

PONIENDO LA ANTROPOLOGIA EN VALOR *GIVING VALUE TO THE ANTHROPOLOGY*

Juan Carlos Gimeno Martín*

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen

El texto¹ se desarrolla abordando cuatro cuestiones: En primer lugar quiero discutir el problema de nuestras relaciones con las poblaciones locales como investigadores en el campo y la producción de textos etnográficos. En segundo lugar, quiero poner de manifiesto nuestras dificultades, como antropólogo@s, para tratar el trasfondo de violencia (de las crisis) en el que se desenvuelve la vida de la mayor parte de las gentes (en crisis) con las que hemos convivido y hemos descrito, analizado o intentado comprender en nuestros relatos etnográficos. En tercer lugar, quiero explicitar algunas propuestas para la participación como antropólogo@s en los procesos en los que nos involucramos y contribuimos, o co-laboramos, a conformar en nuestros trabajos de investigación sobre el mundo real, donde compartimos nuestra vida con esas gentes reales que vive en lugares reales en contextos históricos específicos. En cuarto lugar me pregunto sobre la naturaleza de una enseñanza de la antropología radicalmente democrática.

Palabras clave: Antropología de la orientación pública. Antropología crítica. Antropología aplicada. Postdesarrollo. Conocimiento y desarrollo.

Abstract

This text is developed to address four issues: first I want to discuss the problem of our relations with local populations as researchers in the field and the production of ethnographic texts. Secondly, I want to highlight our difficulties, as anthropologist, to discuss the background of violence (of the crisis) which lives of most of the people (in

* Juan Carlos Gimeno Martín es profesor titular de Antropología Social en la Universidad Autónoma de Madrid (Madrid, España) y director del Departamento de Antropología Social y Pensamiento Filosófico Español. Es doctor en Antropología Social por la Universidad Autónoma de Madrid.

¹ Este texto está construido como una lección inaugural en un postgrado de antropología, donde las y los estudiantes llegan entusiasmados buscando respuestas a la validez de la antropología en el mundo contemporáneo. Mi desafío es poner en valor la antropología sociocultural alimentándome y alimentando el entusiasmo de partida. El punto de arranque es la consideración de la crisis de la antropología, que yo asocio con la conciencia de crisis del mundo contemporáneo, y también con el hecho de que la antropología se ha dedicado preferentemente a colectivos y sociedades en situaciones críticas y es precisamente desde esta ubicación epistemológica que la antropología sociocultural ha producido sus mejores resultados (desde el punto de vista de su valor en la contribución a la constitución de un mejor mundo)

crisis) are developed, with who we have lived together and we have described, analyzed or tried to understand in our ethnographic accounts. Thirdly, I offer some proposals for participation as anthropologist in the processes in which we get involved and contribute, or collaborate, to shape our work of research on the real world, where we share our lives with these real people living in real places in specific historical contexts. Fourthly I wonder about the nature of teaching of radically democratic anthropology.

Key Words: Anthropology of public orientation. Critical anthropology. Applied anthropology. Postdevelopment. Knowledge and development.

¿DE QUE VA ESTO?

La pregunta, o el conjunto de preguntas, que quiero abordar aquí, que quiero compartir con vosotros y vosotras tiene que ver con el valor de la antropología. Quiero dejar claro que como expresa la canción de Joan Manuel Serrat, distingo el valor del precio. No estoy interesado aquí en discutir para qué puede servir la antropología en el campo profesional o del empleo, aunque las cuestiones que aquí se tratan pueden tener interés para las personas que viváis profesionalmente de la antropología, alguna vez. Estoy interesado en el sentido que hoy pueda tener la antropología en la producción del sentido del mundo y en la producción del mismo mundo. O mejor diría las antropologías, porque habitamos un mundo diverso producido por una diversidad de actores que incorporan una pluralidad de miradas antropológicas, de proyectos de vida, que contribuyen a configurar este mundo, uno y a la vez diverso.

Quiero empezar a aproximarme al valor de la antropología aquí y ahora a partir de la pregunta acerca de la viabilidad de la disciplina en el mundo contemporáneo, y aportar mi perspectiva reflexiva desde una aproximación personal. Hablaré de la antropología y su valor, a través de ciertas experiencias reales de gentes conocidas. Este es también un relato antropológico que parte de experiencias etnográficas.

Hay personas que son hoy de la opinión que la antropología no tiene sentido porque, de alguna manera, ya no existe el mundo en el que emergió la disciplina: el mundo de la alteridad representada por la existencia de los otros pueblos, los pueblos primitivos, tribales, las comunidades campesinas, las comunidades étnicas territorialmente separadas y culturalmente diferenciadas. Ellos allá, nosotros aquí.

Muchos otros piensan que la identidad de la antropología, lo que pudiera ser nuestro “territorio” específico está siendo invadido por otras disciplinas: las demás ciencias sociales emplean ahora y valoran el método etnográfico, que nos ha distinguido históricamente frente a ellas; otros aún, (y no sólo académicos) usan cuando quieren y como quieren el concepto de cultura, concepto que ha constituido nuestro central punto de referencia, nuestro propio tótem desde un comienzo, si se puede llamar así al momento en que Tylor acuñó este concepto en 1871, cuando escribió en inglés (en su libro “Cultura Primitiva”): “Cultura...es ese todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”. El concepto de cultura ha sido tan importante en antropología que Leslie White denominó a la antropología: *culturología*. Todo el mundo parece usar ahora “cultura”, y nadie nos pide permiso. Y no solo los colegas de las otras ciencias sociales y profesionales, sino también los medios de comunicación, los políticos y hasta la misma gente, usan la “cultura” para referirse a los comportamientos de “los otros” y hasta para referirse a sí mismos, de una manera que a nosotros no nos parece excesivamente correcta. Pero ¿por qué debería pertenecernos en exclusividad un concepto como ese?

Además, de todas estas personas que piensan que la antropología parece haber perdido el monopolio sobre su método distintivo (la etnografía), sobre sus conceptos básicos (la cultura), así como su terreno de comparación (las sociedades no occidentales), para otras personas, la antropología ni siquiera tiene un tema de estudio propio. Todo lo que estudiamos puede ser investigado, acaso con mejores luces, por los estudios culturales, la ciencia política, la sociología, la historia del arte, la crítica literaria e incluso, por el periodismo. Estos críticos insisten que la antropología está perdiendo los espacios institucionales en las universidades y centros de investigación a favor de los estudios culturales y los estudios postcoloniales. Otras gentes, por último, sostienen que es posible que haya para la antropología temas de estudio, pero estos son sumamente difusos, se difuminan entre el todo y la nada, están en todas partes y a la vez en ninguna. Definitivamente con tantos argumentos es difícil negar el argumento de que la antropología está en crisis.

La crisis de la antropología viene de lejos. Yo diría que nació con la antropología misma, si se me permite la licencia, aun no muy explicativa. Adelantaré que tal crisis proviene del hecho de que las cuestiones desde las que emerge la antropología surgen y se desarrollan en

las crisis, procesos que crean crisis. Angel Palerm (español exiliado en México tras la guerra civil y luego formado en antropología en México) argumentó que la antropología surge en tres contextos. El de la expansión de unos pueblos hacia otros (expansiones comerciales, militares, civilizatorias), el cambio rápido en una sociedad que pasa de un estadio a otro, y por último, la praxis de los propios antropólogos y antropólogas. Me pregunto ¿no son todos estos procesos críticos?: el avasallamiento del encuentro colonial, la construcción violenta de las sociedades modernas reduciendo el pasado a algo que ya no está en el presente, la conciencia de la naturaleza frágil del género humano ante los poderosos? ¿No producen todos estos procesos una crisis de los modos de vida y de las visiones del mundo, que mantenemos, ellos y nosotros, nosotros y ellos? ¿no se produce incluso crisis en las visiones del mundo de los propios antropólogos y antropólogas? ¿No fue la propia vida de Angel Palerm una fuente de inspiración de preguntas antropológicas en las crisis del siglo XX que cuestionaron la antropología de la época, y que él vivió críticamente, entre otros, acontecimientos como la guerra civil española, la emigración económica a los Estados Unidos, la participación junto a los jóvenes en los sucesos de Mayo de 1968 en México? ¿No son los objetos/sujetos con los que se relaciona nuestra materia sujetos en crisis y también sujetos críticos? (Maria Cardeira y sus colegas del CRIA (Centro en Red de Investigación en Antropología, Universidad de Lisboa) han planteado esta reflexión recientemente en un encuentro sobre el “próximo futuro en crisis” en la fundación Gulbenkian, en Lisboa, bajo el atinado título de: “la crisis es la vida corriente. La antropología ante la crisis”).

La crisis pues, quiero argumentar, alimenta la antropología. Algunos podrías pensar que si todo está en crisis, nada está en crisis, y esta reflexión que yo hago es fútil o inútil. Pero yo sugiero, y quiero explorar aquí la idea de que esta perspectiva puede contribuir a mirar (y mirar aquí no es más que una metáfora) el mundo de otra manera, una manera comprometida y útil en su transformación. Quizás nunca estamos más vivos, nunca tenemos más conciencia de la vida, de la vitalidad de las cosas, que en los bordes, en las fronteras, en las crisis.

Estoy tranquilo, mi punto de partida es una evidencia empírica: los y las estudiantes de antropología sois una muestra de la vitalidad de la antropología, una realidad viva que apunta a su futura existencia. Y nadie a estas alturas dudará de que vivimos inmersos en una crisis.

Esta es una lección inaugural en un programa de postgrado donde todos sois aspirantes a cubrir el proceso completo que empieza hoy y termina con la realización de una investigación, en el mayor de los casos, espero, una tesis de doctorado. Yo creo que una lección primera debe tender a cubrir todo el arco del proceso. El paso primero es el primero de un millón de pasos. Sin el paso primero es imposible llegar al final de ningún camino; el paso primero es el camino.

