

AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
**Volumen 16
Número 2**
Mayo - Agosto 2021
Pp. 237 - 247

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

¿Qué hacer? La antropología ante la *reacción* contemporánea

Miguel Vale de Almeida
ISCTE/CRIA

Recibido: 31.07.2020
Aceptado: 15.12.2020
DOI: 10.11156/aibr.160202



RESUMEN

Una parte sustancial de la reacción conservadora o reaccionaria que se produce en todo el mundo se basa en un doble movimiento con respecto a las ciencias sociales. Por un lado, una negación de las perspectivas de construcción social y relativización cultural e histórica; por otro lado, una apropiación de enfoques abandonados por las ciencias sociales, o de los mecanismos que utilizan para explicar lo social como realidad construida. Quizás el ejemplo más llamativo sea el de la «ideología de género». Pero también consideraré el nacionalismo, la naturalización del etnocentrismo y el racismo, las nociones de «guerra de civilizaciones y religiones», «sexismo y homofobia», reacciones a lo «políticamente correcto», entre otros (es decir, en niveles más sofisticados, nuevas teorizaciones con implicaciones políticas, procedentes de la genómica, la psicología evolutiva, las neurociencias, etc.). Exploraré la hipótesis de que este contragolpe se organiza a partir de una alianza aparentemente contradictoria entre el neoliberalismo y las apelaciones al tradicionalismo, en un fenómeno nuevo y específico de nuestro tiempo y no como un atavismo del pasado. En este sentido, es un movimiento «revolucionario» y los campos progresistas (en los que se basan mayoritariamente las ciencias sociales) son enviados a un incómodo lugar de «conservadurismo». ¿Cómo pueden el discurso antropológico y la práctica etnográfica producir conocimiento (y su difusión) frente a esta realidad —en un gesto político— pero también sobre ella, en un intento de hacerla inteligible?

PALABRAS CLAVE

Discurso antropológico, construcción social, reacción, etnocentrismo, revolución.

WHAT TO DO? THE RESPONSE OF ANTHROPOLOGY TO THE CONTEMPORARY REACTION

ABSTRACT

A substantial part of the conservative or reactionary backlash that occurs around the world is based on a double movement with regard to the social sciences. On the one hand, a denial of the perspectives of social construction and cultural and historical relativization; on the other hand, an appropriation of approaches abandoned by the social sciences, or of the mechanisms used by them to explain the social as a constructed reality. Perhaps the most striking example is that of “gender ideology”. But I will also consider nationalism, the naturalization of ethnocentrism and racism, the notions of war of civilizations and religions, sexism and homophobia, reactions to the “politically correct”, among others (namely, at more sophisticated levels, new theorizations with political implications, coming from genomics, evolutionary psychology, neurosciences, etc.). I will explore the hypothesis that this backlash is organized on the basis of an apparently contradictory alliance between neoliberalism and traditionalism, in a new and specific phenomenon of our time and not as an atavism of the past. In this sense, it is a “revolutionary” movement and the progressive fields (on which the social sciences are largely based) are sent to an uncomfortable place of “conservatism”. How can anthropological discourse and ethnographic practice produce knowledge (and its dissemination) against this reality — in a political gesture — but also about it, in an attempt to make it intelligible?

KEY WORDS

Anthropological discourse, social construction, reaction, ethnocentrism, revolution.

Me gustaría empezar describiendo dos casos en los que he estado involucrado recientemente y que pueden ayudar a ilustrar lo que creo que es el estado actual de lo que podríamos llamar las «guerras culturales» y cómo el trabajo o las acciones de los antropólogos están involucrados en ellas, nos guste o no.

El primer caso se refiere a las intervenciones públicas y políticas de los científicos sociales y al tipo de reacciones que generan. Hace unas semanas, un investigador de mi universidad (aunque no en el campo de la antropología), y con trabajos sobre la extrema derecha, publicó un libro sobre el partido político Chega, que recientemente eligió a un diputado para el Parlamento portugués. Tras la publicación del libro, el investigador fue entrevistado en varios periódicos portugueses, así como en RTP2, la cadena de televisión pública orientada a un público más alfabetizado y de difusión cultural. En esa entrevista televisiva expuso su opinión sobre el partido Chega, que se resumió profusamente en los medios de comunicación de la siguiente manera: el partido no es fascista ni racista.

