

Chapter Title: ANTROPOLOGIA COMPROMETIDA, ANTROPOLOGIAS DE ORIENTAÇÃO PÚBLICA E DESCOLONIALIDADE. DESAFIOS ETNOGRÁFICOS E DESCOLONIZAÇÃO DAS METODOLOGIAS

Chapter Author(s): Juan Carlos Gimeno Martín and Ángeles Castaño Madroñal

Book Title: Epistemologías del Sur

Book Subtitle: epistemologias do Sul

Book Editor(s): Maria Paula Meneses and Karina Bidaseca

Published by: CLACSO

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/j.ctvnp0k5d.11>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



This content is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



CLACSO is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Epistemologías del Sur*

JSTOR

ANTROPOLOGIA COMPROMETIDA, ANTROPOLOGIAS DE ORIENTAÇÃO PÚBLICA E DESCOLONIALIDADE

DESAFIOS ETNOGRÁFICOS E DESCOLONIZAÇÃO DAS METODOLOGIAS¹

Juan Carlos Gimeno Martín
Ángeles Castaño Madroñal

COMPROMISSO DA ANTROPOLOGIA E ORIENTAÇÃO PÚBLICA DO SEU CONHECIMENTO

A antropologia, enquanto disciplina que se institucionalizou no último terço do século XIX, enfrenta desafios importantes num mundo globalizado, que obriga a rever a compreensão tanto do particular e do universal como das suas relações. Consideramos que é possível manter como parte de um consenso na nossa disciplina que defendemos cientificamente o facto central de que nós os humanos somos uma espécie, mas que apenas somos e podemos ser humanos não de uma forma abstrata e general, mas, sim, de forma relacional, enquanto membros de comunidades ou povos específicos. Além disso, em antropologia, defendemos que as culturas não constituem algo

1 Este artigo surge a partir das reflexões propiciadas a partir da comunicação apresentada pelos autores ao XIII Congresso de Antropologia da Federação de Associações do Estado Espanhol (FAAEE), em setembro de 2014, como provocação para uma ampla discussão sobre a antropologia e a descolonialidade. Esta é uma versão ampliada e reformulada dessa proposta. O artigo foi publicado originalmente em Castaño, A.; Solazzi, J. L. e Gimeno, J. C. (eds.) 2016 "Descolonizar as Ciências Humanas: Campos de pesquisa, desafios analíticos e resistências — Parte 2", dossiê na revista *OP SIS, Catalão-GO*, V. 16, Nº 2, julho/dezembro, pp. 262-279.

predefinido, mas, sim, algo que se “faz” ao agirmos como humanos, e também defendemos o direito de cada um e de todos nós, que procedemos de uma variedade de culturas particulares, a tornarmos-nos humanos de acordo com a ação específica das nossas próprias culturas e não em termos abstratos. Claro que ao longo do tempo ocorreram vários processos que levaram à homogeneização e padronização, mas sempre com alcance limitado. Enquanto humanos, continuamos a ser o que sempre fomos; somos humanos à nossa maneira. Esta concepção científica da cultura defende que a humanidade é, e sempre será, diferente. Se levarmos a sério esta declaração sobre a diversidade cultural humana, temos de enfrentar as suas consequências na nossa forma de entender os direitos humanos, ou seja, o mais universal que hoje temos à mão. Como afirma Terence Turner: se, em antropologia, “os direitos humanos estão definidos como direitos para *chegar a ser humanos*, estes devem consistir, no mínimo, na proteção desta capacidade humana essencial para a produção, objetivação, realização e transformação de si mesmos e das suas relações sociais” (Turner, 2010: 59, negrito acrescentado). Essa capacidade só se adquire em determinados lugares e em condições históricas particulares. Se aceitarmos estes argumentos da antropologia, que articulam o universal (direitos) com o particular das culturas em que nascemos e nos socializamos, deveríamos comprometer-nos a criar e manter as condições que protejam a sua capacidade para a produção e transformação de si mesmas, dos diferentes coletivos humanos, que, na sua diversidade, constituem a humanidade, especialmente nos casos de povos cujos direitos estão ameaçados.

Uma vez mais, se levássemos a sério as consequências destes argumentos, o futuro da antropologia não teria que ver apenas, ou tanto, com o sucesso das elaborações teóricas e metodológicas que se pressupõem numa disciplina, mas também com as estratégias para manter a variedade e riqueza da diversidade cultural que temos considerado como algo adquirido e em relação ao qual se desenvolveu a disciplina. Como assinala June Nash, na sequência de uma reflexão sobre o seu próprio percurso, nos últimos sessenta anos da antropologia, as práticas do trabalho de campo da disciplina mudaram drasticamente (Nash, 2015: 63). Ela identifica uma série de transformações: 1) a passagem do observador objetivo para o observador participante; 2) a mudança de foco da prática normativa para a inclusão da fratura social e da revolta; e 3) uma ênfase especial na criação de espaços para o diálogo e os intercâmbios culturais com as pessoas que estudamos. Estas mudanças podem ser resumidas nas suas próprias palavras:

No paradigma emergente do trabalho de campo, os antropólogos estão a dar um passo em frente na criação de espaços para um intercâmbio de pontos de vista que conduza à compreensão mútua. Como investigadores comprometidos não só temos que observar e participar num processo contínuo de mudança, mas também contribuir para as condições para a sobrevivência e a criatividade das pessoas que estudamos. (Nash, 2015: 68)

Na concepção de June Nash, a antropologia extravasa em várias direções, que acreditamos que podem relacionar-se com a ideia de uma antropologia de orientação pública. Nos EUA, existe uma antropologia chamada *antropologia pública* que tem relação com o público e com a vida atual, isto é, que não está estritamente restrita ao âmbito académico e tem que ter uma participação ativa. Esta posição enfrenta a ideia dominante no meio académico dos EUA de que o trabalho académico tem que ser exclusivamente para a produção de conhecimento académico e não deve sujar-se com a política. Pelo contrário, para alguns académicos do Sul, como Akhil Gupta², não tomar uma posição política seria uma abdicação de responsabilidade porque as pessoas com preparação, incluindo os antropólogos, têm uma responsabilidade em relação às suas comunidades.

