



# RETOS TEÓRICOS Y NUEVAS PRÁCTICAS

Margaret Bullen, Carmen Diez Mintegui  
(Coordinadoras)

# LA ETNOGRAFÍA COMO CAMPO DE MINAS: DE LAS VIOLENCIAS COTIDIANAS A LOS PAISAJES POSBÉLICOS

FRANCISCO FERRÁNDIZ

Instituto de Lengua, Literatura y Antropología del  
Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC



IMAGEN 1: Campo minado en Tierra del Fuego, Chile

## 1. CAMPOS MINADOS

En este texto defenderé la etnografía como un arma cargada de futuro, como una herramienta de investigación y análisis de fructífero pasado e innegable proyección, con un formidable potencial para analizar críticamente las circunstancias cambiantes de la realidad social y

cultural, adaptándose a ellas desde la flexibilidad y el rigor. Un reto fundamental para nuestra disciplina, como sostienen Gupta y Ferguson (1997), es el paulatino ajuste reflexivo y crítico de los métodos y objetos de estudio tradicionales de la antropología a una realidad cada vez más compleja, global, interrelacionada y exigente con sus analistas. Esta adaptación, para estos mismos autores, precisa de una reevaluación de la más o menos formalizada “jerarquía de pureza” de los lugares de campo, reevaluación que podría ser una oportunidad para “reinventarse” el “campo” tanto en términos de metodología como de localización. Es decir, ante la transformación de los escenarios de investigación, se hace imprescindible una innovación paralela y constante de los marcos teóricos y metodológicos con los que nos acercamos a ellos, de la forma en la que imaginamos los escenarios etnográficos, y de las estrategias y registros de “devolución” del conocimiento. Y la etnografía tiene los recursos, la flexibilidad y el rigor suficientes para acompañar estos cambios sin perder su “aire de familia”. En este contexto, defenderé también que la “antropología de la violencia” y la “antropología del sufrimiento social”, que han tenido un indudable auge en los últimos años, son horizontes disciplinarios complejos que, precisamente por su especificidad y por la naturaleza y variedad de los retos teóricos y metodológicos que nos proponen, están en condiciones de ser uno de los territorios de frontera de la antropología contemporánea. Quizá por su cualidad de “campo minado”, el estudio de las violencias y los conflictos abre nuevos escenarios de investigación, nos obliga a reevaluar otros más clásicos, plantea nuevos tipos de problemas, nos enfrenta con actores sociales en situaciones a veces extraordinarias y extremas, nos cuestiona nuestras retóricas y nuestros compromisos éticos, y fomenta nuevas formas de interdisciplinariedad. Enriquece con ello los términos y condiciones generales de los debates sobre nuestros métodos, estilos y repertorios de producción de conocimiento. En este mismo libro encontramos una defensa muy articulada de la “antropología a distancia” como única vía para proyectar la lente analítica de la disciplina sobre situaciones de violencia extrema en las que es imposible la presencia sobre el terreno, utilizando el método comparativo y la destreza profesional para extrapolar experiencias y procesos sobre situaciones que sólo

podemos entrever a través de los medios de comunicación (Robben, este número). En mi caso, siempre en deuda con la importante contribución de Nordstrom y Robben (eds., 1995), utilizaré ejemplos de mis dos investigaciones de campo para hacer una valoración inicial de cómo los problemas que plantea la antropología de la violencia y el sufrimiento social pueden ser útiles para reflexionar en un marco más general sobre la naturaleza, límites y retos presentes y futuros de nuestro trabajo.

Veamos primero algunas consideraciones generales sobre la etnografía. Velasco y Díaz de Rada la consideran el proceso metodológico general que caracteriza a la antropología social, siendo el trabajo de campo su “situación metodológica” central (1997). Hammersley y Atkinson, por su parte, entienden la etnografía como un “método o conjunto de métodos” fundamentalmente cualitativos en los que el etnógrafo participa en la vida cotidiana de las personas que está investigando. En su opinión, incluso podría hablarse de la etnografía como “la forma más básica de investigación social” al ser lo más semejante a la rutina de vivir (1994). Para Marcus y Fischer, es “un proceso de investigación en el que el investigador observa cuidadosamente, registra y se integra en la vida cotidiana de personas de otra cultura, para después escribir textos sobre esa cultura, enfatizando el detalle descriptivo” (1986). Pujadas señala dos significados básicos del término: como “producto”, generalmente escrito pero en otras ocasiones en registro visual, y por otro lado “proceso”, basado en el trabajo de campo (2004). Para Pujadas, la etnografía forma parte del llamado triángulo antropológico, constituido en sus otros dos vértices por la contextualización y por la comparación. Bryman, por su lado, apunta a que el concepto de “etnografía” ha llegado en ocasiones a ser asimilado al texto que es el producto final de todo el proceso de investigación (2001). Desde la sociología cualitativa, Willis y Trondman han proporcionado otra definición de la etnografía como, una “familia de métodos que exigen el contacto directo y sostenido con los agentes sociales, así como la escritura densa del encuentro, respetando, registrando y representando, al menos parcialmente en sus propios términos, la irreductibilidad de la experiencia humana”. En su “Manifiesto” de apertura de la revista *Ethnography*, estos autores proponen las siguientes características: (1)

la importancia de la teoría como precursora, medio y consecuencia del estudio y escritura etnográficos; (2) la centralidad de la “cultura” en el proceso de investigación; y (3) la necesidad de un talante crítico en la investigación y la escritura de la etnografía (2000).

Aunque hay determinados escenarios de investigación que no permiten la investigación sobre el terreno e imponen estrategias de investigación “a distancia” (Robben, este libro), estos autores coinciden en que la “marca de la casa” de la etnografía presupone la presencia del investigador en el campo estudiado, y esta presencia tiene, lógicamente, una serie de consecuencias metodológicas significativas. Una característica importante de la etnografía es que el investigador no puede controlar lo que sucede en la situación de campo elegida para la investigación y su presencia no deja de ser episódica. En muchas ocasiones, las cosas suceden una sola vez, y estamos obligados a trabajar no con los hechos mismos sino con las interpretaciones de ellos que hacen los actores sociales. En el caso de las violencias y conflictos, con lo que Horowitz llama “disensos cognitivos” o “metaconflictos”, es decir, con los conflictos sobre la naturaleza de los conflictos (1991). Otro punto de acuerdo entre los autores citados es considerar la etnografía no como un modelo de investigación cerrado, sino más bien tan “heterogéneo” como los objetos de estudio a los que se aplica. Por esta razón, pone al investigador en condiciones de utilizar técnicas muy diversas, ajustándolas y modulándolas al entorno de investigación (Velasco y Díaz de Rada, 1997; Bernard, 1998). Es por lo tanto una práctica ecléctica y reflexiva, que obliga al investigador a vivir la investigación en una especie de “esquizofrenia metodológica” o, en un estado de “conciencia explícita” por usar un término de Spradley (1980), o en algún tipo de “percepción ampliada” (Peacock, 1989, citado en Velasco y Díaz de Rada, 1997). Partiendo de la base de que el principal instrumento de investigación es el investigador mismo, éste, idealmente, ha de ser capaz de vivir la vida cotidiana como uno más de sus informantes, asumiendo en su rutina e incluso en su cuerpo las prácticas sociales analizadas, y al tiempo conectar esta experiencia con las preguntas que guían su investigación, los roles que ocupa en el campo y las técnicas que despliega en cada momento. Además, la inmersión en el campo, especialmente la de larga duración, obliga al