La emisión de la entrevista coincidió con la convocatoria, en la misma semana, de dos manifestaciones. Una, convocada por colectivos antirracistas, para denunciar la presencia de una fuerza fascista y racista en el Parlamento. La otra, convocada por el propio partido Chega, para afirmar que Portugal es un país no racista —tras los debates públicos sobre el racismo en Portugal, en los que los sectores antirracistas han puesto de manifiesto el carácter mistificador del discurso *lusotropicalista* (el colonialismo portugués como supuestamente benigno y Portugal como una sociedad no racista en esencia)—. La primera manifestación fue cancelada por los organizadores (debido a la pandemia de la COVID-19 pero creo que también por razones estratégicas, para no dar pábulo a la segunda manifestación); la segunda tuvo lugar.

Preocupados por el contenido de la entrevista televisiva del investigador, sobre todo por el efecto de autoridad académica y científica que inevitablemente se le confiere, un grupo de 67 académicos de ciencias sociales preparó un texto que se publicaría en el diario Público, el principal diario portugués de referencia. El texto cuestionaba lo que denominó como «higienización y normalización» del partido Chega por parte de un politólogo, la ausencia de contradicción en la entrevista, el uso de herramientas teóricas formalistas de clasificación (lo que es o no es fascismo, lo que es o no es racismo...), y presentaba ejemplos que demuestran sustancialmente el carácter extremista de ese partido.

Lo interesante fueron las reacciones que provocó el texto de los 67. A lo largo de varios días, varios creadores de opinión y columnistas publicaron textos en los que acusaban a los abajo firmantes de «apelar a la

censura», de «atentar contra la libertad de expresión» e incluso de «apelar al cordón sanitario». Acostumbrado como estoy, como antropólogo, a una especial atención a los mecanismos de la retórica y la argumentación como legitimación de las creencias, los «errores» (entre comillas) de estas reacciones podrían resumirse de la siguiente forma:

- 1) Los firmantes nunca se refirieron al libro del investigador, sino a su entrevista en RTP2;
- 2) una entrevista televisiva es un acto de comunicación pública eminentemente político;
- 3) al tratarse de una entrevista sobre la publicación de un libro, al entrevistado le es atribuida una inherente autoridad académica y científica;
- 4) la reacción de los 67 fue una reacción a esta dimensión comunicacional y política, por lo tanto, un acto de debate y crítica en la esfera pública y política, no en el ámbito de la discusión académica con la presentación de diferentes análisis o interpretaciones (pero necesariamente politizando la autoridad académica invocada o publicitada);
- 5) estos hechos apuntan a la imposibilidad, incluso si ese hubiera sido el caso, de exigir la censura.

Ciertamente, y poniéndome en el lugar de buena fe de algunos de los que reaccionaron, es admisible la idea de que la reacción de los 67 podría perjudicar la carrera de ese investigador o arrojar sospechas sobre sus simpatías políticas. Sin embargo, hay dos condiciones que impiden la validez de ese argumento. La primera es que la intervención del investigador tuvo lugar en el espacio público y sobre un tema de relevancia política para la comunidad. Es en este espacio, y dentro de los debates sobre la relevancia del tema, donde se produjo la reacción de los 67. La segunda es que el investigador no puso en marcha los mecanismos de «modestia científica» —llamémoslos así— ya que nunca dijo «*el Chega afirma que no es racista ni fascista*», sino que dijo «*el Chega no es racista ni fascista*».

Como antropólogos conocemos bien la diferencia entre estos dos protocolos de comunicación sobre lo real —«dicen que son» frente a «son»— incluso cuando asumimos la voz de los interlocutores y decimos algo como, y parafraseando a Evans-Pritchard, «*las brujas vuelan*». Sin embargo, pienso que la consciencia de esta diferencia no se encuentra generalizada en el ámbito académico y científico, ni siquiera en las ciencias sociales, y es más propia del gesto antropológico. A esto volveré y a la utilidad de este gesto en el momento político y cultural actual.

Antes de continuar, permítanme el narcisismo de relatar otro caso, este sin efecto público o político, que solo tiene que ver con una experiencia personal reciente, pero que también ayuda a mi argumento.