A antropologia de orientação pública está relacionada com uma visão problematizadora da “antropologia” que procura mostrar e desenvolver a sua capacidade para enfrentar de forma eficaz a compreensão dos problemas sociais do mundo contemporâneo, o que chamamos o “nosso tempo”, iluminando essas problemáticas e contribuindo para a sua discussão pública com a intenção explícita de participar ativamente na proposição e implementação das transformações sociais que se estão a produzir, incluindo a avaliação e análise das suas consequências. Estas transformações há mais de 500 anos que se dão na articulação do local e do global, construindo formas de poder, de saber e de ser que são o objeto da antropologia, pelo menos desde o século XIX. Na antropologia, temos tentado dizer algo sobre estas conexões, embora as ênfases e as perspectivas tenham mudado ao longo do tempo. Hoje, a globalização, e a consciência sobre ela, permite-nos formular novas perguntas sobre estas transformações assim como questionar os instrumentos conceptuais e metodológicos

2 Victoria Sandford, numa entrevista, relata a sua descoberta deste tipo de antropologia, que a levou a tomar essa opção, numa reunião com um dos seus professores de Stanford, Akhil Gupta, que tinha feito o seu trabalho no seu país, a Índia: “Eu falava com ele de uma controvérsia que existe nos Estados Unidos de que o trabalho académico tem que ser exclusivamente para a produção de conhecimento académico e não deve sujar-se com a política” (Ruiz, 2015).

adequados para as abordar, por outras palavras, convida-nos uma vez mais a “reinventarmo-nos”.

“Antropologia de orientação pública” devia ser um termo para nos ajudar a superar a distinção tradicional entre “teoria” e “aplicação”. É diferente da antropologia aplicada e também de uma antropologia estritamente académica (mas faz uso de ambas). Este tipo de antropologia está longe de considerar que o principal objetivo da produção teórica antropológica seja discutir teoricamente, centrando-se em “disponibilizar histórias etnográficas simples e informadas do mundo real” (no sentido de Said, 2006: 168) em que vivemos realmente, histórias seculares e mundanas: fala do mundo e está consciente de que é produzida no mundo e para o mundo. As polémicas entre teoria e aplicação antropológica têm como resultado desperdiçar energias e inibir os debates que são importantes e urgentes, debates relacionados com as lutas estratégicas que estão a ocorrer na construção do mundo contemporâneo: as que se dão pela justiça, pela dignidade humana, pelo direito de um mundo sustentável, pela igualdade de género, etc. As perguntas relevantes são, entre outras, como e por que razão isto acontece? o que aprendemos? o que podemos fazer? Talvez as diferenças mais notáveis não estejam entre a teoria e a aplicação, mas, sim, entre o uso da teoria e da aplicação para ações transformadoras ou para ações que reproduzem o *statu quo* (Santos, 2005). Tomemos como ponto de partida a pergunta que coloca Oscar Calavia para as questões sobre a função pública da antropologia (e das ciências sociais) (Calavia, 2005): a quem pertence a antropologia, o conhecimento antropológico? Se a antropologia é considerada como um conhecimento social sobre o mundo, sobre a diversidade histórica e cultural que contém, não se devia considerar que a antropologia devia pertencer a esse mesmo mundo? Se é um conhecimento sobre os “outros”, não devia pertencer também a esses “outros” que são conhecidos através da antropologia?

UMA VASTA TAREFA DE DESCOLONIALIDADE PELA FRENTE

O mundo contemporâneo, na sua diversidade, continua a estar ordenado a partir do ponto de vista dos antropólogos ocidentais, enquanto as outras formas de conhecimento, os “outros” sistemas de saber, permanecem subordinados às exigências de uma metateoria dominante antropológica centrada no Ocidente, que é a que aparece nos manuais de antropologia e livros de história da disciplina. Por que não usar os conceitos latino-americanos, africanos e asiáticos do mundo, de sociedade, de grupos sociais, de processos sociais, por que não usar as con-

cepções do bem viver e outros conceitos semelhantes cunhados pelos antropólogos e antropólogas de cada lugar e que derivam dos modos africanos, latino-americanos ou asiáticos de codificar a realidade e centrar a nossa atenção nos elementos distintivos derivados deles na matriz disciplinar da antropologia e também das outras ciências sociais? Se a antropologia trabalha na criação e reprodução de interpretações, se o seu objetivo foi sempre constituir um arquivo e uma biblioteca dos diversos significados que as sociedades humanas têm produzido e são capazes de produzir nos diferentes espaços e tempos, então vai sendo hora de não se limitar a catalogar estes significados e interpretações, mas de os pôr em prática. Claro que isto é mais fácil de dizer do que de fazer. Por que é tão difícil levar a cabo este projeto? Em que condições se poderia fazer? Em que consiste a tarefa? A primeira tarefa deste esforço consiste em desconstruir a “Antropologia” como um sistema de pensamento produzido hegemonicamente. É preciso desmontar os mecanismos pelos quais uma versão particular de antropologia produzida num determinado contexto histórico — o surgimento da Modernidade iluminada que sucede ao Renascimento — deixa de aparecer como um produto localizado num território e num tempo concretos para se converter num projeto global e universal, escrito em maiúsculas. A segunda tarefa, que tem de se levar a cabo de forma convergente com a primeira, consiste em abordar a existência de configurações de conhecimento e poder que vão além do paradigma da modernidade, “outros” paradigmas, outras formas de pensar. Reconhecer a existência dos processos de produção de outros conhecimentos significa ter em conta o facto de que o conhecimento sobre o mundo e sobre as transformações que ocorrem não se esgota no paradigma do conhecimento hegemónico. Como diria o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos: o conhecimento do mundo não se esgota no conhecimento ocidental do mundo (Santos, 2005). Trata-se de contribuir para o desenvolvimento de uma paisagem plural de antropologias que seja menos definida pelas hegemónias metropolitanas e esteja mais aberta ao potencial heteroglóssico da globalização. Faz parte de uma antropologia crítica da antropologia: uma antropologia que não cabe em si mesma, que extravasa, ao descentrar, historizar e pluralizar o que durante tanto tempo foi entendido como “Antropologia” (Lins Ribeiro e Escobar, 2006). A produção de conhecimentos antropológicos que surgem a partir de outros territórios e lugares de enunciação, a que se tem chamado “antropologias do Sul”, emerge aqui como uma pluralidade de focos de produção antropológica a partir de posições próprias. O reconhecimento desta diversidade de antropologias é acompanhado da demanda para construir “a” antropologia como re-

