

## Las vicisitudes del Concepto de cultura



Norma Fuller<sup>1</sup>

### Palabras clave:

Cultura, Antropología, Cambios epistemológicos, Globalización

La década de los setenta marcó el inicio de un período de ruptura epistemológica en las Ciencias Sociales y humanas. Ello se debió, principalmente al recrudescimiento de dos grandes impases: la incapacidad de las Ciencias Sociales de validar sus afirmaciones (Lyotard 1987, Foucault 1979) y la crisis de la noción de cultura (Geertz 1989, Rosaldo 1991, Clifford 1991 1995). En el presente trabajo presentaré un resumen de este debate, de los interrogantes que nos abre y de sus posibles consecuencias para la viabilidad futura de estas disciplinas tomando como caso a la Antropología ya que esta tiene como objeto de estudio a la cultura.

La antropología es el estudio de la humanidad, de los hombres antiguos u modernos y de sus modos de vida. Para ello se concentra en una cualidad que distingue particularmente a la especie humana: sus maneras de entender el mundo y sus formas de actuar no están inscritas en códigos genéticos sino que deben ser aprendidas y transmitidas de una generación otra a través de sistemas simbólicos tales como el lenguaje, las técnicas, las artes, la religión, etc. El hecho de que el ser humano nazca sin instintos fijos y deba aprender a actuar, sentir y pensar a través del proceso de socialización, hace que el producto no sea la

---

<sup>1</sup> Biografische Notiz:

Die Autorin ist Professorin für Anthropologie an der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) in Lima. Ihre Forschungsgebiete sind Gender-Studien mit den Schwerpunkten Ländliche und indigene Bevölkerungen, Stadtkultur, Mittelschichten und Interkulturalität. Neben einem PhD in Anthropologie von der Universität Gainesville, Florida, USA, verfügt Norma Fuller über klinische Erfahrungen an der Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, Brasilien, sowie über ein DEA der École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, Frankreich.

expresión de una naturaleza humana universal sino de la manera en que esa cultura particular los moldeó como humanos. En consecuencia, cada cultura y tiempo histórico desarrolla una manera de entender el mundo, un sistema de valores y una forma de organización que le es propia. El corolario de esto es que cada tradición cultural, y cada época construyen su propio modelo de ser humano, por lo tanto no existiría un ser humano en abstracto, universal sino trobriandeses, machigengas, suecos o nigerianos.

La disciplina antropológica, entonces, se ocupa de la variedad cultural humana y busca dar cuenta de las diferentes tradiciones que los pueblos crean a través de su historia. Por lo tanto sus objetivos serían: ampliar el conocimiento sobre los pueblos dando cuenta de sus diversas expresiones y; abstraer sus similitudes para llegar a conclusiones sobre los rasgos comunes a todas las culturas humanas.

Sin embargo, la concepción de cultura desarrollada por la disciplina antropológica ha sido criticada en los últimos tiempos debido a que tendía a suponer que cada sistema cultural es único y dejaba de lado la evidencia de que la mayoría de las culturas está en contacto y es influenciada por sus vecinos y, que todo sistema cultural presenta inconsistencias y tiene conflictos internos. Dentro de ellas coexisten grupos diferentes según sus intereses económicos, étnicos, de género y así sucesivamente de modo tal que no se las puede entender como sistemas coherentes.

## **La crisis epistemológica**

Las ciencias sociales nacieron como tales bajo el presupuesto de que el método científico era aplicable para el estudio de la vida humana porque ésta presentaba regularidades que nos permitían abstraer sus leyes de funcionamiento. Ahora bien, el conocimiento científico se basa en el postulado de que es metodológicamente apropiado a su objeto de investigación y que la construcción de conocimientos socialmente legítimos se realiza a través de procedimientos transparentes y neutrales. Se supone que sus resultados, contribuyen al avance del conocimiento y están disponibles para ser comprobados y utilizados en la mejora de las condiciones de vida de los seres humanos. Se asume también que los métodos no distorsionan ni manipulan a los objetos. Por el contrario, los describen sin dejar residuo (Grosz 1995.)