etnógrafo a desarrollar y alimentar un tipo de mirada sobre la realidad específica, que Atkinson (1990) y Willis (2000) llaman “imaginación etnográfica”, según la cual es preciso mantener una bifocalidad que comunique permanentemente la perspectiva global sobre los temas y problemas estudiados y los contextos restringidos y cotidianos en los que trabajamos (Hannerz, 1998). O como tituló Eriksen su libro de introducción a la disciplina: se trata de negociar la tensión entre “lugares pequeños” y “temas grandes” (1995). Para resumir, quiero resaltar que la etnografía exige un entrenamiento específico y denso, es siempre emergente, y puede ser concebida como un proceso en el que se establecen dinámicas de retroalimentación entre teoría y práctica, entre realidad y texto, entre diseños de investigación y situaciones cambiantes, entre escenarios de campo y aplicación de técnicas de investigación, entre la posición del investigador la de los informantes, entre los investigadores y las audiencias de sus textos, etcétera.

A continuación plantearé una serie de problemas relacionados más específicamente con la investigación etnográfica de los conflictos, las violencias y el sufrimiento social. Los investigadores que se han dedicado en las últimas décadas a estos temas andan a la búsqueda de metáforas y palabras clave para acotar segmentos de un campo escurridizo, lleno de problemas y trampas, y que en ocasiones puede llegar a empujar nuestros marcos teóricos y metodológicos hasta el límite. En la introducción a la compilación de textos básicos de Scheper-Hughes y Bourgeois, *Violence in War and Peace: An Anthology* (2004), los autores compendian algunos de los términos más usados en la antropología anglosajona para tratar de hacer pie en estos territorios escurridizos: “violencia simbólica” (Bourdieu), “cultura del terror, espacio de la muerte” (Taussig), “estado de emergencia” (Benjamín), “banalidad del mal” (Arendt), “crímenes en tiempos de paz”, “genocidios invisibles” (Scheper-Hughes), “continuo de la violencia” (Scheper-Hughes y Bourgeois, 2004) o, por acabar con una de las de mayor éxito, “zona gris” (Levi). En la conferencia inaugural del VII Congreso de la FAAEE de Barcelona, que versaba sobre las redes imaginarias del terror político en tiempos de globalización, Roger Bartra, desafiaba a los antropólogos a abrir las “cajas negras” que envuelven las estructuras de producción,

mediación y resolución de conflictos: “Las cajas negras de los aviones del 11-S contienen claves para comprender las redes imaginarias del poder –y del terror- políticos” (2003). En un artículo posterior sobre la antropología de la violencia, Carles Feixa y yo prolongábamos esta metáfora al incluir el desciframiento de las tarjetas SIM (*Subscriber Identity Module*) de los teléfonos móviles que desencadenaron el 11-M en Madrid (2004). Antes, Nordstrom y Robben, habían titulado su importantísimo libro sobre la investigación de campo en situaciones de “violencia y supervivencia”, del que este texto es claramente deudor, como “etnografía bajo el fuego” (1995). Con mayor o menor fortuna, y a riesgo de contribuir a esta llamativa inflación de metáforas para navegar práctica y conceptualmente paisajes de arenas movedizas, quisiera servirme de la imagen del “campo de minas” para caracterizar las investigaciones sobre estas temáticas y, por extensión, una buena parte de los proyectos etnográficos contemporáneos. Esta imagen del campo etnográfico como campo minado nos predispone como estudiosos de la realidad social a extremar las cautelas, a incrementar la precisión en nuestro quehacer, a diseñar hojas de ruta que anticipen los peligros y dificultades, a modular las distancias de investigación y análisis, a enfrentar los dilemas éticos, y a plantear estrategias de anticipación y desactivación de obstáculos.

Ya hemos señalado en un texto anterior que el auge reciente de las investigaciones sobre las violencias, los conflictos y sus consecuencias (a veces agrupadas bajo el paraguas del inespecífico “sufrimiento social”) responde, según no pocos autores, a un déficit previo en la disciplina causado por connivencias más o menos explícitas con los agentes de dichas violencias, camisas de fuerza teórico-metodológicas que inducían cegueras selectivas, o nostalgias imperiales sobre “salvajes en extinción” (Ferrándiz y Feixa, 2004; Starn, 1992; Nagengast, 1994; Rosaldo, 1991). Autores como Starn (1992), Scheper-Hughes y Bourgois (2004) o Green (1995) se han mostrado muy críticos con el ofuscamiento que percibían en una parte de la antropología clásica y contemporánea desarrollada en lugares de conflicto en relación a las formas de violencia no “tribal” o “ritual” cuya presencia era evidente en las sociedades estudiadas. Scheper-Hughes y Bourgois (2004) sugieren que parte de esta “evitación”



puede estar relacionada con el miedo a que el análisis de formas indígenas de violencia pudieran exacerbar estereotipos de “primitivismo” o “salvajismo” que pudieran fomentar represiones y respuestas violentas. Aún así, señalan algo que es crucial en el replanteamiento de la disciplina: ha sido la propia violencia colonial e imperialista, como lo son ahora las formas de violencia y explotación postcoloniales, la que ha “producido” a no pocos de nuestros “sujetos de estudio” desde el principio de la disciplina –como también apuntara Taussig en 1987. Algunos autores como Green insistían en recordar que las violencias de corte estatal, incluso situaciones de etnocidio y genocidio, han continuado siendo durante décadas el paisaje político fundamental de nuestro trabajo de campo, sin que fueran incorporadas adecuadamente en la interpretación o el análisis (1995). Como señala Nagengast, hasta tiempos relativamente recientes la antropología, en líneas generales, no había estado en la primera línea de los estudios sobre violencia colectiva, terrorismo, y violencia en contextos estatales (1994), a pesar de todos los datos y discusiones que podíamos aportar dada nuestra querencia por las investigaciones de campo y el método comparativo (Sluka, 1992).