sultado da práxis das antropologias do mundo³. Uma vez que o lugar de enunciação é fundamental para a natureza do enunciado, temos a convicção de que a antropologia não pode ser reduzida à que é produzida pelas forças hegemônicas. Pelo contrário, o reconhecimento da diversidade de antropologias que se praticam no mundo no início do século XXI e dos seus modos no potencial pluralizador da globalização poderia permitir que os antropólogos em diferentes locais do mundo beneficiassem desta diversidade. As antropologias são capazes de contribuir de maneira dialógica para a construção de um conhecimento mais heteroglóssico e transcultural. O reconhecimento das diferentes antropologias torna possível ter-se mais consciência das condições sociais, epistemológicas e políticas da produção antropológica, entendendo que as “outras” configurações antropológicas estão localizadas no interior de uma configuração de poder mundial definida pela globalização imperial e a globalidade colonial (o mundo que Aníbal Quijano, Walter Mignolo e os intelectuais que partilham a abordagem descolonial denominam moderno-colonial) que as produz como periféricas. Aqui é necessário considerar a relação das antropologias, e o seu papel com as tecnologias da produção da alteridade, e a sua ligação com projetos socioeconómicos e políticos que constituem a matriz moderno/colonial na sua tripla dimensão da colonialidade do poder/do saber/do ser. A terceira tarefa consiste em levar a sério a questão da colonialidade, não apenas para exigir respeito pelas produções antropológicas do Sul, mas pelo próprio “Sul”. As antropologias, e nós antropólogos como seus representantes, devem ter consciência de estarmos presos numa posição intermédia particular entre uma ciência, elitista como toda a ciência, e a função emancipadora que quisermos desempenhar para os “seus” povos. Devemos continuar a problematizar esses “seus” povos porque os povos são só seus, de si próprios e não são de ninguém. Como podemos então evitar que a nossa prática de investigação e escrita (e outras formas de representação que utilizemos) não seja afetada por esta genealogia relacionada com o poder e o controlo? Escrever constitui uma prática literária que está sempre ligada a regimes de poder: a etnografia, escrever sobre os outros, é inevitavelmente um exercício de poder que permite aos que escrevemos ter autoridade sobre os outros sobre os quais escrevemos. Como podemos então servir para a emancipação mais ampla de que falávamos antes sem conside-

3 No livro coletivo sobre as antropologias mundiais (Lins Ribeiro e Escobar, 2006), analisa-se a diversidade de antropologias que se praticam no mundo, analisando o tempo presente como um momento de reinvenção da antropologia associado às alterações nas relações entre os antropólogos localizados em diferentes locais do sistema-mundo. O grupo tem como ponto de referência o site da “red de las antropologías del mundo” (<www.ram-wan.net>).

rar o poder da “nossa” própria posição? O que implicaria para a(s) antropologia(s) assumir que ela(s) mesma(s) é(são) o produto de um modo industrial de produção em termos das micropráticas da academia? Ao fazer isto de forma séria, como afirmam Restrepo e Escobar, talvez termos como “antropologia” ou “antropólogos” devam ser abandonados dando lugar a uma era pós-antropológica (Restrepo e Escobar, 2004), como a que é proposta por Mafele (Mafele, 2001: 66). Vincular a produção antropológica às práticas culturais populares e destes grupos — entendendo estas não de maneira ingênua, mas articulada com as formas em que opera a colonialidade do poder, do saber e do ser e que faz com que estas mesmas práticas colaborem (ou possam fazê-lo) na produção da desigualdade, da discriminação, da exclusão, da marginalização — pode gerar outra agenda que se entrecruze com as antropologias emergentes do mundo enfrentando, ao mesmo tempo, a produção imperial da antropologia com a tendência elitista da produção antropológica em toda a parte. Estas práticas culturais questionam os nossos próprios conceitos usados para as entender. Este é um apelo claro para o desmantelamento das distinções fundacionais entre o acadêmico e o não acadêmico. Esta divisão sugere que existem dois lados — a academia e o que lhe é exterior —, o primeiro definido por uma racionalidade específica e uma série de práticas exteriores e diferentes de outros campos da vida social. Por conseguinte, com frequência a discussão centra-se em como lançar uma ponte ou criar conexões entre a academia e os outros campos. Mas a questão fundamental é entender que o que produz e mantém essa fronteira é, ele próprio, um mecanismo que permite o desenvolvimento de determinadas políticas de conhecimento. Para fazer um paralelo com a etnografia do Estado, uma vez que se tenham em conta as práticas quotidianas de re/produção do conhecimento acadêmico, a fronteira radical entre acadêmico e outros campos da vida social torna-se difusa. Mas este apelo não envolve deitar fora o nosso trabalho nem subordiná-lo para que trabalhe “para” outros. É nossa responsabilidade continuar a disponibilizar histórias etnográficas simples e informadas do mundo real em que vivemos realmente, histórias seculares e mundanas (no sentido de Said, 2006), mas, precisamente por isso, para produzir estas histórias que se distanciem criticamente do poder, que digam a verdade ao poder, é necessário abrir o campo, abrimos o campo não só às outras antropologias com as quais dialogar, também aos “outros” e às “outras”, ao que são e ao que querem e ao que sonham também, porque o desejo é também um motor da construção do mundo.

O encontro entre uma antropologia extravasada e consciente da sua herança colonial e da pluralidade de âmbitos e níveis da pluralidade de extravasamento produz uma pluralidade de

antropologias de orientação pública, comprometidas e descolonizadas e, em consequência, um desafio para estabelecer conversas entre elas e entre elas e o mundo.

AS PROPOSTAS DE DESCOLONIZAÇÃO DAS METODOLOGIAS EM DEBATE

Incentivados pelas expectativas de revisão da produção e das práticas antropológicas que surgiram no XIII Congresso de Antropologia da Federação de Associações do Estado Espanhol (FAAEE), que se realizou em Tarragona, em setembro de 2014, manifestámos o interesse de fazer uma proposta direcionada para: 1) dar visibilidade à tendência crescente da abordagem descolonial nas práticas etnográficas e na Antropologia Social e 2) promover o debate e a reflexão coletiva sobre elas. Considerámos o Simpósio “Antropologia e descolonialidade. Desafios etnográficos e descolonização das metodologias”, que teve lugar no referido Congresso, como uma oportunidade para estabelecer e proporcionar um fórum no qual apresentar as abordagens metodológicas das etnografias de colaboração e abrir um debate sobre os desafios e dificuldades que envolvem estas transformações na/da disciplina. Proporcionar um enquadramento para o fortalecimento de redes de colaboração entre investigadores nesta perspectiva também fazia parte do nosso interesse ao efetuar esta proposta. Partimos de um conjunto de ideias que tratam de captar as vibrações e inquietudes de uma série de práticas etnográficas que questionam a interação clássica entre sujeitos investigadores e sujeitos/objetos etnografados, provocando transformações epistemológicas na Antropologia. A modo de síntese, e com o objetivo de continuar a debater sobre algo que apenas está formulado como esboço, retomamos as questões que lançámos nesse convite, em que tratámos de estabelecer a necessidade de articular as relações entre práticas antropológicas comprometidas, questionadoras de uma antropologia puramente académica e estéril, e colocar uma série de propostas de ação.