Este año he publicado un libro sobre mi investigación en Israel/Palestina acerca de la institución de la *aliyah*, una institución fundamental para el sionismo y que concede a cualquier judío del mundo el acceso a la ciudadanía israelí (Vale de Almeida, 2019). Sabiendo perfectamente que era una investigación con una fuerte sensibilidad política, la hice por eso mismo, para poder acceder y tornar inteligibles los significados que las personas que hacen *aliyah* le atribuyen y cómo entienden entonces lo que es ser israelí, especialmente ante las condiciones de profunda desigualdad con los palestinos.

Inmediatamente después de la publicación del libro, y obviamente sin que ninguno de los intervinientes lo pudiese haber leído, recibí el mismo día dos reacciones opuestas, pero ambas negativas. Una en un periódico, la otra en las redes sociales. En el caso del periódico, un columnista de derechas publicó un texto en el que me acusaba de antisemitismo, de izquierdismo propalestino y de no ser consciente de que yo, como hombre gay, podía disfrutar de libertad sexual en Israel. Su argumento se basaba, como es fácil de entender, en dos cosas: en primer lugar, el hecho de ser públicamente conocido en Portugal, a través de mis actividades políticas y movimientos sociales, como «de izquierdas» y como hombre abiertamente gay; en segundo lugar, y como inferencia que el autor veía como «lógica», tendría que ser obviamente antiisraelí, propalestino de forma dicotómica y, en definitiva, antisemita.

En el caso de las redes sociales, en el muro de una persona activa en los movimientos de solidaridad con Palestina —pero creo que también asociada a un segmento específico de la izquierda no parlamentaria portuguesa— el mero hecho de que apareciera mi libro y que su tema fuera el *aliyah*, constituiría un blanqueo y una higienización del sionismo (utilizo estas palabras adrede, para hacerme eco de las del documento de los 67 mencionado anteriormente), una opinión que probablemente fue incluso alimentada por la percepción del autor de lo que significaría la apelación antropológica a la inteligibilidad incluso de lo que no nos gusta, y a la que me habría referido en anteriores ocasiones públicas o académicas.

Creo que estos casos son buenos para pensar en cuatro cosas simultáneamente. La primera está relacionada con los problemas de lógica y argumentación, lectura y comprensión, y es de carácter general, levantando cuestiones sobre el capital cultural, la cognición, la honestidad, la manipulación, etc. De hecho, muy importante en el marco de las *fake news*.

La segunda es una cuestión clásica, la de la intervención pública y política de los científicos sociales, vinculada al viejo debate sobre ciencia, objetividad, neutralidad o la dimensión intrínsecamente política del trabajo en este campo. La tercera está específicamente relacionada con la antropología, es decir, ¿el conocimiento que producimos es del mismo nivel que el de las otras ciencias sociales o hay algo diferente que es a la vez una debilidad y un potencial? La cuarta tiene que ver con las circunstancias concretas del crecimiento de los populismos de extrema derecha, el compromiso de este segmento en las luchas por la hegemonía cultural y el ataque a las ciencias sociales y las humanidades como uno de sus frentes de batalla.

En cuanto a la primera cuestión, no creo que pueda dedicarle mucho tiempo aquí. Sin embargo, dado que muchos y muchas de nosotros somos profesores, cada vez estoy más convencido de que la enseñanza pura y dura de la lógica, la retórica, la lectura y comprensión de textos y la escritura argumentativa deberían ser una parte muy importante de la enseñanza que impartimos. Pero dejo de lado esa cuestión.

En cuanto a la segunda cuestión, creo que tampoco es necesario predicar a los partidarios. Todos sabemos que la ciencia, y especialmente las ciencias sociales, son un campo político, intrínsecamente plural y de contraposición de visiones del mundo. Lo que quizás no hagamos de forma suficiente sea darlo a conocer, asumirlo, temerosos como somos de perder la autoridad que la cultura imperante invierte en nosotros o los recursos necesarios para nuestra actividad y cuya distribución se basa precisamente en la fantasía, cuando no en el fetichismo, de la objetividad de la utilidad instrumental de las prácticas científicas. También dejaré implícita esa pregunta.

La tercera y la cuarta cuestiones ya exigen nuestra atención. En primer lugar, porque la antropología corre el riesgo de ser la gran perdedora en el contraataque de la extrema derecha populista por la hegemonía cultural; en segundo lugar, porque hay algo en la antropología que puede constituir un papel importante en la resistencia a este fenómeno.

