



Etnografía y actorías sociales en América Latina

José Juncosa (Coordinador)

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

**Etnografía y actorías sociales
en América Latina**

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

Etnografía y actorías sociales en América Latina

*José E. Juncosa, Rosana Guber, Teresa Durán P.
Patricio Guerrero Arias, Luis Herrera, Amanda Tello
Raquel Wiggers, Márcia Regina Calderipe Farias Rufino*

Segunda edición



ABYA | UPS
YALA

Etnografía y actorías sociales en América Latina

© José E. Juncosa, Rosana Guber, Teresa Durán P., Patricio Guerrero, Luis Herrera,
Amanda Tello, Raquel Wiggers, Márcia R. C. Farias Rufino

Tomo 4 Universidad Politécnica Salesiana
2da. edición Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
 Cuenca-Ecuador
 Casilla: 2074
 P.B.X. (+593 7) 2050000
 Fax: (+593 7) 4 088958
 e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
 www.ups.edu.ec

Secretaría Técnica de Investigación
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
Casilla: 2074
P:B.X. (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diagramación Editorial Universitaria Abya-Yala
e Impresión: Quito-Ecuador

ISBN Abya-Yala: 978-9978-22-887-6
ISBN UPS: 978-9978-10-065-3

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre del 2021

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.

Contenido

Presentación	7
--------------------	---

PRIMERA PARTE RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

Etnografía y actorías sociales en América Latina <i>José E. Juncosa</i>	13
--	----

SEGUNDA PARTE CASOS Y PERSPECTIVAS LATINOMAERICANAS

Métodos etnográficos en uso y discusión en la antropología argentina <i>Rosana Guber</i>	47
---	----

Identidad e interculturalidad en Chile <i>Teresa Durán P.</i>	73
--	----

Métodos etnográficos: aportes de la antropología y los estudios culturales <i>Patricio Guerrero Arias</i>	111
--	-----

Etnografía y procesos políticos en América Latina <i>Luis Herrera</i>	197
--	-----

Experiencias significativas de investigación etnográfica de la Carrera de Antropología Aplicada, Quito-Ecuador <i>Amanda Tello</i>	251
--	-----

Fronteras identitarias: una visita a dos autores brasileños <i>Raquel Wiggers, Márcia Regina Calderipe Farias Rufino</i>	277
---	-----

Bibliografía citada	297
---------------------------	-----

Presentación

El presente volumen recoge el informe final y los trabajos parciales más importantes de una de las investigaciones desarrolladas en el marco de la primera convocatoria de la Universidad Politécnica Salesiana para proyectos internos de investigación científica, desarrollo e innovación tecnológica (2007-2008). La investigación, que hemos denominado *Etnografía y actorías sociales*, se inscribe en el ámbito de la interculturalidad, uno de los cuatro ejes temáticos que nuestra universidad ha decidido priorizar – junto a los de educación, juventud y tecnologías – debido a su trayectoria histórica de trabajo y presencia en poblaciones indígenas y culturas diversas.

La vida y recorrido de la Carrera de Antropología Aplicada, a quien le cupo la responsabilidad de diseñar, coordinar y ejecutar esta investigación, inicia en 1987 por iniciativa de su fundador, el P. Juan Bottasso, y se integra formalmente en la Universidad Politécnica Salesiana (Ecuador) en 1994. La modalidad semipresencial que la caracteriza ha permitido el acceso efectivo a la formación académica de actores sociales muy diversos tales como misioneros, agentes del desarrollo, educadores, líderes indígenas y sociales, casi todos ellos adultos, con experiencia efectiva de trabajo de campo y, en no pocos casos, con responsabilidades considerables respecto a su organización o institución.