Sin embargo, las ciencias sociales nacieron con un problema epistemológico no resuelto: tienen como objeto de estudio al sujeto que las aplica: el ser humano. Por lo tanto se confrontan al dilema de la imposibilidad de la razón de conocerse a sí misma. Una disciplina cuyo objeto es el ser humano es necesariamente incompleta a menos que incluya como objeto de estudio a quien la produce. Si el sujeto de conocimiento es un “punto ciego”, entonces el saber que produce está necesariamente contaminado por un componente irracional

porque el ente cognoscente, que usa y confía en los principios de la razón, no es capaz de ser incluido dentro de los principios de la razón que él mismo usa.

Al trasladar esta crítica al trabajo antropológico este problema se volvió más grave debido a que el etnógrafo no sólo tiene al ser humano como objeto de observación sino que su fuente de información: los informantes nativos, tampoco pueden acceder al conocimiento objetivo de su propia cultura (y por lo general, no usan el método científico y racional para pensar sobre sus sistemas simbólicos.) Por lo tanto el etnógrafo recoge datos que ya han pasado por el tamiz de la interpretación de los habitantes de ese grupo humano para traducirlos a sus propios términos y, finalmente al lenguaje antropológico. Se trata pues de una interpretación (Geertz 1991), distorsionada por el tamiz de varias versiones. En consecuencia, sería virtualmente imposible acceder a otros mundos.

Los estudios sobre las culturas humanas, sin embargo, dejaron de lado el dilema de la imposibilidad de la razón de conocerse a sí misma porque era irresoluble. Entretanto, se suponía que podrían producir conocimientos sistemáticos sobre las manifestaciones de la cultura humana aplicando el método casuístico (Geertz 1989, 1991.) Si bien no llegaría a producir leyes que pudieran predecir su funcionamiento, sí podrían acumular descripciones precisas de ellas interrogando a los actores sobre el sentido que adjudican a sus actividades. Por ejemplo, para comprender por qué en determinada comunidad de los Andes peruanos, cuando se cosecha el maíz, se separa las mazorcas que tienen una mancha roja, se recoge la explicación del informante sobre la razón por la cual lo considera diferente. El motivo declarado será el rótulo bajo el cual se clasifica el objeto. En este caso la respuesta es que se lo considera sagrado y tiene propiedades especiales. Seguidamente el etnógrafo registra los eventos o situaciones en lo que esa persona usa dicho maíz (para colocarlo en la puerta del granero, en las ceremonias y fiestas de la cosecha de maíz, como regalo para un pariente o familiar.) Cuando se presenta un caso similar (encontrar una mazorca de maíz con una mancha roja), podremos prever, con cierta precisión (pero no-seguridad) que será separado del resto, colocado en la puerta del granero o separado para ser usado en ocasiones rituales o como ofrendas. La credibilidad y validez de este análisis se fundaría en la capacidad de recoger las versiones locales y de establecer relaciones entre los diversos eventos para llegar a una interpretación de conjunto y enriquecer nuestro conocimiento sobre objetos sagrados y sus usos rituales.

Sin embargo, el método antropológico presenta algunos vacíos: 1) los fenómenos que no pueden ser clasificados como expresión de un modelo o patrón no podrían analizarse y se constituirían excepciones, ambigüedades y 2) las actividades cotidianas de los miembros de una cultura son presentadas como si fueran repeticiones de un patrón regular (Rosaldo 1991.) Esto lleva a entender a las culturas como sistemas fijos que las personas repiten como autómatas. En la práctica las personas hacen uso de la reglas de manera flexible y creativa. De hecho una de las características de la cultura es que es generativa (Bourdieu

1991). Es decir que uno incorpora disposiciones para actuar en cierta dirección no recetas rígidas. Cada sujeto las actúa de manera diferente y a menudo entra en contradicciones porque las culturas, como los idiomas, son sistemas antiguos y complejos en los que coexisten definiciones diferentes y, a menudo opuestas para las mismas situaciones. Por ejemplo, si bien cuando nace un niño, se espera que sea bautizado, existen diferentes versiones de esta ceremonia, los padres pueden tener diferentes opiniones sobre quiénes deben ser los asistentes, a quiénes invitar y así seguidamente.

