, este ensamble de creencias aceptadas es sobre todo “un aglomerado confuso” (Gramsci, 1985: 189). “Adopta innumerables formas diferentes. Su característica más fundamental es que se trata de una concepción que, incluso en el cerebro de un individuo, es fragmentaria, incoherente e [inconsistente],<sup>3</sup> conforme a la posición social y cultural de las masas en las que es filosofía” (Gramsci, 1971: 419).

No obstante, dentro de la confusión caótica del sentido común, existe lo que Gramsci identifica como *buon senso* (buen sentido). Por ejemplo, tomando la expresión común “ser filosófico al respecto”, el autor señala que, si bien esta expresión puede contener “una invitación implícita a la resignación y a la

---

<sup>2</sup> Consulte Crehan (2016: 43-58) para leer una discusión extendida del concepto de *senso comune* de Gramsci y la diferencia entre el *senso comune* y el término inglés *common sense*.

<sup>3</sup> Gramsci escribió “inconsegunte”, traducido por Hoare y Nowell Smith como inconsecuente. En este contexto, inconsistente habría sido una traducción más adecuada. Agradezco al difunto Frank Rosengarten por hacerme notar esta traducción desacertada.

paciencia”, también puede verse como una “invitación a la gente a reflexionar y a darse cuenta plenamente de que todo lo que sucede es en esencia racional y hay que afrontarlo como tal”. Este llamado a usar la razón en lugar de la emoción ciega constituye “el núcleo sano que existe en el sentido común, la parte de este que puede llamarse ‘buen sentido’ y que merece ser más unitaria y coherente” (Gramsci, 1971: 328).

Ahora bien, ¿cómo deben los intelectuales progresistas descubrir el “buen sentido” del que surgen las auténticas visiones nuevas del mundo? Scott tiene una respuesta sencilla: es en los espacios “fuera del alcance del poder, donde hay que buscar la transcripción oculta”. Todo lo que hay que hacer es buscar esos espacios. Para el marxista cerdeño, que ha pasado años organizando a los trabajadores, las cosas no son tan sencillas: las narrativas dominantes llegan a lo más profundo de la conciencia de los subalternos. No es tan fácil desprenderse de los grilletes de la hegemonía. “Las clases subalternas”, sostiene, “están sometidas a las iniciativas de las clases dominantes, incluso cuando se rebelan; están en un estado de defensa ansiosa” (Gramsci, 1996: 21).

Los subalternos nunca pueden encontrar un espacio del todo fuera del alcance de los dueños del poder; esos dueños del poder se han, por así decirlo, alojado dentro de sus cabezas. Esta es una parte importante de lo que significa la hegemonía. Al mismo tiempo, la hegemonía nunca es completa. Las contradicciones entre los relatos oficiales de los dominantes y la experiencia real de los subalternos afloran a la superficie y encuentran su expresión, aunque sea de forma embrionaria. El buen sentido subalterno no se encuentra en espacios separados, sino en los intersticios y grietas de la hegemonía existente.

Sin embargo, no es fácil extraer las pepitas sumergidas del buen sentido sobre las que puede basarse un movimiento social progresista. Requiere que aquellos que fueran a cambiar la sociedad escuchen a los subalternos, se tomen en serio su forma de entender el mundo y busquen las huellas, por fragmentarias que sean, que el conocimiento subalterno ha dejado en su recorrido por la historia. En los cuadernos, Gramsci sugiere cómo podríamos hacer esto, recopilando lo que podríamos llamar un archivo del sentido común. Una fuente importante es el folclore. En el folclore, sostiene, podemos encontrar pruebas “de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia. De hecho,

solo en el folclore se encuentran pruebas supervivientes, adulteradas y mutiladas, de la mayoría de estas concepciones” (Gramsci, 1985: 189). Sin embargo, es desafiante escuchar de verdad a los subalternos, dar sentido a esas pruebas para trazar el mapa de las culturas que habitan y descifrar las huellas que han dejado en el registro histórico, huellas que van a contracorriente del grano hegemónico. Se requiere una escucha atenta para discernir la sensatez dentro del balbuceo del sentido común.

Uno de los retos para un intelectual como Gramsci, un reto del que era muy consciente, era que, a pesar de sus años de organización de los trabajadores, su mundo cultural seguía siendo el de un intelectual cultivado. La cultura popular le fascinaba, pero no era su cultura. Una de sus cartas desde la cárcel, por ejemplo, contiene un recuerdo de Giacomo Bernolfo, un hombre que había sido su guardaespaldas, hacía poco fallecido. Bernolfo era muy aficionado a recitar versos pertenecientes a lo que Gramsci describía como “esa literatura romántica de tercera categoría que tanto le gusta a la gente sencilla [*populo*] (en la línea de los libretos de ópera, escritos en su mayor parte en un estilo barroco muy peculiar y con una repugnante empalagosidad patética, que, sin embargo, parecen ser asombrosamente atractivos)” (Gramsci, 1994: 159). Gramsci termina su recuerdo de la siguiente manera:

Este recuerdo [de Bernolfo recitando versos a sus camaradas] es el aspecto más vívido de su carácter que insiste en volver a mi mente: este hombre gigantesco que con pasión sincera declama versos, de mal gusto pero que expresan pasiones elementales robustas e impetuosas y que se detiene en seco y se ruboriza cuando su oyente es un “intelectual” aunque sea un amigo (Gramsci, 1994, vol. 2: 159).

