

APUNTES PARA UNA PRODUCCIÓN CONJUNTA DE CONOCIMIENTO CRÍTICO¹

Crispina González, Valeria Iñigo Carrera, Juan Martín Leguizamón, Ivanna Petz, Cecilia Picciotto

Introducción

El presente trabajo intenta dar cuenta de reflexiones en torno a la producción de conocimiento surgidas a partir de una determinada práctica antropológica. Dicho trabajo fue realizado como parte del Programa Permanente de Extensión, Investigación y Desarrollo en Comunidades Aborígenes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

El mismo, que hoy extiende sus actividades a distintas comunidades de pueblos originarios del país y a otros sectores de la sociedad, tiene su origen en 1994 como resultado de un trabajo conjunto y consensuado entre miembros de las comunidades aborígenes de la región Chaco centro-occidental, miembros de la Sección Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas, de la Secretaría de Extensión Universitaria (SEUBE) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL - UBA) y de organizaciones solidarias.

A lo largo de estos años de acciones en común, el objetivo general del Programa ha sido vincular y articular en forma sistemática y permanente proyectos y actividades de investigación en distintos campos del conocimiento con acciones de fortalecimiento comunitario, capacitación, y práctica solidaria. Sin embargo, la perspectiva desde la cual lo abordamos se ha ido modificando de manera paralela, por un lado, a los niveles de compromiso que fuimos adquiriendo a medida que el trabajo se desarrollaba, y por otro, a las condiciones sociohistóricas que lo enmarcaban.

Así, en un primer momento, se abordó desde una visión que podríamos denominar solidaria. Esto, en tiempos en que la cuestión indígena comenzaba a recorrer una nueva coyuntura a partir de la configuración de un “reconocimiento” por parte del Estado de ciertos derechos a los pueblos indígenas de la Argentina (a través de una serie de dispositivos y disposiciones jurídicas) y de una forma específica de definición/delimitación de las incumbencias del antropólogo en tanto poseedor del saber que legitimaría ciertas decisiones políticas en el marco de la reproducción del proyecto estatal. En un segundo momento, el trabajo se planteó en términos de transferencia, entendida como transferencia de conocimientos

¹ Este trabajo originalmente fue presentado en el VII Congreso Argentino de Antropología Social, realizado en la

producidos en el ámbito de la academia hacia los sectores sociales. Actualmente, habiendo reflexionado en torno a las limitaciones que tal conceptualización de transferencia nos plantea, entendemos que el trabajo pasa por una producción colectiva de conocimientos vinculada a nuestra praxis como *sujetos en movimiento*. En un contexto en que la cuestión indígena adquiere una particular visibilidad en los procesos locales de movilización y protesta que atraviesan la formación social argentina y de los cuales los antropólogos no permanecemos ausentes en tanto activismo social y político que supone la reflexión teórica sobre los mismos, consideramos que es necesario repensar el lugar de los intelectuales y de la universidad frente a procesos como los que se plantean a partir del 19 y 20 de diciembre de 2001.

La intervención como parte de la práctica antropológica

La particular modalidad de concebir el trabajo con las comunidades se funda en una también particular concepción de la intervención antropológica como parte de la producción de conocimiento (práctica científica) y de la práctica política. Concepción pensada desde un cuestionamiento al academicismo que opone ciencia y política.

Antes de avanzar en la consideración de qué entendemos por intervención, intentaremos un recorrido y un cierto análisis de las prácticas antropológicas y etnográficas vinculadas a la llamada cuestión indígena en nuestro medio. Para ello, reflexionamos en torno a la constitución de su campo, a sus contrapuntos con las políticas hacia aquellos “otros internos”, tomando como referencia, ya que la consideramos paradigmática y a la vez productora de un modelo de intervención etnográfica, a la llamada “fenomenología antropológica”, una forma de esencialismo que generó desde cierta posición de poder una hegemonía en la formación, práctica y producción antropológica en Argentina.