Las reflexiones que voy a compartir con todos vosotros provienen de una experiencia particular. Del trabajo de una compañera vuestra, que como vosotros y vosotras comenzó en algún momento este proceso formativo, y recientemente le dio un final feliz con la presentación de su tesis de doctorado. Ella se llama Ana Toledo. No se me ocurre una mejor lección inicial de un programa que entroncar el proceso que comenzáis con la experiencia compartida de alguien que ya lo ha vivido en su totalidad. Esta lección quiere ser también un reconocimiento a los estudiantes de otras promociones, con las que y con los que tanto hemos aprendido.

La tesis de Ana, ha dado lugar a un libro: *Antropólogos, caciques e indígenas: cartografías del desarrollo en el Papaloapan*, donde Ana describe, la evolución de la región del Papaloapan, en Oaxaca, México. El Papaloapan aparece atravesado por una larga historia donde sus pobladores han visto sus vidas configurarse mediante procesos cuya lógica viene de muy lejos. El libro pone de manifiesto la desposesión del territorio y el desarraigo causado por el desplazamiento forzoso de su población, especialmente con la construcción de la Presa Cerro de Oro hacia 1970. Para recuperar ese pasado, que forma parte del presente contemporáneo, el libro incorpora una aproximación etnohistórica. En sus páginas pueden sentirse los efectos de transformaciones generales relacionadas con la larga dependencia de esta región de México a las fuerzas del capitalismo; una historia tan larga como el mismo capitalismo.

Se describen aquí otros procesos de articulación regional al Estado mexicano y al mundo más amplio, como la implementación e imposición de proyectos de desarrollo rural en la segunda mitad del siglo XX. También se hace referencia a las estrategias productivas, reproductivas y migratorias mediante las cuales los pobladores, individual, familiarmente, o comunitariamente responden de manera activa a estas transformaciones, no sólo adaptándolas sino participando en su configuración.

La antropología sociocultural ha jugado históricamente un papel importante en la conformación de la región del Papaloapan; y el Papaloapan ha sido importante en la conformación de la antropología mexicana, como muy bien recoge la investigación de Ana. De la tensión entre el papel de la antropología mexicana al facilitar los procesos de articulación asimétrica de la región con el mundo más amplio, y su capacidad crítica al poner en circulación conceptos y prácticas alternativas en esta articulación, da cuenta el antropólogo mexicano Salomón Nahmad (colega nuestro y tutor de Ana en su estancia en México, que, dicho sea de paso, en reconocimiento de su extraordinaria labor, recibió el premio Malinowski de la Asociación de Antropología Aplicada de EEUU en el año 2011). Salomón es uno de los antropólogos que mejor conoce estas tensiones de la disciplina a las que se refiere este párrafo.

El centro de los argumentos de *Antropólogos, caciques e indígenas: cartografías del desarrollo en el Papaloapan* se ocupa de la región justamente en un momento en que parecería darse la posibilidad de una transformación histórica al plantearse el desarrollo de un proyecto de Mejoramiento Participativo que podría propiciar en la comarca cambios sociales que no sólo contribuyesen al empoderamiento de la población local, sino también propiciara formas de vida más democráticas. Debo recordar aquí, que fue esta posibilidad la que indujo a Ana Toledo a elegir este lugar para su investigación de campo para su investigación.

Hoy, en las dinámicas regionales, junto a la población local, participan una pluralidad de actores externos; entre otros, una constelación de funcionarios estatales, sindicatos, organizaciones campesinas, representantes de organizaciones regionales e internacionales, multilaterales y gubernamentales; y en los últimos años, una amplia representación de ONGDs. También hoy, entre ellos, estamos incluidos los mismos antropólogos. En este libro se entrelazan sus historias y sus voces. Ana Toledo está comprometida en contar las historias, en plural, de los sueños y acciones de la gente del lugar, de sus “luchitas” por vivir, por estar en el mundo, por estar bien en el mundo o por tener un mejor mundo donde estar. “Lo global es lo local sin paredes” escribió en algún lado Miguel Torga, el poeta y médico rural portugués. Una de las historias cuenta el libro, en clave auto-reflexiva, es la investigación misma que ha desarrollado Ana y que ha dado lugar a este libro, el proceso que ha contribuido a transformarla como antropóloga y como persona. Se trata de un proceso que no se termina cuando abandonas el “campo” donde investigas, ni cuando escribes un informe, o cuando terminas de redactar un libro.

A partir de esta experiencia de Ana y del acompañamiento en el que he participado como director de su tesis, hay cuatro tipos de cuestiones sobre las que quiero reflexionar con vosotros aquí. En primer lugar, discutir el problema de nuestras relaciones con las poblaciones locales como investigadores en el campo y la producción de textos etnográficos; en segundo lugar, quiero poner de manifiesto nuestras dificultades, como antropólog@s, para tratar el trasfondo de violencia (de las crisis) en el que se desenvuelve la vida de la mayor parte de las gentes (en crisis) con las que hemos convivido y hemos descrito, analizado o intentado comprender en nuestros relatos etnográficos. Estas consideraciones tienen que ver con algo que podría parecer evidente, pero con frecuencia olvidamos: la antropología está interesada en entender, en los contextos constrictores (y posibilitadores) que a la gente les ha tocado vivir, las formas en las que la gente real vive vidas reales en lugares reales, como nos recordaba William Roseberry (1991). El mundo es un sitio serio y complejo, y necesitamos tomarlo en cuenta de manera seria y compleja.

En tercer lugar, quiero explicitar algunas propuestas para la participación como antropólog@s en los procesos en los que nos involucramos y contribuimos, o colaboramos, a conformar en nuestros trabajos de investigación sobre el mundo real, donde compartimos nuestra vida con esas gentes reales que vive en lugares reales en contextos históricos específicos. La naturaleza del mundo en que vivimos demanda no sólo nuevos conocimientos, sino formas distintas, más amplias, articuladas y comprometidas de conocerlo. Este es un ámbito en el que quiero discutir la posibilidad de practicar una antropología comprometida de manera “insurgente”, para seguir la metáfora que utiliza David Harvey para la geografía, en su libro *Espacios de esperanza* (2003), como contribución a la construcción, junto a la misma gente, con la gente, no para la gente, de un mejor mundo contemporáneo.

Estos tres puntos anteriores responden a la posición que adopto, como persona, como individuo, como ciudadano español de ese mundo problemático (en crisis) que nació en 1957 y como antropólogo inmerso en la crisis de la producción y práctica del conocimiento antropológico en la que estamos instalados en las últimas décadas. Se trata de un posicionamiento que he discutido largamente con Ana Toledo y con sus compañeros y compañeras en la Universidad Autónoma de Madrid en los últimos años. Esta discusión ha desbordado el campo de las palabras. A veces la enseñanza y la discusión profunda son mudas y tienen más que ver con actitudes y comportamientos, con los sentimientos y las actitudes morales, y menos con los argumentos descorporizados. “La enseñanza ejemplar

es actuación y puede ser muda”, escribió el maestro George Steiner (2010) en su hermoso libro *Lecciones de los Maestros*.

Y esto me lleva al último punto de mi reflexión, el cuarto. Quisiera aquí agradecer a Ana Toledo y a sus compañeros, agradeceros también a vosotros mismos que empezáis un camino que de alguna manera vamos a recorrer juntos, por compartir este proceso. Somos indudablemente lo que somos por nacimiento y socialización, pero también lo que vamos siendo en base a la experiencia social de la existencia, una experiencia en el que nos acompañamos de los otros. A este tipo de acompañamiento me refiero cuando hablo de mi relación con Ana Toledo, con sus compañeros y compañeras y a la relación que hoy empieza con vosotros y vosotras. Hemos compartido proyectos y textos, pero sobre todo hemos compartido una manera de trabajar, de entender el trabajo intelectual, de practicarlo, de proyectarlo; y en el desenvolvimiento de este proceso hemos conocido muchas personas, instituciones y lugares. Raras veces nos paramos a considerar las maravillas de la transmisión del conocimiento, las formas, que lindan con el misterio, en las que unas personas contribuyen a transmitir conocimiento a otras, y no me refiero sólo a la dirección vertical entre maestros y discípulos, sino también a esa constelación de flujos que circula en todas direcciones, y en las que aprendemos por ecolocación. Ecolocación es esa capacidad increíble que tienen las ballenas y los murciélagos para orientarse en el espacio y no chocar con miles de obstáculos; la misma capacidad que practican las personas ciegas, y que admiramos los que podemos ver, cuando se orientan en un mundo de obstáculos donde nosotros somos los ciegos.

Hay diversas maneras de plantear la relación entre maestros y discípulos. Tomo estas ideas de Steiner. Algunas de estas relaciones llegan al punto de provocar por parte de los maestros la destrucción psicológica de sus discípulos, consumiendo sus energías y esperanzas; esta vía me parece rechazable. Otras veces se invierte esta relación y los discípulos acaban suplantando al maestro. Esta vía me parece más aceptable. Al fin y al cabo nuestra concepción del avance de la ciencia está basada en esta premisa: los que vienen superarán a los que estuvieron. Comparto la hermosa posición de Juan de Mairena, el heterónimo de Antonio Machado (2006) allá en 1936, cuando enseñaba a sus alumnos el valor de un maestro: “Para juzgar si su labor fue más o menos acertada debéis esperar mucho tiempo, acaso toda la vida, y dejar que el juicio lo formulen vuestros descendientes”.

Hay aún una tercera categoría en las relaciones entre maestr@s y discipul@s; es una vía incompatible con la primera, pero no con la segunda: la del intercambio entre ellos, esa relación que tiene que ver con “el eros de la mutua confianza” al que se refiere Steiner: un proceso de interrelación, de ósmosis, donde los maestros aprenden de sus discípulos cuando les enseñan. La intensidad del diálogo que se produce entre ellos genera amistad en el sentido más elevado de la palabra. A ese tipo de relación me refiero. Espero que nuestra relación como la relación entre Ana Toledo y yo permanezca siempre en esta categoría, y que los términos de maestro y discípulo sigan teniendo sentido como metáforas del aprender y del enseñar, aunque ya no sepamos al final quién pueda, entre nosotros, ser el maestro y quién sea el discípulo.