Si es posible hablar de un cortocircuito en la antropología clásica, en las últimas décadas se ha pasado a una situación de enorme interés por estas violencias antes obviadas. El propio incremento en la visibilidad de las violencias (tal y como las consumimos en los medios), unido a los nuevos desarrollos teóricos que nos permiten acotar, distinguir, contextualizar y relacionar diferentes tipos de violencia con mayor precisión, son elementos fundamentales en su popularidad actual como objeto de estudio. Y aquí nos encontramos con un posible daño colateral de calado: la sobreproducción y, en consecuencia, el posible exceso de representatividad de los aspectos violentos de las sociedades humanas, vinculado a las demandas de un “mercado académico” cada vez más competitivo y proclive, espacialmente en el mundo anglosajón, a un cierto horizonte de “espectacularización” de la producción científica. A los campos más tradicionales de estudio de la antropología de la violencia, entre los cuales están los que Nagengast ha denominado “escenarios tribales (preestatales o subestatales) de la violencia” donde el interés residía en el análisis de violencias de tipo “práctico, físico y visible” (1994), se añaden,



intensifican y matizan en las últimas décadas muchos otros escenarios de investigación que responden a las transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales de las últimas décadas, vinculadas a los impulsos de la globalización. No solo se trata de la aparición de escenarios de investigación novedosos, sino también de la transformación de lugares más clásicos en la disciplina en paralelo a la expansión y desarrollo de nuestros instrumentos metodológicos y conceptuales para enfrentar las violencias.

En 1995 Feldman ya señalaba que, por su dificultad, nos encontrábamos ante un lugar de investigación en tránsito. En su opinión, que comparto, si se habla de una “nueva etnografía de la violencia”, ésta no debería progresar hacia una ortodoxia teórica o metodológica si su tarea es producir contralaberintos y contramemorias en contra del olvido del terror, es decir, análisis crítico. En los espacios de la muerte, incluso en las zonas de “terror de baja intensidad”, las lentes de la certeza analítica del etnógrafo y los sujetos con los que hace su investigación se enturbian y generan tipos especiales de problemas. Por otro lado, continuando con Feldman, la llegada de los violentos, los muertos, los mutilados, los desfigurados, los traumatizados al discurso antropológico tenían que abrir necesariamente muchas fracturas en las estrategias de investigación y en las retóricas que registran su entrada. Así, no podemos esperar caminos continuos o lineales en la etnografía de lo que denomina “estados de emergencia”. Con estas premisas, a continuación haré unas breves reflexiones sobre dos escenarios etnográficos en los cuales me he enfrentado con distintos tipos de violencia, con las que trataré de explorar algunos ejemplos de cómo la investigación de las violencias y los “campos de minas” que generan puede contribuir a los debates más generales de una disciplina que está, a su vez, en continuo movimiento.

## **2. ETNOGRAFÍA DE LAS VIOLENCIAS COTIDIANAS: ESPIRITISMO EN VENEZUELA**

Mi trabajo de campo en Venezuela sobre el culto espiritista de María Lionza (1992-95) supuso mi contacto inicial sobre el terreno con

situaciones muy sórdidas de violencia cotidiana. Mi proyecto inicial consideraba las formas de posesión emergentes en el culto como una especie de calidoscopio corpóreo a través del cual descifrar la sociedad venezolana más allá de la lógica y contexto del ritual religioso. Antes de viajar a Venezuela, pensaba de un modo algo bucólico en el interés que podía tener el espíritu de Simón Bolívar para entender cómo se filtraban las ideologías oficiales del Estado a las formas de corporalidad populares, o en la plasmación corpórea de las estampas literarias de los caciques indígenas coloniales, o en la capacidad del culto de absorber muchas de las estrategias terapéuticas populares y biomédicas. Sabía de la dificultad de trabajar en Caracas, pero desconocía el dramatismo con el que los ambientes sociales en los que iba a investigar el espiritismo, los “barrios”, estaban impregnados de violencia y muerte. La inmersión en el trabajo de campo cambió rápidamente mi percepción. Como alguna vez he comentado más informalmente, estas violencias del día a día me “saltaron a la cara” desde que pisé Caracas, condicionaron profundamente mi proyecto sobre María Lionza desde el principio de mi trabajo de campo, y me incitaron a desarrollar una línea de investigación que dura hasta el presente. La violencia cotidiana me afectaba en dos aspectos fundamentales: la peligrosidad de los barrios populares de Caracas, a los que tenía que entrar casi cotidianamente, y la reciente llegada al culto de unas categorías de espíritus nuevas que estaban directamente relacionadas con el mundo delincriminal: los espíritus de delincuentes o “malandros”, por un lado, y los espíritus de “africanos” y “vikings”, por el otro. Si los espíritus malandros recreaban las vidas frágiles, rápidas y cortas de muchos jóvenes de los barrios muertos en refriegas callejeras, los africanos y vikings exploraban los límites de la violencia, el dolor y la muerte en unas performances rituales donde predominaban prácticas de automutilación y dominaba el lenguaje de la sangre como recurso terapéutico y marcador de prestigio. A mi sorpresa inicial se unió la constancia de que el espiritismo no era en absoluto ajeno a la práctica cotidiana de las violencias —se comentaba, por ejemplo, que algunos policías mordían las balas en cruz al hacer operativos en los barrios, y que los jóvenes se protegían de las acciones policiales con “contras” espiritistas— y que era incluso muy practicado entre las bandas

delincuenciales –como en los llamados “entierros de malandros”.

Ante la certeza de que las violencias cotidianas eran parte consustancial de mi escenario de investigación, se me planteaban dos opciones fundamentales. La primera de ellas, sufrirlas “en silencio” durante el trabajo de campo pero escindir las del proyecto de investigación, pasando de puntillas por ellas. Esto hubiera sido posible si a mi investigación subyaciera un concepto “tradicionalista” del culto, menos interesado en las transformaciones y novedades que en las permanencias y “clasicismos” de esta práctica religiosa. La segunda, incorporarlas plenamente a su diseño, tratando de adecuarlo con la mayor honestidad posible a la naturaleza y contornos de los procesos con los que me iba encontrando. Como mi visión del culto era la de una práctica emergente, carente de una ortodoxia clara, tocada por el vértigo de la modernidad petrolera y en permanente estado de mutación, eran precisamente estas nuevas formas de corporalidad violenta las que más interés me despertaban, junto a la transformación también evidente de las prácticas espiritistas más “clásicas”. No tanto por la violencia en sí como por la novedad. Por otro lado, el ambiente académico en el que me había formado durante el doctorado me empujó también en esta segunda dirección. Textos como los de Taussig (1987) o Starn (1992) nos animaban a los antropólogos a no dejar pasar de largo el estudio de las violencias que estaban directamente engranadas con las relaciones sociales, políticas y simbólicas de los grupos humanos con los que trabajábamos, y el doctorado se empezaban a poblar de cursos siempre abarrotados tales como “violencia y cuerpo” o “antropología de la violencia, el genocidio y el sufrimiento social”. Es el momento de tomar en consideración la consigna que una de mis directoras de tesis, Nancy Scheper-Hughes, nos transmitía a todos los estudiantes de su entorno que salíamos para el campo: “wherever you are, follow the dead and wounded bodies”. Y, ajustando mi proyecto inicial para incorporar en el análisis las prácticas espiritistas no anticipadas que me encontré sobre el terreno, dediqué a ello parte de mi tiempo.

Mirando retrospectivamente, hay tres ingredientes del estudio de estos aspectos violentos de la sociedad venezolana y del culto de Maria Lionza que resultaron más “minados” que el resto de la investigación.

