

Dilemas éticos en antropología
Las entretelas del trabajo de campo etnográfico

Edición de Margarita del Olmo

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Antropología

Editorial Trotta, S.A., 2010
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Margarita del Olmo Pintado, para esta edición, 2010

© De los autores para sus colaboraciones, 2010

ISBN: 978-84-9879-171-6
Depósito Legal: S. 1.111-2010

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

BAGATELAS DE LA MORALIDAD ORDINARIA.
LOS ANCLAJES MORALES DE
UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA*

Ángel Díaz de Rada

Departamento de Antropología Social y Cultural
Universidad Nacional de Educación a Distancia

¿QUÉ DEMONIOS HE DICHO?

Para hacer algo diferente del estricto trabajo de campo orientado por mis obsesiones teóricas en Guovdageaidnu (Noruega), a lo largo de una investigación que luego detallaré algo más, me propuse como profesor de español en la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Allaskuvla*). En noviembre de 2003, antes de comenzar uno de mis cursos, me pasé por la secretaría para conocer el número de estudiantes que tendría ese año. La persona que estaba en ese momento de servicio no tenía la información. «Pregúntale a Anne Margrethe» —me sugirió—. Fui a buscar a Anne Margrethe, una trabajadora de la escuela a la que yo conocía. Al preguntarle semejante cosa, que estaba totalmente fuera de sus competencias (ella era docente en la institución), me sonrió amablemente y me dijo: «Debe de tratarse de Anne Margrethe Mortensen»¹, y continuó: «lea eará olmmoš, in mun... son lea mu *gáibmi*» («Es otra persona, no soy yo... es mi *toca-*

* He escrito este texto gracias a Margarita del Olmo que me invitó a participar con él en el XXVIII Curso Julio Caro Baroja del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en diciembre de 2008. Una parte de las ideas fundamentales de este ensayo ha surgido en un seminario de discusión sobre la Antropología frente al problema de los Derechos Humanos que comparto en la UNED con los profesores Francisco Cruces y Honorio Velasco. Ninguna de las ideas *morales* vertidas en este texto puede atribuírseles, pero sí el estímulo del debate. Como siempre, agradezco los comentarios críticos de los investigadores del CSIC presentes en la sesión, particularmente los de Pedro Tomé, Francisco Ferrándiz, Juan Antonio Villarías y Margarita del Olmo. Sus comentarios han inspirado especialmente la sección titulada «Intersubjetividad».

1. Todas las referencias personales mencionadas en este texto son apócrifas, salvo la de la nota 2.

ya...»). Yo le repliqué con lo que en ese momento creí que sería una mera confirmación, en un sami algo inestable siempre en los primeros días de cada estancia: «Na, juo, son lea du *guoibmi*». Al oír esto, Anne Margrethe estalló en una carcajada. Le acababa de facilitar un motivo humorístico para reírse conmigo durante semanas. Volví a casa atormentado por una pregunta: ¿Qué demonios he dicho? No tenía a mano en mi memoria qué quería decir *guoibmi*, aunque sabía perfectamente que en sami, una lengua cuyo léxico está poblado de diptongos, hay que tener mucho cuidado con ellos. Me precipité sobre el diccionario y comprobé que *guoibmi*, esa palabra tan parecida a *gáibmi*, puede interpretarse básicamente de cuatro modos: escolta, amigo, esposa o esposo, y amante. No me cabía ahora duda de cómo la había interpretado Anne Margrethe, siempre propensa a hacer uso del más radical sentido del humor: «Claro —había sido mi respuesta— ella es tu *amante*»².

Esta anécdota es un ejemplo de lo que en este ensayo consideraré bagatelas de la moralidad ordinaria. Bagatelas que constituyen el tejido de la intersubjetividad en el trabajo de campo etnográfico, y que, en su aparente trivialidad, conforman sus únicos anclajes morales; o al menos la clase de anclajes morales que yo reconozco como imprescindibles. Para personas como Anne Margrethe, acostumbradas a recibir a antropólogos que van a estudiar a «los samis», pero que previamente no se han molestado en aprender sami para poder comunicarse en su lengua materna, un antropólogo que sí lo ha hecho es una persona digna de compartir con ellas el sentido del humor, que es uno de los bienes morales más preciados de cualquier sociedad humana, aunque confunda a los tocayos con los amantes.

Al sugerir que estas bagatelas son imprescindibles, estoy sugiriendo que la vinculación moral del etnógrafo con las personas del campo pasa primariamente, para bien y para mal, por la inmediata relación intersubjetiva que mantiene con ellas en la práctica de campo, y no necesariamente por el supuesto valor práctico que, en un futuro más o menos distante, les será devuelto como producto de la investigación. Puede que el producto de la investigación etnográfica sea más o menos útil a esas personas en el futuro, pero esa quimérica posibilidad, distante en relación con la práctica de campo, no debería llevarnos

2. Misterios del lenguaje. El profesor de lengua sami en la Universidad de Tromsø Kjell Kemi, con quien ahora trabajo en la elaboración de un diccionario lingüístico de sámí-español, me ha aclarado años después que *gáibmi* y *guoibmi* fueron alguna vez la misma palabra y se disociaron por transformación fonética. Mi lapsus contenía, pues, una ignorada verdad etimológica.

a descuidar nuestro compromiso moral inmediato con esas personas concretas, aquí y ahora.

QUIMÉRICOS PROPÓSITOS

Antes de mostrar un surtido de modos de fabricar ese compromiso moral inmediato, o sea, antes de seguir contando bagatelas para relatar en qué consistieron *mis* anclajes morales en este trabajo de campo, voy a argumentar cómo, en mi caso, no era cuestión de confiar la reciprocidad a la supuesta utilidad práctica de mis conclusiones de investigación. Para ello, tal vez sería suficiente reconocer aquí que hoy, cinco años después de mi última estancia de campo, no tengo todavía ninguna conclusión que pudiera ser a esas personas de una utilidad tangible; aunque es cierto que voy elaborando textos que —según espero— *pueden* tener alguna utilidad para otros investigadores, y quizás para algunos de los investigadores que trabajan en Sápmi (Díaz de Rada, 2004, 2007b, 2008). Pero esto sería sugerir que tal vez en un futuro aún más remoto devolveré a esas personas un conocimiento práctico en pago por su infinita generosidad durante mi trabajo de campo. No confío en ello. Las dimensiones en las que mi trabajo etnográfico puede resultarles de alguna utilidad son, en general, tan distantes de cualquier vida concreta, que tendrían que entornar mucho los ojos para apreciar en él una verdadera devolución recíproca.