Em primeiro lugar, perguntámo-nos sobre as agendas que os antropólogos e as pessoas podem partilhar e as possibilidades de praticar a *phronesis*, além da *episteme* e da *techné*, como forma de conhecimento (Giménez, 2012). As fontes da *phronesis* são espaços colaborativos para o desenvolvimento do conhecimento, dentro dos quais o saber profissional dos investigadores se combina com o dos interessados locais para definir um problema a enfrentar. Se reconhecemos que a Antropologia e as suas metodologias são produtos coloniais, reforçados pelos critérios de neutralidade e objetividade, perguntamo-nos como serão as metodologias descolonizadas e pelas agendas que se propõem para a produção de

um conhecimento outro. Quem são os sujeitos do conhecimento? Qual é a natureza desse conhecimento? Que critérios de avaliação se darão deste conhecimento?

Há pelo menos três âmbitos a considerar na avaliação do trabalho intelectual e de investigação. O primeiro é o valor instrumental, com os seus critérios de objetividade e neutralidade. Aqui, a ciência, separada do mundo, “descobre” com os seus conceitos, teorias e métodos o mundo exterior. O segundo critério é o reconhecimento da existência dos “outros” no mundo, um reconhecimento em que praticamos a convivência e em que se torna possível o exercício da empatia e o exercício de aprender a partir dos outros. O terceiro critério de avaliação das investigações científicas é o da reflexão crítica e da ação que contribui, juntamente com outros, para a transformação do mundo. A realidade revela-se muito claramente quando tratamos de a mudar. E aqui a solidariedade aparece como um valor em si mesmo.

Nos últimos anos, os movimentos sociais converteram-se no eixo de um importante desenvolvimento da Antropologia. Na mobilização social, os membros dos movimentos, aprendendo no decurso da própria ação, avançam, não sem contratempos, na tensão entre a subversão da ordem e a invenção de algo novo. Trata-se do que Rossana Reguillo designa por “espaço intermédio”, um espaço aberto pela irrupção de um acontecimento que gera as suas próprias coordenadas espaciotemporais e em que se manifesta a tensão política entre a transformação ou a preservação das categorias para pensar sobre o mundo (Reguillo, 2007). Quer na experiência recente do 15-M, quer nas mobilizações em torno do zapatismo, como o #YoSoy132, movimentos a partir dos quais Reguillo reflete o seu devir como acontecimento, estes movimentos conseguiram gerar esse “espaço outro” de interpelações subjetivas e produzir imagens emocionais que, rompendo com os discursos políticos tradicionais, removeram as fundações de uma ordem hegemónica que se autoassume como a única possível. Para Reguillo, há imagens emocionais que podem remover as bases mais estáveis da “normalidade” dos Estados nacionais. Um conjunto diverso e disperso de atores sociais reconhece-se, de imediato, numa imagem, num ritual, numa performance espontânea ou intencional. Aqui, devemos defender um maior compromisso para uma Antropologia da performance (Alexander, 2013). A antropologia da performance centra-se nas atuações que importam às pessoas, em que os observadores passivos se convertem em atores ativos. A magia da performance evoca uma política vívida, novas demandas pela justiça social e as possibilidades de outras formas de ser. O etnodrama (Tedlock, 2000) e várias formas de teatro, na linha do teatro do oprimido de Boal (Tewolde, 2011), que dão forma a um teatro político a partir

de baixo (indigenista e/ou popular) e surgem como oportunidades de abordar questões sociais por parte das próprias comunidades através de formas que lhes são úteis, mais do que para as agendas académicas ou de intervenção externa. Através destas práticas, os antropólogos ativistas levam o conhecimento e a criatividade da performance a um público mais amplo, ajudando a estabelecer lugares em que as comunidades locais trabalham culturalmente de formas criativas (Nash, 2015: 67).

Também é necessária uma Antropologia das emoções (Reguillo, 2008). Nos espaços intermédios provocados por estas mobilizações, conseguiram-se catalisar emoções e desejos, dos quais pode surgir uma imaginação dissidente. A capacitação como emoção fundamental para a ação. Da desesperança e da tristeza passa-se à raiva, à indignação. Da indignação ao compromisso. O compromisso nasce de outra emoção: a solidariedade, de sentir com outros, de imaginar um bem comum para e com os outros. Como assinala Reguillo, “as emoções são fundamentais para entender não o porquê, mas, sim, a forma como as pessoas no tempo impossível, sendo o que são, anunciam o que seremos, o que podemos ser”.

Os valores de reconhecimento, de aprendizagem e de solidariedade são alternativos ao privilégio epistémico que é promovido institucionalmente a partir da racionalidade instrumental. O conhecimento que produzimos é sempre dialógico. A prova final para toda a Antropologia descolonizadora não é conhecer o outro, mas “levá-lo a sério” na sua diferença.

Em segundo lugar, apresentamos algumas considerações sobre a colaboração nas práxis etnográficas descoloniais. Xóchitl Leyva, Araceli Burguete Cal y Mayor e Shannon Speed entendem a investigação de colaboração como um trabalho em conjunto entre investigadores e grupos sociais organizados em luta (Leyva et al., 2008). Isso tem implicações para todo o processo etnográfico. Implica mudanças ao traçar os objetivos da investigação e realizar a sistematização da informação em comum. Envolve um trabalho de coteorização e a exploração de práticas de coescrita e coautoria. Distinguimos coescrita e coautoria porque a escrita é em si mesma problemática, uma vez que também constitui um artefacto colonial, dada a primazia da leitura e da escrita sobre a oralidade; a coautoria canaliza-se melhor e consegue uma melhor expressão com o uso de outras formas de representação, entre elas, com o uso das línguas vernáculas e outros suportes, como a produção de vídeos.