Esta tensión entre la aversión personal de Gramsci por gran parte de la cultura popular y su convicción de que contenía las semillas de una nueva cultura progresista y revolucionaria atraviesa los cuadernos. Para él, entrar en los mundos culturales subalternos, incluso si esos subalternos eran trabajadores italianos, era a menudo entrar en un mundo cultural cuya estética le era ajena. Sin embargo, consideraba que acceder a esos mundos era crucial para el trabajo de organización política. Con demasiada frecuencia, los intelectuales progresistas asumen que

saben lo que piensan los subalternos. Si de veras, los que están sometidos a la desigualdad y la opresión ven las cosas de otra manera, entonces sufren de “falsa conciencia” y es la tarea de los intelectuales iluminarlos.

Esta nunca fue la opinión de Gramsci. Para él, como he señalado, la experiencia colectiva subalterna es la fuente última de nuevas narrativas políticas con el potencial de ser transformadoras. Los intelectuales de veras “orgánicos”<sup>4</sup> desarrollan y dan coherencia a los inicios del conocimiento que surge de la experiencia de un grupo, pero es el propio grupo subalterno el que crea a sus intelectuales:

Una masa humana no se “distingue”, no se independiza por derecho propio sin, en el sentido más amplio, organizarse; y no hay organización sin intelectuales, es decir, sin organizadores y dirigentes, en otras palabras, sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente por la existencia de un grupo de personas “especializadas” en la elaboración conceptual y filosófica de las ideas. No obstante, el proceso de creación de intelectuales es largo, difícil, lleno de contradicciones, avances y retrocesos, dispersiones y reagrupamientos, en el que la lealtad de las masas es a menudo puesta a prueba (Gramsci, 1971: 334).

Es importante señalar aquí que los intelectuales que un grupo subalterno crea cuando emerge de la subalternidad no son necesariamente miembros de ese grupo por nacimiento. Gramsci, por ejemplo, no procedía de la clase obrera. Su padre era un pequeño burócrata. Él mismo estudió en la universidad y su propia formación intelectual podría considerarse en ciertos aspectos como la de un intelectual tradicional. Pero también se le puede considerar como un intelectual obrero orgánico, producto de la lucha política de principios del siglo XX.

El diálogo entre los grupos subalternos y los intelectuales a los que con tanto dolor dan origen no es fácil, pero es muy necesario; requiere que los aspirantes a intelectuales progresistas entiendan ese mundo subalterno, por así decirlo, desde dentro; y lo entiendan tanto desde la experiencia como desde la teoría. Esto plantea una pregunta epistemológica que ha sido fundamental en el desarrollo de la antropología en el siglo XX: ¿cómo pueden aquellos que no son

---

<sup>4</sup> Consulte Crehan (2002) para leer una discusión extendida del concepto de Gramsci muy frecuente malentendido de intelectual orgánico.

miembros de un determinado mundo obtener una visión interna de ese mundo y, fundamentalmente, teorizar esa visión de manera que pueda explicarla a otros forasteros? Empero, cabe destacar que, aunque muchos antropólogos anglófonos se han basado en Gramsci, rara vez o nunca se han ocupado de sus argumentos epistemológicos. Más bien, se han limitado a tomar prestados algunos conceptos teóricos, tales como el de hegemonía o el de subalternidad.<sup>5</sup> Se ha hecho foco en cómo este pensador marxista tan preocupado por la cultura podría enriquecer la antropología, y no en cómo el marxismo podría enriquecerse con la etnografía. Podríamos decir que mi enfoque aquí no es la etnografía *marxista* sino el marxismo *etnográfico*.

En mi opinión, al leer a Gramsci, los antropólogos anglófonos han tendido a pasar por alto la profunda *sensibilidad etnográfica* de los cuadernos, algo que me llamó muchísimo la atención desde la primera vez que los leí cuando aspiraba a convertirme en antropóloga. Permítanme explicar lo que quiero decir. Defino la sensibilidad etnográfica como la determinación por buscar las narrativas que los otros utilizan para dar sentido a su mundo y navegarlo. Esta búsqueda exige el compromiso de tratar esas narrativas con la mayor seriedad, intentando comprenderlas siempre en los términos de sus propios supuestos y lógicas. Este tipo de atención etnográfica ha sido fundamental para la antropología como disciplina. Esta sensibilidad etnográfica es también un *leitmotiv* de la búsqueda de cosmovisiones subalternas en los cuadernos de Gramsci; el tipo de *leitmotiv* que el autor nos dice que busquemos cuando nos acercamos a la obra de un gran pensador: “la búsqueda del *leitmotiv*, del ritmo del pensamiento mientras se desarrolla, debe ser más importante que la búsqueda de afirmaciones casuales y aforismos aislados” (Gramsci, 1971: 383-384).