Para ubicarnos en la emergencia de la etnografía indígena en Argentina, plantearemos aquí en forma breve el contexto histórico en el que se desarrolló la etnografía fenomenológica en antropología, la construcción de su objeto, y algunos indicios de su vigencia hasta la actualidad.

En principio, la etnografía fenomenológica, según los escritos de Marcelo Bórmida² (su representante más conspicuo), afirmaba que la cultura había que comprenderla sólo en la

ciudad de Córdoba en el mes de mayo de 2004.

² Marcelo Bórmida, quien fuera el precursor de dicha corriente, era de origen italiano y vino a la Argentina a principios de la década del '50. Cursó sus estudios de Licenciatura en Historia con especialidad en Antropología y Etnografía en la UBA. Luego del golpe militar de Onganía, comenzó a fortalecer su lugar dentro del ámbito académico y fue configurando el nacimiento de la Fenomenología como paradigma principal en la carrera a

forma que la experimentaban sus miembros, sin “agregados” provistos por el investigador, es decir sin tener en cuenta las teorizaciones, categorizaciones, explicaciones realizadas por el mismo. Pensaba que el hombre “etnográfico” (categoría asociada a la de hombre primitivo) tenía una conciencia irracional que distaba mucho de los principios racionales occidentales, por lo que un investigador basado en un método científico que no obviara sus preconceptos ofrecería una imagen falsa de la realidad cultural de los pueblos estudiados. Así, aseguraba que el antropólogo debía dar dos pasos metodológicos básicos para no caer en el error de “agregar” nada al dato etnográfico y poder intuir la esencia en estado puro. En primer lugar, el observador debía poner entre paréntesis su subjetividad (preconceptos, teorías, experiencias, ideología). En segundo lugar, debía lograr intuir la esencia de los fenómenos culturales a través de la privación de los mismos de todo lo accidental o histórico que poseyeran. Es decir que se lo despojaba de todo el contexto político, social, económico y simbólico que lo rodeaba.

Una de las cuestiones que nos interesa ir señalando apunta a una indagación sobre el lugar que ocupan las relaciones de poder en las investigaciones antropológicas. En el caso de la fenomenología, la búsqueda de ese “poner entre paréntesis” todo lo subjetivo, teórico y con esto el lugar desde el cual el etnógrafo desarrolla su práctica disciplinar pareciera pretender desplazar del centro de la escena las relaciones de poder que se juegan en todo el proceso etnográfico. Este punto, característico sí de la fenomenología bormideana, es en parte compartido por la corriente sociológica del interaccionismo simbólico o el llamado, no casualmente, individualismo metodológico. Con esto queremos decir que tal aproximación teórica parecería remitirse con exclusividad hacia las interacciones o intercambios simbólicos entre individuos o actores sociales, actores que en la estructura social aparecen posicionados en situaciones de equidad. Sin embargo, los actores sociales estamos inmersos en redes de poder, al mismo tiempo que estamos atravesados por las mismas. Las teorías sociales que no contemplan este punto se vuelven reduccionistas y voluntaristas.

través de numerosos trabajos de campo e investigaciones entre indígenas del Chaco argentino. Entre 1973 y 1976, años en los que estuvo fuera de la universidad como consecuencia del establecimiento del régimen constitucional en el país, fundó el CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana) y la revista *Scripta Ethnologica*, herramientas que le permitieron ir afianzando su poder como investigador. A partir del último golpe militar, instalados nuevamente en la UBA gracias a sus vínculos con los dictadores, Bórmida y sus seguidores tomaron un control casi absoluto de la carrera excluyendo toda otra corriente teórica que cuestionara sus orientaciones particulares de concebir una antropología fenomenológica.