Um caso exemplar é o que foi feito em Chiapas pela Red de Artistas, Comunicadores Comunitarios y Antropólog@s de Chiapas (RACCACH, 2011). Na apresentação do trabalho da rede, Xochitl

Leyva Solano, investigadora do CIESAS-Sureste, mostrou o processo de tecer os saberes, histórias e lutas dos membros da rede e de, paralelamente, produzir uma investigação “sentipensada a partir da raiz, da co-razão e do coração”. Na estratégia de produção/comunicação, o trabalho colaborativo deve ser visibilizado de forma entretecida. A vídeo-autorrepresentação surge, então, como o meio adequado, uma vez que a produção de vídeos indígenas desafia a tirania colonial em três níveis: a escrita, ao reivindicar a oralidade da comunicação comunitária; o monopólio das línguas coloniais imperiais (espanhol, inglês, francês, etc.), ao gravá-los nas línguas próprios dos seus realizadores maias; e, finalmente, ao questionar radicalmente a heterorrepresentação ao promover que “o Outro” fale por si mesmo, ao trabalhar a favor da autorrepresentação.

Coteorização e coautoria envolvem o reconhecimento político dos sujeitos etnográficos, do direito à produção e desenvolvimento de conhecimento a partir da sua própria agenda. Em termos acadêmicos, este tipo de colaboração está a contribuir para o que Santos designa por *ecologia de saberes* (Santos, 2005; 2010), que integra quer os saberes tradicionais, quer os saberes construídos por ativistas e académicos. A ecologia de saberes baseia-se no reconhecimento da pluralidade de conhecimentos heterogêneos e na ideia de que o conhecimento é interconhecimento (Santos, 2010: 32) e precisa da consolidação de uma solidariedade epistémica e, muitas vezes, de um trabalho entre pares criativos como o que representa o trabalho de José Alfredo Jiménez Pérez e Axel Köhler, escrito a dois (Jiménez y Köhler, 2012).

Em terceiro lugar, colocamos um conjunto de considerações e perguntas que têm que ver com a identificação e o debate sobre as tensões que ocorrem nestes “diálogos etnográficos”. Tem sido destacada a importância e as dificuldades da tradução nos encontros ou diálogos etnográficos e nos trabalhos de colaboração. Para avançar na nossa discussão, queremos aqui propor a distinção entre conversa e diálogo. A conversa, como defende Haber, não é meramente linguística nem ocorre entre várias racionalidades humanas, mas constitui um fluxo de sentidos, muitas vezes contrapostos e amarrados a (enraizados em) diferentes realidades epistémicas diferentes, que há que reconhecer na sua diferença (Haber, 2011). Daí que Leyva assinale a natureza “sentipensada a partir da raiz, da co-razão e do coração” da investigação. O que a conversa exige é uma atitude de abertura das pessoas que conversam, e, portanto, a possibilidade de serem transformados nela.

Daqui se deduzem corolários importantes. Primeiro, o objetivo da conversa não é pôr-se de acordo; pelo contrário, a conversa baseia-se na compreensão mútua de que as condições da conversa estão urdidas na

diferença. Na conversa, “tornam-se” ou produzem-se os participantes. E também na sua diferença, e a partir dela, podem concordar em fazer algo juntos, produzir alguma mudança. Além disso, defendemos que nas conversas etnográficas (que não nos diálogos da Antropologia pós-moderna) nos “convertemos”, não no sentido de que nos convertemos no outro da conversa, mas em que ambos nos tornamos versões de nós mesmos produzidas na conversa. Levar a sério estas conversas exigiria colocá-las no terreno reconhecido pela sua especial significação. Rita Alcida Ramos (Ramos, 2015: 37) retoma os argumentos de Shawn Wilson, da etnia Cree do Canadá, que afirma que, para ser relacional, a investigação deveria ser considerada como cerimonial (Wilson, 2008).

Em muitas ocasiões estas cerimónias deveriam ser de cura. Em termos descoloniais, as conversas etnográficas que levam a sério os “outros” com os quais a antropologia se relaciona precisam de considerar o (e abrir a ferida) que o colonial/hegemónico produz em nós. Esta abertura torna a ferida insuportavelmente presente e pode provocar uma mudança da investigação para outros territórios epistémicos. A abertura de que falamos extravasa o domínio da razão; com frequência vai acompanhada da indignação e da ira. Para Audre Lorde, a ira constitui uma disposição fundamental dos sujeitos submetidos à exploração e ao domínio (Lorde, 2003). Nasce como reação à opressão, mas ao mesmo tempo contém a possibilidade de contrapor algo ao domínio: enfrentar cara a cara outros sujeitos com um saber que perturba a ordem dominante e que traz à luz uma diferença a que pode ser aplicada a ação comum.

A indignação também leva à “desestabilização” do olhar (Reguillo, 2008). Recordemos que a vista é a metáfora metodológica preferencial da ciência positivista (Haraway, 1995), que torna objeto, ou coisa, tudo o que observa e converte os antropólogos em meros espectadores. Aprender a olhar de outros modos contribui para descolonizar o olhar. Novamente, a reivindicação da abertura dos sentidos leva-nos a considerar a necessidade de praticar uma Antropologia das emoções que extravasa a racionalidade do pensamento e a metodologia de visão.

Para fechar o círculo, propomos que a etnografia tenha surgido como uma prática central na institucionalização da Antropologia, inserindo-se na produção/reprodução institucional académica. Como resultado, perguntamos: na incorporação de uma prática descolonial etnográfica, que tensões se produzem na referida produção/reprodução institucional? Se, para além de uma disciplina científica com as suas teorias e métodos, considerarmos a Antropologia uma rede de instituições mediadoras (com as suas avaliações e as suas hierarquias) e uma práxis, de que forma uma perspectiva descolonial as afeta, as

questiona, as subverte, as reconstrói, e que outras práticas académicas e institucionais provoca? Que mundo cheio de mundos surge delas? E, nessas práticas, que tensões se produzem entre as diferentes versões de antropologia, pugnando umas juntamente com as outras, mas também umas contra outras, ao constituírem-se a si mesmas e por vezes na sua contribuição para moldar um mundo melhor?

Por tensões entendemos aqui, em sentido lato, estados de oposição latente que podem surgir entre pessoas, grupos, classes, raças, nações, etc. A capacidade indagadora (heurística) das tensões tem uma longa tradição na ação política e nas ciências sociais, seja no marxismo (no sentido de contradições estruturais — ao referir-se à “luta de classes como motor da História”), seja no feminismo transnacional e transcultural baseado no diálogo e na diferença (Del Valle, 2005; Maquieira, 2008), em que se reconhece que, ao nível epistemológico, as diferenças e atritos são precisamente os cenários que abrem novas portas.