Para explorar las similitudes y diferencias entre la sensibilidad etnográfica presente en los cuadernos y la antropología clásica anglófona, quiero centrarme en la visión sobre la antropología expuesta en la Introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental* de Bronislaw Malinowski, publicada en 1922. No hay pruebas de que Gramsci conociera la etnografía clásica de Nueva Guinea. Sin embargo,

---

<sup>5</sup> En Crehan (2016), discuto las maneras en que varios antropólogos, como Jean y John Comaroff, usaron Gramsci.

ambos pensadores, nacidos en la Europa de principios del siglo XX, fueron contemporáneos: Malinowski nació en 1884 y Gramsci en 1891.

La Introducción de *Los argonautas* tuvo una enorme influencia. Para George Stocking, el historiador más importante de la antropología, esta introducción proporcionó “una carta mítica para el ritual central [de la antropología, es decir, el trabajo de campo]” (Stocking, 1992: 57). Y “durante casi cuatro décadas la carta mítica de Malinowski sostuvo la empresa etnográfica, ayudando a varias generaciones de aspirantes a etnógrafos a seguir trabajando” (Stocking, 1992: 59). En los últimos años, se ha cuestionado hasta qué punto Malinowski estuvo a la altura de los ideales que expuso, pero, independientemente de las realidades de su trabajo de campo, las prescripciones metodológicas establecidas en la Introducción, que se enseñan hasta el día de hoy en cursos de introducción a la antropología, siguen siendo relevantes para los antropólogos del siglo XXI. La Introducción de *Los argonautas* es, podríamos decir, la expresión por excelencia de la sensibilidad etnográfica de la antropología como disciplina.

### **La sensibilidad etnográfica de Bronisław Malinowski**

Malinowski llegó a Gran Bretaña para estudiar antropología en 1910, tras doctorarse en química en su Polonia natal. Más adelante, se convertiría en uno de los padres fundadores de la antropología anglófona. Como “etnógrafo”, el prisionero de Mussolini que escribía sus cuadernos en una celda bajo las restricciones del régimen penitenciario, sin libertad de movimiento y vigilado en todo momento, tenía poco en común con el antropólogo polaco que gozaba de privilegio de blanco en las islas Trobriand.

Sin embargo, ambos se comprometieron a explorar las cosmovisiones en gran medida ocultas a quienes ejercían el poder: en el caso de Gramsci, las de los subalternos; en el caso de Malinowski, las de los pueblos indígenas que vivían bajo el dominio colonial. Cada uno de los teóricos consideraba que este mapeo era difícil y desafiante, aunque por diferentes razones, y ambos reflexionaron en detalle sobre cómo podría lograrse. Espero que la comparación de sus enfoques metodológicos aclare aún más lo que entiendo por sensibilidad etnográfica y

sugiera por qué sigue siendo relevante no solo para los antropólogos del siglo XXI, sino también para los interesados en imaginar un marxismo para el momento histórico actual.

En la Introducción de *Los argonautas*, Malinowski les asigna a los antropólogos, denominados etnógrafos por él, un encargo claro: “el objetivo final, lo que un etnógrafo siempre debe tener en mente, es [...] captar el punto de vista de los nativos, su relación con la vida, entender *su* visión de *su* mundo” (Malinowski, 1922: 25, destacados en el original). Para lograr este objetivo, el etnógrafo debe entrar en un mundo que no es el suyo y comprenderlo desde dentro. La metodología que Malinowski expone permitirá, según él, que el etnógrafo / antropólogo logre tanto alcanzar la comprensión empática como registrarla de forma rigurosa y científica. Esta metodología llegaría a denominarse observación participante.

Los lineamientos metodológicos que se encuentran en la Introducción de *Los argonautas* se basan en dos principios clave. El primero estipula que los investigadores deben compartir la vida de las personas a quienes estudian. Para los investigadores coloniales, como Malinowski, el principal objeto de estudio era “el nativo”. En palabras de Malinowski, la antropología revela “al nativo tal como es; le muestra la mente del nativo a quienes practican esta disciplina” (Malinowski, 1922: xv).

Sin embargo, si el objetivo es descubrir “al nativo tal como es”, los especialistas necesitaban acercarse mucho más a aquellos que estudiaban de lo que era habitual cuando Malinowski comenzó su trabajo de campo en 1914. En aquella época, una forma habitual de recoger datos implicaba convocar a “informantes nativos”, quienes eran interrogados por el antropólogo, en general mediante un intérprete, acerca de su “cultura y tradiciones”. A menudo, estas entrevistas tenían lugar en las galerías características de los edificios coloniales. Este no era un método que pudiera proporcionar esa visión profunda que buscaba el autor de *Los argonautas*. Los antropólogos necesitaban bajar de sus galerías y vivir entre el grupo estudiado, aprender su lengua y observar la realidad de la vida cotidiana. Solo comprometiéndose a compartir los mundos que observaban podían adquirir una comprensión completa de esos mundos.