Se trata de problemas relacionados con la accesibilidad, la representatividad de los aspectos violentos en el conjunto del fenómeno estudiado, y la representación. Respecto a la accesibilidad. Una parte muy importante de mi investigación tuvo lugar en los barrios marginales de Caracas y algunas otras ciudades de su alrededor, entornos sociales profundamente “despacificados” (Wacquant, 2004). A mi llegada no tenía las claves necesarias para manejarme con soltura en estos laberintos autoconstruidos repletos de callejones, escaleras y quebradas insalubres —que algunos autores ya denominan “ciudades-barrio”—, con altos índices de pobreza, desestructuración social, presión policial y delincuencia. Nunca llegué a aprender del todo, ni mucho menos. Mi peregrinación por algunos de los barrios más complicados, que ahora considero casi suicida, respondía a la presión etnográfica de experimentar de primera mano los espacios sociales estudiados. Yo mismo era muy crítico con algunos intelectuales de sillón que opinaban sobre la vida en los barrios sin haber pisado uno de ellos. Fiel a los criterios consensuados en la disciplina sobre la necesidad de la presencia para certificar la calidad y “autenticidad” de los datos sobre el terreno, necesitaba experimentar en primera persona esos entornos sociales para poder hablar con propiedad —o “autoridad”— sobre ellos. Tuve además, la enorme “fortuna” de estar involucrado en algunos incidentes complicados de los que yo y mis acompañantes salimos indemnes. Había “estado allí”, rozando la violencia hasta los límites de la “distancia prudencial” que comprometía no sólo mi seguridad, sino la de mis informantes.

Entraba y salía de los barrios casi diariamente corriendo riesgos semejantes a los de cualquier otra persona, pero tomé la determinación de no trabajar más que episódicamente y con cierta “frialidad empática” con grupos delincuenciales o con algún miembro de las bandas callejeras. Lo contrario hubiera precisado de una infraestructura y estrategia de acceso completamente distinta, y mucho más arriesgada. Aquí el culto de María Lionza vino en mi ayuda. Trabajar con espíritus de malandros y de africanos y vikingos tenía dos vertientes. Por un lado, se me aparecían como expresiones rituales idóneas para ratificar mi hipótesis de la modernidad del culto y de su capacidad para “dialogar” más allá del ámbito estrictamente religioso;

por otro, actuaban como una suerte de “subcontrata etnográfica” que me permitía analizar el mundo de la violencia cotidiana y delincuencial a través de una de sus expresiones más benignas para el investigador, su ritualización controlada, una fórmula de “etnografía a la distancia adecuada”. Aún así, tuve que aprender a negociar con los espíritus de la violencia en los contextos ceremoniales. El espiritismo también me permitió encontrarme con Juan Tití, uno de mis informantes más preciados: un antiguo niño de la calle y después “malandro” que había, aparentemente, dejado ese mundo gracias al culto, y con el que pude establecer una relación más estable, aunque no exenta de desconfianza (Ferrándiz, 2003). Finalmente, la “antropología del cuerpo” vino en mi ayuda a la hora de comunicar ambos niveles de violencia, ritual y delincuencial. La violencia cotidiana y los ritos espiritistas compartían los mismos cuerpos, las mismas lógicas de masculinidad popular, e incluso las mismas heridas. Por ello, era posible concebir los cuerpos y corporalidades espiritistas como *hojas de ruta* de las condiciones que generan y posibilitan las violencias juveniles, así como de su significación. La exposición al trance con espíritus africanos y vikingos produce entre los jóvenes un tipo de cuerpos especializados en la gestión física y simbólica de las violencias cotidianas. La violencia auto-infligida de estos espíritus tiene por un lado componentes terapéuticos —en el nivel social y en la propia lógica curativa del culto—, por otro lado subraya, literalmente, las “otras” heridas producidas en la vida cotidiana en los barrios y, finalmente, resuena con las heridas de la memoria. Las venas abiertas de una juventud marginalizada y enredada en múltiples conflictos serían en este caso un mapa tridimensional sin cuyo desciframiento adecuado nos perderíamos en los estereotipos más manidos de la violencia juvenil en los barrios venezolanos.

Respecto a la representatividad. Mientras que para mí estas violencias rituales pronto se convirtieron en una muestra clara de la flexibilidad y “creatividad” del culto, capaz de crear nuevos y sofisticados lenguajes corporales en sintonía próxima con las preocupaciones y experiencias del día a día de los fieles, muchos médiums espiritistas las despreciaban y las consideraban ilegítimas y poco representativas del “auténtico” espiritismo, enraizado en supuestas tradiciones ancestrales y alejado de las “bacanales malandras” y de los sobrecogedores

despliegues rituales de sangre de los africanos, a pesar de su uso terapéutico. Algunos trataron de disuadirme de prestarles mayor atención, señalándome estas prácticas como ejemplos de “contaminación”, “falta de formación” o “ignorancia” del verdadero espiritismo practicadas por jóvenes descarriados de los barrios sin la formación adecuada. Para el público en general, en Venezuela, estas prácticas que veían con cierta frecuencia en algunos programas amarillistas de televisión eran prueba de la “brutalidad” de los habitantes de los barrios —“tierrúos”—, y se podían incluso interpretar en ocasiones en clave satánica. En el contexto académico, mi trabajo sobre la violencia ritual provocó que en alguna ocasión se me atribuyera la práctica de una antropología-espectáculo dependiente de las modas académicas y editoriales, y de contribuir con ello a la sobreestigmatización de los grupos sociales a los que dedicaba mi investigación, en vez de recoger aspectos más positivos y menos espectacularizados de su experiencia cotidiana y de su religiosidad. Pero, ¿qué hacer entonces? ¿Barrer estas prácticas violentas debajo de la alfombra? Estas últimas consideraciones están muy relacionadas con el tercer aspecto conflictivo de mi investigación sobre el culto de María Lienza que quiero destacar: las retóricas o tramas etnográficas más adecuadas para hablar sobre todo ello en el registro académico.