Este mal ya estaba sembrado desde el origen. Comencé a trabajar en este proyecto en el año 1995 (escribo en 2008), y, cuando acudí por primera vez a Guovdageaidnu en el año 2001, llevaba en mi agenda el siguiente problema de investigación: «indagar en las traducciones etnopolíticas de la pertenencia social en un contexto de relaciones interétnicas entre ‘samis’ y ‘noruegos’»³. Este enunciado quiere decir: investigar cómo es que los sentimientos de pertenencia social de las personas son *traducidos* por diferentes instancias más o menos burocráticas, desde las asociaciones civiles hasta las agencias de estado pasando por los partidos políticos (entre otros), en argumentos de un *sujeto etnopolítico*. A

3. Este proyecto recibió los siguientes apoyos institucionales: en 2000, una ayuda del Departamento de Exteriores del Gobierno Noruego (*Utenriksdepartementet*) para el estudio de la lengua sami en la Universidad de Tromsø; en 2002 y 2003, dos ayudas de la *Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research* (Gr. 6896 y Gr. 7092); adicionalmente, en 2002, recibí un ayuda del vicerrectorado de Investigación de la UNED, y en 2003 otra del Programa de Movilidad del Profesorado del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (PR2003-0276). Agradezco a todas estas instituciones su generosidad.

través de este problema estoy indagando en la flexibilidad de las estructuras estatales en cuanto a diversidad sociocultural, las dinámicas de la inclusión y la exclusión en las políticas de estado (por ejemplo, Schiffauer *et al.*, 2004), las gramáticas de identificación y alteridad (Baumann y Gingrinch 2004), o los órdenes de estructuración política de las afinidades y pertenencias cotidianas (Cohen, 1982). Cada vez que menciono este problema y explico su fundamento, mis colegas antropólogos aplauden el intento. En general, consideran que todo esto es relativamente interesante. Pero ¿cómo puedo esperar que las personas de Guovdageaidnu, es decir, la mayor parte de ellas, encuentren alguna utilidad en semejantes obsesiones académicas? No puedo esperararlo. La verdad es que sería como esperar que alguien que te tiende la mano considere adecuado que, en lugar de tenderle la tuya, le entregues los siete volúmenes de *En busca del tiempo perdido*; una contraprestación absurda, desmesurada y completamente irrelevante a un tiempo. Entiendo que los antropólogos, como otros animales académicos, valoramos tanto el fruto de nuestros empeños que podemos llegar a pensar que esa persona no puede dudar del valor de nuestras obras; sin embargo, yo prefiero darle la mano, en principio, inmediatamente. Y luego ya veremos.

UN ENUNCIADO MORAL

La etnografía es una experiencia de traducción entre el mundo social de las personas cuya acción estudiamos y el mundo social de la disciplina antropológica con sus procesos y estructuras de saber experto (Velasco y Díaz de Rada, 1997). Inserto en esta experiencia de traducción, el trabajo de campo que forma parte de una etnografía sitúa necesariamente al etnógrafo, como a un traductor, en una posición de doble agencia. Durante el trabajo de campo, el etnógrafo coparticipa con las personas del campo, pero sólo lo hace (como etnógrafo) porque le mueve algún interés de análisis que tendrá pleno sentido *fuera* de ese campo social concreto, en el sistema universalista tejido a base de foros académicos, editoriales y otras instituciones expertas. Ése es el sistema universalista al que solemos referirnos vagamente por medio de la dudosa expresión «comunidad científica». El desarrollo de la etnografía durante las últimas décadas, en las que se ha invertido la tradicional relación entre investigador «occidental» y nativo «no occidental» (Ogbu, 1974; Asad, 1986; Abu-Lughod, 1991), en las que se ha examinado a las propias instituciones expertas (Velasco *et al.*, 2006), e incluso a los campos escolar y científico en diálogo prácticamente horizontal con los etnógrafos

(Hine, 2006; Díaz de Rada, 1996), no ha disuelto de ninguna manera la condición de doble agencia de la posición del trabajador de campo, sino que la ha complicado de formas evidentes. Esa condición de doble agencia es insoluble porque se encuentra asentada en el sentido mismo de la práctica etnográfica: la traducción cultural, o, si se prefiere, dicho en otros términos, la reconstrucción *etic* de un mundo *emic*.

El sentido de la etnografía, y con ella del trabajo del campo, es producir conocimiento científico (Hammersley y Atkinson, 1994). Esto quiere decir que el compromiso moral prevalente del etnógrafo lo es en relación con ese vago universo de la sociedad del saber, concretado tal vez en sus colegas más próximos o significativos y también en sus estudiantes. Ese carácter prevalente es tanto más evidente cuanto más progresa el etnógrafo en el trabajo analítico hasta la producción del texto final. El texto final en cualquier formato, si es que es un texto etnográfico, será la producción de un investigador con un compromiso primordialmente analítico. Un texto orientado por un compromiso primario con las personas del campo es, desde luego, posible, pero correrá siempre el riesgo de una visión sesgadamente naturalista del problema de investigación (Hammersley y Atkinson, 1994; Díaz de Rada, 2007a). Si ese riesgo se materializa de forma decisiva, el texto, en el extremo, simplemente dejará de ser una etnografía.

Cuando, como fue mi caso en mi investigación en Sápmi, el problema de investigación tiene un fuerte contenido analítico, la lejanía entre los dos ámbitos del compromiso moral —la doble agencia moral— es patente. *En el campo* lo que primó es una moralidad ordinaria y concreta basada en la coparticipación y la reciprocidad; *en la mesa* de trabajo analítico lo que prima es una moralidad universalista basada en criterios como el buen hacer analítico, la información bibliográfica fundada, la coherencia argumental, el reconocimiento de las fallas epistemológicas y metodológicas, y la veracidad argumental. Entre ambos órdenes de moralidad no hay ninguna conexión evidente. Entre ambos no hay ninguna relación de necesidad.