[...] Sumergiéndose en la aldea con el único objetivo de vivir como un nativo, uno ve las costumbres, ceremonias y transacciones una y otra vez; registra ejemplos de sus creencias tal como se viven, y el cuerpo completo y la sangre de la vida real de los nativos pronto rellenan el esqueleto de las construcciones abstractas (Malinowski, 1922: 18).

No obstante, vivir entre los “nativos” es solo el primer paso. Una vez situado en medio de la “vida nativa”, hay que escuchar y observar con atención, registrando todo lo que ocurre y, en la medida de lo posible, participando en esa vida nativa. Este es el segundo componente esencial de la observación participante. Malinowski ofrece esta imagen acerca de su propia observación participante entre los habitantes de las islas Trobriand: “poco después de haberme establecido, empecé a participar, en cierto modo, en la vida de la comunidad, a esperar los acontecimientos importantes o los días festivos, a interesarme en particular en los chismes y en el desarrollo de los pequeños sucesos del pueblo; a despertarme cada mañana frente a un día que se me presentaba más o menos como al nativo” (1922: 7).

De este modo, los antropólogos observarían la vida tal como se vivía dentro de la comunidad, y no solo como los informantes reportaban.

### **La importancia de la teoría**

Empero, entregarse a vivir la realidad de las vidas observadas y registrar su complejidad notable es solo el principio. También hay que organizar e interpretar los datos recolectados. Es inevitable que haya una tensión en este sentido. Por un lado, el investigador debe mantener la mente abierta y resistir la tentación de encasillar lo que ve y oye en cajas conceptuales predeterminadas. Por otro lado, la teoría es necesaria para dar sentido a la avalancha de “hechos” generados por la observación participante. En un pasaje que vale la pena citar en detalle, Malinowski, el exquímico, explica la necesidad de oscilar continuamente entre los datos y la teoría:

La buena formación teórica y el conocimiento de las conclusiones más recientes no son equivalentes a cargar con “ideas preconcebidas”. Si un hombre emprende una expedición, decidido a probar ciertas hipótesis, si es incapaz de cambiar constantemente sus puntos de vista y desecharlos sin reparos bajo la presión de la evidencia, no hace falta decir que su trabajo será inútil. Pero cuantos más problemas traiga consigo al campo, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos, y a ver los hechos en su relación con la teoría, mejor equipado estará para el trabajo. Las ideas preconcebidas son perniciosas en cualquier trabajo científico, pero prever problemas es la virtud principal de un pensador científico, y, en una primera instancia, el observador descubrirá estos problemas gracias a sus estudios teóricos (1922: 8-9).

Gramsci, un hombre que de veras tenía “una buena formación teórica”, y alguien que se mantuvo a sí mismo en los estándares intelectuales más altos, también subraya la primacía de los datos. Es “tarea del teórico”, escribe, “traducir los elementos de la vida histórica al lenguaje teórico, pero no a la inversa, haciendo que la realidad se ajuste a un esquema abstracto. La realidad nunca se ajustará a un esquema abstracto” (1996: 52).

La prisión, como revelan las cartas que escribió desde ella, expuso a Gramsci a un mundo que al principio le resultaba tan ajeno como el de los trobriandeses para Malinowski. En una de las primeras cartas escritas a su cuñada, Tatiana Schucht, escribe sobre los presos no políticos, “los detenidos comunes cuya vida sería incapaz de describirte en pocas palabras: ¿recuerdas el libro de Kipling *La extraña cabalgata* [...]? Me vino de inmediato a la memoria, hasta el punto que creí que lo estaba viviendo” (Gramsci, 1994: 40).

La historia de Rudyard Kipling que Gramsci recuerda es una de las primeras publicaciones de Kipling, quien lo escribió cuando tenía diecinueve años. Se trata de un relato de terror que evoca a Edgar Allan Poe, su título completo es *La extraña cabalgata de Morrowbie Jukes*. El narrador, Morrowbie Jukes, es un ingeniero joven que trabaja en la India colonial. Una noche en la que tenía fiebre, monta su caballo y cabalga salvajemente hacia la noche del desierto. Su caballo tropieza y tanto el caballo como el jinete caen por un acantilado empinado hasta aterrizar en un cráter del que no hay escapatoria. Para su horror, Jukes descubre que el cráter alberga a desafortunados que han sido arrojados allí después de que los hubieran

dado por muertos, pero que revivieron cuando están a punto de ser incinerados. En el cráter llevan una existencia apenas humana, se refugian en toscas madrigueras excavadas en la arena y viven, pero a duras penas, gracias a la escasa comida que les lanzan.

“Cuando un hombre sentía que su muerte se acercaba, se retiraba a su guarida y allí moría. A veces sacaban el cuerpo del agujero y lo arrojaban a la arena, o dejaban que se pudriera donde yacía” (Kipling, 2011: 22). Al ver a Jukes en medio de ellos se agrupan a su alrededor y se ríen: “la tripulación harapienta se reía de mí, una risa que espero no volver a oír. Cacareaban, gritaban, silbaban y aullaban cuando yo entraba en medio de ellos, y algunos se tiraban al suelo en convulsiones de impía alegría” (Kipling, 2011: 18). Gracias a un fiel sirviente, que le sigue la pista, Jukes acaba escapando, pero sigue atormentado por su estancia en ese lugar donde los seres humanos, despojados de prácticamente todo lo que los hace humanos, esperan a morir.