EL VALOR DE LO QUE HACEMOS: GENTE REAL QUE SE ENCUENTRA CON OTRA GENTE REAL EN UN LUGAR REAL Y EN UN MOMENTO EN EL TIEMPO. ANTROPÓLOG@S COMO OBSERVADORES VULNERABLES

Empezaré por el final:

Escribía Ana al término de su relato etnográfico: *“Por mi parte, me he comprometido a exponer los resultados de la investigación a la organización de modo que probablemente algunos miembros de la UGOCP (Unión General Obrero, Campesina y Popular) lean esta tesis, y es más probable aún que sea criticada y rechazada como parcial, como una visión sesgada e incompleta de la organización. Y, en efecto, sólo puedo basarme en mis observaciones, conversaciones y experiencias que han constituido el relato de la UGOCP escrito en esta tesis. Puede también que algunos argumentos de este texto sean reapropiados por ellos mismos y se incorporen a los discursos de la organización ante alguna audiencia; los líderes y técnicos tomarán lo que les interese y rechazarán lo que no. La lectura la pondrán ellos”*.

“Devolución” es el término que hemos dado en las ciencias sociales a este proceso al que se refiere Ana, de retorno de lo que se ha obtenido en el trabajo de campo, en el proceso de investigación. Somos conscientes de que tenemos ciertas obligaciones: mantener a los sujetos informados durante el trabajo de campo y devolver la investigación después de escribirla forma parte del proceso.

Quiero relacionar este concepto con otro. “Vulnerable” es el término que Ruth Behar (1996) introdujo hace unos años para definir el trabajo de la antropología. En primer lugar el antropólogo fue definido por Behar como un “observador vulnerable” por estar personalmente involucrado en el campo. Y después, Behar, considera también la

vulnerabilidad asociada a la competencia profesional de la antropología cuando señala, convergiendo con Comaroff, que su crisis actual radica, entre otras razones, en la pérdida de sus derechos exclusivos sobre el concepto de cultura. La etnografía hoy es utilizada por un amplio rango de profesionales de otras áreas, artistas y medios de comunicación masiva. La competencia reconocida de la antropología de expresar y entender la “cultura” de los otros venía asociada al reconocimiento de su capacidad, como disciplina, de hablar por los otros; una disciplina, en suma, “ventrílocua” (Said, 2005). Esta capacidad está ahora cuestionada también por el testimonio, es decir, el relato sobre sí mismo producido por la propia gente, y producido según sus propios criterios, lingüísticos, pero también políticos. La “verdad” en el relato sobre los otros no existe más, sino como el resultado de estrategias geopolíticas para definirla, y/o imponerla (y por lo tanto también resistirla). Entendemos ahora que la “verdad” es relativa; sin embargo, los procesos de enunciarla, comunicarla, divulgarla, negociarla o imponerla, no; estos son procesos reales. Las antropólogas y antropólogos, salvo excepciones, nos congratulamos de la pérdida de nuestro privilegio de hablar por los otros, pero sin duda esta situación nos obliga a reinventarnos y a aclarar al mundo (y aclararnos a nosotros mismos) acerca de lo que ahora podemos decir, de lo que podemos aportar, para qué servimos.

Me detengo un momento más en el sentido más específico de “vulnerabilidad” de la antropología que Behar relaciona con la metodología etnográfica –la observación participante y la especificidad del trabajo de campo–, considerar el estatuto epistemológico del tipo de conocimiento que producimos. En el proceso de construcción del saber profesional de la antropología como un saber legítimo, nos hemos preocupado por la relación entre investigadores y las personas de los lugares en los que trabajamos, que contribuyen con su participación a la investigación. En este esfuerzo, la noción de “devolución” está ocupando un lugar central. Pone de manifiesto la necesidad de retornar el conocimiento que extraemos por medio de la investigación de lugares concretos, a la propia gente del lugar. Esta condición la consideramos hoy necesaria, si bien nos ha creado desajustes en la comprensión de las relaciones entre nuestra agenda de investigación y lo que las poblaciones locales entienden como acciones deseables y convenientes los relatos sobre sí mismas o su territorio (del Olmo (ed.), 2010). Con frecuencia ellos no entienden en qué consiste nuestra agenda de investigación y desconfían de ella.

La “devolución” es un concepto problemático porque arrastra la idea de un investigador/a cualificado/a que recoge datos y “devuelve” teorías o explicaciones, recoge particularidades

y devuelve argumentos generales. Esto se deriva de un desarrollo positivista de las ciencias sociales desde el siglo XIX, que conlleva la idea de que es posible extraer datos en el campo, evitando mediante el uso de recursos técnicos tanto la subjetividad de los investigadores, como las transformaciones que produce la presencia de los mismos en el terreno. De ahí se produce la ilusión de objetividad y neutralidad de los análisis de los científicos sociales, que a su vez produce la ilusión de la legitimidad del valor de verdad de los mismos.

Ana Toledo ha realizado su trabajo de campo, redactó su tesis y el libro al que ésta dio lugar, muy consciente de los problemas éticos del antropólogo y más del antropólogo extranjero que escribe la historia social de la gente que no lo ha hecho sobre sí misma. Está lejos de la posición arrogante de la antropología de una primera época, representada con actitudes como la de Malinowski cuando en su trabajo de campo entre los trobriandeses escribió: “seré yo quien los describa... quien los cree”; Ana sabe, en cambio, que escribir sobre historias y culturas es una relación de poder. Como antropólogos somos conscientes que los relatos que escribimos no son versiones definitivas de nada, pero también estamos convencidos que pueden constituir un conjunto de valiosos conocimientos especializados.

Ana es también consciente del carácter situado del investigador/a. Su punto de partida es que el investigador es siempre un actor social posicionado. Como señala Charlie Hale (2004): el/la investigad@r siempre “tiene género, cultura y perspectiva política propia, ocupa una posición determinada en las jerarquías raciales nacionales y transnacionales”. El/la investigad@r siempre mira desde algún lugar, su posición, que es mundana, pertenece al mundo, forma parte de él, es problemática y debe incluirse en el mismo marco que se está describiendo, analizando o interpretando.

No se trata de que nuestra perspectiva tenga un estatus epistemológicamente superior que el punto de vista de los sujetos que nos encontramos durante nuestra investigación; lo que nuestros estudios producen, o pueden producir, es un entendimiento complejo, desde una perspectiva científica, de lo que acontece en un lugar, desde el uso de un cierto sentido común y desde nuestros conocimientos teóricos. Pero también ahora sabemos que lo que pudimos ver en el campo, se debe a los conocimientos y las perspectivas introducidas por los propios protagonistas de los procesos de cambio que estudiamos; nuestros interlocutores siempre han sido sujetos reflexivos, aunque nosotros le hayamos negado

sistemáticamente esa condición, sujetos que incorporan en su accionar sus propias experiencias de indagación, de propuesta (Padawer, 2008).

Actualmente hay un consenso en la consideración del carácter intersubjetivo de la producción de conocimiento social (Giddens, 1982; Bourdieu y Wacquant, 1995). Lo que vuelve intersubjetivo tal producción es la existencia autónoma de los “otros” con los que nos encontramos en nuestra investigación, y su capacidad reflexiva. Pero nuestras hipótesis y énfasis como investigadores corresponden generalmente a agendas que no son las mismas que las que estos protagonistas de sus propias vidas, que a nosotros nos interesan, sostienen. En los procesos de investigación debe ser un desafío poner ambas agendas en relación, y de esa manera construir conocimiento relevante, tanto para las comunidades en estudio como para la comunidad académica. No podemos romantizar estas relaciones de campo. Marcus y Fisher (2000) nos recuerdan que en toda situación de campo, las formas que puede asumir la relación entre los sujetos es diversa, e históricamente ha sido definida por la desigualdad. Lo que sucede con la “devolución” es parte de esta articulación asimétrica, que debemos practicar de manera problematizadora.

El hecho que realizamos el diseño de nuestros proyectos de investigación en “casa”, vayamos al “campo” a recoger datos, y volvamos a escribir nuestros informes en “casa”, no hace sino ratificar las sospechas que en estos procesos los énfasis e importancia de lo local (la “casa” de ellos que nosotros convertimos en el “campo”) se pierden o descolocan en el camino. El proceso de “devolución” de nuestras investigaciones está lastrado por las desconfianzas de este proceso. Quizás sólo nos queda ser honrados y reconocer estas tensiones. Como describe Nancy Scheper-Hughes en *Ira en Irlanda* (2010), donde relata el rechazo de la comunidad irlandesa que en otro tiempo la había acogida fraternalmente, una vez que ella había escrito un libro sobre ellos, y se lo había “devuelto”. Este tipo de honradez es el que subyace al texto de Ana.