Esta agencia moral doble con dos moralidades relativamente independientes puede conducir, de hecho, al principal riesgo ético en cuanto a nuestro tratamiento de las personas del campo; ésas a las que no ingenuamente instrumentalizamos con la selectiva etiqueta de «informantes»: o sea, personas recortadas para los fines informativos y analíticos de nuestra investigación. Así, podemos permitirnos tratar a esas personas olvidando que siempre son algo más que meros «informantes» y que merecen como cualquier otra persona un tratamiento basado en la moralidad ordinaria de lo concreto.

Una variante de ese olvido injustificable es aquélla que se presenta en la forma de las etnografías orientadas directamente a una aplicación y a un fin práctico, y que, si es que son etnografías y no meros textos políticos, habrán incorporado en su diseño de acción práctica alguna clase de conocimiento analítico sobre un campo empírico. Igualmente en esos casos, la moralidad del propósito aplicado, asentada sobre una comprensión analítica del mundo, puede ser completamente independiente de la moralidad concreta de las relaciones sociales en el campo. Esa moralidad del interés aplicado o práctico de la etnografía como resultado de la indagación analítica no garantizará en absoluto el que el etnógrafo haya tratado a las personas de su campo exactamente así, *como personas*. Al igual que cualquier etnografía orientada por fuertes propósitos analíticos (como la mía propia en Sápmi), esta etnografía diseñada para la aplicación puede responder primordialmente a una lógica universalista que pone el interés de obtener un supuesto y futuro beneficio práctico por delante del interés de practicar una moral ordinaria. Desde luego que ambos intereses no tienen por qué ser siempre contradictorios, pero *pueden* llegar a serlo; y, si prestamos una delicada atención a las bagatelas de la vida ordinaria, pueden llegar a serlo mucho más a menudo de lo que parece a simple vista.

Así pues, lo que quiero defender en este texto es una idea moral, y, como tal, según mi propio punto de vista que extenderé al final de este ensayo, un mera *sugerencia muy debatible*, pues soy de los que piensan que los juicios morales no tienen más fundamentación que el juicio propio, ni más solidez que su comunicabilidad y su fuerza de convicción. Éste es el enunciado moral: los anclajes morales más firmes de un etnógrafo se encuentran en el sentido común local, y así, en el concreto compromiso de coparticipación y reciprocidad con las personas del campo.

En mi opinión (moral) cualquier alteración de este marco básico, debida, por ejemplo, a la repugnancia práctica del etnógrafo en relación con las situaciones concretas de coparticipación, debería provocar una profunda e incómoda reflexión sobre las intenciones reales de conocimiento analítico, la pertinencia de la etnografía basada en trabajo de campo en tales situaciones, y la posibilidad de configurar esa misma problemática analítica en otro campo. Naturalmente, este escenario puede complicarse por el hecho de que esa incómoda reflexión puede no conducir, en la mayoría de los casos, a respuestas de todo o nada. Estos dilemas, a mi juicio, son inevitables y no existe para ellos ninguna clase de solución universal.

Un poco más adelante mostraré cómo este simple punto de partida moral —tratar a las personas como tales— penetra indirectamente en el

sentido analítico de la investigación etnográfica. Pero ya puedo avanzar que, de una manera general, una coparticipación guiada por ese principio conllevará decisiones en cuanto a una autolimitación práctica en la búsqueda de la información de campo. En mi opinión, esa autolimitación suele verse ampliamente compensada con el tiempo por la calidad y la validez de la información que, de hecho, se obtiene. Como indicábamos en *La lógica de la investigación etnográfica*, la información de campo es un regalo, no un botín de guerra (Velasco y Díaz de Rada, 1997).

BAGATELAS

Los anclajes morales de la experiencia etnográfica basada en trabajo de campo se asientan en los pequeños detalles prácticos de la coparticipación y la reciprocidad ordinaria, y no en esos grandes principios universalistas que comúnmente —y equívocamente— denominamos «valores» (Díaz de Rada, 2007c). El primero de esos detalles prácticos consiste en el reconocimiento público y explícito de la condición de doble agencia ante las personas de nuestro campo, hasta donde sea posible. Esto se cifra en el reconocimiento abierto de las intenciones de nuestra investigación y muy especialmente cuando esas personas nos demandan esta clase de explicación. Me opongo firmemente a la denominada investigación «encubierta» (Hammersley y Atkinson, 1994) que muchas veces tiene más de la paranoia moral del investigador que de las posibilidades prácticas y complejas de comunicación que presenta cualquier trabajo de campo real.

En el orden de las bagatelas de la moralidad ordinaria se encuentra la anécdota de la tocaya y la amante, con la que abría esta contribución. Se trata de un principio elemental de *coparticipación comunicativa*, que en el caso de trabajos de campo realizados entre personas con sus propias lenguas maternas, exige del etnógrafo el aprendizaje de esas lenguas, hasta el máximo nivel de competencia posible. Este principio básico de la intersubjetividad, asentado en el sentido común de cualquier grupo humano, sólo puede llegar a contravenirse (y creo que esto sucede demasiado frecuentemente) desde una óptica aún deudora de las viejas prácticas coloniales, que llega a exigir de aquéllos que nos permiten observar su acción y nos regalan su palabra, el que lo hagan en nuestra propia lengua materna. Es ésta una forma de operar bien rara, si se piensa un instante. Naturalmente, como no hay universales morales ni siquiera en este plano tan aparentemente trivial, hay grupos de personas que pueden de hecho articular su vida social sobre la base de una lengua franca. Todo lo que tiene que hacer el etnógrafo es potenciar al

máximo sus recursos lingüísticos adaptándolos a los de esas personas. Eso es todo.

Un segundo aspecto de estas bagatelas de la moralidad ordinaria en el campo consiste en potenciar, igualmente al máximo, *el significado de nuestra presencia en el campo*. Esto conlleva el reconocimiento de que esa presencia probablemente nunca se convertirá en una plena copresencia, debido precisamente a la conciencia pública de nuestra condición de doble agencia.

Hacer nuestra presencia lo más significativa posible para las personas del campo presenta varias facetas que puedo ilustrar con algunos ejemplos de mi trabajo en Sápmi.