Gostaríamos de terminar considerando as complexidades destas tensões na prática comprometida da antropologia. Entendemos o compromisso na antropologia no sentido que Charley Hale dá a este termo: não uma antropologia comprometida com um partido político ou uma determinada ideologia, mas “comprometida com a vida das pessoas”, algo que se refere a um compromisso com projetos descolonizadores da vida que o capitalismo e os seus atores ameaçam ou destroem. Esta Antropologia tem uma história mais longa, com um ponto significativo por volta de 1968. Agora como então grande parte das ciências sociais estão alinhadas com posições críticas. Assim sugere Burawoy numa reflexão que serve quer para a Antropologia, quer para o resto das ciências sociais: nas últimas décadas o mundo deslocou-se tanto no sentido das posições conservadoras que as posições das ciências sociais ficaram situadas à “esquerda”, no compromisso (Burawoy, 2005). Toda esta pluralidade existente é, à partida, uma riqueza, mas também coloca dificuldades acrescidas na prática das ciências sociais e da(s) antropologia(s), uma vez que há uma diversidade de formas de praticar este compromisso e nem sempre se entendem.

A gestão da diversidade é sempre complicada, mas uma vez que a Antropologia, pela sua própria definição, sempre lhe esteve ligada, não nos devia causar muito medo enfrentá-la. Hale faz uma distinção sobre a diversidade de práticas que pode ser útil ao nosso propósito (Hale, 2011):

1. O intelectual público comprometido. O seu propósito é a “criação e a disseminação do conhecimento especializado” (Hale,

2011: 503), capacidade que adquire na sua condição de profissional da antropologia; ou seja, uma pessoa formada em instituições acadêmicas e reconhecida por isso. O intelectual público, afirma Hale,

não tem mais interesse nas metodologias alternativas por uma razão básica: a ênfase no conhecimento especializado dota os seus resultados de um caráter de rigorosidade que muitas vezes amplia a eficácia dos mesmos; pela mesma razão, um diálogo horizontal com os sujeitos” iria pôr em questão a sua postura de “perito”. (Hale, 2011: 503)

2. A investigação descolonizada. Contraponto da prática dos intelectuais públicos. Esta investigação efetua uma desconstrução sistemática do que conhecemos como “ciência”, para revelar a sua cumplicidade com a dominação ocidental e colonial. O objetivo central deste tipo de investigação busca uma transformação das nossas mentes, das nossas categorias de conhecimento, para as desprender do impacto profundo do poder colonial nelas.
3. A investigação ativista, que Hale distingue da anterior, a investigação descolonizada, para iluminar ao mesmo tempo as suas diferenças e a sua complementaridade. Hale explica que a investigação ativista propõe “estabelecer relações de colaboração entre investigadores pertencentes ao mundo académico e intelectuais associados a um grupo organizado em luta” (Hale, 2011: 505). Ainda que este alinhamento possa ser entendido como um gesto de descolonização, pela sua avaliação dos saberes dos que estão em luta, a sua ênfase principal é outra. Em vez de uma descolonização prioritária das nossas categorias de análise, propõe-se colocar essas categorias e ferramentas de investigação ao serviço das lutas subalternas, propiciando um diálogo com os outros saberes e sujeitando ambos a uma crítica mútua. O trabalho dos grupos de investigação em que participaram Joanne Rapaport (Rapaport, 2007), Xótchil Leyva (Leyva, 2010), Rosalma Aída Hernández, María Teresa Sierra e Rachel Sieder (Hernández et al., 2009), entre muitos outros, são expoentes magníficos disso mesmo.
4. A investigação militante, por último, toma elementos das três anteriores. No entanto, centra-se nas relações quotidianas e na participação direta no processo de luta como condição que torna possível a investigação. A aposta epistemológica desta

posição situa-se claramente no próprio processo de luta: ao organizar-se, ao analisar as condições opressivas e, acima de tudo, ao lutar contra essas condições e refletir sobre a própria experiência, desenvolve-se uma compreensão empírica e teórica da realidade social que nenhum acadêmico convencional poderia alcançar. Portanto, os que defendem esta posição tendem a entender o seu papel não como atores que produzem conhecimento, mas, sim, como promotores e escribas: documentam saberes já bem formulados e, às vezes, assumem também a tarefa de traduzi-los para linguagens reconhecidas pela academia. Os trabalhos de colaboração de Luis Guillermo Vasco Uribe, especialmente com os guambianos, especificamente como solidário (com capacidades de antropólogos), exemplificam esta orientação (Dagua, Vasco e Aranda, 1998).

Hale insiste em definir a investigação militante como uma militância pela “vida”. Walter Mignolo, pelo seu lado, assinala que a investigação ativista e os projetos descolonizadores têm em comum a tomada do poder epistémico face ao domínio epistémico que milita em prol dos lucros e da acumulação individual (de pessoas, países ou empresas) (Mignolo, 2011), mas é necessário compreender as diferenças nas agendas dos diversos atores envolvidos nestes processos colaborativos de investigação. Para Linda Tuhiwai Smith, intelectual maori que promove metodologias de investigação descolonizadoras consistentes em práticas culturalmente desenvolvidas no mundo maori conducentes à sua autodeterminação (TUHIWAI, 2012), para Cumes, antropóloga maia (Cumes, 2008), ou para Gloria Anzaldúa, uma crítica cultural chicana (Anzaldúa, 1999), a investigação requer uma inversão da relação canónica entre disciplina e conhecimento, entre academia e ativismo. Enquanto para os antropólogos o esforço se centra em reformular a Antropologia e despojá-la da sua herança imperial/colonial (ou seja, descolonizar a antropologia), para as antropólogas maia e maori o problema central não estaria na Antropologia, mas na situação e na posição dos maias e dos maori no mundo. Para Cumes e Smith, o seu papel como antropólogas consistiria em aplicar os seus conhecimentos e competências em desenredar este nó; a Antropologia seria aqui um instrumento simples. Para elas, o problema central estaria noutra parte, e a Antropologia é apenas uma maneira de lhe aceder e de o resolver. Aqui, a resposta à tensão entre academia e ativismo fica resolvida a favor da segunda. É esta a única alternativa? Para Hale, a resposta a esta pergunta não é unívoca: depende.