La tradición investigativa acumulada por la Carrera a lo largo de sus 22 años de vida es muy rica y se expresa en más de un centenar de tesis y en alrededor de 60 publicaciones referidas en su mayoría a los pueblos indígenas de casi todas las regiones de América. Los temas más frecuentes se alimentan de las experiencias de los graduados según el contexto cultural y regional en que han desarrollado sus trabajos y se refieren preponderantemente a lo siguiente: desarrollo, relaciones interétnicas, organiza-

ciones indígenas y afroamericanas, teología y pueblos indígenas, lingüística y tradicional oral, educación intercultural bilingüe, antropología urbana, culturas juveniles, patrimonio cultural.

Debido al rasgo dominante del perfil de nuestros estudiantes, actores insertos en comunidades indígenas o de acción social, la relación del trabajo de campo etnográfico con las actorías sociales ha sido un objeto de preocupación constante pues la manera de concebir dicho vínculo es fundamental para superar la amenaza que ronda a una antropología que tiende a girar alrededor de sus propias preocupaciones disciplinarias y que, con frecuencia, sucumbe a la tentación de prescindir o negar la palabra y los conocimientos de los otros. Por ello, hemos decidido profundizar dicha relación –etnografía y actorías sociales– e identificar las experiencias latinoamericanas significativas que pudieran enriquecer nuestra propia visión sobre el problema al mismo tiempo que fortalecer y reorientar la propuesta y la vinculación con las comunidades y movimientos sociales.

Entonces, la decisión de emprender una investigación cuya preocupación se orientaba a los métodos no ha sido fácil ni estuvo a salvo de dudas y sentimientos contradictorios. En efecto, el tema planteado alimentaba sus propios riesgos pues, en un primer momento, sentimos que no arrojaría un beneficio inmediato de cara a las necesidades concretas y urgentes de los movimientos sociales. Luego, comprendimos que la dimensión metodológica es básica si es que en verdad buscamos construir una presencia significativa en medio de los movimientos sociales y las culturas diversas. De paso, nos puso frente al escenario movedizo e inestable de las epistemologías (en el fondo, el verdadero objeto de conocimiento de la investigación) que se proponen como fundamentos de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular; inestabilidad que debemos agradecer como un acicate al pensamiento, a la precaución y humildad respecto nuestros siempre pequeños logros y una invitación a la búsqueda, al constante debate y al diálogo insistente. De hecho, uno de los impactos no esperados de la investigación fue la posibilidad de leer y confrontar nuestro propio recorrido y delimitar los rasgos de nuestra práctica investigativa en relación a otras experiencias.

Como repetimos a nuestros estudiantes, no hay conocimientos si estos no se comunican y se discuten. Junto al trabajo de investigar hay que tomar en cuenta aquél otro empeño, de no menor complejidad, valía y alcance, que consiste en comunicar y lograr la comparsencia de los resultados ante nuestras comunidades de sentido. Ustedes, colegas de las ciencias sociales, catedráticos, estudiantes, líderes sociales e indígenas, son nuestra comunidad de sentido. A ustedes les corresponde medir y establecer la pertinencia de los logros e identificar los vacíos de la presente investigación cuyos resultados ponemos en vuestras manos.

No podemos concluir esta presentación sin agradecer el apoyo de nuestra universidad. Sentimos que el respaldo que las autoridades han brindado en su momento para ejecutar esta investigación –y en el presente para lograr su publicación– significa, al mismo tiempo, un gesto de aliento para nuestro proyecto académico. Agradecemos, finalmente, a los colaboradores estudiantes y antropólogos de nuestra carrera y a los investigadores invitados, provenientes de otras instituciones, nacionales y latinoamericanas que han compartido con nosotros, fraterna y solidariamente, sus hallazgos e interrogantes.

*Consejo de la Carrera de Antropología Aplicada
Universidad Politécnica Salesiana (Ecuador)
Quito, enero del 2010*

Primera parte

Resultados de la investigación

Etnografía y actorías sociales en América Latina

*José E. Juncosa*¹

A la memoria de *Carlo Ubialli* y *Sergio Tonetto*,
que el sueño por una América Latina
diversa e incluyente que alimentó sus vidas hasta la muerte
ilumine nuestro sendero.