Pero la crítica más contundente se dirige a la manera en que se producen los textos antropológicos. Las etnografías, por ser textos escritos, no pueden ser la expresión directa de los eventos que registra. Los datos no solo pasan por el tamiz de la interpretación del etnógrafo sino que deben ser ordenados dentro de un cierto formato (el informe etnográfico) y el autor debe usar argumentos retóricos para convencer al lector de la verosimilitud de lo expuesto (Geertz 1989). Es decir que, gran parte de la validez del texto deriva de dos artificios: En primer lugar la redacción agrupa experiencias inconexas, las ordena y las conecta entre ellas para que produzcan un texto que sigue el patrón reconocido, en este caso el informe etnográfico. En segundo lugar, el autor debe convencer al lector de que los relatos que escribió son verídicos. Para ello recurre a ciertos recursos de validación que son tales como el “yo estuve allí” “sé cómo tratar a los nativos” “compartí sus vidas”, etc. Por lo tanto, el género etnográfico no sería realmente científico sino híbrido, a medio camino entre el informe científico y el relato ficcional. Si bien se refiere a eventos que ocurrieron, que no fueron inventados, son ficcionales porque no se validan empíricamente sino por seguir los cánones literarios que le permiten ser reconocido como tales (Tyler 1983, Tedlock 1991).

Más aún, según los críticos post modernos (Clifford 1991, Rabinow 1991 Tedlock 1983; Tyler 1991) los textos etnográficos no tendrían como finalidad únicamente avanzar en el conocimiento de las manifestaciones humanas sino que toman la reconstrucción de otras culturas para ejemplificar temas que corresponden a los grandes mitos de la cultura occidental, serían alegorías (Clifford 1995). Este es un género de escritura en el cual los eventos relatados son, en última instancia, la ilustración de una idea o conjunto de valores centrales para los lectores y para el autor. Por ejemplo, los estudios etnográficos sobre las diferentes sociedades de cazadores-recolectores no buscarían únicamente describir otras culturas sino reflexionar o ilustrar ciertos mitos o temas occidentales tales como la unidad de la mente humana a pesar de la diversidad de costumbres, el buen salvaje no corrompido por la civilización, la valiente, aunque inútil, gesta del noble bárbaro que resiste al embate de Occidente.

Por otro lado, las críticas post estructuralista y post colonial llamaron la atención sobre las dificultades de la descripción etnográfica para cumplir con otro supuesto del método científico: que el método de observación no deja residuo en el objeto observado. Ellos señalan que los relatos etnográficos no son simplemente descripciones sistemáticas sobre la vida de otras culturas sino que toda esta producción puede ser entendida como el proceso por el cual se las

culturas se clasifican dentro del discurso occidental sobre el otro (Said 1978). Según señalan, analizar, describir a otras culturas supone una operación de poder porque se arrogan la autoridad para definir las, clasificarlas, ordenarlas, etc.. En esta operación Occidente ocupa el lugar del centro, del modelo universal contra el cual se contrastan todas las variaciones culturales registradas. A despecho de lo impecable que sea el registro de la otra cultura o de lo anti etnocéntrica que sea su representación el hecho de ocupar un lugar dentro de los discursos occidentales los convierte inevitablemente en objeto pasivo de conocimiento, en el dócil cuerpo de la diferencia (Bhaba 1994: 31.)

Estas críticas no son nuevas, durante las décadas de los sesenta y setenta, muchos antropólogos y científicos sociales señalaron que esta disciplina estaba ligada históricamente a la expansión imperialista de Europa Occidental y los EEUU, abundaron los estudios sobre su efecto en las culturas locales, sobre el tipo de relaciones de poder que se generaban y reclamaron que los reales poseedores de los “conocimientos locales” eran los nativos (Hymes ed., 1969). Sin embargo se centraban en la práctica de la profesión y no se extendía a los fundamentos de la disciplina antropológica ni tomaban en cuenta el rol del colonizado en la reproducción de estas relaciones (Restrepo, Escobar et al 2004)

Las críticas post moderna y post colonial, por el contrario, erosionan la autoridad de la antropología al señalar que, lejos de ser una herramienta conceptual que nos permite acceder a otras tradiciones, es una de las principales productoras de *discursos sobre el otro* y *dispositivos de poder* en la medida en que, en tanto productores de *saberes expertos*, producen y estabilizan verdades sobre “los nativos” que pueden ser base para el diseño de políticas de control de estas poblaciones (Restrepo / Escobar 2004).