Pero durante el año 1978 comenzó a vislumbrarse el debilitamiento de dicha corriente. Su líder había fallecido y, aunque Mario Califano tomó el lugar principal, el advenimiento de la democracia en 1983, y junto con ella el de muchos investigadores que hasta ese momento estaban exiliados o trabajaban en instituciones privadas, terminó de reducir a la fenomenología a la actividad del CAEA. Con esto no queremos decir que esta corriente se haya extinguido, sino que se corrió del lugar predominante que ocupaba en la carrera.

Más allá de lo expresado, tal vez sea demasiado simplista y benevolente analogizar la fenomenología etnográfica argentina con el interaccionismo simbólico y no únicamente porque respondan a modelos de actuación etnográfica concebidos desde formaciones sociales diferentes. Es que la fenomenología mencionada estuvo lejos de haber puesto “entre paréntesis” las categorías “occidentales” y mucho más lejos aún de suspender las categorías “nacionales”: el lugar del “otro” el indígena era puesto y no por casualidad más allá de las fronteras de la “razón”, que eran desde el poder militar-nacional las fronteras de la nación.

¿Cuál es la herencia que esta corriente nos dejó, cuál es su impronta aún hoy? No creemos que la corriente fenomenológica haya simplemente desaparecido de las teorías y prácticas de los investigadores sino que, algunas veces puede aparecer “disfrazada”, o subyace en algunos supuestos básicos que aun hoy operan en las posturas teóricas y metodológicas de la práctica antropológica. Y aun más allá, se hace presente en prácticas políticas, en formas de visibilizar lo indígena, en prácticas concretas que afectan la vida de los involucrados, etc. Dejaremos la profundización de esta cuestión para otra oportunidad.

Habiendo reflexionado sobre aquella práctica antropológica, ahora nos detiene la necesidad de explicitar lo que entendemos por tal.

En las ciencias sociales no es posible divorciar la teoría del contexto donde la misma se genera, ni presentar a este último como externo al mismo proceso de conocimiento. Por el contrario, es necesario atender al entramado social e histórico en que se produce, tomando como punto de partida el hecho de que “todo sujeto existe socialmente en tanto individuo sujetado a una serie de determinaciones históricas, institucionales, estructurales, cotidianas, que al incluirlo lo configuran como tal” (Trinchero, 1995). Queda en evidencia así la peligrosidad ya señalada por Bourdieu que conlleva el imperialismo cultural, consistente en descontextualizar el conocimiento, es decir, separarlo de las condiciones particulares en que se produce y trasladar/reproducir acríticamente categorías y marcos conceptuales. Frente a esto, sostenemos la importancia de dar cuenta de la práctica etnográfica en términos de las condiciones socio históricas de producción de la información y del conocimiento, ya que son éstas las que determinan el qué, el cómo y el por qué de dicha producción (qué se investiga, de qué forma se lo hace, con qué objeto, para quién).

Es precisamente esto lo que nos sitúa en el terreno de la reflexividad. En “El oficio del sociólogo”, se plantea la necesidad de “someter la práctica científica a una reflexión que, a diferencia de la filosofía clásica del conocimiento, se aplique no a la ciencia hecha sino a la ciencia que se está haciendo” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1998: 20). En este sentido,

hablamos de reflexividad en contrapunto a los términos tradicionalmente enmarcados en la denominada (auto) reflexividad antropológica.

Así, reflexionar sobre el campo y la práctica del investigador en el mismo no significa remitirse a este último centrándose únicamente en sus procesos internos y en la experiencia vivencial del trabajo de campo. Pareciera incluso que la constitución del objeto de estudio pasara por conocerse uno en tanto investigador-antropólogo, en este caso, siendo así el antropólogo el centro del proceso de investigación (retornando por la puerta lo que se había tirado por la ventana: la “autoridad etnográfica”). Tampoco significa limitarse al vínculo diádico entre antropólogo-informante, desdibujando (acorde a los posmodernos tiempos antiteóricos que corren) las múltiples determinaciones teórico-ideológicas y políticas, entre otras, que producen dicho vínculo. En este sentido, nos diferenciamos de aquellas posturas que apelan a ampararse en la supuesta ingenuidad del investigador para justificar determinadas prácticas. Actitud que es posible observar en algunos textos antropológicos, producidos por profesionales, en los que supuestamente se cuestionan las propias prácticas de intervención. Así, se califican como “errores” a determinados actos que, aún perjudicando los intereses del grupo con el que se trabaja, se los considera como un acto de “reflexividad”.