El hecho de que esta visión de una especie de infierno viviente “viniera de inmediato a la memoria” de Gramsci en su primer contacto con los detenidos comunes de la prisión, sugiere lo ajena que era para él la realidad de estos presos. Al mismo tiempo, Gramsci estaba fascinado con los nuevos mundos que descubría en la cárcel, y una vez superado el choque cultural inicial, fue un observador perspicaz de sus compañeros de prisión. Unos cuatro meses después, en otra carta que le escribe a Tatiana, describe un espectáculo que sus compañeros organizaron para una celebridad que había entre ellos:

Hombres de Puglia, Calabria y Sicilia presentan una clínica de esgrima con cuchillos según las reglas de los cuatro estados del hampa del sur (el Estado siciliano, el Estado calabrés, el Estado apuliano y el Estado napolitano): sicilianos contra apulianos, apulianos contra calabreses, porque el odio entre estos dos estados es fuerte y la clínica de esgrima se torna grave y sangrienta. Los apulianos son los mejores de todos ellos: insuperables empuñadores de cuchillos dotados de una técnica llena de secretos y muy letal que desarrollaron en consonancia con todos los demás y con el fin de vencerlos. Un apuliano viejo, de sesenta y cinco años, muy venerado, pero sin reconocimiento “estatal”, derrota a todos los campeones de los otros estados; luego, como gran final, practica esgrima con otro apuliano, un hombre joven, con el cuerpo más bello y sorprendentemente ágil, un

dignatario excelso al que todos obedecen y a quien durante media hora le demuestran todas las técnicas normales de todas las escuelas de esgrima. Un espectáculo verdaderamente grandioso e inolvidable en todos los sentidos, por los ejecutantes y los espectadores: *se me reveló todo un mundo subterráneo, complicado en extremo, con sus propias emociones, puntos de vista, y de honor y con jerarquías formidables y férreas* (Gramsci, 1994: 96, destaque añadido).

Nótese aquí, la vinculación de este entretenimiento puntual con “todo un mundo subterráneo”. Tanto el marxista sardo como su contemporáneo polaco en las Islas Trobriand se interesaron más en la comprensión colectiva que en la individual. “Lo que importa”, insiste Gramsci, “no es la opinión de Tom, Dick y Harry, sino el conjunto de opiniones que se han vuelto colectivas y un poderoso factor de la sociedad” (Gramsci, 2007: 347). Del mismo modo, en la Introducción a *Los argonautas*, Malinowski escribe “como sociólogos, no nos interesa lo que A o B puedan sentir *qua* individuos, en el transcurso accidental de su propia experiencia personal; nos interesa solo lo que sienten y piensan *qua* miembros de una comunidad determinada” (Malinowski, 1922: 23).

### **Cartografía de los mundos subalternos**

Asimismo, el objeto de estudio de Gramsci en los cuadernos es muy diferente al de Malinowski. Las cosmovisiones que Gramsci pretende cartografiar no son las de los “nativos” que viven bajo un régimen colonial, sino las de los subalternos a lo largo de la historia. La subalternidad en los cuadernos es una categoría muy amplia y su inclusividad refleja el rechazo de Gramsci a forzar la especificidad de la “vida histórica” en constructos teóricos predeterminados. Como destaca Marcus Green, en los cuadernos la subalternidad no define una forma particular de subordinación, como la del proletariado, sino que abarca una serie de opresiones y subordinaciones sufridas por diferentes grupos. Una prueba de esta lectura es el hecho de que, como señala Green, en diferentes puntos del cuaderno dedicado a los grupos sociales subalternos, “los esclavos, los campesinos, los grupos religiosos, las mujeres, las diferentes razas y el proletariado” son denominados “grupos sociales subalternos” (Green, 2011: 69). Para Gramsci, el concepto de subalternidad

designa una condición general de subordinación. Solo es posible conocer las formas particulares que adopta la condición de subordinación a través del análisis empírico de tiempos y lugares concretos.

El interés de Gramsci por la cultura y las narrativas subalternas surge de su compromiso con la lucha por la transformación política y social. A diferencia de Malinowski, su objetivo no era solo comprender cómo los subalternos ven el mundo, sino entender cómo podrían superar su subalternidad para convertirse en una fuerza política capaz de provocar un cambio radical. Los subalternos que trascienden su subalternidad colectiva, la atención de Gramsci siempre estuvo en los grupos subalternos y no en los subalternos individuales, lo hacen con la ayuda de intelectuales, cuyo conocimiento está arraigado en experiencias vividas específicas, incluso si ellos mismos no provienen de ese entorno. Estos intelectuales “[formulan] y [dan] coherencia a los principios y los problemas planteados por las masas en sus actividades prácticas” (Gramsci, 1971: 330). Esto forma parte del trabajo de “creación de intelectuales” descrito en el pasaje de los cuadernos citado anteriormente en la página 9. Este trabajo, sin embargo, requiere que los intelectuales comprendan de forma genuina y empática cómo subalternos particulares en lugares particulares en momentos particulares perciben la realidad que habitan. En otras palabras, necesitan poseer sensibilidad etnográfica.