La tensión que se refleja en el caso de Scheper-Hughes revela la dimensión de la vulnerabilidad de la antropología, y cómo nos afecta a los antropólogos haciéndonos replantear no sólo nuestras investigaciones sino nuestras propias trayectorias académicas y biográficas. En un artículo reciente Salomón Nahmad (2008) hace un repaso de su trayectoria al hilo de la confesión sobre su desorientación:

“El presente trabajo, –dice de él mismo escribiendo en tercera persona, es un ejercicio de introspección que partiendo de lo biográfico analiza las vicisitudes que la antropología

mexicana ha pasado durante el último medio siglo. En el mismo, un antropólogo formado en las técnicas clásicas de investigación social de la mano de autores como Roberto Weitlaner o Juan Comas, y que en sucesivas fases de su vida ha trabajado con Alfonso Caso, Julio de la Fuente, Gonzalo Aguirre Beltrán o Ángel Palerm descubre, tras años de trabajo de campo entre diversos grupos indígenas de todo el país, que la antropología postmoderna considera lo que para él es un compromiso personal y social con los excluidos como una mera forma de narración. Este choque conduce a una revisión de una obra compleja, envuelta en polémicas sobre los usos y abusos de una antropología diseñada al servicio de un proyecto de construcción nacional. Al final de la misma, una mirada al mundo contemporáneo le lleva a reafirmarse en la pertinencia que tiene el conocimiento generado por la etnografía y la antropología para el cambio social de los pueblos originarios del mundo. Justamente por ello, reivindica una antropología social comprometida con el análisis de las condiciones que hacen posible que todavía hoy se perpetúe la injusticia. Olvidar el contexto politizado de la historia de la disciplina para ocuparse exclusivamente de diletantes disquisiciones académicas, hará de la antropología social una sierva del sistema político imperante al servicio de los dominadores”.

June Nash (1997) alertaba hace años sobre una antropología postmoderna que en su reorientación –legítima–, hacia la crítica de los textos por sus prejuicios eurocéntricos, colonialistas, imperialistas, androcéntricos, acabara concentrando la mirada de la disciplina en la producción de los mismos textos, dando la espalda al mundo difícil, injusto, violento, y a la vez lleno de acciones de resistencia y con capacidad de propuesta, que viven las gentes sobre las que antes escribíamos ciertamente estos textos, pero donde también podíamos testimoniar acerca de la violencia en la que la gente vivía sus vidas.

EL VALOR DEL MUNDO. TENER VALOR. GENTE REAL QUE SE ENCUENTRA CON OTRA GENTE REAL EN UN LUGAR QUE RESULTÓ TERRIBLE, Y PARA EL QUE NO TENEMOS PALABRAS, PORQUE PENSAMOS QUE LO QUE NO MIRAMOS NO EXISTE. LA DEVOLUCIÓN EN CONTEXTO: ANTROPOLOGÍA Y “ESTADO DE EMERGENCIA”

En noviembre de 2009, Ana Toledo recibió un correo electrónico que le llegó bajo el título “malas noticias”. Lo leyó y se quedó paralizada ante una pantalla que no ofrecía suficientes respuestas. En el correo se daba cuenta del asesinato de 15 personas de la UGOCP, entre ellos Julián Vázquez, líder de la organización, sobre él que ella ha hablado largamente en el

libro (de manera comprensiva, pero también crítica); también habían asesinado a Alejandro González quien fue muy acogedor durante su estancia en el terreno y un apoyo fundamental en su investigación. En nuestras etnografías no es frecuente que aparezca la muerte de nuestros interlocutores durante el trabajo de campo. Al leerlas no es frecuente ver registrado en ellas el fallecimiento trágico de nuestros interlocutores. Y sin embargo, este hecho no es tampoco una anomalía. La vida de la mayor parte de la gente con la que como antropólogos y antropólogas nos encontramos en nuestros trabajos de campo viven con muchísima frecuencia en condiciones dramáticas, donde la pobreza y la violencia son menos una excepción que una norma. Esto es algo que ya señaló hace tiempo el antropólogo australiano Michael Taussig, aunque en su momento muchos en la profesión lo vieron (lo vimos) como algo un tanto estafalario o exagerado. Yo creo que Taussig tiene razón.

En los días que siguieron al recibimiento del correo a la dirección electrónica de Ana, la prensa internacional recogía la noticia de la brutal matanza. Ponía a la región en el mapa de las noticias del mundo, más que en el mapa de los resultados de una agenda de investigación científica.

Estas muertes, por cercanas y conocidas, se nos hacen especialmente dolorosas y desconcertantes. Son dolorosas porque nos muestran la violencia y los efectos que ésta tiene sobre personas que conocimos, con las que convivimos, que fueron, en el sentido literal, nuestras contemporáneas. Sabemos que la muerte es parte de nuestra condición humana, pero no son fáciles de asumir las muertes violentas, y menos de las personas que están cerca de nosotros. Son muertes que, de alguna manera, no debieron haberse dado, muertes para las que no tenemos palabras, que se resisten a ser nombradas. Esas muertes nos hacen “vulnerables” en un sentido fuerte que trasciende nuestra condición profesional, que hacen temblar a las personas que somos.

Nos desconciertan cuando nos esforzamos en entenderlas. Pienso que parte de la razón del desconcierto procede de nuestro esfuerzo colectivo como humanidad por construir un mundo que tenga como base el proyecto kantiano de la paz perpetua. Nuestras ciencias sociales, y también la antropología, producidas hegemónicamente desde Occidente están conformadas en relación a este proyecto. La violencia contemporánea aparece como anomia y excepción o anomalía. En lugar de enfrentar la violencia y la muerte cuando aparecen, y tratar de comprender lo que subyace a ellas, miramos incómodos a otro lado.

Norbert Elias (2009), en cambio, nos recuerda que siempre hay una relación entre la forma de vivir y la forma de morir.

Haciendo una revisión de la antropología mesoamericana en el siglo XX escribí, en otro lugar (Gimeno 2007b), sobre la antropología como ceguera:

“Estoy hablando de muchas decenas de monografías, algunas consideradas clásicas en la disciplina, y de decenas de miles de páginas que recogieron aspectos como la organización social, la estructuración política, la cosmovisión de los mayas, las pautas de socialización, los conflictos entre generaciones, el impulso de una economía indígena, la integración de los mayas a la vida y la sociedad nacional, y un largo etcétera de temas ligados tanto a la especificidad cultural como al cambio social, pero ninguna página, ni apartado, dedicados a la violencia ejercida de manera directa o indirecta sobre las poblaciones indígenas, durante los 50 años que van desde 1930 a 1980. Debería hacernos pensar esta ceguera de la antropología acerca de estos fenómenos, y sobre otros que han sido identificados como parte de la matriz colonial que provocaba la violencia sobre las comunidades indígenas; me refiero especialmente al racismo”

La evidencia de la muerte que no vemos y la evidencia de nuestra ceguera cuestionan el enfoque de nuestros trabajos, y nos llevan a preguntarnos cómo podríamos comprometernos con formas más reflexivas que incorporen una mirada también crítica sobre nuestra participación.

Sobre su tesis Ana había escrito:

“Tengo esperanzas en el trabajo de algunos técnicos de la UGOCP, Alejandro y Rodrigo, que compartían conmigo el enamoramiento del Mejoramiento Participativo. Ellos han luchado en la organización para sacar adelante esta iniciativa. Ahora que disponen de financiación, espero que logren el margen de maniobra para trabajar e implicar a las gentes del Papaloapan que quieran reapropiarse de estos procesos. Personas como Don Matías que sienten pasión por el maíz propio, aunque desgraciadamente él ya no pueda ser uno de los protagonistas. Este proyecto representa, sin duda, una alternativa pequeña y limitada, pero tal vez ampliable con esfuerzo y voluntad de modo que puede llegar a forjar espacios de emancipación”

Ana se expresaba aquí con humildad y con sinceridad. Se sentía vulnerable, aunque vislumbraba pequeños espacios para la esperanza de un cambio sustantivo. Y ahora el golpe, el mazazo recibido, algunas de esas personas estaban muertas.

Tras recibir el correo acerca de las malas noticias, ella escribió:

“[...] Después de aquellas noticias la esperanza en este sentido se desvaneció y en su lugar dejó un poso de tristeza e impotencia. Me hubiera gustado dar más respuestas a la violencia pero, aunque no de manera central, gran parte de mis inquietudes reflejadas en este trabajo trataban de entender sus causas y maneras de articularse en la vida cotidiana de la organización [...].”

“[...] Esta matanza fue la culminación de un ciclo de violencia que venía creciendo durante los últimos [años]. Como se vio en el libro, la participación de la UGOCP en los procesos de mediadora de la cooptación entre el Estado y la población local es una relación de intercambio de doble vía. De modo que a través de la organización la gente del Papaloapan se vincula hacia arriba: votos, legitimidad y capacidad de movilización; mientras que hacia abajo circulan proyectos, dinero, recursos materiales (semillas, vacas, pozos), información, puestos de trabajo, así como conocimientos burocráticos y técnicos. Estos intercambios articulados en relaciones de poder históricas generaban estallidos de violencia extrema como el referido, pero la violencia era además un recurso cotidiano que toma otras formas de expresión en las que he insistido. Tanto en el contexto rural de Oaxaca, como en la región del Papaloapan, muchos grupos como la UGOCP mencionados luchan por el poder local y el acceso a estos recursos. Esta competencia es uno de los principales orígenes de la violencia actual en la región”

A la luz de todo esto, cabe preguntarse aquí, como hace Ana, si no podríamos hacer algo más en la antropología, si no deberíamos hacer algo más. Yo me pregunto ¿qué tipo de estudios podemos realizar?, ¿de qué tipo de devolución estamos hablando? Cuando hablamos de hacer investigación social, básica o aplicada, son tan importantes las preguntas de cómo la hacemos enfocando las metodologías de trabajo, como aquellas otras preguntas que exploran el sentido de lo que hacemos: ¿para qué producimos conocimiento?, ¿para quiénes?, ¿para hacer qué? Cuando la violencia golpea y sabemos que el brazo que golpea viene de muy lejos relacionando el primer mundo y el tercero ¿qué significado tienen los conceptos de “campo” y “casa”? En definitiva me pregunto ¿qué podemos aportar con nuestros proyectos y si serán proyectos que contribuirán a la reproducción del status quo, o en cambio propiciarán procesos de transformación social?, ¿serán estos procesos de transformación social emancipadores?, ¿serán liberadores?...