Por el contrario, el proceso de reflexividad exige pensar sobre el rol tradicional del antropólogo en nuestro medio, los determinantes sociales que inciden sobre su práctica y su posición específica en el espacio de la producción científica (es decir, en la estructura del campo académico, el cual constituye en definitiva un campo de poder³), y sobre los supuestos que están presentes, aunque no siempre explícitamente, en la construcción de nuestro “objeto de estudio” y que por otra parte definen/acotan el lugar desde el cual lo abordamos.

La necesidad de la reflexión no es meramente una expresión de honradez epistemológica o de ser políticamente correcto sino que implica, en última instancia, una construcción diferencial del objeto científico, y ese conocimiento diferencial es por lo tanto crítico (en contrapunto con el saber hegemónico). De manera tal que el distanciamiento que caracteriza el compromiso del conocimiento crítico no puede asentarse en “el otro” sino precisamente en los saberes contruidos sobre ese otro para producirlo como sujeto, en definitiva, para dominarlo. El proceso de exotización, de producción de distancias virtuales sobre los sujetos con los que el etnógrafo ejerce su actividad, conduce no únicamente a legitimar la distancia del poder sobre tales sujetos, sino incluso a reafirmar el “lugar”

³ El campo científico o universitario como un microcosmos, un “mundo social, con su propia lógica, dentro del cual los agentes persiguen metas de una clase muy particular y obedecen a intereses que pueden ser totalmente desinteresados en otros sentidos; por ejemplo, desde el punto de vista monetario” (Bourdieu, y Wacquant; 1995)

destinado por ese poder al mismo etnógrafo y por lo tanto a distanciarlo de todo posible conocimiento implicado y productivo.

Por último, esta forma de pensar el lugar del antropólogo en el proceso de producción de conocimiento en las ciencias sociales se encuentra íntimamente relacionado con el hecho de que dicha producción adopta necesariamente un carácter políticamente implicado, una toma de posición necesaria con respecto a los procesos sociales que se investigan. Desde allí interpela algunas de las concepciones más comunes en torno a la práctica antropológica, aquellas que define el rol de “técnicos”, o “asesores” (que normalmente trabajan para formaciones superestructurales) o aquellos casos que presentan al antropólogo como un mediador, un interprete o una voz autorizada (autoridad etnográfica que muchas veces habla por quienes “no tienen voz”). Asimismo, esto nos lleva preguntarnos en qué ámbitos es posible el desarrollo de una práctica antropológica tal como la que proponemos, sin embargo sabemos que la respuesta a este interrogante excede las posibilidades de este trabajo. Desde nuestra experiencia, creemos que es importante y posible una transformación de las instituciones que en nuestro caso en particular se refiere a un ámbito de producción de conocimiento como es la universidad pública.

De la manera como concebimos el lugar del antropólogo, estos están llamados a comprometerse tanto teórica como prácticamente con aquellos procesos (compromiso que se dialectiza, según lo expresado, con el distanciamiento de las políticas hegemónicas, para la producción de conocimientos), debiendo tener en cuenta, asimismo, los usos políticos en los que pueda derivar el conocimiento producido.