¹ Antropólogo por la Universidad Salesiana de Quito, director de la Carrera de Antropología Aplicada y Coordinador del presente Proyecto de Investigación, ejecutado por: *Patricio Guerrero*, antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana y docente de las carreras de Antropología y Comunicación Social de la misma Universidad. Doctorado en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito. *Luis Herrera*, antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana y docente de las carreras de Antropología y Psicología de la misma universidad. *René Unda*, sociólogo por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Director de la Maestría en Política Social de Infancia y Adolescencia de la Universidad Politécnica Salesiana. *Amanda Tello*, antropóloga por la Universidad Politécnica Salesiana de Quito. *Rosana Guber*, PHD en Antropología por la John Hopkins University. Directora del Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires. *Teresa Durán*, PHD en Antropología, docente de la Carrera de Antropología y Directora del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica de Temuco, Chile. *Raquel Wiggers*, antropóloga y docente de la Universidad Federal de Manaus, Brasil. *Márcia Regina Calderipe Farias Rufino*, antropóloga y docente de la Universidad Federal de Manaus, Brasil. *Jorge Nuñez*, filósofo, investigador de FLACSO, Ecuador, y profesor del Taller de Tesis. *Andrés Pantoja*, comunicador social y estudiante del diplomado de Antropología Visual, FLACSO, Ecuador. *Hans Bertenbreiter*, entonces egresado y hoy antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana. *Andrés Rojas*, entonces egresado y hoy antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana.

“Recuerdo cómo mis amigas del Alto me agarraban, me llevaban y me empujaban, disputándose mi atención, diciendo: ‘No me olvides; espero mi turno para hablar. Ya le has hecho bastante caso a esa’. O diciendo:

‘¿Estás oyendo? ¿Estás viendo?’ O cogiéndome la mano y colocándose en el abdomen y pidiendo: ‘Tócame, siente aquí. ¿Has visto alguna vez algo tan hinchado?’ O ‘escríbelo en tu cuaderno, ya. No quiero que lo olvides’. Ver, escuchar, tocar, registrar, pueden ser, si se practican con cuidado y sensibilidad, actos de fraternidad y hermandad, actos de solidaridad. Por encima de todo, es el trabajo del reconocimiento. No mirar, no tocar, no registrar, es la actitud hostil, el acto de la indiferencia y de volver la espalda”.

Nancy Scheper-Hughes

La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil; Ariel, Barcelona, 1997: 39

1. Introducción

Aunque cada vez resulta más claro que el trabajo de campo etnográfico constituye el núcleo metodológico de la antropología, no por ello es inmune a un conjunto de apreciaciones contradictorias que van desde la deslegitimación y la sospecha hasta el redescubrimiento y revalorización de su práctica.

Se ha cuestionado la etnografía desde dentro y fuera de la antropología por su sesgo descriptivo, porque se considerada instrumento de dominación y observación abusiva del otro que tiende a ocultar, descontextualizar o desvalorizar los conocimientos y perspectivas de los grupos sociales², además de propender a la selección de campos de observación ajenos a los intereses locales y enrolados en agendas y prioridades externas³. Esta vertiente, cultivada en gran medida por la tradición crítica de la antropología y por los estudios culturales latinoamericanos, confluye con la que plantean movimientos sociales de diversos tipos, especialmente, los pueblos indígenas,

2 Ver, por ejemplo, el clásico de Marcus y Fischer (2000): *La Antropología como crítica cultural*; y, en general toda la producción de Walsh, desde la perspectiva de los estudios culturales latinoamericanos, en especial 2002, 2004, 2006.