Quiero volver al punto de la violencia. Creo que el desafío que las ciencias sociales tienen que enfrentar es que la vida de las gentes con las que mantenemos relaciones en nuestras aproximaciones analíticas o comprensivas no se da en un mundo caracterizado como el reino del bienestar, y que si esto ha existido en alguna parte o en algún momento de la

historia, es algo que se ha tenido que conquistar y defender. Desde una reflexión como ésta Michael Taussig volvió la mirada hacia el trabajo y la vida de Walter Benjamin. Taussig había estado realizando su trabajo de campo en Colombia, un lugar donde la violencia se enseñoreaba por las calles de las ciudades y los paisajes rurales, se desparramaba por todos los rincones de aquel país. “La tradición de los oprimidos nos enseña que el *estado de emergencia* en el que vivimos no es la excepción sino la regla”, escribió Benjamin en *Tesis sobre la filosofía de la historia*, en el contexto de la persecución del nacionalsocialismo, que él mismo padeció hasta el punto de provocar su suicidio.

Ciertamente el estado de emergencia sirve mejor que el estado de bienestar para caracterizar la manera en que las gentes de los cuatro puntos cardinales del mundo han tenido que vivir sus vidas, (vidas en crisis). Ha sido más la regla que la excepción. ¿Debemos recordar aquí los efectos sobre las gentes de todo el orbe de los procesos históricos de la conquista y la colonización de América, incluyendo procesos como la esclavitud?; ¿debemos recordar los efectos de la expansión imperial europea en los siglos XVIII, XIX y parte del siglo XX?; ¿debemos recordar, el holocausto nazi y el horror provocado por Stalin en sus políticas genocidas en el siglo XX?; ¿debemos recordar aquí el horror provocado por las dictaduras promovidas por los defensores de la libertad en América, Asia y África en el siglo XX?; ¿hace falta recordar la violencia ejercida en nombre del desarrollo: el hambre, el desalojo por el bien nacional, las políticas de ajuste estructural por el bien del mundo mundial, las políticas insensibles hacia la gente de las agencias multilaterales de desarrollo, entre otras...? Siguiendo esta cartografía podemos preguntarnos: ¿cómo se manifiesta hoy la violencia? Y no habló de un mundo que está allá fuera, hablo del mundo que habitamos, también aquí,

Taussig escribió su texto, *El terror como lugar común: la teoría de Walter Benjamin de la historia como estado de sitio* (1995), movido por la experiencia de vivir y trabajar en Colombia. México hoy, según numerosos analistas, vive un proceso de colombianización, y los acontecimientos que sucedieron en Papaloapan están relacionados con esta lógica violenta.

VALORAR POSIBILIDADES Y EXPERIENCIAS. DIALOGAR, ¿ENTRE QUIÉNES?, ¿CÓMO?, ¿PARA QUÉ?, ¿QUÉ PODEMOS HACER? ANTROPOLOGÍA COMO CO-LABORACIÓN

Para Santos (2001) la violencia que emerge a finales del siglo XX responde a un ámbito peligroso de transformaciones más amplio, que él denomina fascismo social.

“El peligro real, que ocurre tanto en las relaciones intranacionales como en las internacionales, es la emergencia de lo que llamo fascismo societario. Al huir de Alemania pocos meses antes de su muerte, Walter Benjamin escribió sus Tesis sobre la teoría de la Historia, impulsado por la idea de que la sociedad europea vivía entonces un momento de peligro. Pienso que hoy vivimos también un momento así. En tiempos de Benjamin el peligro era el surgimiento del fascismo como régimen político. En nuestro tiempo, el peligro es el surgimiento del fascismo como régimen societario. A diferencia del fascismo político, el fascismo societario es pluralista, coexiste con facilidad con el Estado democrático y su tiempo-espacio preferido, en vez de ser nacional, es a la vez local y global”

“Debemos ceñir nuestra concepción de la historia a este concepto (del estado de emergencia)”, había escrito Benjamin. “Recién entonces reconoceremos claramente que es nuestro deber provocar un verdadero estado de emergencia, y esto mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo”. Si Santos está en lo cierto ¿cómo provocaremos hoy ese estado de emergencia, y qué papel podemos jugar los científicos sociales en ello?

El fascismo social es un régimen social y civilizatorio. En lugar de sacrificar, como en otros periodos anteriores de la historia, la democracia a las exigencias del capitalismo, trivializa ahora la democracia hasta el punto que ya resulta innecesario su sacrificio a fin de promocionar el capitalismo y su cultura. Se trata de un tipo de fascismo pluralista producido por la sociedad en lugar del Estado. El Estado es aquí un testigo complaciente, cuando no un culpable activo. Los Estados democráticos coexisten con las sociedades fascistas. Santos caracteriza el fascismo social como un régimen caracterizado por relaciones sociales y experiencias de vida bajo relaciones de poder e intercambios extremadamente desiguales, que se dirigen a formas de exclusión particularmente severas y potencialmente irreversibles. Se genera así un nuevo espacio-tiempo hegemónico que atraviesa todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales y que es, por tanto, común a la acción estatal y no estatal. También se puede apreciar la usurpación de las prerrogativas del Estado por parte de actores sociales muy poderosos que, frecuentemente con la complicidad del propio Estado, o bien neutralizan o bien, suplantando el control social producido por el Estado.

Santos y García Villegas (2001) describen el fascismo social que se está desarrollando en Colombia con términos que bien pueden usarse para México y para toda América Latina.

En el desafío de actualizar el análisis que hizo José Martí para “Nuestra América”, Santos describe el fascismo social que galopa en el continente en términos amplios:

“Lo que llamamos sociedad es un manojito de expectativas estabilizadas, que van de los horarios del Metro al salario a fin de mes, o un empleo al terminar la educación superior. Las expectativas se estabilizan mediante una serie de escalas y equivalencias compartidas: a un trabajo dado le corresponde una paga dada, a un crimen particular le corresponde un castigo particular, para un riesgo hay un seguro previsto. La gente que vive en un fascismo societario está privada de estas escalas y equivalencias compartidas y, por ello, no tiene expectativas estabilizadas. Vive en un constante caos de expectativas donde los actos más triviales se empatan con las más dramáticas consecuencias. Afrontan muchos riesgos sin seguridad alguna”

El desfase entre la inclusión y la exclusión social, se ha acentuado en el fascismo social volviéndose más y más espacial: los incluidos viven en áreas civilizadas; los excluidos en áreas salvajes. Se levantan barreras entre ellos (condominios cerrados, comunidades cercadas) y se controla la circulación entre estos dos mundos. Las zonas salvajes se dan por potencialmente ingobernables, posibilitando el Estado democrático la actuación de modo fascista. Es más probable que esto ocurra mientras menos se revise el consenso que mantiene a este Estado débil. Entre los tipos de fascismo social que contempla Santos (el fascismo del *apartheid* social, el fascismo del estado paralelo, contractual y territorial, el fascismo financiero) se encuentran el fascismo para-estatal con control territorial y el fascismo de la inseguridad.

Una de las formas de fascismo social es el *fascismo territorial* (Santos 2010). Tiene lugar siempre que actores sociales con un fuerte capital patrimonial o militar disputan el control del estado sobre los territorios donde ellos actúan, o neutralizan ese control cooptando o coaccionando a las instituciones estatales y ejerciendo una regulación social sobre los habitantes del territorio, sin su participación y en contra de sus intereses. En muchos casos éstos son los nuevos territorios coloniales dentro de los estados que en la mayoría de los casos fueron alguna vez sometidos al colonialismo europeo. Bajo diferentes formas, la tierra originaria tomada como prerrogativa de conquista y la subsecuente “privatización” de las colonias se encuentran presentes en la reproducción del fascismo territorial y, más generalmente, en la relación entre terratenientes y campesinos sin tierra. Al fascismo

territorial también están sometidas poblaciones civiles que viven en zonas de conflicto armado.

Santos (2001) señala que bajo estas condiciones es difícil imaginar alternativa alguna al régimen actual de relaciones internacionales que se ha vuelto un elemento central de lo que llama globalización hegemónica. No obstante, tal alternativa, para Santos no es sólo necesaria sino urgente, dado que el régimen actual se torna más violento e impredecible conforme pierde coherencia, agravando así la vulnerabilidad de los grupos sociales, las regiones o las naciones subordinadas. Hoy queda más claro que sólo un Estado democrático fuerte puede expresar eficazmente sus propias debilidades, y que sólo un Estado democrático fuerte puede promover la emergencia de una fuerte sociedad civil. De otra manera, una vez cumplido el ajuste estructural, en lugar de confrontarnos con un Estado débil lo haremos con mafias fuertes, como ocurre en el caso de Rusia, o como ocurre con las redes del narcotráfico en toda América y en México en particular.

Argumenta Santos entonces que la alternativa a la expansión de un fascismo societario es construir una nueva pauta de relaciones locales, nacionales y transnacionales basada en el principio de la redistribución (equidad) y en el del reconocimiento (diferencia). En un mundo globalizado, tales relaciones deben emerger como globalizaciones contrahegemónicas. La pauta que las sustente debe ser mucho más amplia que una serie de instituciones. Dicha pauta conduce a una cultura política transnacional encarnada en nuevas formas de socialidad y subjetividad.