Empecemos por la cuestión de la lucha de la extrema derecha por la hegemonía cultural. Pensemos en las denominaciones y en los *soundbites* que, al menos en la última década, se han ido extendiendo cada vez más a sectores políticos, sociales y de opinión —y a menudo ya muy populares— que no se limitan a pequeños sectores radicalizados de la extrema derecha populista. A continuación, muestro una lista:

- la transformación del concepto de «corrección política» de algo progresista a un epíteto de insulto y desprecio;

- el concepto acusador de «cancel culture»;
- el concepto de «ideología de género» (o, como en el caso de Polonia, «ideología lgbt»);
- el concepto de «marxismo cultural»;
- la creciente aceptación del nativismo, la autoctonía o el identitarismo nacionalista como formas legítimas de resistencia a la globalización;
- la transformación de la «política de la identidad» en algo cargado de negatividad;
- la apropiación de la economía política e incluso de la lucha de clases como siendo las verdaderas «cuestiones», como forma de combatir la política identitaria, pero reducida a una oposición pueblo/élites que no corresponde a la versión marxista;
- la tolerancia, cuando no suscripción, al relativismo del conocimiento —aceptación del terraplanismo, de ciertas medicinas alternativas, de la antivacunación, etc.— pero no de la misma manera que la crítica epistemológica realizada por las ciencias sociales;
- lo mismo con el antihumanismo, el cuestionamiento de los Derechos Humanos, etc., pero no de la manera crítica en que lo han hecho las ciencias sociales;
- la inversión del orden de las causalidades, como cuando, por ejemplo, se acusa al antirracismo de provocar y aumentar el racismo;

Los ejemplos podrían ser interminables. Lo que resulta inquietante es lo mucho que se parecen —¡en la superficie!— con los procesos de crítica y relativización que las ciencias sociales han producido en las últimas décadas. El populismo de extrema derecha los toma, los simplifica y totaliza, los deshistoriza y descontextualiza, y lo hace mientras acusa a las ciencias sociales y a sus progenitores «elitistas» de haber relativizado todo y destruido las certezas. Hay algo de fagocitación en todo esto, que es un rasgo característico de los mecanismos fascistas. El *modus operandi* político es, pues, el del que ya conocemos como *fake news*, operado a través del *trolling*, apropiándose de las redes sociales que inicialmente prometían pluralidad democrática y expresiva.

El ejemplo de la manifestación de dicho partido Chega, bajo el lema «Portugal no es racista» es... ejemplar. La propia absurdez establece la posibilidad de cualquier cosa. En lugar de una manifestación racista de un partido racista, tenemos un partido racista manifestándose en honor a una supuesta ausencia de racismo en Portugal, cristalizando así en el antirracismo la culpa de los disturbios sociales. Reaccionó a los movimientos antirracistas y a la crítica de la colonialidad en el Portugal poscolonial

recuperando la ideología lusotropicalista, que seguía siendo la gran mistificación no deconstruida por la democracia portuguesa. Nótese lo siguiente: lo que hizo Chega con su manifestación no fue suscribir un argumento racista; fue entender que la hegemonía del lusotropicalismo es útil para los fines racistas. Al subordinar la manifestación a ese lema, se identifica claramente con la interpretación del investigador que mencioné, que no dijo «*Chega dice que no es racista*» sino «*Chega no es racista*».

Aquí es donde me gustaría introducir el papel que puede desempeñar la antropología. Un antropólogo nunca diría tal cosa. Un antropólogo entra en una interlocución con las personas y comunidades con las que trabaja, produciendo resultados que son nuevos conocimientos, producidos a partir de ese encuentro. Nunca se trata de un conocimiento formalista, basado en categorías previas de interpretación teórica en las que encajen las vidas empíricas de los interlocutores. Tampoco es un mero informe del punto de vista de otros, una especie de reportaje supuestamente neutral. En el proceso de interlocución que constituye la etnografía, se produce una nueva teoría, teoría basada en la práctica vivida en la vida compartida con los interlocutores. No se trata de una pura traducción, ni de la transmisión de un portavoz, ni siquiera de «explicar» lo que hacen «ellos» en función de la cosmovisión del observador y de su comunidad de origen y pertenencia (de hecho, cualquier antropólogo deja de tener una verdadera comunidad de pertenencia al convivir con los interlocutores, ventaja existencial y, por tanto, política del trabajo antropológico sobre el de otras ciencias sociales).