3 El movimiento indígena ha sido quien más ha deslegitimado la antropología a partir de los años ochenta, una de cuyas primeras expresiones ha sido la declaración de Barbados. Ver también Carrillo Trueba (2006): *Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*.

quienes rechazan vehementemente toda aproximación etnográfica que implique la usurpación y usufructo de sus conocimientos según intenciones no concertadas. A estas voces se suman otras que se preguntan si de verdad la investigación de campo etnográfica reviste alguna utilidad frente a otros ejercicios investigativos y de conocimiento mejor alineados con las urgencias del desarrollo, la productividad o los desafíos de gestión y participación. Tales reparos contribuyeron a consolidar una suerte de repliegue de la etnografía o a constituir zonas de refugio basadas en un discurso políticamente correcto y en prácticas de trabajos de campo replegadas unilateralmente en las capacidades interpretativas del investigador, aunque sin desconocer cierta interacción y sensibilidad para con las expectativas sociales.

Pero el panorama incluye otras posiciones que, en cambio, no sólo han recuperado la etnografía como el eje metodológico de la antropología; también promueven en América Latina su renacimiento a la luz de nuevos enfoques, especialmente relacionados con la constitución de un proyecto de nación plural y equitativo. Además, las críticas y reparos no han impedido que los movimientos sociales continúen capacitando a sus cuadros en el análisis social pues lo consideran un recurso que amplía sus marcos interpretativos y de acción. Señales de la revalorización del trabajo de campo etnográfico son los múltiples foros de discusión sobre el tema y, en especial, sobre los métodos cualitativos en general cuya creciente producción académica se refleja, en parte, en la bibliografía de este informe.

Este contexto contradictorio plantea desafíos y resonancias inevitables para el ejercicio de la antropología en Ecuador, y particularmente, para la Carrera de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, para la cual el trabajo de campo ha sido el eje de la propuesta académica y un factor que ha condicionado tanto el perfil de los estudiantes cuanto las prioridades temáticas. No obstante, es innegable que la diversificación de los objetos de conocimiento –ya no exclusivamente relacionados con el mundo indígena o con sujetos enmarcados en la diversidad étnica– y la complejidad de los enfoques promovida por la emergencia de movimientos sociales muy diversos, plantea resignificar el trabajo de campo etnográfico mediante la exploración de experiencias concretas que aporten pistas para superar la descripción y la recuperación cultural.

El carácter contradictorio de la antropología frente a las expectativas y demandas tanto sociales como institucionales expresa el problema en el que se inserta la investigación y la pregunta fundamental que provoca consiste en establecer si de verdad existen prácticas etnográficas que promuevan el ejercicio de una antropología socialmente responsable y liberadora. La respuesta a considerar es la siguiente: el trabajo de campo etnográfico, sustento metodológico de la antropología, puede constituirse en una herramienta válida no sólo para descubrir los sentidos de las acciones socioculturales a partir de los propios actores, sino también para reivindicar y fortalecer las actorías sociales y acompañar procesos de transformación social.

La investigación pretende profundizar en las diversas áreas de conocimiento de la Universidad Politécnica Salesiana la práctica del trabajo de campo etnográfico orientada a la promoción y transformación social y, al desarrollo de la interculturalidad. El objeto de conocimiento propuesto consiste en identificar las dimensiones epistemológicas, metodológicas e instrumentales de diversas prácticas etnográficas relevantes para la producción de actorías sociales y, se expresa en los siguientes interrogantes y preguntas de investigación:

- ¿Cuáles son las principales orientaciones metodológicas de la ‘antropología latinoamericana’ y las tendencias dominantes? ¿Cuáles son los supuestos compartidos de las teorías, las visiones de la sociedad y de la cultura, las implicaciones éticas y políticas que soportan los enfoques etnográficos?
- ¿Cuál es la ‘pertinencia’ y aplicabilidad de los diversos métodos etnográficos para generar y relieves actorías sociales?
- ¿Cuáles son las implicaciones de los hallazgos para la Carrera de Antropología y para la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Politécnica Salesiana?