## Los límites de la cultura

La globalización ha significado un viraje importante en la definición de cultura porque ha revisado y renovado algunos de los fundamentos de este concepto: la territorialidad, la (relativa) coherencia de la tradición y el anclaje en las relaciones. El concepto tradicional de cultura supone que todos los seres humanos somos fundamentalmente iguales y que la variedad cultural es consecuencia del hecho de que los grupos humanos han vivido en espacios separados, se adaptaron a medios diferentes y fueron transmitiendo a cada generación sus propias tradiciones. Aunque el contacto entre sociedades es común, se supone que, cuando ello ocurre, cada grupo despliega formas a rechazar, adoptar y transformar los rasgos culturales ajenos.

El segundo principio básico de la antropología es la suposición de que toda cultura humana tiende a una cierta coherencia en sus formas de organización y en su manera de entender el mundo. Así por ejemplo existen ciertos ejes que definen el tipo de familia, de organización política, etc. de una sociedad. De este modo, si

son matrilocales, el principio que rige la decisión de marcar residencia es que se vive en la aldea de la madre de la novia. Si mandan los ancianos, en cada generación los mayores serán los que tendrán el derecho legítimo a reclamar la autoridad sobre el conjunto. Obviamente, este principio es más certero en las sociedades simples que en las complejas donde cada mundo institucional desarrolla su propia racionalidad y puede contradecirse con la de otros cuerpos organizativos<sup>2</sup>. No obstante, se supone que estas incoherencias pueden ser discutidas, negociadas y que, en última instancia se puede establecer una jerarquía entre ellas porque todos los miembros de esa sociedad conocen los principios en que se fundan.

El tercer principio se refiere a que toda cultura se actualiza a través de las relaciones humanas y, por lo tanto, que está constituida por personas y/o grupos que interactúan y están ligadas entre ellas a través de formas concretas de organización social tales como la familia, el parentesco, el estado, etc. En suma, aunque las culturas humanas están más o menos interconectadas, las relaciones entre diversos grupos y el sentido de pertenencia a una comunidad (identidad) se enmarcaban en tres supuestos: el anclaje territorial, la consistencia cultural y los vínculos sociales.

La globalización se refiere a aquellos procesos, que operan a escala global, sobrepasando fronteras nacionales, integrando y conectando a comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de tiempo y espacio (Harvey 1990, Hall 1992.) De este modo, los eventos, decisiones, y actividades en una parte del mundo tienen consecuencias significativas para los individuos y comunidades de otras partes del globo. Este fenómeno se asocia a la revolución de los medios de comunicación y a la expansión del sistema económico global (García Canclini 1996, 1999). En términos económicos y políticos supone que el capital productivo, las finanzas y el comercio fluyan por encima de las fronteras nacionales y que existen organizaciones internacionales tales como el FMI o Amnistía Internacional que compiten con la autoridad del estado al imponerles sus decisiones y políticas<sup>3</sup>. La cultura global (Hannerz 1990) desarrolla manifestaciones culturales e identidades colectivas que no se anclan en territorios ni en tradiciones históricas. Estas últimas retoman elementos dispersos, los reciclan para adaptarlos a las técnicas mediáticas y a los gustos de los consumidores y las distribuyen a todo el planeta. De esta manera, personas que antes realizaban lo fundamental de sus procesos de socialización dentro de los parámetros culturales del ámbito local, ahora lo hacen también conviviendo cotidianamente con una creciente presencia de elementos culturales foráneos, los mismos que llegan a la localidad a través de la creciente

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, la institución educativa puede fundarse en la igualdad de los ciudadanos y el derecho universal a la educación mientras que el sistema económico supone la competencia de recursos y que el sistema educativo debe producir una jerarquía en las capacidades

<sup>3</sup> Por ejemplo, en la actualidad, las instancias que más influyen en el régimen de uso de la tierra de muchas comunidades nativas de la Amazonía peruana son las grandes corporaciones interesadas en invertir en la explotación de hidrocarburos o en madera. En sentido contrario, no es raro que las comunidades locales acudan a organizaciones internacionales como el movimiento verde o la asociación de defensa de los derechos humanos para defender sus derechos. ¿Qué es entonces más importante para entender la organización política de los pueblos Amazónicos?

presencia de los medios de comunicación y los también crecientes contactos directos “cara-a-cara” con personas de otras culturas. Así por ejemplo los jóvenes de todo el mundo consumen cierta variedad de música o visten ropas producidas para el consumo global.