En cierta ocasión, una de las personas que trabajaba en la directiva de la Escuela Sami de Estudios Superiores (*Sámi Állaskuvla*) me pidió ayuda sobre la posibilidad de enviar a la prensa española una nota sobre las reticencias del Gobierno noruego a conceder a una escuela pública una cierta cantidad de dinero en concepto de financiación institucional. Hizo esta petición en el contexto de una restricción general de liquidez que el Gobierno noruego estaba practicando sobre las instituciones periféricas del Estado, incluidos los municipios, y que en esos días sumía a todas las autoridades locales en serios apuros económicos. La petición que me hizo ese directivo consistía en difundir una carta en español cuyo contenido vendría a mostrar el tratamiento que el Gobierno noruego, protagonista muy activo en todos los foros internacionales de «pueblos indígenas», estaba dando a su minoría interna. Era un ejemplo más de la estrategia de internacionalización que en muchas ocasiones ayuda a los agentes de las minorías a movilizar una visibilidad pública de sus problemáticas. No dudé en hacer lo posible por ayudarle; aunque también he de decir que mi ayuda no llegó a concretarse de ninguna manera, porque el Gobierno Noruego atendió finalmente a sus demandas en pocos días. En mi trabajo de campo en Sápmi, algunas personas se sirvieron de mí para traducir textos al español, desde la solicitud de traducir un curriculum para el acceso de una muchacha a una Universidad en América Latina, hasta la de poner unas líneas en español a un niño peruano, un chaval ahijado de una mujer de Guovdageaidnu a través de una organización internacional de protección de la infancia. Siempre estuve atento a estas pequeñas contribuciones, y siempre intenté responder inmediatamente a ellas, incluso si ello podía suponer un retraso en mi propia agenda de investigación. Sería por otra parte incontable la lista de ayudas que esas y otras personas me prestaron a mí en todos los órdenes de mi vida práctica, algunas de ellas enormes, como cuando una trabajador de la *Állasukvla* me llevó en coche, sin pedir nada a cam-

bio, a la ciudad de Alta, a más de cien kilómetros, un 24 de diciembre, para poder viajar a Oslo a reencontrarme con mi compañera después de tres meses de fatigoso trabajo de campo. Yo no me había informado adecuadamente y no sabía que en esa fecha no había transporte de autobús. Este ejemplo sólo es uno entre un millón de la clase de cosas que puede necesitar un antropólogo de Madrid viviendo en pleno invierno en un lugar del Ártico europeo.

Hacer la presencia de uno significativa no consiste solamente en un elemental intercambio de favores. No consiste sólo en hacerlos y en saber recibirlos, creando así un denso tejido de reciprocidades ordinarias. Consiste en algo más, y esto ya fue apuntado por Malinowski en su introducción a *Los argonautas* (1986). Ese tejido de reciprocidades se basa, en realidad, en una fina sensibilidad para captar los deseos y las aspiraciones de esas personas, qué es lo que en concreto ellos estiman importante, aquello por lo que merece la pena vivir.

Hacer la presencia significativa quiere decir, también, comportarse con un sencillo supuesto de dignidad interpersonal. No sólo ni fundamentalmente esa gran dignidad que se predica en la *Declaración universal de derechos humanos* y que tiene como sustrato un concepto universalista e individualista de igualdad entre todos los seres humanos; sino la aún más grande pero concreta dignidad que se basa en el respeto a la diferencia. Un día (mejor dicho una noche), volviendo de una sesión del Parlamento Sami situado también a más de cien kilómetros del lugar donde yo residía, atropellé a un reno. En parte por el accidente, que pudo haber sido fatal, y en parte por mi total desconocimiento de qué hacer en esa situación, llegué a pedir refugio a la casa de una amiga. No sólo me consoló en mi ataque de desesperación, sino que me indicó lo que debía hacer en la práctica: denunciar el atropello al día siguiente en la oficina de la policía local. Mi cuerpo me pedía huir de la situación; y, si me hubiera dejado llevar por mi propia sensibilidad, habría ocultado lo sucedido, que yo estimaba como un grave atentado contra la propiedad del ganado. Ni se me hubiera pasado por la cabeza acudir a la policía. Sin embargo, decidí seguir el consejo de mi amiga. Al día siguiente, en la misma oficina de policía me encontré con la persona cuyos renos merodeaban por la zona del atropello y que presumiblemente era la propietaria del animal. Allí recibí una lección de esa clase de dignidad, cuando me mostró su agradecimiento por haber seguido la elemental regla local de denunciar: de ese modo él podría cobrar el seguro del animal y la persona que me alquilaba el coche podría a su vez quedar libre de toda obligación por el accidente. Pasé esa noche, antes de poner la denuncia, sumido en temores irrealistas que emanaban de mis

propios fantasmas morales, éstos que se nutren del desconocimiento de una regla básica: la gente suele convivir en mundos mucho más razonables de lo que uno supone desde su sociocentrismo ético.

Esta dignidad de la que hablo tiene también una dimensión analítica. Esas personas estudian su propia realidad, la analizan reflexivamente y escriben, muchas veces en sami, otras veces en noruego o en inglés, sobre su mundo y otros mundos. Mi conocimiento de la lengua sami y del noruego me ha abierto una valiosa ventana a ese mundo intelectual, enormemente rico, que incluyo de forma decisiva en las bibliografías de mis propias publicaciones; y que, por el momento, en un caso puntual, me he decidido a traducir (Joks, 2006). Esas personas escriben textos que no pueden ser pasados por alto en ninguna indagación analítica. Nuevamente, sólo un residuo de la vieja relación colonial puede llevar a ignorarlos.

Hacer la presencia de uno en el campo significativo implica, además, construir en la medida de lo posible un rol práctico, una tarea con sentido local. Yo lo hice en este campo al ofrecerme como profesor de español. En una de mis estancias llegué a tener más de treinta estudiantes en una población de tres mil habitantes. Pensé que enseñar español podría serles inmediatamente útil para mejorar sus vínculos con el «indigenismo» internacional, aunque muchos de esos estudiantes acudieron a mis clases por muy diversos motivos, en muchos casos impredecibles. Me conformo con saber que algo aprendieron, algo concreto e inmediatamente tangible, y que mi presencia allí fue en algún sentido útil, más allá de mis quiméricos y futuros propósitos de comprensión analítica.