A partir do reconhecimento de que as fronteiras entre estas posições são tênues, e que muitos esforços de investigação

comprometida abrangem mais do que uma delas, Hale argumenta que uma taxonomia como esta pode ajudar-nos a enfrentar a fragmentação atual de “investigação comprometida”, o que nos enfraquece perante os nossos adversários comuns. As diferenças entre elas são reais e muitas vezes profundas. Os argumentos de fundo da investigação descolonizada vão diretamente contra o intelectual público, desconstruem o seu compromisso, considerando-o como uma cortina de fumo para cobrir métodos que continuam a carregar o “fardo colonial”, e que, embora sirvam para reconhecer academicamente o seu trabalho, deixam na sombra as problemáticas de injustiça e desigualdade que subjazem a essa realidade. Gredhill dá conta da capacidade de muitos profissionais em fazer uma carreira académica com estes problemas (Gredhill, 2000). Hale reconhece que ele mesmo, a partir das posições da Antropologia ativista, criticou as correntes mais moderadas da posição descolonizadora, que põem a ênfase primordial na produção de novos paradigmas epistemológicos e pouco nas relações de investigação, que se pode converter com facilidade num exercício tão elitista como o da academia tradicional, cujo resultado é a promoção individual e académica. Os que postulam a eficácia da investigação para o avanço na justiça social costumam expressar impaciência em relação à investigação militante, argumentando que a sua ênfase no processo subestima a possibilidade de alcançar os resultados e os benefícios concretos de uma investigação “bem formulada”. Os partidários da investigação militante criticam, por sua vez, a investigação ativista por defender ideais igualitários que contradizem as hierarquias persistentes entre os “académicos” e os intelectuais orgânicos. Por vezes, estas posições são defendidas com um radicalismo que deixa pouco espaço para o diálogo e as críticas mútuas doem mais porque pertencemos, em última instância, ao mesmo lado.

Perante esta situação, Hale propõe-nos, como antropólogos, defender um entendimento pluralista da investigação comprometida que abarque estas quatro posições. Não temos que escolher uma ou outra, pelo menos não para sempre. Em cada ocasião podemos fazer uso de algumas delas, dependendo do contexto em que se produz a nossa investigação e em função dos parceiros que tenhamos nela.

Como coletivo dedicado à antropologia, gerir este pluralismo de antropologias comprometidas passaria em primeiro lugar por enfrentar perguntas como estas: Quais são os princípios que pretendemos defender em relação às condições contundentes de sofrimento social e às desigualdades múltiplas no nosso meio? Como pomos em prática estes princípios — a partir do postulado de abrir as nossas instituições a membros dos grupos marginalizados até ao de assegurar que os

resultados da investigação sejam bem usados? Por outras palavras: atribuir um nome e apelido ao adjetivo “comprometido”.

Hale, além disso, lança-nos uma reflexão incómoda. Se, como antropólogos, não somos capazes de identificar, externalizar e aprender a partir das contradições que existem no interior da Antropologia comprometida que praticamos — sem importar seja qual for das quatro posições ou se é uma combinação delas —, então o nosso próprio “compromisso” (com a “vida”, não com a academia) é pouco defensável.

A afirmação anterior tem uma importância pragmática, uma vez que constitui um convite ao diálogo, à conversa. Hale está a chamar-nos para conviver com as diferenças entre antropologias e convertê-las num fator de enriquecimento e de força coletiva. As contradições são inerentes a qualquer processo de investigação comprometida (começando pela contradição que existe entre o nosso compromisso com um mundo melhor e os privilégios evidentes — de formação, de raça ou etnicidade, de género, de condições materiais — de que gozamos como os investigadores) e que surgem inevitavelmente da diferença entre a investigação em si e o ativismo (Leyva, 2011).

Acreditamos que esta reflexão pode ser complementada com outras de Boaventura de Sousa Santos, quando se confronta com as dificuldades de construir a partir de posições políticas comprometidas no contexto atual (Santos, 2008). Um dos problemas que se arrastam é o enfrentar a situação de pluralidades polarizadas. Faz um apelo para inverter a ideia de que politizar as diferenças é equivalente a polarizá-las. No âmbito das posições comprometidas (com a “esquerda”), propõe que a politização se venha a dar por meio da despolarização. Ou seja, dar prioridade à construção de coligações e articulações à volta de práticas coletivas concretas, discutindo as diferenças no âmbito dessa construção. Isto facilitaria que as ações coletivas não se subestimassem nem boicotassem por causa das diferenças, criando um contexto de debate (conversa, diríamos) que facilitaria a unidade de ação. Dando prioridade à participação em ações coletivas concretas, não desperdiçando qualquer experiência social de resistência por parte dos oprimidos, explorados ou excluídos; considerando as disputas teóricas e as diferenças no contexto das ações e sempre com o objetivo de as tornar mais visíveis e fortalecê-las. E, por último, mas não menos importante: sempre que um dado sujeito/coletivo questione o objetivo e abandone a ação coletiva, deve fazê-lo de maneira que enfraqueça o mínimo possível a posição dos sujeitos que continuam comprometidos com a ação.

BIBLIOGRAFIA

- Alexander, B. K. 2012 “Etnografía performativa. La representación y la incitación de la cultura” in Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (coords.) *Manual de Investigación Cualitativa, Vol. III. Las estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa) pp. 94-153.
- Anzaldúa, G. 1999 *Borderlands/La frontera: the new mestiza* (San Francisco: Aunt Lute Books).
- Burawoy, M. 2005 “Por una sociología pública” in *Política y Sociedad*, N° 42(1), pp. 197-225.
- Calavia, O. 2005 “Epílogo: notas sobre antropología activa” in Calavia, O. et al. (eds.) *Neoliberalismo, Ongs y pueblos indígenas en América Latina* (Madrid: Sepha) pp. 263-270.
- Cumes, A. 2008 “La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo” in Bastos, S. (comp.) *Multiculturalismo y futuro en Guatemala* (Guatemala: Flasco/Oxfam-Gran Bretaña) pp. 247-273.
- Dagua, A.; Vasco, L. G. e Aranda, M. 1998 *Guambianos: hijos del arcoiris y del agua* (Bogotá: CEREC/Los Cuatro Elementos/Fundación Alejandro Ángel Escobar/Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular).
- Del Valle, T. 2005 “El potencial de la tensión y su aportación a la antropología desde la crítica feminista: fuentes, procesos y tipologías” in Maquieira, V. et al. (eds.) *Democracia, feminismo y universidad en el siglo XXI* (Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid) pp. 227-242.
- Giménez, C. 2012 “Teoría y práctica en la historia de las ideas. Implicaciones para la antropología aplicada” in *Gazeta de Antropología*, N° 28(3).
- Gredhill, J. 2000 *El poder y sus disfraces* (Barcelona: Bellaterra).
- Haber, A. 2011 “Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada” in *Revista de Antropología* (Catamarca, Chile) N° 23, 1° semestre, pp. 9-49.
- Hale, C. 2011 “Entre el mapeo participativo y la ‘geopiratería’: las contradicciones (a veces constructivas) de la antropología comprometida” in Leyva, X. et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)* (Chiapas/México DF/Cidade de Guatemala/Lima: CIESAS/UNICACH/PDTG-UNMSM) pp. 482-512.
- Haraway, D. 1995 *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (Valencia: Cátedra).