En lo que concierne a nuestro tema, el concepto de cultura, los rasgos que la definen han variado de naturaleza debido a que ha aparecido una categoría de productos culturales que no son la expresión de la historia de un grupo humano sino del reciclamiento de elementos dispares, recogidos de diversas localidades y difundidos a través del mercado y los medios de comunicación a diversas partes del globo donde son apropiados según los usos y criterios locales. Más aún, estos elementos reciclados pueden regresar al punto de origen y ser retomados como parte de la cultura local.

Cuando la circulación cada vez más libre y frecuente de personas, capitales y mensajes nos relaciona cotidianamente con muchas culturas, nuestra identidad no puede definirse por la pertenencia exclusiva a la comunidad nacional. Esto abre nuevas formas de construir las identidades que no se fundan ahora en lo que diferencia a un grupo de otro, sino también la hibridación, la pertenencia simultánea a mundos diversos desterritorializados que no se fundan en tradiciones compartidas sino en redes de información, hábitos de consumo, pertenencia a movimientos políticos globales y así seguidamente.

Por ejemplo, en el Cuzco, ciudad peruana que se vende como producto turístico por ser la sede de la cultura inca asistimos a la redefinición de varios de los rituales tradicionales. El interés de cierto número de visitantes extranjeros en la religiosidad y en lo sobrenatural ha llevado a que algunas agencias de viajes y turismo ofrezcan paquetes esotéricos que incluyen encuentros con sacerdotes andinos, quema de pagos a los *apus*<sup>4</sup>, meditaciones a la salida del sol en lugares arqueológicos, recorridos por los lugares de iniciación de los sacerdotes andinos, etc Pero estos procesos no sólo involucran a agencias de turismo, místicos, intelectuales, músicos y autoridades urbanas. Participan también autoridades de distritos rurales, curanderos y campesinos que continúan practicando sus tradiciones pero ven que se abre una oportunidad de obtener ingresos y propiciar el desarrollo de sus comunidades. Finalmente, la revalorización de sus tradiciones es una fuente de afirmación cultural. En suma, la tradición espiritual andina se torna en una fuente prestigio y en una nueva estrategia económica respaldada por los discursos sobre la revalorización de lo indígena, la importancia y difusión actual de diferentes discursos ecológicos, y la búsqueda de experiencias religiosas prístinas y exóticas por parte de un buen sector de turistas que llegan a estas tierras atraídos por la fascinación de lo exótico (Salas 2003).

Por un lado la cultura local es representada como espectáculo y vendida como producto de consumo. Por el otro lado, la necesidad de representarla genera cambios en la cultura local que son bastante complejos porque pueden ser leídos

---

<sup>4</sup> Dioses tutelares

como la revitalización de las tradiciones locales, como su bastardización o como una expresión de los cambios que atraviesan las culturas locales al insertarse en contextos globales. En todo caso, los rituales cuzqueños son al mismo tiempo expresión de su tradición y una forma de representarse como exóticos para el consumo global.

## Conclusiones

Si las Ciencias Sociales no han podido resolver los dilemas epistemológicos de fondo planteados por el objeto y el método científico y racional, sí se han vuelto más conscientes de sus límites y, sobre todo, del papel que juegan en la reproducción de relaciones de poder. Estas ya no se entienden únicamente como la acumulación sistemática de información sobre las variadas manifestaciones de la cultura humana sino como la producción de saberes sobre el “otro” y, por tanto, como una forma de normalizarlo y ejercer poder. En este sentido la noción de cultura padece hoy de una profunda crisis de autoridad.

Las normas clásicas del análisis social, se han erosionado desde los setenta y las fronteras culturales se han movido de un lugar marginal a uno central. Por ello, en lugar de preguntarnos sobre la identidad cultural sería más útil preguntarnos sobre los tránsitos y los márgenes debido a que, en la práctica, los sujetos transitan entre diferentes tradiciones a veces fluidamente a veces con desgarró.