Además de hacer localmente significativa la presencia en el campo, forma parte de este conjunto de bagatelas de moralidad ordinaria, por fuerza incompleto, el compromiso con la más adecuada interpretación de las palabras y las acciones de las personas en el campo. Recuerdo una entrevista con un político local en la que yo estaba interesado en conocer su opinión sobre la existencia de los diferentes niveles político-administrativos. Para quienes consideran relevante ser «sámi» y lo traducen inscribiéndose en el censo electoral sami (*sámi jienastuslohku*), existen en Noruega cuatro niveles político-administrativos: el municipio (*suohkan*), la región (*fylka*), el Parlamento Sami (*Sámediggi*), y el Parlamento y Gobierno noruegos (*Stuoradiggi, Eiseváldi*). En ese momento, a mí me cuadraba mejor con mi interpretación de la política local que este político concreto me mostrase su disconformidad (y la de su partido) con la existencia del nivel regional; y que se inclinase por entender que el Parlamento Sami podría suplir sin problemas, al

menos en la región de Finnmark, la gestión encargada al gobierno regional⁴. Lo cierto es que él se inclinaba hacia esa interpretación, pero con esta advertencia: *Mun jáhkange. Muhto mun in nu vu__ola__at dán studeren. Muhto dát lea goit, dát lea goit máid mun nie jurddašan go... go juo jearat dán* («Eso creo, pero no he estudiado esto con mucho fundamento. Pero, en todo caso... en todo caso eso es lo que pienso, puesto que lo preguntas»). Escuchar lo que dicen las personas en el campo es prestar una fina atención a estas sutilezas de la comunicación ordinaria, que precisamente cualifican al trabajo de campo antropológico como una potente metodología de lo concreto y de lo complejo. En mis diarios son muy frecuentes estos avisos para navegantes, en los que las personas, como en este caso, advierten de modalidades tentativas en cuanto a su opiniones o juicios; modalidades de opinión o de juicio que sólo son comunicadas como procesos formativos, en curso, «puesto que tú me lo preguntas». Debemos saber escuchar estas modalidades expresivas porque en ellas se encierra lo que esa persona dice o hace. No deberíamos suponer, al menos en lo que se refiere al *registro* de sus palabras o acciones, que nosotros somos sus autores primarios. Pero también debemos escucharlas porque en ellas se encierra el tesoro del proceso sociocultural, es decir todo aquello que, en el fluido de la vida en curso, en el *discurso* cultural, puede conducir a la puesta en duda de nuestros previos prejuicios estructurales (Díaz de Rada, 2008).

Hasta aquí una pequeña muestra de algunas bagatelas de la moralidad ordinaria para dar que pensar sobre un único precepto que estimo por encima de cualquier otro: en el trabajo de campo se trata de y con *personas*. Como cualquier precepto moral, éste, además de ser discutible no tiene otra justificación que la que le queramos dar, ni otra solidez que la que se alcance en nuestro acuerdo comunicativo. Sin embargo, no me resisto a sugerir que este sencillo precepto es además enormemente productivo en términos analíticos. Es decir, no sólo contribuye a hacer de nosotros mejores personas (que eso seguramente es imposible), sino también mejores investigadores. No importa cuánta información concreta podamos «perder» al conceder prioridad a este principio (aunque hay que recordar que *no* la teníamos), tratar a las personas del campo sencillamente como tales

4. Esta duplicidad institucional de la *Fylke* y el *Sámediggi* encierra en realidad enormes problemas de política nacional y étnica, parte de los cuales se han puesto en evidencia en el proceso de elaboración y promulgación de la denominada Ley de Finnmark (*Finnmarkslov: Finnmarkslova*, Storting 2004-2005). En ella se establece el estatuto jurídico de propiedad y gestión de las tierras y las aguas en la región.

contribuye enormemente a mejorar nuestra aprehensión de los procesos concretos de la identificación local. Esos procesos configuran el subtexto analítico de cualquier etnografía, pero muy especialmente de aquellas que, como la mía propia en Sápmi, tratan directamente con problemas de identificación y etnicidad. He expresado ya en otro texto esta idea: «[En mi trabajo de campo] tomé conciencia de que la alteridad radical no es sino una ficción improductiva; y descubrí que el valor de las personas de nuestro campo no radica en ser 'otros', sino sencillamente en que son seres humanos» (Díaz de Rada, 2008: 202).

INTERSUBJETIVIDAD

Estoy manejando aquí dos ideas que pueden sonar contradictorias. Por una parte, estoy insistiendo en la intersubjetividad como proceso *universal* en el que se cimientan los mundos morales, y eventualmente los acuerdos acerca de la buena vida. Por otra parte, estoy insistiendo en que los juicios morales no tienen más fundamentación que el juicio propio, ni más solidez que su comunicabilidad y su fuerza de convicción. El primero es un **enunciado universal** de carácter empírico y analítico, no moral, y pertenece a la familia de enunciados antropológicos acerca del *Homo Sapiens Sapiens*. Lo que predica ese enunciado es que los seres humanos, al entrar en copresencia, entran inevitablemente en comunicación (Watzlawick *et al.*, 1985; Giddens, 1984, 1987) y se construyen recíprocamente como sujetos en el ir y venir de sus acciones, gestos y mensajes. Este primer enunciado es, pues, del mismo tipo que los siguientes: cualquier miembro de nuestra especie puede usar el lenguaje verbal, cualquier miembro de nuestra especie puede caminar sobre sus dos pies, cualquier miembro de nuestra especie puede tocar la punta del índice de su mano con la punta del dedo pulgar de la misma mano. Enunciar, en este sentido, que cualquier ser humano puede construir intersubjetivamente sus formas de acción social, es apuntar hacia esa categoría general que Schütz y Luckmann definieron como mundo de la vida (*Lebenswelt*):

Por mundo de la vida cotidiana debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud de sentido común. Designamos por esta presuposición todo lo que experimentamos como incuestionable; para nosotros, todo estado de cosas es apromblemático hasta nuevo aviso [...] (Schütz y Luckmann 2001: 25).

El segundo enunciado podría entenderse en contradicción con el primero sólo a costa de suponer que, en él, la expresión «juicio propio»

alude a una realidad exclusivamente individual. Pero esto no es necesario. «Juicio propio» es, aquí, el juicio que sostiene un individuo-en-relación con otros, en un concreto escenario social.