Respecto a la representación: los debates en torno a las políticas de representación toman un sesgo especial cuando de lo que se trata es de hablar de violencias. Dentro de este campo, algunos autores, como Schmidt y Schröder, han delineado una tensión entre aproximaciones de tipo analítico y de tipo subjetivista a la violencia, opciones teórico-metodológicas que tienen repercusiones claras no sólo en los presupuestos de la investigación sino también en los tipos de textos que se producen. En su opinión, para que la antropología de la violencia haga una contribución importante al entendimiento comparativo de la violencia en el mundo, debería enfatizar el análisis causal de los aspectos materiales e históricos de los hechos estudiados. Priorizar de forma reflexiva la experiencia cotidiana y los testimonios de los actores de la violencia, como hacen los autores de tendencia subjetivista, nos sitúa en una retórica de camuflajes, silencios y desinformaciones que impide la comprensión “correcta” —histórica, comparativa— del fenómeno (2001). Los autores que optan por

colocar la cotidianidad, la descripción etnográfica, los aspectos subjetivos y/o los testimonios de los informantes en el centro de sus investigaciones y representaciones de la violencia, marco en el que he escrito la mayor parte de mi textos sobre la violencia en el culto, siguen una lógica diferente a la expuesta por Schmidt y Schröder. Robben y Nordstrom sostienen que la experiencia es indisoluble de la interpretación, tanto para las víctimas, como para los perpetradores, como para los antropólogos. No podemos entender la violencia sin explorar las tramas en las que se representa –incluyendo, por supuesto, las tramas corpóreas—. La forma de minimizar las distorsiones que la narración necesariamente provoca sobre los hechos violentos es permanecer lo más cerca posible del flujo de la vida cotidiana (1995). Aunque a veces los términos de los debates plantean estrategias de investigación y representación excluyentes, quizá una salida –que he intentado ensayar en alguna ocasión—, podría ser no estar del todo ni “aquí” ni “allá”, estar en ambos lugares a la vez o, mejor aún, reconocer las diferentes estrategias como complementarias y mutuamente enriquecedoras, incluso disponibles alternativa o conjuntamente en el repertorio de un mismo autor.

Hay otro aspecto relevante directamente relacionado con la naturaleza y textura de las retóricas etnográficas con el que he tenido también que enfrentarme a la hora de escribir sobre las violencias marialionceras. Los debates sobre las políticas de la representación en la antropología de la violencia se mueven en la delgada línea que hay a veces entre el “realismo”, la “denuncia” y la “pornografía de la violencia”. En mi experiencia, el investigador siempre tiene una relación inestable y cambiante con las violencias que investiga, y eso le fuerza a replantearse con frecuencia, desde un punto de vista ético, su escritura y las consecuencias que ella pueda tener. Coincido con Bourgois, y así he intentado expresarlo en mis textos sobre el culto y las violencias cotidianas, en la necesidad de enfatizar el aspecto reflexivo de nuestra tarea etnográfica cuando tratamos de temas de violencia, evitando el sensacionalismo y el “gore” y proporcionando contexto denso y crítico a los fenómenos que analizamos, sin llegar a “sanitarlos” (2001). Envolverlas en contexto denso, como aplicación directa de la “imaginación etnográfica” descrita anteriormente, podría frenar al menos parcialmente el posible “efecto espectáculo” de estas



violencias, rescatándolas de la trivialización y la mercadotecnia. Y el talante crítico, la inevitabilidad o “desanclaje” estructural de estas violencias y la “celebración” más o menos entusiasta y poco reflexionada de lo popular que a veces infiltra ciertos textos impregnados de nostalgia y “exceso de empatía”.

En conjunto, mirando retrospectivamente, esconder o ningunear a los malandros y, especialmente, a los africanos y vikingos, o al menos haberlos convertido en epifenómenos sin importancia analítica para entender el culto o la sociedad venezolana, me hubiera ahorrado no pocos disgustos. Sin embargo, hubiera silenciado u obviado la oportunidad de enfrentar mi tarea —y mi responsabilidad— como antropólogo con uno de los problemas más acuciantes de la sociedad venezolana contemporánea que, en una de sus expresiones ritualizadas, estaba llegando en esos años al culto y ha acabado por apoderarse de él en los años sucesivos, pese a los esfuerzos más o menos denodados de las administraciones públicas por frenar la violencia cotidiana y de los espiritistas más clásicos por expulsar a estos espíritus del culto. Y, a mis ojos, me hubiera simplificado la vida pero empobrecido el resultado de mi etnografía.

### **3. ETNOGRAFÍA DE LOS PAISAJES POSBÉLICOS: EXHUMACIONES DE FOSAS COMUNES**

En la investigación sobre el culto de María Lionza, había que sortear minas en el diseño de la investigación, en el desenvolvimiento del propio trabajo de campo y en las consideraciones de seguridad personal y ajena, en la ponderación de los aspectos más relevantes del fenómeno estudiado, y en las propias retóricas de representación de las violencias. El segundo proyecto de investigación que quiero discutir en este texto, no es en ningún caso pionero, pero tampoco habitual. En 2003 decidí comenzar el seguimiento del proceso de exhumaciones de fosas comunes de la guerra civil, en el contexto de los debates sobre las políticas de la memoria en la España contemporánea. La imagen del campo de minas es especialmente adecuada para reflejar el impacto que estas exhumaciones están teniendo en algunos sectores de la sociedad española, especialmente en la generación de los nietos de la derrota. La nueva conciencia de

que muchos de los parajes rurales en los que algunos siguen viviendo y otros disfrutábamos de las bucólicas vacaciones veraniegas, contenían, en no pocos casos, fosas abandonadas y diversos escenarios de la represión, en una escala impactante, supuso al principio para muchos una fuerte conmoción que se ha ido atenuando con el tiempo. Siguiendo la metáfora de las minas, podría incluso pensarse que las propias exhumaciones tienen algo de desactivación de un secreto público que ha sido históricamente cubierto por distintos tipos de silencios e indiferencias (Ferrándiz, 2005).

La primera pregunta que me hice fue, ¿hay alguna razón para que la antropología social y cultural se involucre en el estudio de memorias suprimidas –de las “cajas negras”- de la represión, de los esquemas victoriosos de los vencedores de una guerra civil, de la deriva de los monumentos conmemorativos, de los residuos de antiguas cárceles y campos de concentración, del movimiento y gestión pública y privada de esqueletos y fosas comunes? Pienso que sí, por diversas razones. Primero, porque como algunos colegas han señalado, (Verdery, 1999; Robben, 2000; Sanford, 2003), el análisis de fosas comunes y cuerpos violentados permite una convergencia productiva de antropologías de, entre otras, la violencia, la muerte, la victimización, los derechos humanos, el duelo y el sufrimiento social, la memoria, el ritual, los medios de comunicación o el arte. Al mismo tiempo, las exhumaciones y las acciones sociales, políticas y simbólicas que tienen lugar en torno a ellas son lugares etnográficos de “juego profundo”, al tiempo complejos, exigentes y enormemente fértiles, condensando múltiples procesos que van desde las emociones más profundas y los gestos casi imperceptibles a los espasmos mediáticos o la alta política.