En lo referente a nuestro segundo punto: los límites del concepto de cultura ¿Cómo se la definirá en el futuro si los referentes geográficos, históricos y relacionales se han diluido? Históricamente, se ha pensado a las culturas en términos de sistemas simbólicos y formas organizativas ancladas a historia, territorio y relaciones sociales. En la actualidad ellas están crecientemente desligadas del territorio y de la historia común y debemos buscarla en diversas formas de producir identificaciones colectivas (género, sexualidad, etnicidad, consumo, color político) y de organizar grupos humanos desde el nivel local hasta el global. Es posible que nuestra tarea ya no será ubicar y describir a tal o cual grupo o sociedad sino reconocer los temas que reúnen a los sujetos tales como los derechos ciudadanos y las preferencias de consumo o rastrear los sinuosos y globales caminos de las tradiciones locales en su constante proceso de redefinición.



**Kontaktdaten:****Norma Fuller**

Anschrift: Avenida Pardo y Aliaga 616, apto. 604, Lima 27, Perú  
 Tel. (511) 441-0798  
 Fax: (511) 262-2000- 4340  
 Email: nfuller@pucp.edu.pe

**Referencias**

- Appadurai, Arjun 1998: *Modernity at large*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Bhabha, Homi, K. 1994: *The location of culture*, London and New York, Routledge. New York.
- Bourdieu, Pierre 1991: *El sentido práctico*, Taurus humanidades, Madrid.
- Clifford, James 1991: *Sobre la alegoría etnográfica*. En: Clifford, James y Marcus, G.E.: *Retóricas de la antropología*. Júcar Universidad, Madrid.
- Ders. 1995: *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge Massachusetts and London, England, Harvard University Press.
- Clifford, James y Marcus, G.E. 1991: *Retóricas de la antropología*. Júcar Universidad, Madrid.
- Escobar, Arturo / Restrepo, Eduardo / Marisol de la Cadena / Gustavo Lins Ribeiro / Susana Narotzky 2004: *Descolonizando las antropologías en el mundo*  
[www.ram-wan.org/documents/03\\_seminars/restrepo\\_barragan\\_2004\\_conversatorio\\_wan](http://www.ram-wan.org/documents/03_seminars/restrepo_barragan_2004_conversatorio_wan)
- Foucault, Michel 1979: *La arqueología del saber*. Siglo XXI Ediciones, México palabras y las cosas.
- García Canclini, Héctor 1996: *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, Grijalbo, México.
- Ders. 1999: *La Globalización imaginada*. Paidós, Buenos Aires.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, Polity Press.
- Geertz, Clifford 1981: *La interpretación de las culturas*. Gedisa Editorial, Madrid.
- Ders. 1989: *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.
- Ders. 1991: *Géneros confusos: La refiguración del pensamiento social*. En: Carlos Reinoso (compilador) *El Surgimiento de la Antropología postmoderna*. Gedisa. México.
- Grosz, Elizabeth 1995: *Space, Time and perversion. Essays on the politics of Bodies*. Routledge. New York.
- Hall, Stuart 1992: *The question of cultural identity*. En: Mac Grew, David / Hall Stuart: *Modernity and its futures*. Open University press, Oxford. Pp. 273-325.

- Hannerz, Ulf 1990: Cosmopolitans and locals in World Culture, En Featherstone, Mike Global Culture Nationalism, Globalization and Modernity".
- Harvey, David 1990: The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the origins of Cultural Change. Cambridge Mass. and Oxford UK. Blackwell.
- Hymes Dell ed. 1969: Reinventing anthropology. VintageBooks.
- Lyotard, Jean Francois 1987: La condición post moderna:Informe sobre el saber. Cátedra.
- Rabinow, Paul 1992: Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos. Madrid, Jucar Universidad.
- Rosaldo, Renato 1991: Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social, Grijalbo, México.
- Said, Edward 1978: On Orientalism. Vintage Books. Salas Carreño, Guillermo 2003: Curanderos, peregrinos y turistas. Procesos interculturales en la sociedad cuzqueña contemporánea En: Antropológica 21, Fondo Editorial de la PUCP, Lima pp. 145-171.
- Tedlock, Dennis 1983: "The analogical tradition and the emergence of a Dialogical Anthropology". In: *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. USA: University of Pennsylvania Press.
- Tyler, Stephen 1991: "Etnografía posmoderna: Desde el documento de lo oculto hasta el oculto documento". En: Clifford / Marcus: Retóricas de la Antropología.