Ambos enunciados dejan de ser contradictorios tan pronto como introducimos la idea de proceso. En el terreno de la reflexión sobre la moral, introducir la idea de proceso significa renunciar a dos cosas al mismo tiempo, que no por casualidad se desvanecen entonces conjuntamente: el individualismo moral como idea extrema de reclusión de los juicios morales en el interior de un único cuerpo biológico (Dumont, 1987; Harris 1989); y la idea de una moral *definitiva, plenamente conseguida y acabada*. Un ser humano concreto nunca es solamente un individuo en estado puro. Esa persona se construye a cada paso de su acción social, comunicativa, de forma intersubjetiva, y así construye también sus escenarios de convivencia, sus mundos morales.

Naturalmente, este punto de partida, que se asienta en un juicio empírico-analítico, presenta diversos gradientes, de los cuales merece aquí la pena destacar dos. En primer lugar, contra el ideal habermasiano, ningún par de seres humanos concretos produce una intersubjetividad libre de restricciones (Habermas, 2010)⁵. Toda interacción comunicativa implica estructuras previas en cuanto al poder de definición de la realidad social, o poder político. Toda interacción comunicativa es, en este sentido fundamental, asimétrica. El hecho igualmente observable de que esas estructuras de asimetría sean hasta cierto punto negociables no niega la condición asimétrica de las interacciones. Cuando las instituciones que median en el intercambio comunicativo han alcanzado la suficiente solidez histórica, incluso las apariencias de flexibilidad de los marcos de poder suelen producir nuevas estructuras asimétricas, que pueden llegar a apoyarse tácitamente en las anteriores (Foucault, 1992).

En segundo lugar, y muy especialmente en nuestro mundo contemporáneo fuertemente burocratizado, la interacción comunicativa difícil-

5. Aunque cito aquí la obra central de Jürgen Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, el supuesto de una comunicación «libre de restricciones» es fundamental en toda su obra. Ese supuesto es básico para el experimento filosófico central de su trabajo: la demarcación de las condiciones de posibilidad de una pragmática comunicativa universal (Habermas, 2010). Al referirme aquí a una posición *contraria* al ideal habermasiano quiero indicar solamente que tal marco «libre de restricciones» es empíricamente improbable en la mayor parte de las situaciones intersubjetivas de la vida humana. También quiero indicar que, si como consecuencia de lo anterior, ya es dudoso que pueda alcanzarse un marco *pragmático* de intersubjetividad universalmente válido, es decir, unas condiciones comunicativas de posibilidad de una ética universalmente válida, mucho más dudoso es que pueda alcanzarse una *semántica* ética (por ejemplo, una formulación lingüística de principios morales) con validez universal.

mente puede entenderse en términos de mera copresencia inmediata (Bourdieu y Wacquant, 1992). Entre un agente y su propia acción media una cadena de instituciones, que, como cuando un individuo se enfrenta a la tarea de reconstruir su *curriculum vitae* para un puesto de trabajo, intervienen en una construcción *distalizada* de su experiencia *proximal*. La lejanía de esas instituciones en relación con la experiencia concreta del agente puede ser extremada en el escenario que denominamos *globalización*, de manera que pocas acciones humanas (desde la aparentemente sencilla de tomar dinero de un cajero automático, hasta la de contratar la revisión médica de un hijo o elegir para él una escuela) incorporan una relación directa y sin mediaciones entre el agente y su propia acción (Velasco *et al.*, 2006). El mundo contemporáneo extrema esta condición de la intersubjetividad. Buena parte de lo que sucede en la inmediatez de cualquier interacción proximal (lo que en la clásica sociología constructiva se denominaba «interacción cara a cara») se incorpora al diálogo concreto con formatos y códigos elaborados distalmente, lejos del escenario concreto de las acciones en el aquí y ahora.

Estos gradientes confluyen, junto con otros, en la etnografía como práctica dialógica. Desde la intervención de los enormes esquemas asimétricos de la lógica colonial hasta los pequeños, ínfimos detalles que pueden llevarte a escribir en el diario expresiones como la siguiente: «Biret me ha pedido la traducción al español de un carta, con la cantidad de diario que llevo atrasado». La doble agencia penetra así en la moralidad de la práctica ordinaria como una tensión entre la reciprocidad interpersonal y las obligaciones de la academia, una tensión más en el prolífico juego de tensiones que configura la investigación etnográfica (Velasco y Díaz de Rada, 1997). La lógica del etnógrafo prescribe, para el éxito de su empresa, una radical separación entre el campo y la mesa de trabajo, dos sentidos de la acción que han de ser higiénicamente separados y en la medida de lo posible deformados del lado de la mesa; pues un etnógrafo es ante todo un académico, es decir, alguien que puede en el extremo prescindir de las empatías del campo, pero en ningún caso de sus obligaciones analíticas (Wolcott, 2003). La práctica etnográfica se configura, en cambio, con grandes zonas grises entre esos espacios pretendidamente separados: fragmentos del registro, o del análisis, que a uno le recuerdan que trata con personas y no sólo con información o saber; momentos de la experiencia de campo en los que uno mira, casi despiadadamente, únicamente a través del filtro instrumental de las propias categorías analíticas.

Sea como sea, lo único que tienes —creo yo para ti, que lees este texto— es un proceso moral siempre en construcción; y en relación con

él, como proceso concreto, de poco sirve ignorar que lo que obtienes, es decir, lo que *no tenías* antes de acudir al campo y ahora tienes en ese alijo de conocimiento que denominamos «datos», depende crucialmente de quienes te lo entregan.

GRANDES PRINCIPIOS

Así pues, aunque creo en la evidencia de la universalidad de la intersubjetividad, no creo en la posibilidad de fundamentación racional de una moral universal y, mucho menos, definitiva. Creo que cualquier orden moral es un orden *situado* (Díaz de Rada, 2007c), y que ningún rodeo o atajo filosófico puede evitar esta cruda realidad. Creo también, en consecuencia, que la única moralidad útil es la que se construye en el diálogo intersubjetivo. Si hay algún espacio para la racionalidad, en el sentido que Habermas concedió a esta palabra pero, como he indicado, en parte en contra de sus propias opiniones, ése es el del diálogo situado entre interlocutores, el del diálogo próximo, en constante renovación. Michael F. Brown lo ha expresado virtuosamente en un reciente ensayo de revisión del concepto de «relativismo cultural»:

Los principios morales que ofrecen los universalistas tienden a ser lo suficientemente abstractos como para flirtear con la trivialidad; como en la expresión «cualquier sociedad sostiene que la vida humana es sagrada y no puede ser quitada sin justificación». No se trata exactamente de que tal enunciado sea incorrecto, pero en todo caso no es particularmente útil, dado el rango de circunstancias que pueden ser calificadas como justificación en diversos escenarios culturales. Una aplicación contextualmente sensible del derecho natural requeriría heroicas proezas de casuística para incluir las variadas circunstancias del género humano. Sospecho que el resultado empezaría a parecerse mucho al relativismo (Brown, 2008: 368).