Los campos minados más destacados con los que me he encontrado en esta investigación son, fundamentalmente: la complejidad y competitividad del espacio etnográfico preferente de la primera fase de la investigación –las exhumaciones— y la insuficiencia del conocimiento público del papel del antropólogo social, la presión social y mediática sobre la devolución de conocimiento y, de nuevo, vinculado también a lo anterior, la representación. Las exhumaciones son espacios etnográficos difíciles de manejar para todos los actores

sociales presentes, y también para los antropólogos sociales. A la tensión que acompaña la emergencia paulatina de los restos, la presencia emocionada de familiares, la circulación de detalles sobrecogedores sobre las circunstancias de los fusilamientos, se añade la falta de protocolos de interacción y comportamiento predefinidos y, para muchas de las personas presentes, de una hoja de ruta política, simbólica y emocional para navegar estas situaciones que, en muchos casos, sólo experimentará una vez en su vida. Las reglas generales de interacción, acceso a los restos, e incluso “comportamiento apropiado” las negocian algunos familiares, las asociaciones y los equipos técnicos, especialmente los más directamente involucrados en la excavación de los restos, pero no siempre funcionan o son igualmente satisfactorias para todos. En este entramado, aunque los antropólogos sociales tenemos los marcos teóricos y metodológicos para interpretar las violencias y los paisajes desolados que dejan tras de sí, carecemos del entrenamiento disciplinar que tienen, por ejemplo, los forenses, para estar tan cerca de ellas. En este caso, de los cadáveres violentados, y de todos los procesos que desencadena su visualización gradual. Robben y Nordstrom propusieron la noción del “choque existencial”, como ampliación del clásico “choque cultural”, para caracterizar el posible impacto sobre el investigador de esta carencia formativa (1995). La etnografía requiere en este caso, necesariamente, de un entrenamiento emocional paulatino —que no deja de ser una parte importante de la propia etnografía— para asumir el entorno de manera relevante para el proceso de investigación. Y sobre esta base, tomar decisiones a veces complicadas sobre la idoneidad de una entrevista en un momento determinado, la filmación o fotografiado de una situación concreta, la selección de “informantes” en un campo social muy fluido y disperso, o la gestión del nerviosismo provocado a veces por la propia sobrepresencia de “expertos”, periodistas, políticos y militantes sobre el terreno.

Respecto a la supervivencia del antropólogo social en una especie de “limbo profesional” entre los diversos profesionales trabajando en temas de “memoria histórica”, haré unas consideraciones generales —referidas especialmente a las exhumaciones— que pueden extrapolarse a la disciplina en general. Una vez elegidas las exhumaciones como espacio “de arranque” de mi investigación a

largo plazo sobre las políticas de la memoria en la España contemporánea, me puse en contacto con Emilio Silva, presidente de la ARMH y sociólogo de formación, que entendió desde el principio la necesidad de que hubiera antropólogos presentes, y siempre ha tenido la firme voluntad de sumar esfuerzos de diferentes especialistas. Sin embargo, no todo el mundo entendía inmediatamente qué era un antropólogo social o para qué “servía”. Como me comentó en una ocasión con una mezcla de curiosidad, sorna y afecto el forense Francisco Etxeberria (Leizaola, 2006): yo localizo una fosa, la excavo, identifico a los cuerpos, hago un informe técnico y se los devuelvo a los familiares, ¿y tú? Él no era el único con dudas. En cada exhumación, casi en cada primera toma de contacto con las personas allí presentes, empezamos la etnografía respondiendo preguntas. ¿Qué es lo que aportábamos en esos escenarios de violencia? ¿Sabíamos desenterrar huesos o identificar desaparecidos? ¿Podíamos dar apoyo psicológico? ¿Trabajábamos para la prensa? ¿Podían contarnos entre los “activistas de la memoria”? ¿Qué “soluciones” ofrecíamos al sufrimiento de las víctimas? ¿Quién se leía lo que escribíamos? ¿Para qué servía? Al principio del proceso, cuando las diversas asociaciones de recuperación de la memoria empezaron a hacer convenios con Universidades o a contactar a especialistas para formar equipos técnicos para llevar a cabo las exhumaciones con unos protocolos más consolidados, los antropólogos sociales muchas veces no estábamos entre los expertos considerados “indispensables”, a pesar de que muchas de las cosas que ocurren en estas excavaciones han sido y son objeto de interés académico en nuestra disciplina desde hace décadas, como he señalado antes. Esta falta de visibilidad pública de nuestra labor es en ocasiones preocupante. Si todo el mundo sabe más o menos lo qué le corresponde hacer a un arqueólogo, a un forense, a un psicólogo, a un periodista, a un político, o a un documentalista, el término “antropólogo social” o “antropólogo cultural” produce cierto desconcierto. Y ese desconcierto provoca no pocas veces “cortocircuitos de expectativas” entre antropólogos e “informantes” de diverso tipo. Nos ha llevado tiempo hacer que nuestra presencia sea considerada oportuna y necesaria, especialmente a través de una especialización paulatina en el proceso de recogida de testimonios

que, de algún modo, se ha convertido en nuestra “coartada etnográfica” para analizar otros procesos simultáneos pero más largos de explicar en cada exhumación y a cada persona que nos pregunta qué hacemos allí. La especialización en testimonios, a su vez, nos pone en situación competitiva con otros profesionales, especialmente con periodistas “paracaidistas”, cuando los hay, al ser nuestras expectativas y estrategias de obtención de información tan notablemente divergentes como lo puedan ser la “entrevista en profundidad” y el “sound bite” o “mordisco de sonido”. En paralelo a nuestra consolidación en los equipos técnicos, nuestro rango de actuaciones se ha diversificado notablemente. Entre otras actuaciones, hemos coordinado exhumaciones ocasionalmente, (Ignacio Fernández de Mata, *La Lobera en Aranda de Duero*, Burgos, 2004; Julián López y Francisco Ferrándiz, *Fontanosas*, Ciudad Real, 2005), organizado conferencias y cursos de verano, y participado más o menos activamente en asociaciones y en proyectos de recuperación de la memoria histórica de calado (Ángel del Río y José María Valcuende, *Proyecto Todos los nombres*).

Ante un tema como este, es indispensable considerar el asunto de la responsabilidad social de la antropología (Del Río, 2005; Sanford y Anjel-Ajani, eds., 2006). Mientras que en el culto de María Lionza era dueño de mis propios tiempos a la hora de hacer el trabajo de campo, publicar y divulgar mi investigación, en el proyecto sobre las políticas de la memoria en la España contemporánea, mas “candente” desde el punto de vista del debate social, las personas y colectivos con los que trabajamos nos requieren frecuentemente la “devolución inmediata” de “resultados”. Esto puede ocurrir en las mismas exhumaciones –por parte de familiares o medios de comunicación—, en los actos públicos donde se explican los procedimientos seguidos durante la excavación, en los rituales *ad hoc* de devolución de restos, en conferencias en centros cívicos o de la tercera edad, en coloquios organizados por asociaciones y partidos políticos, etcétera. En algún otro lugar he señalado la importancia de que, en determinados temas como los relacionados con las violencias y el sufrimiento social, la antropología tenga la suficiente agilidad como para convertirse en una disciplina de “respuesta rápida” (2006). Esto no supone renunciar o restar importancia a los formatos y cadencias más habituales de la disciplina

—aunque éstos se estén también transformando—, sino ampliar el repertorio, ser capaces de diversificar los discursos en los cuales transmitimos el conocimiento producido para distintos tipos de fines y audiencias al tiempo que, como sugerimos al principio, modulamos las estrategias de investigación para aprehender adecuadamente problemas de evolución rápida. Quizá podría entonces hablarse de una estrategia combinada de “etnografías fluidas” diseñadas para enfrentar problemas “movedizos” (Delgado, 2007) mediante una “dialéctica de la sorpresa” o iluminación recíproca (Willis y Trondman, 2000), y de “ritmos y formatos múltiples” de devolución de conocimiento a la academia y a la sociedad. Como ya lleva años sucediendo en nuestra disciplina, y como cada vez nos exigen más nuestras propias instituciones, profundizar en el registro de “respuesta rápida” nos permitirá aumentar nuestra relevancia en debates sociales de actualidad proporcionando análisis crítico en una variedad de contextos, desde reuniones académicas a asambleas de ONGs o relaciones con los medios de comunicación, en los que en ocasiones no estamos todavía suficientemente representados.