Producción de conocimiento conjunta y crítica

En consonancia con nuestra forma de concebir el proceso de producción de conocimiento y de intervención en antropología, las acciones pensadas y puestas en práctica desde el Programa Permanente de Extensión, Investigación y Desarrollo en Comunidades Aborígenes han buscado tomar la forma de un instrumento político en la medida que permiten construir un saber de manera colectiva que se propone la acción transformadora de la realidad.⁴

⁴ Una breve síntesis de lo realizado por el Programa en estos últimos años refleja la intensidad y el compromiso en los trabajos, los cuales se vinculan, por otra parte, tanto al espacio académico como al ámbito de las comunidades aborígenes.

Dentro del primero se han desarrollado una serie de actividades vinculadas a la investigación, formación y difusión referidas a la problemática indígena. Así, se han organizado diversos seminarios internos (como el de

Quizás sea, con la creación en 1999 del Centro de Documentación, Divulgación, Capacitación, y Asesoramiento de Pueblos Indígenas de la República Argentina (CEDCAPI), que aquello se plasma más concretamente. El CEDCAPI surge como una idea en común del Programa y de organizaciones indígenas con el objetivo de trabajar con las distintas comunidades del país intercambiando información, produciendo conocimiento y, de esta manera, acompañar (críticamente) los procesos autogestionarios y de lucha de defensa de sus derechos, y fortalecer las organizaciones de base.

Para ello, el Centro de Documentación se organiza en cinco comisiones de trabajo cada una de las cuales aborda una temática específica acorde a las demandas recibidas desde los pueblos originarios (Territorio e Historiografía; Educación bilingüe; Legales; Medioambiente y Salud). La modalidad de trabajo consiste no en la respuesta sin más hacia el pedido solicitado, sino que se centra en lo que hemos dado en llamar la construcción de la demanda. Es precisamente en la construcción conjunta de la demanda, a partir de una problematización de los términos en los que se plantea, donde comienza el proceso de producción conjunta del conocimiento crítico. Es decir, de un conocimiento que no se detenga en las apariencias, reproduciendo simplemente lo ya producido.

Otro aspecto que moldea esta forma de conocer es la modalidad de taller o grupos de discusión en tanto método de investigación. La metodología de taller nos permite una apropiación participativa cuyo eje es la construcción de conocimiento partiendo de los saberes previos y de las experiencias cotidianas de los sujetos involucrados, promoviendo así la activa

“Historia de la antropología en el área chaqueña y el proceso histórico de la región”, y el de “Leyes y Convenios respecto a la temática indígena”) destinados a la formación de los miembros del Programa. Con este mismo objetivo, se ha producido la incorporación de participantes del Programa en distintos proyectos de investigación, habiéndose presentado asimismo ponencias individuales y colectivas en congresos, y artículos en publicaciones especializadas. Por otra parte, profesores e investigadores vinculados al Programa han orientado y acompañado a los estudiantes integrantes del Programa en la producción de sus trabajos de investigación. La difusión de las actividades desarrolladas tanto en el ámbito académico como en el de las comunidades se ha realizado a través de presentaciones públicas en instituciones educativas y centros culturales, de la producción y edición de videos relacionados con la problemática indígena, y del diseño y edición de la revista “NosotrosLosOtro”.

En cuanto al espacio de las comunidades, se han realizado tareas tanto solidarias como relacionadas a la producción, el desarrollo y la capacitación. Entre estas actividades se cuentan las siguientes: la realización de campañas de apoyo escolar a niños en las comunidades; la creación de la Biblioteca Popular “Hortensio Fernández” en la comunidad Misión La Paz; la realización de talleres permanentes intercomunitarios de reconstrucción de la memoria étnica wichi, chorote y chulupi, y la publicación del libro bilingüe wichi-Castellano “OLHAMEL OTICHUNHAYAJ - NUESTRA MEMORIA” (Laureano Segovia, 1998) como resultado de uno de los talleres; la formación de dos personas de la comunidad Misión La Paz como auxiliares de enfermería; el apoyo permanente al “servicio social comunitario” (a cargo de la realización de certificaciones de nacimiento, pobreza, defunciones, de informes sociales, notas y trámites en general; del asesoramiento e información general; de la vinculación entre el hospital base y las comunidades; del seguimiento domiciliario esporádico para pacientes con tratamientos prolongados; de la articulación de redes de solidaridad para la obtención de medicamentos, alimentos y bienes requeridos por las comunidades; de la vehiculización de proyectos comunitarios). Por otra parte, se han apoyado y desarrollado numerosos proyectos comunitarios