Lo que resulta de esto es un conocimiento sustantivo, pero también, en cierto sentido, único. Esta es una debilidad institucional de la antropología, por supuesto: su dificultad para producir un conocimiento universal establecido. Por eso su conocimiento nunca puede dar lugar al populismo. Sin embargo, es un conocimiento que siempre se basa en lo, llamémoslo, «popular». Quizás lo que hace la antropología podría llamarse *populista*, por inventar un neologismo, demostrando la imposibilidad de dicotomías simplistas como el populismo, así como demostrando que no hay TINA (*There Is No Alternative*) sino que hay TAMA (*There Are Many Alternatives*). ¿De ahí, quizás, el malestar que sienten hacia la antropología los populismos de derechas, pero también el tiento de nariz que sienten los sectores de las ciencias sociales más dedicados a la provisión de conocimiento instrumental o de políticas públicas para la izquierda?

No quería entrar en una discusión teórica, ni en una discusión sobre la interfaz entre la ciencia social y el pensamiento político (es decir, sobre cómo podrían otros populismos ser posibles), recurriendo a autores políticos o filosóficos como Negri y sus multitudes (Negri y Hardt, 2009), o a Mouffe y la cuestión de lo agonístico en la política (2013), o a Butler y su

postulado de las alianzas (2015), o incluso, ya en nuestro campo, a la etnografía pública de Fassin (2017), y estas entre tantas otras ricas posibilidades. He querido ir al núcleo del gesto antropológico de producción de teoría basado en la etnografía y la interlocución, porque es en este gesto donde podemos entender y dar a conocer simultáneamente las simplificaciones instrumentales del populismo, los complejos mecanismos de poder en las micro y macro escalas, y las múltiples alternativas de vida. Por eso, tanto el sistema de la actual fase neoliberal del capitalismo, por un lado, como la lucha de la extrema derecha por la hegemonía cultural, por otro, se alían en su desprecio por la antropología o en su eliminación deliberada.

¿Qué podemos hacer entonces? Yo dividiría las posibilidades en dos formas de actuación diferentes. Una, continuando con las hazañas etnográficas, haciendo inteligibles los populismos de la extrema derecha. En el reciente congreso de la AEAS (EASA 2020 Lisboa) se debatió el tema en varios paneles sobre la ya famosa cuestión del estudio del *repugnant other*. Hacer algo inteligible, y hacerlo a partir de las prácticas y creaciones de sentido de otros, debería ser en rigor posible tanto para la brujería *azande* como para un colectivo bolsonarista, independientemente del desafío ético, estético y emocional que esto constituya. La otra posibilidad está relacionada con el ámbito de la acción y la reacción propiamente políticas, con la implicación o el compromiso. Tal vez la mejor manera de explicarlo sea utilizar un ejemplo que me resulta cercano, y con eso terminar.

Hace unos días, cuando aún estaba digiriendo los ejemplos con los que inicié la conferencia que dio origen a este texto —el episodio de las reacciones a la entrevista del politólogo y la política de negación del racismo del partido Chega— y asistiendo atentamente a las discusiones en la EASA 2020 Lisboa sobre el estudio de los populismos y los *repugnant others*, recibí el reto de escribir un breve texto para el catálogo de un festival de cine antirracista. Me encontré con la necesidad de centrar mi texto en una especie de «declaración de principios». La resumo así:

Empecé con una pregunta: ¿qué significa ser antirracista? En primer lugar, implica una politización de la subjetividad. En mi caso, el reconocimiento de los privilegios que se derivan de la blancura. Es algo que se aprende de los relatos de las personas racializadas. Narran cómo se les identifica —en la interacción social cotidiana y en la interacción con las instituciones— primero como no blancas. La ausencia de tal identificación me otorga el privilegio de la neutralidad, que es en realidad un estatus social ventajoso.

En segundo lugar, implica asumir que el racismo no es solo un defecto moral individual y que no puede ser superado por el «daltonismo» (o *color blindness*). Por un lado, porque, aunque pueda considerarse un defecto

moral, y el racismo pueda verificarse en las interacciones interpersonales, tiene dimensiones institucionales y estructurales independientes de las actitudes voluntarias de los individuos; por otro lado, porque el daltonismo, dadas estas dimensiones y la experiencia vital de las personas racializadas, no es más que un *wishful thinking*, o meras ilusiones. Solo es posible cuando lo articulan verbalmente quienes gozan del estatus del privilegio blanco.