Es este tipo de receptividad la que encontramos en los cuadernos, presente desde el principio. Los cuadernos resultaron de la determinación de Gramsci de que, aunque los fascistas pudieron haber encarcelado su cuerpo, no encarcelarían su mente. Para combatir los efectos psicológicos destructivos de la prisión, comenzó a idear un plan para el tipo de estudio sistemático y serio que no era posible en los trajines de su vida política anterior a su detención. En una famosa carta que le escribió a Tatiana Schucht, un poco más tarde que las cartas que ya he citado, pero todavía poco después de su arresto, esbozó una serie de temas que pensaba estudiar. Uno de ellos era *la novela por entregas y el gusto popular por la literatura*. Explicó que esta idea se le ocurrió “cuando leyó sobre la muerte del actor-director de una compañía de teatro, cuyas obras había visto”. Para él, el teatro popular era “el equivalente teatral de la novela por entregas”. El informe le había hecho recordar “lo bien que me lo pasé todas las veces que fui a verlo, porque la obra tenía una doble vertiente: el suspenso y las pasiones desatadas,

junto con las intervenciones del público común y corriente, que por cierto no era la parte menos interesante de la obra” (Gramsci, 1994: 84).

Al igual que con la “clínica de esgrima con cuchillos” que otros presos organizaron para él, Gramsci siempre se sintió fascinado por todo aquello que le proporcionara una ventana a los mundos imaginativos habitados por subalternos. *La novela por entregas y el gusto popular por la literatura* le ofrecía precisamente esa ventana y, a la vez, era un tema que podía estudiar en la cárcel. Si se aborda con el espíritu adecuado, explicó en una carta, incluso el recurso aparentemente pobre de la biblioteca de la prisión puede contener riquezas. Debemos preguntarnos sobre las novelas populares: “¿por qué este tipo de literatura es casi siempre la más leída y la más publicada?” (Gramsci, 1994: 262).

Las fuentes escritas eran la materia prima de Gramsci. Gracias a su amigo y partidario Piero Sraffa, quien le pagó una cuenta en una librería de Milán, Gramsci pudo pedir todo lo que no estaba prohibido por los censores de la cárcel. Este acuerdo le permitió obtener una amplia gama de libros, revistas y periódicos, tanto académicos como populares. Las publicaciones populares eran importantes porque revelaban cómo su público “concebía el mundo y la vida<sup>2</sup>. Cualquier texto que leyera, ya sea culto, académico o popular, de baja cultura o de alta cultura, lo hacía como etnógrafo: ¿cuáles son los vínculos entre esta obra concreta, este autor concreto y el contexto más amplio al que pertenecen la obra y el autor? Como activista, tenía poco tiempo para los intelectuales que se dedicaron “a crear una cultura especializada entre grupos intelectuales restringidos” (Gramsci, 1971: 330). Su preocupación es siempre la relación entre las ideas, las narrativas, los supuestos y el mundo más amplio en el que existen, y el papel que desempeñan dentro de ese mundo mayor. Al reflexionar sobre el atractivo de las novelas por entregas, por ejemplo, vuelve en varias ocasiones a *El Conde de Montecristo*, un éxito de ventas inmediatamente después de su publicación a mediados de la década de 1880 y que sigue siendo una obra fundamental de la cultura popular:

La novela por entregas sustituye (y, al mismo tiempo, estimula) las fantasías del hombre común; es de veras una ensoñación [...]. En este caso [*El Conde de Montecristo*], se podría decir que las fantasías del pueblo provienen de un “complejo de inferioridad” (social) que es la fuente de las fantasías de venganza, de

castigo a los responsables de sus adversidades, etc. *El Conde de Montecristo* tiene todos los ingredientes para inducir estas fantasías y, por lo tanto, para administrar un narcótico que adormezca el sentimiento de dolor, etc. (Gramsci, 2007: 106).

Para los antropólogos, las reflexiones de Gramsci en los cuadernos pueden quedarse cortas en cuanto a etnografía en el sentido estricto, pero diría que están impregnadas de sensibilidad etnográfica. En lugar de buscar una comprensión teórica abstracta de las formas de poder inherentes al capitalismo, Gramsci trata de descubrir, como lo haría un antropólogo, cómo grupos *concretos* en lugares *concretos* entienden su mundo. Siempre se niega a “hacer que la realidad se ajuste a un esquema abstracto”, del mismo modo que Malinowski, una vez que ha expuesto una metodología general en su Introducción, no nos ofrece en el resto de su larga etnografía un mapa de la cosmovisión de algún “nativo” generalizado, sino la de los trobriandeses de principios del siglo XX.