La única propiedad universal de la acción humana —en lo que a moral se refiere— es su construcción situada, intersubjetiva y relacional, en condiciones concretas de asimetría política y, especialmente en nuestro mundo contemporáneo, de mediación burocrática. Esta propiedad se asienta sobre otra más básica: la acción moral humana es *inevitablemente convencional*. He discutido en otra parte este mismo asunto, a propósito del establecimiento de una edad penal para los menores (Díaz de Rada, 2003): esa edad será siempre fruto de un pacto intersubjetivo. Podrá o no estar informada científicamente, analíticamente, técnicamente, *instrumentalmente* (Díaz de Rada, 1996); fundamentada

en discursos de «expertos» con pretensión de universalidad. Con todas las ventajas prácticas de tal fundamentación —que puede haberlas, sin lugar a dudas— nada impedirá que la fijación de esa convención contenga un inevitable depósito de pacto intersubjetivo, inexplicable en términos diferentes de los del mero ejercicio de comunicación y sociabilidad humana. Nada lo impedirá, ni cuando se trata de los legisladores que deben fijar esa edad penal ni cuando se trata de los jueces que deben aplicar su doctrina. Pero la aprehensión instrumental del mundo social de la vida (Díaz de Rada, 1996) tiene tal fuerza en nuestra tradición intelectual que la moral universalista parece habernos encandilado con el brillo de la piedra filosofal. Una moral fundamentada universalmente, declarada como tal, parece prometer una solución final al problema básico de la vida humana: vivir con otros, convivir. Yo creo que, por el contrario, la pretensión de construir una moral universal es inevitablemente aporética y en mi opinión (moral) haríamos bien en reconocerlo así, de una vez por todas y ponernos manos a la obra con las consecuencias prácticas que de ello se derivan.

Algunas de esas aporías se han hecho evidentes en los discursos antropológicos de las últimas décadas (y también en otros discursos). Si se sostiene el valor moral positivo de cada universo de convenciones sociales (aún en el caso de que tal insularismo sea convincente, que generalmente no lo es), entonces ¿hay que sostener el valor moral positivo del imperialismo occidental? (AAA, 1947; Steward, 1948; Barnett, 1948). Si se sostiene que la moral «occidental» es superior porque se funda en un refinado y avanzado sistema gnoseológico, entonces, ¿hemos de asumir que el único sentido de la ciencia social es la producción de verdad, en lugar de, por ejemplo, la producción de crítica?⁶ (*contra* Washburn, 1987), ¿hemos de creer que la verdad conduce a la bondad?, ¿hemos de creer que sólo los sabios tienen el derecho de un ejercicio moral y por tanto político? ¿Seremos entonces clasistas para evitar ser inmorales? Si se predica que la indagación antropológica puede con el tiempo ofrecer un auténtico mapa de principios morales universales, empíricamente fundado (Renteln, 1988), ¿habremos de sostener el valor positivo del crimen, que es uno de los universales más universales en nuestra especie?

6. Debo esta formulación al profesor Honorio Velasco, que la expresó literalmente en el seminario que cito en la nota de agradecimiento. Naturalmente, la producción de crítica puede no colisionar con la producción de verdad; pero desde luego que también puede hacerlo. En la indecidibilidad de esta problemática radica esencialmente la aporía a la que aquí me refiero.

¿Es necesario, para producir una moral que nos gusta, con la que nos sentimos identificados y que nos ayuda a convivir, que ésta se encuentre sustentada en cosas como el relativismo moral (una idea universalista), la verdad analítica, o el empirismo factual? En mi opinión, no. No lo es. En esos tres pilares no se encierra ninguna piedra filosófica, porque tal piedra filosófica no existe. La moral se construye dialogando y llegando a pactos convencionales, siempre provisionales, en el enrevesado camino de la vida práctica, poblado de bagatelas y de delicados ejercicios comunicativos. La moral, en una nueva expresión de Michael F. Brown, o es una *moral dialógica* (Brown, 2008: 369), o es un simple discurso de grandes principios con una muy escasa utilidad práctica.

Forma parte de nuestra tradición intelectual ese momento histórico crucial en el que los expertos de la ONU, redactores de la *Declaración universal de derechos humanos*, pidieron la opinión de la Asociación Americana de Antropología. La respuesta vino de la pluma de Melville J. Herskovits que redactó un contundente alegato de relativismo cultural llevado en volandas, por la propia situación comunicativa, hacia el relativismo moral (el que respondía era «antropólogo», pero los que preguntaban eran «políticos»). Ninguna sociedad concreta tendría, a juicio de Herskovits, la exclusiva capacidad de promulgar una *Declaración universal de derechos humanos*, pues cada sociedad conforma su propio horizonte moral (AAA, 1947). Ha llovido mucho desde entonces. Hoy en día la antropología ofrece un variado rango de posiciones frente a este problema⁷, en un terreno en el que —como en tantos otros— es muy sencillo caer en la tentación de las exageraciones, las interpretaciones torcidas y los golpes bajos (Brown, 2008). En general, a mí me caben pocas dudas de que tanto Herskovits como sus críticos han intentado hacer lo humanamente posible para resolver un problema que, desde mi punto de vista, *no tiene solución* (Steward, 1948). Creo que Herskovits, como podría haber hecho cualquier otro, entró al trapo de un reto eminentemente tecnoburocrático, respondiendo con un *universalista* relativismo cultural (y moral), pretendidamente fundado en el juicio experto de los antropólogos, a la petición igualmente *universalista* que le estaba haciendo Naciones Unidas: «Como *experto* danos una respuesta eficaz para resolver de una vez por todas el misterio de la moralidad, danos un *instrumento* que nos permita resolver para siempre estos incómodos problemas prácticos». Pero ¿qué

7. Entre otros lugares, puede encontrarse una bibliografía ilustrativa de este proceso de discusión en Goodale (2006) y en el ya citado artículo de Brown (2008).