participación de los mismos. De esta manera, el trabajo en taller propone el desarrollo de una postura activa de los participantes frente a la tarea que nos nuclea: el reflexionar y pensar conjuntamente acerca de una temática o un problema que previamente se ha considerado como relevante y necesario para fortalecer la propia organización. Siendo así, el objetivo de los talleres se centra en reflexionar sobre los anclajes en los que descansa el orden social para de este modo contribuir a la modificación del mismo ya que dicho orden “... sólo es posible desde la ignorancia que hace que creamos natural y necesario aquello que no es más que contingente y cultural (artificial), y por tanto, modificable por los seres humanos” (Montañés Serrano; 2003:26). Asimismo, es en dicho espacio donde sometemos a la crítica práctica de los agentes sociales el saber fabricado ya colectivamente (Piqueras, 2003: 17).

Si bien el trabajo en taller posee una dinámica que interpela fuertemente a la autoridad del saber cientificista (interpelación que compartimos), debemos aclarar que dicha dinámica no descansa en la negación de las diferencias respecto de la condición social de los que participamos, propia de la demagogia de las propuestas posmodernas. Al contrario, la misma se funda en el reconocimiento de las distancias presentes “... con respecto a la necesidad específica del universo tratado” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 34).

La participación de miembros de la comunidad y de los integrantes del Centro de Documentación en los talleres, las reuniones y las charlas informales, la posibilidad de reflexionar sobre proyectos en forma conjunta y la importancia de visualizar que ese pequeño margen de acción con el que cuenta el antropólogo, que no ha sido otra cosa sino el resultado del compromiso con lo que hace y con quien lo hace, puede modificar siquiera un aspecto insignificante de la realidad en la que trabaja es, indudablemente, el auténtico y legítimo “sentido práctico” de cualquier ciencia social. Así, acordamos con Bourdieu en que el mundo social no es “un espectáculo a ser interpretado”, “[sino un] conjunto de problemas concretos que reclaman soluciones prácticas” (Bourdieu y Wacquant, 1995: 32). Es decir, que el conocimiento científico no debe autocondenarse a detenerse en la interpretación sino que debe ir más allá si lo que se propone es la acción transformadora de la realidad. Ahí se revela el carácter político de la producción de conocimiento conjunta y crítica.

A modo de conclusión

vinculados, entre otras cosas, al desarrollo de la agricultura a nivel comunitario en Misión La Paz, y a la creación de botiquines, y comedores comunitarios.

Hemos partido en este desarrollo de la pregunta por nuestro qué hacer, lo cual no constituye un abstracto problema teórico-metodológico, en definitiva político, reducido (como lo solemos encontrar) a un formalismo vacío y a una exterioridad al mismo proceso de conocimiento.

La antropología, en tanto producción de conocimiento, es entendimiento de las formas concretas reales que nos atraviesan y constituyen. Y, a la vez, también en tanto producción de conocimiento, constituye una forma de acción política. No debemos entonces dissociar lo uno de lo otro y transformarlos en aspectos irreductibles. Nuestro conocer necesariamente debe ir más allá de los rasgos manifiestos, hasta llegar a sus determinaciones más generales y explicitar los mecanismos que constituyen esa misma realidad.