En tercer lugar, se trata de entender qué es el racismo institucional y estructural, y de dónde viene. No será difícil reconocer, incluso para los más escépticos, que vivimos socialmente la herencia de varios procesos históricos: el comercio masivo de personas esclavizadas como base de la economía política que aún vivimos; la invención de categorías raciales que lo legitimaron, así como los procesos de explotación posteriores a los regímenes esclavistas; el hecho de que estas categorías fueron (y son) jerarquizantes, esencializantes y prejuiciosas; y el colonialismo legitimado por estas categorías y jerarquías. Estas construcciones históricas se perpetúan en la colonialidad de las situaciones poscoloniales y se verifican precisamente en las situaciones institucionales y estructurales: empleo, educación, habitación, justicia y policía, representación, etc.

En cuarto lugar, la adhesión a una posición y una acción antirracista debe reconocer que el lugar de la palabra, el establecimiento de las prioridades, las tácticas y las estrategias del movimiento, pertenecen principalmente a las personas racializadas. Una subjetividad politizada como la mía debe verse a sí misma como una aliada; y debe identificar dónde y cómo puede ser útil.

En mi caso, como hombre blanco, de clase media, educado y además antropólogo de profesión, ¿qué me compete hacer (a pesar de mi autoidentificación como gay, que, desde la experiencia de la homofobia y mi politización, me habrá permitido, aunque no automáticamente, empatizar con la situación de las personas racializadas)? Convencer a la mayoría blanca, diría yo. ¿Cómo?

En primer lugar, desmontando las mitologías y mistificaciones que construyeron la identidad nacional con énfasis en la expansión del estado portugués y el colonialismo, edulcorando estos procesos con la conocida narrativa lusotropicalista.

En segundo lugar, identificar cómo la democracia portuguesa fracasó principalmente en este mismo proceso, habiéndose establecido un proceso de negación del racismo que se revela en la sociedad civil organizada, principalmente en los partidos políticos, desde la derecha hasta la izquierda. Pero no solo identificando: procurando también que incorporen la agenda antirracista para crear condiciones de reconocimiento y reparación a través de políticas de acción afirmativa.

En tercer lugar, identificar y difundir los indicadores cuantitativos y cualitativos del racismo institucional y estructural, tarea que corresponde principalmente a las ciencias sociales.

En definitiva, se trata de reinventar nuestro relato colectivo y completar el proyecto democrático y de ciudadanía, que adolece de una mistificación de la experiencia expansionista y colonial, de una yuxtaposición entre identidad nacional y blancura, y de un *apartheid* social que subordina y «extranjeriza» a las personas negras y afrodescendientes —nacionales o inmigrantes— así como a las gitanas/*romaní*.

Cuando terminé de escribir este pequeñísimo testimonio en forma de declaración de principios e intenciones, me di cuenta de que quien lo escribía —yo— era un antropólogo, y que solo el esfuerzo por producir inteligibilidad a partir de la interlocución podía haberme llevado hasta allí. En la actualidad, la idea de relativizar el conocimiento y demostrar el carácter socialmente construido de la ciencia ha dado lugar a una apropiación indebida por parte de quienes quieren situar el conocimiento científico en el nivel de la mera opinión. Esto puede ocurrir en cuestiones de historia colonial, colonialidad y racismo, como puede ocurrir a nivel del cambio climático. Pensemos en cómo Latour se refiere a esto precisamente desde la cuestión del Régimen Climático (2018). Al mencionar precisamente este problema, indica que la propia ciencia tiene que ser más abierta, más capaz de mostrar cómo funciona, asumiendo políticamente su carácter construido en lugar de perseguir la ilusión Moderna de su autoidentidad neutral. Y esto es precisamente para quitarle a los negacionistas su apropiación del relativismo. Creo que la antropología, por la naturaleza de su método etnográfico, y por su reflexividad y compromiso con la defensa de los *pluriversos* amenazados, puede estar en la vanguardia. Si quisiera.

Referencias

- Butler, J. (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fassin, D. (Ed.) (2017). *If Truth Be Told. The Politics of Public Ethnography*. Durham, NC: Duke University Press.
- Latour, B. (2018). *Down to Earth. Politics in the New Climatic Regime*. London: Polity Press.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics. Thinking the World Politically*. London: Verso.
- Negri, A. y Hardt, M. (2009). *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vale de Almeida, M. (2019). *Aliyah. Estado e Subjetividade entre Judeus Brasileiros em Israel/Palestina*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