Las transformaciones que describe Santos bajo el régimen de fascismo social, como un nuevo estado de emergencia, nos obligan a revisar nuestra forma de pensar e investigar para ampliar y reformular nuestra agenda de trabajo. El replanteamiento de esta agenda ha sido una constante en antropología y las ciencias sociales, especialmente en los últimos cincuenta o sesenta años. En América Latina el desarrollo de los trabajos de Raúl Prebisch, Jorge Enrique Cardoso, Gunther Frank y I. Wallerstein, entre otros, transformaron desde la década de 1970 nuestra agenda en la producción del conocimiento antropológico y revolcaron nuestros métodos de trabajo de campo (tengo en mente, entre otros el trabajo de W. Roseberry, *Los campesinos y el mundo*). El feminismo puso patas arriba nuestra perspectiva androcéntrica en la producción del conocimiento antropológico. ¿Quiénes participarán, quiénes participaremos, y cómo, en producir, alimentar esa cultura política transnacional encarnada en nuevas formas de socialidad y subjetividad?, ¿cómo lo

haremos?, ¿qué papel tienen las luchas sociales y el conocimiento popular, campesino, indígena, el conocimiento de las mujeres, el conocimiento de los colectivos llamados subalternos?, ¿qué papel puede jugar, podemos jugar l@s científicos sociales, del norte y del sur, del este y del oeste, de abajo y de arriba para enfrentarnos a estas nuevas formas de violencia, a sus lógicas subyacentes, a sus impactos sobre la vida de la gente, sobre nuestras propias vidas?, ¿en relación a la lucha contra el fascismo social en qué se diferencia nuestra agenda de trabajo y la agenda de la gente?, ¿cómo podemos contribuir a la conformación de esa cultura política transnacional, de la que habla Santos para este estado de emergencia, encarnada en nuevas formas de socialidad y subjetividad?

Aunque nuestra tendencia es a mantenernos en la ceguera, podemos atender aquí a una serie de esfuerzos mediante los cuales buscamos salidas tanteando el suelo donde pisamos; conscientes de que no hay camino que caminar delante de nosotros, cada paso crea el camino. Hay algunas experiencias que quiero convocar aquí. Investigaciones desarrolladas en las tres últimas décadas, a partir del calor reflexivo y autocrítico producido por una crisis anterior de la antropología en torno a 1968 (Monreal y Gimeno, 1999). Estas experiencias reclaman una antropología descolonizada y proliberadora nacida de la llamada lucha política activa (Gordon 1991); una antropología militante, comprometida moral y políticamente (Scheper-Hughes 1995).

Esa antropología llama a realizar un tipo de investigación que podemos caracterizar como descolonizada y activista; esto es, “aquella que acepta la posibilidad de la coexistencia de la rigurosidad académica con el compromiso político para resolver un problema concreto. Los métodos activistas en la investigación llevan a los antropólogos y antropólogas a trabajar directamente con la gente con la que se identifican y alinean políticamente. Dichos antropólogos acompañan las luchas de los sujetos colectivos elegidos a la vez que desarrollan una agenda de investigación que surge de la experiencia de trabajo conjunto. Así la investigación activista trata de contribuir al cambio de las condiciones de opresión, marginación y discriminación en que viven los sujetos” (Hale, en el sitio web <http://www.texas.edu/cola/deps/anthropology/content/programs/Hale.pdf>).

Hay otras experiencias que tomamos como antecedentes para la construcción de este tipo de antropología, como las que realizan Arturo Escobar y Dorothy Holland, profesores del departamento de antropología de la Universidad de Carolina del Norte (campus de Chapel Hill) que formaron el Centro para la Integración de la Investigación y la Acción (CIRA). En

dicho centro, profesores y estudiantes de posgrado (de antropología, geografía y estudios de comunicación) se reunieron con diferentes agentes locales de cambio comunitario con la finalidad de producir colaborativamente conocimiento, así como para avanzar en la transformación de sus prácticas académicas institucionalizadas. Con la metodología colaborativa implementada en el CIRA se buscaba promover el cambio social positivo en beneficio primeramente de la sociedad civil del área geoeconómica formada por la población que habita Chapel Hill, Duke y Durham.

Un planteamiento como éste del CIRA se sostiene en postulados epistémicos convergentes con los desarrollados por la RED de antropologías del mundo (RAM) en el que participan Arturo Escobar y Lins Ribeiro, entre muchos otr@s antropólog@s, que se propone contribuir a transformar las actuales condiciones y circuitos de conversabilidad entre los antropólogos/as y el mundo reconociendo la pluralidad de posiciones y relaciones de que subyacen a las diversas posiciones.

Hay muchas experiencias alimentadas en la acción de los grupos subalternos y de mujeres en el norte y en el sur, en el primer mundo y en el tercero, en la construcción situada del conocimiento. Estas epistemologías comparten el interés por un conocimiento crítico del mundo que conlleve su transformación para revertir las situaciones de marginación, exclusión y discriminación. El carácter disciplinar de las ciencias sociales, con sus especialidades y áreas de atención en torno a la delimitación de una agenda de investigación en torno a “problemas sociales” son puestas en cuestión para avanzar en una agenda de investigación/acción vinculada a enfrentar desafíos desbordando tanto las fronteras disciplinares como las que separan los académicos y la gente objeto de los estudios. ¿En qué consisten estas investigaciones de colaboración entre un@s y otr@s?

La antropóloga mexicana Xochitl Leyva entiende una investigación co-laborativa como “aquella investigación que busca caminar hacia la descolonización de las ciencias sociales, aquella que parte de un conocimiento situado y que permite el trabajo conjunto entre académicos, líderes, organizaciones y movimientos indígenas con base a la construcción de una agenda compartida sostenida en principios de respeto mutuo, confianza, búsqueda del diálogo horizontal y la revalorización de los saberes indígenas. Una agenda donde las partes guarden su autonomía intelectual, en donde las tensiones producidas por la colaboración se reconozcan y se conviertan en espacio de reflexión que contribuya a crear las nuevas relaciones y un conocimiento más complejo y útil para las partes involucradas y para la

sociedad en general. Una investigación de este tipo obliga a cambios radicales en las prácticas de los académicos y de sus contrapartes y, conduce inevitablemente, a pensar y avanzar en cambios estructurales y sistémicos en las instituciones académicas y en las sociedades que nos albergan” (2006).

Ana Toledo, Olga Mancha y yo mismo hemos impulsado estos debates en nuestro entorno de antropología social de la Universidad Autónoma de Madrid (Gimeno, Mancha y Toledo, 2007); junto a los compañeros y compañeras, tratamos de impulsar una antropología de orientación pública (Monreal, Jabardo y Palenzuela, 2009), comprometida con su papel en las transformaciones sociales (emancipadoras y/o liberadoras). Somos conscientes de que la antropología como disciplina sólo alcanzará un papel relevante trabajando junto a profesionales de otras disciplinas, y también, sobre todo, trabajando codo a codo con la gente que ha sido tradicionalmente nuestro objeto de estudio. Este forma de producir conocimiento contribuye a pasar de un mundo desigual a otro más igualitario, “del colonialismo a la solidaridad” (Santos, 2005). Hemos ensayado este enfoque en una investigación colaborativa con diversas instituciones latinoamericanas que reflejamos en el libro *Conocimiento mundo, Diversidad epistémica de América Latina* (Gimeno y Rincón, 2010), una experiencia que busca participar, junto a otros, en esa cultura política trasnacional que enfrente los nuevos desafíos del mundo contemporáneo.

VALORARNOS: MAESTR@S Y DISCÍPUL@S Y EL TRABAJO DE LA HUMILDE CO-LABORACIÓN

“Reconocimiento” es un término que atraviesa de principio a fin esta comunicación. El reconocimiento asociado a la “devolución”, al reconocer a la gente con la que compartimos nuestro trabajo de campo. El reconocimiento de nuestras cegueras disciplinares, la tendencia a construir un conocimiento del mundo que evita enfrentar las violencias, sus causas, sus efectos. Reconocimiento de nuestra capacidad colectiva para construir otras agendas de producción del conocimiento, mediante trabajos que consisten, no tanto en producir una obra científica autorreferencial, como en co-laborar junto a otros, especialmente con aquellos con los que realizamos nuestras investigaciones (de campo), en la construcción compartida de un mejor mundo, uno donde pueda darse una pluralidad de formas de bien vivir, de belleza, de justicia y, ¿por qué no?, de felicidad.

Entiendo bien vivir, belleza, justicia y felicidad, como términos que necesariamente contienen una pluralidad de formas, y sin embargo hablan de lo mismo aunque en distintas

lenguas, y los entiendo interrelacionados entre sí, problemáticamente interrelacionados, es cierto, pero interrelacionados de manera que no se tenga que escoger entre la belleza o la justicia o el bien vivir. Esta pluralidad de formas de bien vivir, belleza y justicia coexiste tocándose, pienso que a una manera similar a la que Roxana Miranda Rupailaf, mujer y poeta mapuche canta en uno de sus poemas cuando escribe: “todas las lenguas se besan en mi boca”.

Estoy convencido de que estas premisas no son contrarias a la praxis de una ciencia social “científica”. Debemos recordar que todas las ciencias, todas, tal y como las conocemos, nacieron, al calor de la Ilustración, con la pretensión de contribuir a la emancipación de la Humanidad, y en eso seguimos, aunque no nos ponemos de acuerdo sobre a quiénes incluye la Humanidad y cómo lo hace, y tampoco hayamos acordado qué sea eso de la “emancipación” (Gimeno 2007a). En el camino que hemos andado, la propia configuración del mundo que habitamos ha ido cambiando, y nuestras ideas, otra vez un “nuestro” que debe ser problematizado, sobre el mundo también. Sigue siendo un desafío la tarea humana compartida de vivir, de convivir, la co-laboración entre los seres humanos y de éstos con el mundo/naturaleza, reconociendo en esa co-laboración a las generaciones que nos precedieron, y reconociendo también el derecho a la vida de los y las que todavía no han llegado. ¿Quién ha dicho que los vivos tenemos el monopolio sobre el mundo? ¿Quién ha dicho que la Humanidad se limita a nosotros, los que estamos ahora vivos? ¿Cómo nos interrogan estas preguntas, como intelectuales, como científic@s, como ciudadan@s del mundo? ¿Qué responsabilidad tenemos en todo ello, en hacer algo bueno con el mundo que recibimos, en dejar un mejor mundo para los que vienen detrás?