## Conclusión

Permítanme concluir con algunas reflexiones sobre la importancia de la sensibilidad etnográfica de Gramsci para nuestro tiempo histórico. En una época en la que muchas de las certezas de un marxismo más antiguo y rígido han sido puestas en duda, Gramsci nos ofrece un marxismo abierto y flexible que insiste en que debemos partir no de esquemas teóricos predeterminados, sino de las complejidades de la realidad empírica. En nuestro mundo globalizado y cada vez más automatizado, una vieja certeza que se ha derrumbado es la suposición de que cualquier desafío efectivo al capitalismo estaría necesariamente dirigido por trabajadores industriales organizados. En los últimos años, la izquierda ha reconocido cada vez más, aunque con retraso, la importancia del género, la raza, la etnia y otras formas de diferencia en la estructuración de la desigualdad y la opresión tanto en el lugar de trabajo como fuera de él.

Los estudios feministas, por ejemplo, han revelado los complejos vínculos entre el trabajo remunerado y el no remunerado. El valor de la categoría inclusiva “subalterno” de Gramsci es que no determina de antemano quién cuenta como

subalterno, ni prescribe una cosmovisión subalterna “correcta”. Ser subalterno puede adoptar muchas formas. Sin embargo, ¿quiénes, en nuestro mundo del siglo XXI de múltiples y enmarañadas desigualdades, podrían constituir las colectividades, los sujetos históricos, con el poder de desafiar eficazmente la hegemonía capitalista? Los cuadernos no proporcionan una respuesta a esta pregunta, sino que sugieren cómo podrían encontrar una respuesta aquellos que buscan un mundo más justo y equitativo, ofreciéndonos no una plantilla, sino un enfoque de la cartografía de la desigualdad y la subalternidad, un enfoque que siempre está atento a las realidades vividas del poder. Armados con las preguntas que plantea este enfoque, nuestra tarea como analistas y activistas es explorar los paisajes empíricos de la subalternidad en toda su complejidad. Solo entonces podremos esperar identificar posibles colectividades que puedan desafiar eficazmente al capitalismo del siglo XXI. Transformar este desafío en realidad exige lo que Gramsci, en el pasaje con el que empecé este ensayo, llamó un frente cultural.

En los cuadernos, “cultura” señala formas compartidas de entender el mundo y habitarlo. Estas formas de conocer y ser son cruciales para la producción y reproducción de la subalternidad, y es solo a través de su transformación que los subalternos pueden escapar de su subalternidad. Todas las culturas, aunque parezcan fijas e inmutables, están intrínsecamente en un estado de flujo. Con el tiempo, todas nacen, cambian y desaparecen. Sin embargo, como individuos y grupos, tomamos conciencia y vivimos nuestras vidas como miembros de determinados universos culturales. Y es a través de estas culturas, absorbidas en gran medida de forma inconsciente, que experimentamos y damos sentido a las realidades de desigualdad de nuestro tiempo y lugar.

Para los que se han socializado en ellos, los contornos básicos de sus universos culturales, incluidas sus jerarquías de poder y las marañas de nociones de sentido común asociadas, parecen incuestionables, tan obviamente reales, que sería absurdo pedir pruebas o evidencias: el mundo es así. Las disparidades de riqueza y poder, por ejemplo, pueden considerarse como manifestaciones de las leyes de la economía o de la voluntad divina; pueden celebrarse o criticarse, pero para quienes habitan un mundo estructurado por estas disparidades es difícil imaginar que las cosas puedan ser de otro modo. Una parte crucial de cualquier

cambio social fundamental es una transformación cultural que posibilite que los subalternos imaginen otra realidad.

Es necesario que haya, en palabras de Gramsci, “nuevas creencias populares, es decir, un nuevo sentido común y con él una nueva cultura y una nueva filosofía que se arraigue en la conciencia popular con la misma solidez y calidad imperativa que las creencias tradicionales” (Gramsci, 1971: 424). Para que esas creencias y esa cultura se arraiguen, los que generarían cambios tienen que dar una lucha cultural.

Curiosamente, encontramos el mismo énfasis en la importancia de las normas culturales en el estudio sobre desigualdad *best seller* de 2014, *El capital en el siglo XXI*, de Thomas Piketty, un economista explícitamente no marxista. Piketty se centra en las medidas cuantitativas de la desigualdad. Sin embargo, hace hincapié en que “la historia de la desigualdad está determinada por la forma en que los actores económicos, sociales y políticos ven lo que es justo y lo que no lo es, así como por el poder relativo de esos actores y las decisiones colectivas que resultan” (Piketty, 2014: 20).

La lucha por lo que se cree que es justo y lo que no lo es, es precisamente el tipo de frente cultural al que llama Gramsci. Sugiero que para participar con eficacia en este frente se requiere un marxismo informado etnográficamente, atento a las complejidades empíricas de la subalternidad. Se trata de un marxismo que no da por sentado que ya tiene todas las respuestas, un marxismo enraizado en la experiencia subalterna, cuyos intelectuales están en constante diálogo con las realidades vividas de la subalternidad, cartografiando continuamente su compleja y cambiante diversidad, y buscando las pepitas fragmentarias de buen sentido que se encuentran dentro de la confusión y las contradicciones del sentido común popular. Un marxismo etnográfico es un marxismo que se basa en estos inicios embrionarios, que los desarrolla en las narrativas políticas coherentes que son una parte esencial en la construcción de movimientos de masas lo suficientemente poderosos como para lograr un cambio duradero.