- Hernández, R. A.; Sierra, M. T. e Sieder, R. 2009 “Reivindicaciones étnicas, género y justicia” in *Desacatos*, N° 31, setembro-dezembro.
- Jiménez, J. A. e Köhler, A. 2012 “Producción videográfica y escrita en co-labor. Un camino donde se encuentran y comparten conocimientos” in Kummels, I. (ed.) *Espacios mediáticos: cultura y representación en México* (Berlín: Tranvía) pp. 319-346.
- Leyva, X. 2010 “Caminando y haciendo o acerca de prácticas decoloniales” in Köhler, A. et al. *Sjalel kibeltik. Sts’isjel ja kechtiki. Tejiendo nuestras raíces* (México DF: RACCACH/ Cesmeca-Unicach/CIESAS/PUMCUNAM/TWGIA/Orê/Xenix Film Distribution) pp. 351-359.
- Leyva, X. 2011 “¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teórico política” in Leyva, X. et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* (Chiapas/México DF/Lima/ Cidade de Guatemala: CIESAS/PDTG-USM/UNICACH).
- Leyva, X.; Burguete, A. e Speed, S. (comps.) 2008 *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina: hacia la investigación de co-labor* (México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social).
- Lins Ribeiro, G. e Escobar, A. 2006 “Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder” in Lins Ribeiro, G. y Escobar, A. (eds.) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power* (Oxford: Berg Publishers).
- Lorde, A. 2003 *La hermana, la extranjera* (Madrid: Editorial Horas y Horas).
- Mafele, A. 2001 *Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition* (Nairobi: Heinrich Böll Foundation/Regional Office East/Horn of Africa).
- Maquieira, V. 2008 “Tensiones creativas en el estudio de los derechos humanos en la era global” in Jabardo, M. et al. (coords.) *Antropología de orientación pública: Visibilización y compromiso de la antropología* (Valencia: FAAEE) pp. 61-64.
- Mignolo, W. 2011 “El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica” in Leyva et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado (tomo II)* (Chiapas/México DF/Cidade de Guatemala/Lima: CIESAS/UNICACH/PDTG-UNMSM) pp. 816-840.
- Nash, J. 2015 “La creación de espacios para la revitalización cultural. La investigación antropológica en la globalización” in Betrisey,

- D. e Meresons, S. (eds.) *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (Buenos Aires/Madrid: Miño Dávila) pp. 57-69.
- RACCACH 2011 “Tejiendo nuestras raíces de cara a las múltiples crisis” in Vargas, V. et al. (eds.) *Cuerpos, territorios e imaginarios. Entre las crisis y los otros mundos posibles* (Lima: Programa Democracia y Transformación Global). Disponible em <http://www.encuentroredtoschiapas.jkopkutik.org/BIBLIOGRAFIA/JUSTICIACOGNITIVA/Tejiendo_nuestras_raices.pdf> acceso 22/03/2014.
- Ramos, R. A. 2015 “Mentes indígenas y ecúmene antropológico” in Betrisey, D. e Meresons, S. (eds.) *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (Buenos Aires/Madrid: Miño Dávila) pp. 35-55.
- Rapapport, J. 2007 “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración” in *Revista Colombiana de Antropología*, N° 43, janeiro-dezembro, pp. 197-229.
- Reguillo, R. 2007 “Subjetividad sitiada. Hacia una antropología de las pasiones contemporáneas” in *E-misférica. Performance and politics in the Americas* (Nova Iorque: Hemispheric Institute, NYU) N° 4.1, maio. Disponible em <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-41/reguillo>> acceso 15/04/2014.
- Restrepo, E. y Escobar, A. 2004 “Antropologías en el mundo” in *Jangwa Pana* (Santa Marta: Universidad del Magdalena) N° 3, pp. 110-131. Disponible em <http://www.ram-wan.net/documents/06_documents/restrepo_y_escobar_2004_antropologias_en_el_mundo.pdf> acceso 12/06/2015.
- Ruiz, M. 2015 “‘Antropología pública y derechos humanos’. Entrevista a la antropóloga Victoria Sanford” in *Revista de Antropología de Orientación Pública* (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid) N° 0. Disponible em <<http://www.raop.net/images/revistas/cero/ArticuloMarisaRuizSep14.pdf>> Acceso el 17/07/2015.
- Said, E. 2006 *Humanismo y crítica democrática* (Barcelona: Debate).
- Santos, B. de Sousa 2005 “Sobre el postmodernismo de oposición” in *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política* (Madrid: Trotta) pp. 97-113.
- Santos, B. de Sousa 2008 “Pluralidades despolarizadas: una izquierda con futuro” in Chavez, D. et al. (eds.) *La nueva izquierda en América Latina* (Madrid: Los Libros de la Catarata).
- Santos, B. de Sousa 2010 *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abisal* (Buenos Aires: CLACSO/Prometeo).

- Smith, L. T. 2012 “Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre” in Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (eds.) *Manual de investigación cualitativa I. Vol. 1: El campo de la investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa) pp. 190-230.
- Tedlock, B. 2000 “Ethnography and ethnographic representation” in Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (comps.) *Handbook of Qualitative Research* (Thousand Oaks, Sage) 2^a ed., pp. 455-484.
- Tewolde, M. 2011 *El uso del teatro del oprimido como herramienta de empoderamiento para hombres y mujeres migrantes en Tapachula* (Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica).
- Turner, T. 2010 “La producción social de la diferencia humana como fundamento antropológico de los derechos humanos negativos” in *Revista de Antropología Social* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid) V. 19, pp. 53-66.
- Wilson, S. 2008 *Research is ceremony: Indigenous research methods* (Halifax: Fernwood).