hubiera pasado si Herskovits *no hubiera entrado a ese trapo* y, en lugar de ello, hubiera dado la siguiente respuesta?: «No daré mi opinión sobre la *Declaración universal* que me envían *como antropólogo*, ni *como experto*, sino como persona. Y no daré mi opinión sobre una declaración que pretende ser *absoluta*, a través de su *universalidad*. Mis colegas Alfred L. Kroeber y Clyde Kluckhohn distinguen claramente entre ambas cosas (por ejemplo, en Kroeber y Kluckhohn, 1963: 351) y convendría que ustedes también lo hicieran. Sí diré en cambio que la mejor manera de llegar a lo más parecido a esa declaración universal, es reunir a un representante legítimo de cada sociedad del planeta, sentarlos a todos en torno a una mesa, y pedirles que, hablando, lleguen a algún acuerdo básico. Esto no puede ser un *instrumento*, al menos no en el sentido de ayudar a llegar a conclusiones definitivas. Más bien, ese conjunto de representantes debería tener que reunirse con carácter permanente, pues su materia de trabajo no es otra que la explicitación de *convenciones*, es decir, acuerdos que pueden ser útiles hoy e inútiles mañana».

Representarnos esta fantaseada respuesta de Herskovits es representarnos una especie de escenario utópico, lo que de algún modo muestra fehacientemente que, en asuntos de moral, nuestros anclajes son realmente frágiles. Tal vez como personas sólo nos queden los anclajes de esas bagatelas ordinarias; y no digamos ya como etnógrafos o antropólogos. Por lo demás tender a institucionalizar un foro planetario de debate moral, de la forma en que sea factible, me parece una tarea urgente, para la cual la *Declaración universal de derechos humanos* será sin duda un importante antecedente histórico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAA [American Anthropological Association, Executive Board], 1947, Statement on Human Rights, *American Anthropologist*, 49/4: 539-543.
- Abu-Lughod, L., 1991, «Writing Against Culture», en Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Writing in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press: 137-154, 161-162.
- Asad, T., 1986, «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology», en J. Clifford y G. E. Marcus (eds.), *Writing cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press: 141-164.
- Barnett, H. G., 1948, «On Science and Human Rights», *American Anthropologist*, 50/2: 352-355.
- Baumann, G. y A. Gingrich, 2004, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Nueva York, Berghahn.

- Bourdieu, P. y L. J. D. Wacquant, 1992, «La pratique de l'anthropologie réflexive», en *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil: 187-231.
- Brown, M. F., 2008, «Cultural relativism 2.0», *Current Anthropology*, 49/3: 363-382.
- Cohen, A. P. (ed.), 1982, *Belonging. Identity and Social Organisation in British Rural Cultures*, Manchester, Manchester University Press.
- Díaz de Rada, Á., 1996, *Los primeros de la clase y los últimos románticos. Una etnografía para la crítica de la visión instrumental de la enseñanza*, Madrid, Siglo XXI.
- Díaz de Rada, Á., 2003, «Las edades del delito», *Revista de Antropología Social*, 12: 261-286.
- Díaz de Rada, Á., 2004, «El sujeto en la corriente. Reflexiones sobre el sujeto social en condiciones de globalización», en Díaz G. Viana (ed.), *El nuevo orden del caos: consecuencias socioculturales de la globalización*, Madrid, CSIC: 77-102.
- Díaz de Rada, Á., 2007a, *Etnografía y técnicas de investigación antropológica*, Madrid, UNED.
- Díaz de Rada, Á., 2007b, «School Bureaucracy, Ethnography and Culture: Conceptual Obstacles to Doing Ethnography in Schools», *Social Anthropology*, 15/2: 205-222.
- Díaz de Rada, Á., 2007c, «Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela», *Revista de antropología social*, 16: 117-158.
- Díaz de Rada, Á., 2008, «¿Dónde está la frontera? Prejuicios de campo y problemas de escala en la estructuración étnica en Sápmi», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 63/1: 187-235.
- Dumont, L., 1987, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
- Foucault, M., 1992, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- Giddens, A., 1984, *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity.
- Giddens, A., 1987 [1967], *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Goodale, M., 2006, «Toward a Critical Anthropology of Human Rights», *Current Anthropology*, 47/3: 485-511.
- Habermas, J., 2010 [1981], *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social y II: Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Trotta.
- Habermas, J., 1989 [1976], «¿Qué significa pragmática universal?», en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra: 299-368.
- Hammersley, M. y P. Atkinson, 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.
- Harris, G. G., 1989, «Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis», *American Anthropologist*, 91: 599-612.
- Hine, Chr. (ed.), 2006, *New Infrastructures for Knowledge Production. Understanding E-Science*, Londres, Infosci.

- Joks, S., 2006, *Las mujeres samis del reno*, Madrid, Ramón Areces.
- Kroeber, A. L. y Cl. Kluckhohn, 1963 [1952], *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Nueva York, Vintage.
- Malinowski, B., 1986 [1922], *Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Ogbu, J., 1974, *The Next Generation: An Ethnography of Education in an Urban Neighborhood*, Nueva York, Academic Press.
- Renteln, A. D., 1988, «Relativism and the Search for Human Rights», *American Anthropologist*, 90/1: 56-72.
- Schiffauer, W. et al., 2004, *Civil-Enculturation. Nation-State, School and Ethnic Difference in The Netherlands, Britain, Germany and France*, Nueva York, Berghahn.
- Schütz, A. y Th. Luckmann, 2001, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Steward, J. H., 1948, «Comments on the Statement on Human Rights», *American Anthropologist*, 50/2: 351-352.
- Storting (Parlamento Noruego) (2004-2005), Innst. O.nr.80: *Instilling fra Justiskomiteen om lov om rettsforhold og forvaltning av grunn og naturressurser i Finnmark fylke (Finnmarksloven)*.
- Velasco, H. et al., 2006, *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos*, Madrid, Ramón Areces.
- Velasco, H. y Á. Díaz de Rada, 2009, *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*, Madrid, Trotta.
- Washburn, W. E., 1987, «Cultural relativism, Human Rights, and the AAA», *American Anthropologist*, 89/4: 939-943.
- Watzlawick, P. et al., 1985 [1967], *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder.
- Wolcott, H. F., 2007 [1985], «Sobre la intención etnográfica», en H. Velasco, F. J. García Castaño, y Á. Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, Madrid, Trotta: 127-144.