## Referencias

Bianchi, A.; Mussi, D. y Areco, S. (forthcoming). *Antonio Gramsci: entre a filologia e a política*. Porto Alegre: Zouk.

Crehan, K. (2016). *Gramsci's common sense: inequality and its narratives*. Durham and London: Duke University Press.

Crehan, K. (2002). *Gramsci, culture and anthropology*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, C. (1973). Thick description: towards an interpretive theory of culture. In: *The interpretation of culture*, pp. 3-30. New York: Basic Books.

Gramsci, A. (2007). *Antonio Gramsci: Prison Notebooks, vol. III*. Translated and edited by Joseph Buttigieg. New York: Columbia University Press.

Gramsci, A. (1996). *Antonio Gramsci: Prison Notebooks, vol. II*. Translated and edited by Joseph Buttigieg. New York: Columbia University Press.

Gramsci, A. (1995). *Further selections from the Prison Notebooks*. Translated and edited by Derek Boothman. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Gramsci, A. (1994). *Letters from prison: Antonio Gramsci, 2 vols*. Edited by Frank Rosengarten. Translated by Ray Rosenthal. New York: Columbia University Press.

Gramsci, A. (1985). *Selections from the Cultural Writings*. Edited by David Fogacs and Geoffrey Nowell-Smith. Translated by William Boelhower. London: Lawrence and Wishart.

Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Green, M. E. (2011). *Gramsci cannot speak. Presentations and interpretations of Gramsci's concept of the subaltern*. In: Green, M. (ed.), *Rethinking Gramsci*, pp. 68-89. New York: Routledge.

Kipling, R. (2011 [1885]). The strange ride of Morrowbie Jukes. In: *The man who would be king. The selected stories of Rudyard Kipling*, pp.15-32. Edited with an introduction and notes by Jan Monettefiore. London: Penguin Books.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Scott, J. C. (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven: Yale University Press.

Stocking, G. (1992). *The ethnographer's magic and other essay in the history of anthropology*. Madison: University of Wisconsin Press.

## Sobre les participantes

KATE CREHAN obtuvo sus títulos de grado y posgrado por la University of Manchester (Inglaterra). Se unió al Departamento de Sociología, Antropología y Trabajo Social del College of Staten Island (CSI) en 1998, donde hasta el año 2007 trabajó como coordinadora del Programa de Estudios de la Mujer. En la actualidad es profesora emérita en el CSI y en el Graduate Center de la City University de New York. Llevó adelante extensivos trabajos de campo en Zambia y Gran Bretaña, centrando su interés de investigación en temáticas como el género, la economía política, la política de la estética y las escrituras de Antonio Gramsci. Entre sus publicaciones destacadas se encuentran *The fractured community: landscapes of power and gender in rural Zambia* (University of California Press, 1997); *Community art: an anthropological perspective* (Berg, 2011); *Gramsci, culture and anthropology* (University of California Press, 2002); y *Gramsci's common sense: inequality and its narratives* (Duke University Press, 2006).

GUADALUPE ARGÜELLO es estudiante avanzada de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC), actualmente transitando el proceso de tesis. Sus intereses de investigación se relacionan con la construcción de identidades, los imaginarios nacionales, y los procesos de racializaciones y racismos.

MATÍAS CUELLAR es estudiante de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC). Participa del proyecto de extensión *Raíces. Narrativas e historias de la escuela albergue Obispo Salguero (Pampa de Olaen, Córdoba)*, dirigido por María Laura Freyre y Mariano Pussetto. Sus áreas de interés son la antropología de la religión, la antropología de la política, la etnohistoria, el giro ontológico, el mundo andino y las escuelas rurales.

RODRIGO ESCRIBANO es estudiante de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC). Participa del proyecto de investigación *Transformaciones recientes en el mundo del trabajo: nuevas y viejas formas de vulnerabilidad y expresiones de resistencia y organización* (SECyT-UNC)



dirigido por Lorena Capogrossi y María José Magliano. Sus intereses de pesquisa son los vínculos entre trabajo, género y emprendedorismo.

LIHUE MANSILLA BAEZ es estudiante de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC) y del Profesorado en Artes Visuales en la Facultad de Arte y Diseño de la Universidad Provincial de Córdoba.

MARCO SOTTILE es estudiante de la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC). Forma parte del proyecto de extensión *Raíces: narrativas e historia de la escuela albergue Obispo Salguero (Pampa de Olaen, Córdoba)*, dirigido por María Laura Freyre y Mariano Pussetto. Es becario de las Becas de Iniciación Es becario de las Becas de Iniciación a la Extensión Universitaria, otorgada por la Secretaria de Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Humanidades.