Respecto a las políticas de representación de la violencia, los criterios generales de contexto denso, reflexividad y aparato crítico son también válidos para el caso de la memoria histórica, como lo eran para las violencias delincuenciales, con la salvedad de que en este caso tenemos que interaccionar con —y construirnos en relación a— campos de conocimiento tan distintos entre sí como la historia y la antropología forense. Para matizar la discusión previa, pondré dos ejemplos, relacionados con el proceso de digitalización de la memoria histórica y, más en general, los problemas que plantean los productos audiovisuales de la etnografía de la violencia (Ferrándiz y Baer, 2008). Las exhumaciones ofrecen imágenes muy explícitas de la violencia, inscrita en los cadáveres que salen a la luz. El ciclo más reciente de exhumaciones se ha producido en el contexto de la sociedad de la información y el conocimiento. El abaratamiento de las tecnologías de digitalización de imágenes —cámaras de vídeo y fotografía, móviles— hace que podamos empezar a plantearnos que el nuevo “lugar de la memoria” sea su plasmación digital (ibid.). En las exhumaciones, casi todas las personas presentes disponen de estas tecnologías y hay un registro digital casi compulsivo de todo lo que

sucede, aunque con motivaciones y estrategias de visualización muy diferentes. Aunque hay una variedad enorme de actos, objetos y personas “digitalizables”, la atención máxima generalmente se dirige a los huesos y, más concretamente, a las señales de violencia inscritas en ellos. ¿Cómo encajar todas estas imágenes en el discurso etnográfico? ¿Cómo pueden llegar a modificar el entendimiento del problema analizado y de la propia estructura de producción del conocimiento etnográfico? Hablaré en primer lugar del uso de estas imágenes en presentaciones públicas, y después, en publicaciones académicas.

En mis primeras presentaciones públicas usando PowerPoint, trataba precisamente de desviar la atención de los restos óseos, en un intento de mostrar, de algún modo, que “había vida” más allá de ellos, y que eran los procesos paralelos de retejimiento de redes sociales, ritualización más o menos espontánea del duelo, enunciación de narrativas del pasado en contextos emergentes, etcétera —que ocurrían no tanto dentro sino en torno a las exhumaciones—, los que interesaban preferentemente a la antropología social y cultural. En un momento de cierta incertidumbre sobre nuestro papel en el proceso, esto era lo que nos diferenciaba de otros especialistas. Siempre mostraba un cráneo acribillado, de forma testimonial, para referirme al impacto que “esas” imágenes habían tenido al salir a la luz pública en la España contemporánea. Ni siquiera me detenía demasiado en la imagen. Es decir, estaba utilizando la selección de imágenes —y el descarte consciente de las de violencia más explícita— para delimitar la disciplina, a pesar de que mi proyecto se ocupa del análisis de las violencias. Se daba además una situación paradójica. En muchas de estas intervenciones, coincidía con arqueólogos y antropólogos forenses cuyas presentaciones visuales, a su vez condicionadas por su propia formación disciplinaria, iban justo en la dirección contraria. Tras presenciar varias veces largas presentaciones en las que los protagonistas eran los huesos, empezó a producirse una “complicidad de estilo” visual (MacDougall, 1998) con los forenses, que a su vez modificó mi entendimiento del problema. Como el resto de la audiencia, empecé a acostumbrarme a ver huesos proyectados en grandes pantallas blancas, lo mismo que poco a poco iba haciendo con los huesos “en directo” de las fosas. Huesos digitalizados



acompañados de medidas, flechas indicativas, términos técnicos, reconstrucciones de trayectorias de disparos, etcétera. Me di cuenta de que todas mis cautelas y el poco caso que estaba haciendo de estas imágenes iba muy por detrás del interés que tenía su procesamiento técnico en el proceso de recuperación de la memoria histórica y del grado de absorción –incluso saturación– que empezaba a haber de ellas en la sociedad española y en circuitos más globalizados. Mi estudio debía incorporar de manera más relevante no sólo los huesos tal y como emergen en las exhumaciones, sino también cómo son digitalizados por diversos actores sociales y cómo son elaborados por distintos tipos de especialistas. Aún así, aún habiéndolos incorporado de manera más relevante al análisis y a mis propias presentaciones, como veremos a continuación, el temor permanente de que el uso promiscuo y descontextualizado tenga como consecuencia la banalización de los hechos y del sufrimiento social que les acompaña, lo que Bourgois llama “pornografía de la violencia”, sigue siendo el límite.

Como segundo ejemplo: en una publicación que hice sobre la etnografía de las fosas comunes hace un par de años, se me ofreció la posibilidad de incluir varias fotografías. Al principio, en el interior de la revista y más adelante, en portada y contraportada. Al recibir la propuesta del editor, me inquieté un poco. La imagen que había seleccionado para la contraportada era una toma cercana de dos cráneos con un tiro de gracia cada uno y con las mandíbulas desencajadas. La imagen no sólo era extraordinariamente explícita, sino que había sido tomada por el fotógrafo con un sentido más estético que documental, utilizando las luces y sombras oblicuas del atardecer. Era una foto “magnífica”. Escribí al editor comentándole las consecuencias que dar prioridad a una imagen así podía tener, especialmente en el contexto de una investigación etnográfica y, particularmente, en España. Era evidente que era la más impactante y la de mejor calidad, ¿pero era también la más representativa? ¿Describía mejor el proceso que otras tantas? ¿Era una publicación académica el mejor soporte para ella? Imágenes como esas estaban circulando en España en los medios de comunicación y en el ciberespacio, y eran parte fundamental, como hemos visto, de los informes forenses y de sus presentaciones en PowerPoint ante