Yo defiendo, como muchos otras y otros, una ciencia social crítica, “objetiva pero no neutra, una ciencia social comprometida con las luchas de los oprimid@s y discriminad@s, con el fortalecimiento de la democracia de alta intensidad y de los derechos humanos, con la utopía de un futuro postcapitalista y postcolonial, con un horizonte de liberación” (estas palabras son de Boaventura de Sousa Santos (2010) al recibir el Premio México de Ciencia y Tecnología en México D.F.) En suma, una ciencia social solidaria y comprometida con la idea de que otro mundo no sólo es deseable, sino posible. Si esa ciencia ha de ser, será necesariamente plural, incompleta, perfectible.

El punto de partida para constituir una ciencia como ésta es el reconocimiento de que no hay posibilidad de que pensemos en un mañana, más próximo o más remoto, sin que nos

encontremos en un proceso permanente de “emersión” en el hoy, “mojados” por el tiempo en que vivimos, tocados por sus desafíos (¿son desafíos lo que tenemos que abordar, y no “problemas”!), estimulados por sus problemas, inseguros ante la insensatez que anuncia desastres, arrebatados de la justa rabia, de la indignación, ante las profundas injusticias que expresan, en niveles que causan asombro, la capacidad humana de transgresión de la ética. A esto le llamaba Paolo Freire (2006), ya en la década de 1970, una “pedagogía de la indignación”. Esta indignación nace de la conciencia de que “el infierno no es el lugar del dolor. Es el lugar donde se hace sufrir”, como escribió Edmond Jabès.

Escribí más arriba que comparto con Ana Toledo y sus compañeros y compañeras de la Universidad Autónoma de Madrid, no sólo la gente que proviene de antropología, esa indignación. Nosotr@s estamos convencidos de la necesidad de practicar unas ciencias sociales responsables; somos científicos militantes sobre este tipo de responsabilidad social de las ciencias sociales. En esta antropología entendida como una disciplina de producción plural y colectiva (dentro de las antropologías del mundo, Escobar y Ribeiro, 2010) comprometida en transformaciones sociales emancipadoras/liberadoras, para la construcción del bien común no nos da miedo enfrentar las utopías ni los sueños de las mujeres y los hombres por construir un mejor mundo donde haya cabida a todos los mundos; ésta es una línea de trabajo que trata de dialogar con el tipo de ciencia comprometida de la que acabo de hablar.

De manera paradójica este proyecto tan ambicioso sólo puede desarrollarse mediante una actitud caracterizada por la humildad. Buscamos explorar algunos límites de lo que conocemos en antropología y la forma en la que podemos usarla, y nos hemos dado cuenta de que no sabemos mucho. Es buena la conciencia de nuestra “docta ignorancia”, como principio epistemológico, tal y como propuso Nicolás de Cusa: el reconocimiento de que no sabemos. Lo importante no es saber, sino saber que se ignora (Santos, 2010).

“El ser humano no es tan sólo el ser humano y su circunstancia, como enseñaba Ortega, es también el ser humano y lo que le falta en su circunstancia para que sea plenamente humano”, ha escrito Santos (2001). Eso que le falta es lo que la violencia grita, sin que hayamos sabido oírlo, es lo que constituye el estado de emergencia cuya consideración reclamaban Walter Benjamin y Michael Taussig. Ese contacto con la realidad, compleja y desigual, es lo que nos permitirá no perder el norte, individual y colectivamente: “No perdáis el contacto con el suelo, porque sólo así tendréis una idea aproximada de vuestra

estatura”, decía Juan de Mairena a sus alumnos (Machado, 2006); un mensaje que nosotros podemos rescatar como un punto de partida para nuestras disquisiciones antropológicas.

Los principios de saber que no sabemos, saber que lo que sabemos es sospechoso como (única y exclusiva) fuente de conocimiento y, por último, la certeza de que saber es saber con otros, constituyen tres buenos puntos de partida para un pensamiento comprometido, transgresor y edificante.

En el proceso colectivo de producir conocimiento, plural, decente y comprometido, tenemos que enfrentar también las relaciones entre maestr@s y discípu@s, relaciones asimétricas, cuya asimetría no ha decaído con el desarrollo institucional de las ciencias. Considero importante plantear las siguientes preguntas: ¿es posible enseñar una ciencia social como esta que reclamamos, que busca relaciones sociales más equilibradas, justas y dignas, en todos los ámbitos de la experiencia humana, sin incluir, problematizándola, la discusión sobre la producción del conocimiento y las relaciones mismas entre maestros y discípulos? Si el conocimiento es poder ¿en qué consistiría una enseñanza radicalmente democrática?, ¿cómo se practicaría tal enseñanza?, ¿cómo se transmitiría en esa experiencia el conocimiento? ¿Qué relaciones podrían darse entonces entre maestr@s y discípu@s?

Estas preguntas surgen aquí en relación al trabajo que he compartido con gente como vosotros, con gente como Ana y sus compañeros y compañeras de la UAM en estos años. No quiero esquivarlas, aunque no tenga respuestas; todo lo contrario, sabiendo que las preguntas son más importantes que las respuestas, quiero tratar de enfrentarlas, y quiero hacerlo en reconocimiento a lo que he aprendido en estos años compartidos.

El conocimiento es sin duda transmisión. En el desarrollo del conocimiento, en lo nuevo, está siempre el pasado; los mayores tenemos el deber de proteger y transmitir la memoria. Como seres sociales, en parte somos memoria; pero no sólo somos memoria. Las posibilidades, las opciones del futuro están relacionadas con nuestras raíces; pero el futuro pertenece a los que nos sucederán y a los que vendrán después de ellos/as. Podemos proporcionar y transmitir mapas de orientación en base a nuestras experiencias de mujeres y hombres en el pasado, pero desconocemos el paisaje en el que habrán de desplegarse esos mapas. Si venimos de muchos mundos, por qué habríamos de limitarnos a tener un solo futuro. La colaboración entre las generaciones y entre los géneros es la condición de la existencia de un futuro que tenga en cuenta la pluralidad de la experiencia humana.

¿Qué significa exactamente transmitir?, ¿de quién a quién es legítimo realizar esta transmisión?, ¿cómo se trasmite? ¡Desafiantes preguntas para un maestro! En el mundo de las nuevas tecnologías estas preguntas de siempre tienen, tendrán, una nueva significación. La palabra escrita desplaza estas preguntas, aunque no del todo, a la palabra dicha (y a sus silencios, esa otra manera de decir). Ahora se abre un nuevo mundo, de letras, imágenes, voces y silencios. ¿Qué quedará desplazado? ¿Qué nuevas formas adoptarán las relaciones entre maestr@s y discípul@s en ese nuevo mundo digital?

Plotino, nacido a comienzos del siglo III d. C, no escribió ni una palabra, pero durante 26 años enseñó en Roma renovando el platonismo. Sus alumnos tomaban nota, y dieron testimonio escrito de la experiencia de ese aprendizaje que se desarrollaba a través de conversaciones, donde unos y otros intercambian pronunciamientos e ideas. ¿Quién no desea un clima parecido para la enseñanza? Los seminarios que Wittgenstein compartía con sus alumnos en Cambridge en los años 1933 y 1934 quedaron recogidos en su famoso cuaderno azul. Se desarrollaron siguiendo la misma dinámica diecisiete siglos después de la muerte de Plotino. Entiendo las vidas de Plotino y Wittgenstein como experiencias ejemplares, en el sentido que deben ser tomadas de manera holística y contextual, cada uno como un todo. De lo que se deduce que estos ejemplos no se pueden copiar, pero de ellos se puede aprender.

La enseñanza, la trasmisión de conocimientos, y lo que hay detrás de los conocimientos es una labor que adquiere un sentido particular cuando se realiza cara a cara, cuerpo a cuerpo. La oralidad ha sido y sigue siendo el método predominante en la enseñanza, si bien, como sabe todo alumn@, hay que huir de la palabrería, de la “enseñanza del tedio” (Onfray, 2002). Yo creo que el tedio no tiene cabida cuando nos sentimos involucrados en la nunca irrelevante experiencia de participar en la construcción, con otros, del mundo. La enseñanza entonces es una cosa seria, y sin embargo divierte, apasiona.

Esta experiencia precisa algo más que la coexistencia de los cuerpos en un mismo lugar y un mismo tiempo. Precisa algo así como una complicidad de las personas involucradas en el hablar y escuchar, en escuchar y hablar; en el diálogo. Michel Foucault sentía esa ausencia de complicidad en las clases que dictó en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984. Los cursos que Foucault impartió con el título de “Historia de los sistemas de pensamiento” se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes,

docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su “público” y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles. Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Trató de conseguirlo de diversas maneras. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes (Foucault, 2010).

La pasión que siento por la antropología nació y se desarrolló en seminarios colectivos que compartían esa filosofía, en Madrid y México. Quiero nombrar aquí a mis propios maestros en este arte de aprender en el intercambio cuerpo a cuerpo: Ubaldo Martínez Veiga, Tomás Pollán, Manuel Castells, Carlos Giménez y Carmen Viqueira. Lo que yo aprendí con ellos no podréis nunca encontrarlo en Google.

En estos seminarios, aprendí que la transmisión de conocimientos se hace a través de la palabra (escuchar, leer, hablar), pero también del ejemplo. ¿No es la enseñanza algo que se transmite de manera interlineal, un modo de traslación, un ejercicio entre líneas, como sugiere Walter Benjamin, cuando atribuye a lo interlineal eminentes virtudes de fidelidad y transmisión? Quizás lo que se transmite no está en las palabras, sino en el espacio que quedan entre ellas; y entre las palabras dichas y las acciones de quienes las dicen, en su coherencia. Con respecto a la moral, solamente la vida real de los maestros tiene valor como prueba demostrativa. “La enseñanza ejemplar es actuación y puede ser muda”... “Sócrates y los santos enseñan existiendo”, escribe Steiner. Pienso en Carmen Viqueira, cualquiera que la haya conocido sabe que ella enseñó antropología, generación tras generación, simplemente existiendo.