En este sentido es que hablamos de un conocimiento crítico, de una suerte de antropología del poder, de un conocimiento que horade en los saberes construidos sobre nuestros interlocutores en el proceso de producción de dicho conocimiento, en los saberes construidos sobre ese “otro” para producirlo como sujeto de dominación. Esto nos sitúa en el objetivo de la ciencia crítica que no es otro que “... colaborar a la conversión de los individuos en sujetos, y a que éstos se (re)ubiquen en el campo social; dibujar los espacios de poder en lo que nos movemos, para que podamos analizar colectivamente como sujetos de conocimiento (ya que todos nos hacemos ‘investigadores’) nuestras sujeciones...” (Piqueras, 2003: 16).

Pero, a la vez, este conocimiento sólo puede ser producido de manera conjunta, es decir, con la efectiva participación de los sujetos más inmediatamente inmersos en los procesos y relaciones sociales que procuramos conocer, procesos y relaciones que por su propia dinámica están en continua constitución-transformación.

Por último no podemos ignorar la importancia de las condiciones socio históricas de producción de la información y del conocimiento, pero siempre con la conciencia de ser sujetos implicados en los procesos que analizamos, afectados por los mismos procesos, y en este punto con un compromiso que nos pone ante la posibilidad real de una producción conjunta y crítica de conocimiento.

En este sentido, es que nos proponemos seguir avanzando en la reflexión acerca de nuestra forma de entender el quehacer antropológico y sobre sus condiciones de posibilidad. Atendiendo a nuestra trayectoria, algunas de las preguntas que nos pueden guiar en este camino son: ¿en calidad de qué somos “demandados” por los pueblos originarios?; ¿por qué construir un espacio de estas características al interior del ámbito académico universitario?; y por último, ¿qué papel estamos jugando en el marco de la coyuntura académico-política particular que nos atraviesa en este momento, y en términos históricos más generales?

Bibliografía

BOURDIEU, P. (1999). *Intelectuales, Política y Poder*. EUDEBA. Buenos Aires.

BOURDIEU, P. CHAMBOREDON, J. PASSERON, J. (1998). *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI Editores. México.

BOURDIEU, P. Y WACQUANT, L. (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Grijalbo. México.

GONZALEZ ECHEVARRÍA, A. (coord.) *Epistemología y Método*. VII Congreso de Antropología Social. Instituto Aragonés de Antropología, pp.105-115. Zaragoza.

GONZÁLEZ, C. ; IÑIGO CARRERA , V.; LEGUIZAMÓN, J M. ; PERAZZI, P.; PETZ, I.; PICCIOTTO, C.; RAMOS, L.; TRINCHERO, H. Y VILLANI, L. (2003). “Antropología, Nación y Poder: La Construcción del Objeto Etnográfico en Argentina”, en *RECERCA Revista de Pensament i Análisi* N° 2, pp 67-92, Universitat Jaume I, Castelló, España.

MONTAÑÉS SEARRANO, M. (2003). “Contribución al debate sobre el papel del sujeto investigador, en particular, y del sujeto en general en la producción de conocimiento”. En *Recerca revista de pensament i anàlisi* N° 2, pp 21-36. Universitat Jaume I, Castelló, España.

NADER, L. (1997). “El Factor Fantasma: el impacto de la guerra fría sobre la antropología”. En *Revista Taller*. Vol. 2 Nro. 4, pp. 44-86.

PIQUERAS A. (2003). “Introducción ¿qué hacemos cuando hacemos ciencia?”. En *Recerca revista de pensament i anàlisi* N° 2, pp 7-18. Universitat Jaume I. Castelló, España.

PRATT, M. L. (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.

SAID, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Anagrama. Barcelona.

TRINCHERO, H. (1995). “Compromiso y distanciamiento: configuraciones de la crítica etnográfica contemporánea”. En *revista RUNA*, Instituto de Ciencias Antropológicas, F.F. y L. U.B.A.. Nro. XXI. Págs. 317-333.

VÁZQUEZ, H. (1994). *La investigación sociocultural. Crítica de la razón teórica y de la razón instrumental*. Editorial Biblos. Buenos Aires.