auditorios abarrotados. Por mi parte, estaba dispuesto a afrontar el debate sobre las políticas de representación en el discurso antropológico, pero era algo para lo que había que armarse teórica y psicológicamente. Nos entendimos bien. Finalmente esta imagen de contraportada fue sustituida por otra más benévola con la violencia cruda de la represión franquista pero, sin duda, más “cómoda” y tan representativa del proceso de recuperación de la memoria histórica como la primera: una toma general de la fosa una vez vaciada tras una ceremonia conmemorativa. En este caso, desplazándose desde la violencia explícita a su ritualización, el temor a la trivialización vía espectáculo del proceso de recuperación de la memoria histórica se había impuesto sobre la imagen de impacto, con una especie de pudor visual que otros especialistas con los que colaboramos considerarían temeroso. Las discrepancias disciplinares sobre las políticas de visibilización del conocimiento científico son, como en el caso de las violencias que hemos discutido, relevantes en la delimitación y reconsideración de los límites de la representación etnográfica.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ATKINSON, Paul (1990) *The Ethnographic Imagination*, Londres, Routledge.
- BARTRA, Roger (2003) “Las redes imaginarias del terror político”, *Claves de Razón Práctica* 133, 4-9.
- BERNARD, H. Russell (1998) “Introduction: On Method and Methods in Anthropology” en H. R. Bernard (ed.) *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Londres, AltaMira Press.
- BOURGOIS, Philippe (2001) “The Continuum of Violence in War and Peace: Post-Cold War Lessons from El Salvador”, *Ethnography* 2(1), pp. 5-34.
- BRYMAN, Alan (2001) “Introduction: A Review of Ethnography” en A. Bryman (ed.) *Ethnography*, vol. I, Londres, Sage.
- DELGADO, Manuel (2007) *Sociedades movedizas: Pasos hacia una antropología de las calles*, Barcelona, Anagrama.
- DEL RÍO, Ángel (2005) “Los alcances del movimiento social de

recuperación de la memoria histórica: Apuntes de la experiencia andaluza” en S. NAROTZKY y José María VALCUENDE (eds.) *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: Poder, cultura y mercado*, Sevilla, ASANA-FAAEE, pp. 133-153.

ERIKSEN, Thomas H. (1995), *Small Places, Large Issues*, Londres, Pluto Press.

FELDMAN, Allen (1995) “Epilogue: Ethnographic States of Emergency” en C. NORDSTROM y A. ROBBEN (eds.) *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press, pp. 224-252.

FERRÁNDIZ, Francisco (2003) “Maladros, María Lionza and Masculinity in a Venezuelan Shantytown”, en M. GUTMANN (ed.) *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham, Duke University Press, pp. 115-133

- (2005) “La memoria de los vencidos de la guerra civil” en S. NAROTZKY y José María VALCUENDE (eds.) *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: Poder, cultura y mercado*, Sevilla, ASANA-FAAEE, pp. 109-132.

- (2006) “The Return of Civil War Ghosts: The Ethnography of Exhumations in Contemporary Spain”, *Anthropology Today* 22(3), pp. 7-12.

FERRÁNDIZ, Francisco y Alejandro BAER (2008) “Digital Memory: The Visual Recording of Mass Grave Exhumations in Contemporary Spain”, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal], 9 (3), Art. 18. Disponible en: <http://www.qualitative-research.net>

FERRÁNDIZ, Francisco y Carles FEIXA (2004) “Una mirada antropológica sobre las violencias”, *Alteridades* 14 (27), pp. 149-163.

GUPTA, Akhil y James FERGUSON (1997) “Discipline and Practice: ‘The Field’ as Site, Method and Location in Anthropology” en A. GUPTA y J. FERGUSON (eds.) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press.

GREEN, Linda (1995) "Living in a State of Fear" en C. Nordstrom y A. Robben (eds.) *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press, pp. 105-127.

HAMMERSLEY, Martin y Paul ATKINSON (1994) *Etnografía: Métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.

HANNERZ, Ulf (1998) *Conexiones transnacionales: Cultura, gente, lugares*, Madrid, Cátedra.

LEIZAOLA, Aitzpea (2006) "Antropología a pie de fosa", ANKULEGI 10, pp. 33-46.

MACDOUGALL, David (1998) *Transcultural Cinema*, Princeton, Princeton University Press.

MARCUS, George y Michael J. FISCHER (1986) *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, Chicago University Press.

NAGENGAST, Carole (1994) "Violence, Terror, and the Crisis of the State", *Annual Review of Anthropology* 23, pp.109-136.

NORDSTROM, Carolyn y Antonius ROBBEN (eds.) (1995) *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.

PUJADAS, JOAN J. (2004) "L'etnografia com a procés de recerca: Disseny d'investigació aplicats a l'anàlisi de la societat contemporània" en J. PUJADAS (coord.) *Etnografia*, Barcelona, Editorial UOC.

ROBBEN, Antonius y Carolyn NORDSTROM (1995) "The Anthropology and Ethnography of Violence and Sociopolitical Conflicts" en C. NORDSTROM y A. ROBBEN (eds.), *Fieldwork Under Fire*, Berkeley, University of California Press, pp. 1-23.

ROBBEN, Antonius (2000) "State Terror in the Netherworld: Disappearance and Reburial in Argentina", en J.A. SLUKA (ed.) *Death Squad: The Anthropology of State Terror*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 91-113.

ROSALDO, Renato (1991) *Cultura y Verdad. Una Propuesta de*

*Análisis Social*, México, Grijalbo.

SANFORD, Victoria (2003) *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*, Nueva York, Palgrave MacMillan.

SANFORD, Victoria y Asale ANGEL-AJANI (eds.) (2006) *Engaged Observer: Anthropology, Advocacy and Activism*, Londres, Rutgers University Press.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y Philippe BOURGOIS (eds.) (2004) *Violence in War and Peace: An Anthology*, Oxford, Blackwell.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y Philippe BOURGOIS (2004) "Introduction: Making Sense of Violence" en N. SCHEPER-HUGHES y P. BOURGOIS (eds.) *Violence in War and Peace: An Anthology*, Londres, Blackwell, pp. 1-31.

SCHMIDT, Bettina E. e Ingo W. SCHRÖDER (2001) "Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices" en B.E. SCHMIDT y I.W. SCHRÖDER (eds.) *Anthropology of Violence and Conflict*, Londres, Routledge, pp. 1-24.

SLUKA, Jeffrey A. (1992) "The Anthropology of Conflict" en Caroline NORDSTROM y JoAnn MARTIN (eds.) *The Paths to Domination, Resistance and Terror*, Berkeley, University of California Press, pp. 190-218.

SPRADLEY, J. P. (1980) *Participant Observation*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

STARN, Orin (1992) "Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru" en GEORGE E. MARCUS (ed.) *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, pp. 152-180.

TAUSSIG, Michael (1987) *Colonialism, Shamanism and the Wild Man: A study in Terror and Healing*, Chicago, The University of Chicago Press.

VELASCO, Honorio y Ángel DÍAZ DE RADA (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*, Madrid, Trotta.

VERDERY, Katherine (1999) *The Political Lives of Death Bodies: Reburial and Postcolonial Change*, Nueva York, Columbia University Press.

WACQUANT, Loïc (2004) “Decivilizing and Demonizing: The Remaking of the Black American Ghetto”, en S. LOYAL y S. QUILLEY (eds.) *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 95-121.

WILLIS, Paul (2000) *The Ethnographic Imagination*, Cambridge, Polity Press.

WILLIS, Paul y Mats TRONDMAN (2000) “Manifesto for Ethnography” *Ethnography*, 1(1), pp. 5-16.