Entre líneas leemos lo que nadie puede decir. “¡Lo que sabemos entre todos! ¡Oh, eso es lo que no sabe nadie!”, enseñaba Juan de Mairena a sus alumnos (Machado, 2006, 1936). El conocimiento al que tenemos acceso por transmisión no es sino la punta visible de un iceberg de la enseñanza cuya masa oculta llega a las profundidades de la experiencia humana. “El pueblo sabe más y sobre todo mejor que nosotros”, repetía a sus alumnos Juan de Mairena. “Te digo que la sabiduría grita en los mercados y su clamor anda por las plazas”, exclama el idiota de Leonel dos Santos (2002) en su diálogo con el hombre erudito y letrado, poseedor de un saber escolar, fundado en autores y autoridades, y que de éstos saca su competencia, pero que perdió el sentido del uso y cultivo autónomo de sus propias facultades (Santos, 2010).

Queda abierta la cuestión que roza el misterio de si las enseñanzas de l@maestr@s pueden expresarse con palabras, si pueden transmitirse verbalmente. ¿Qué es lo que constituiría una lección perfecta, se pregunta Steiner? Una pista: “las razones no se transmiten, se engendran por cooperación en el diálogo”, remarcaba Mairena a sus alumnos (Machado, 2006, 1936)

Juan de Mairena enseñaba, con su voz y su ejemplo, que existir, existen los intelectuales, los maestros, los alumnos y existe igualmente, y de la misma manera, la gente común, la de los mercados y los parques; en este punto no hay diferencia. Mairena a sus estudiantes: frente al *Cogito ergo sum* de Descartes, enseñaba: “Vosotros decid: ‘Existo, luego soy’...Y si dudáis de vuestro propio existir, apagad e idos”. Si de la existencia proviene el conocimiento, la educación nunca se acaba: dura toda la vida, y abarca toda la vida, toda la experiencia.

Existir es desear, necesitar, querer... “Quiero, luego existo”, es entonces también un principio pedagógico.

Existir y dialogar con otros, engendrar las razones en el diálogo; ser uno mismo y acompañarse de los otros; pensar desde donde se es, y también pensar en compañía. He aquí las virtudes de la enseñanza cara a cara, cuerpo a cuerpo.

¿Se puede extender ese diálogo trascendiendo el tiempo? Séneca, haciéndose eco de las ideas estoicas, señaló que los libros importantes para cada cual, no tienen por qué ser los de nuestros contemporáneos o conciudadanos. Cada lector, cada lectora, puede elegir los libros que desea, puede inventar así su propio pasado para dialogar con él. La idea de que no podemos elegir a nuestros padres es en este sentido falsa, porque con este procedimiento podemos elegir a nuestros antepasados.

A los maestros, es necesario leerlos y releerlos, repetía Mairena. ¿Al leer y releer a estos maestros como nuestros contemporáneos no ampliamos la comunidad de los vivos para hablar y aprender con los que ya no están?, ¿no es así como podemos elegir a nuestros maestros, como dialogamos con ellos, y a través de este diálogo nos elegimos a nosotros mismos? El proceso de leer es un proceso de la apropiación de lo leído: “A vosotros no os importe pensar lo que habéis leído ochenta veces y oído quinientas, porque no es lo mismo pensar que haber leído”, decía Juan de Mairena.

Apropiarse del conocimiento a través de la escucha, a través de la lectura... crecer, ensancharse co-laborando discípu@s y maestr@s en esos diálogos. “Colaborar para que

cada uno encuentre su propio camino” enseñaba Marco Aurelio en el siglo II d.C. Reclamaba una transformación en la naturaleza del sujeto que practica la enseñanza. “No dejes de tallar tu propia estatura”, enseñaba Plotino.

La apropiación del conocimiento de los discípul@s provoca una extraña paradoja al enseñarles a desprenderse del maestro, a liberarse de él lo más pronto posible. Los verdaderos maestros son maestros de la libertad a la vez que maestros de sabiduría. De ellos se aprende la libertad de espíritu y la independencia, la provocación en relación con los poderes, la desconfianza hacia las instituciones que se apoderan del pensamiento a fin de volverlo lo más aséptico posible. Cuando se aprende se produce una irrefrenable aversión por todos los escolásticos contemporáneos. Liberarse de los maestros conlleva la práctica metodológica de la subversión permanente, la búsqueda del propio criterio. Una consecuencia: el destino de todo maestro es quedarse solo.

Esa soledad, sin embargo, está repleta de acompañantes. Paul Celan escribió: “cuando soy más yo es cuando soy tú”; los maestros se prolongan en los discípulos, se diluyen en ellos. ¿Cómo sería posible este proceso sin que maestros y discípulos en común simpatía practicasen algún tipo de amistad como un argumento pedagógico?

Pienso, como un viejo maestro sufí, que “ningún verdadero maestro osaría siquiera pensar que es capaz de haber enseñado nada”. Pienso, también, en este espacio misterioso del aprendizaje y de la enseñanza, que no cualquiera puede acceder al conocimiento, que saber implica responsabilidad; debiera implicarla. Hay quien piensa, aún, que los maestros no pueden entregar su conocimiento a cualquiera que lo desee; “se requiere de buen corazón”.

BIBLIOGRAFÍA

- Behar, R. (1996) *The vulnerable observer*. Beacon Press. New York.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México.
- Edelman, M. y Haugerud, A. (eds.) (2005) *The Anthropology of Development and Globalization. From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*. Oxford, Blackwell.
- Elias, N. (2009) *La sociedad de los moribundos*. México, FCE.

Foucault, M. (2010) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983–1984). México, FCE.

Freire, P. (2006) *Pedagogía de la indignación*. Madrid, Morata.

Gimeno, J.C (2007a) “Universidad y descolonización del pensamiento pretendidamente universal”, en *Conocimiento, Desarrollo y Transformaciones sociales*, Madrid, Sepha.

Gimeno, J.C (2007b) “Antropología y genocidio en Guatemala” en Sichar, G, *Comunidades arrasadas*. Madrid, Sepha.

Gimeno, J.C, Mancha, O. y Toledo, A. (2007) “Conocimiento y desarrollo. Una exploración crítica desde una antropología abierta al mundo que la produce”, en *Conocimiento, Desarrollo y Transformaciones sociales*. Madrid, Sepha.

Gimeno, J.C y Rincón, C. (2010) *Conocimientos mundo. Diversidad epistémica en América Latina*. Madrid, Libros de la Catarata.

Giddens, A. (1982) *Profiles and Critiques in Social Theory*. University of California Press.

Gordon, E.T. (1991). “Anthropoloy and Liberation”, en F. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Athropoloy for Liberation*. Washington DC: American Anthropolical Associaltion.

Hale, C. (2004) “Reflexiones hacia la práctica de una investigación descolonizadora”. Ponencia presentada en la Reunión de Investigación Indígena, organizada por CLACSO, La Paz, Bolivia.

Harvey, D. (2003) *Espacios de Esperanza*. Akal, Barcelona.

Leyva, X. (2008) “Investigación social y pueblos indígenas. ¿En dónde estamos, de dónde venimos y hacia dónde parece que vamos?”, en Bastos, S. (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Guatemala, FLACSO.

Machado, A. (2006, 1936) *Juan de Mairena*. Madrid, Cátedra. 2 vols.

Marcus, G. y Fisher, M (2000). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu.

Monreal, P. y Gimeno, J.C. (1999) “El poder del desarrollo. Antropología de un encuentro colonial”, en Gimeno, J.C. y Monreal, P. (eds.). *La controversia del desarrollo. Crítica desde la antropología*. Madrid, Libros de la Catarata.

- Nahmad, S. (2008) “Compromiso y subjetividad en la experiencia de un antropólogo mexicano”, en *Revista de dialectología y tradiciones populares*, Tomo 63, Cuaderno 1, 75–119.
- Nash, J. (1997) “When Ism become wasms”, *Critique of Anthropology*, vol. 17 (1) Sage Publications.
- Olmo, M. del (ed.) (2010). *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo*. Madrid, Trotta.
- Onfray, Michel (2002). *Cinismos, Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires, Paidós.
- Padawer, A. (2008) “Contra la devolución: aportes de los conceptos de implicación y diálogo para las investigaciones antropológicas en contextos de gestión educativa”. Papeles de trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Universidad de Rosario, Argentina.
- Peña, G. de la (1988) “Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas” en Padua, Jorge y Vanneph, Alain (comps) (1988) *Poder local, poder regional*. México, Colegio de México y CEMCA.
- Roseberry, W. (1991) “Los campesinos y el mundo” en Plattner, S (ed.): *Antropología económica*. México, CoNaCulta.
- Rupailaf, R. M. (2008) *Pu llimeñ ñi rulpazquamelkaken (Seducción de los venenos)*. Santiago de Chile, LOM.
- Said, E. (2005) *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Madrid, Debate.
- Santos, B. de S. (2001) “Nuestra América: reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Chiapas* n° 12. San Cristóbal de las Casas.
- Santos, B. de S. (2010). *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abisal*. Buenos Aires, Clacso, Prometeo libros.
- Santos, B. de S. y García Villegas, M. (2001) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Bogotá, Siglo del Hombre editores y Universidad de Buenos Aires.
- Santos, Leonel Ribeiro dos (2002). “A sabedoria do idiota”, en André, João Maria; Álvarez Gómez, Mariano (orgs.) *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolás de Cusa* (Coimbra: Faculdade de Letras) 67–98.
- Scheper-Hughes, N. (1995) “The Primacy of Ethical: Propositions for a Militant Anthropology”, *Current Anthropology* 36 (3).

Scheper-Hughes, N. (2010) “Ira en Irlanda”, en del Olmo, M. (ed.), *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Madrid, Trotta.

Steiner, G. (2011) *Lecciones de los maestros*. Madrid, Siruela.

Taussig, M. (1995) “El terror como lugar común: la teoría de Walter Benjamin de la historia como estado de sitio”, en *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Barcelona, Gedisa.

Wolf, E. (1987) *Europa y la gente sin historia*. México, FCE.