2. Aspectos metodológicos

Para la delimitación de la unidad de estudio, se tomaron en cuenta experiencias latinoamericanas de investigación etnográfica y propuestas teóricas innovadoras y relevantes, aplicadas a diversos ámbitos de la interculturalidad y otros procesos sociopolíticos relacionados con el movimiento indígena, movimientos sociales emergentes, violencia institucionalizada, antropología urbana, migración, territorialidad, entre otros.

Tabla 1. Informes parciales del proyecto

Investigadores	Enfoques y casos analizados	Informes producidos por los investigadores
INVESTIGADORES LOCALES DE LA UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA		
<i>Patricio Guerrero</i> (Profesor de antropología)	Dos enfoques y siete casos analizados	Primer informe: <i>Aportes etnográficos de la antropología y los estudios culturales desde Ecuador</i> . Segundo informe: <i>Aportes etnográficos de la antropología y los estudios culturales desde América Latina</i> .
<i>Luis Herrera</i> (Profesor de antropología)	Quince casos analizados	Primer informe: <i>La etnografía y su relación con los mundos políticos</i> . Segundo informe: <i>Etnografía y movimiento indígena</i> . Tercer informe: <i>Etnografía, memoria y denuncia social</i> . Cuarto informe: <i>Etnografía y mundos globalizados</i> .
<i>José Juncosa</i> (Profesor de antropología)	Varios enfoques a partir de diez casos analizados	Informe: <i>Orientaciones para las ciencias sociales desde las epistemologías de los movimientos sociales</i> .
<i>Amanda Tello</i> (Antropóloga por la UPS)	Siete casos analizados	Informe: <i>Experiencias etnográficas relevantes en las tesis de la Carrera de Antropología Aplicada</i> .
<i>Andrés Rojas</i> (Estudiante de antropología)	Un caso analizado	Recolección de información: <i>Expectativa de los estudiantes en el Segundo Congreso del FELA respecto a la antropología</i> (Brasil, 2007).
<i>René Unda</i> (Profesor de posgrado)	Un caso analizado	Informe: <i>Acción social, representaciones y expectativas sociales de los jóvenes en Quito</i> .
INVESTIGADORES LOCALES DE OTRAS UNIVERSIDADES Y CENTROS ACADÉMICOS		
<i>Andrés Pantoja*</i> y <i>Jorge Nuñez**</i> * (Comunicador social, estudiante de FLACSO) ** (Filósofo investigador de FLACSO)	Ocho casos analizados	Primer informe: <i>Antropología Urbana: un espacio que estudia el "nosotros" desde la Etnografía. La experiencia de antropología visual: el caso de la investigación Cacería de brujos y de la película El Comité</i> . Segundo Informe: <i>La experiencia etnográfica de los estudiantes del Seminario de etnografía, de FLACSO, Ecuador</i> .
INVESTIGADORES DE CENTROS ACADÉMICOS DE OTROS PAÍSES		
<i>Rosana Guber</i> (IDES-CAS, Argentina)	Un enfoque y un caso analizado	Primer informe: <i>Métodos etnográficos en uso y discusión en Argentina. La antropología relacional y reflexiva</i> . Segundo informe: <i>Estudio de caso. Identidad étnica y nacional en trabajadores de la construcción</i> .
<i>Raquel Wiggers</i> (Universidad Federal de Manaos, Brasil)	Dos enfoques reportados	Informe: <i>El abordaje de Roberto Cardoso de Oliveira y João Pacheco de Oliveira para el estudio etnográfico de las fronteras étnicas</i> .
<i>Teresa Durán</i> (Profesora de la Escuela de Antropología, Universidad Católica de Temuco, Chile)	Un enfoque y un estudio de caso reportado	Primer informe: <i>Etnografía, identidad e interculturalidad</i> Segundo informe: <i>La antropología aplicada interactiva en la Araucanía</i> .

La excesiva extensión geográfica del posible campo de análisis fue compensada con la selección acotada de experiencias según las siguientes variables: significatividad; visibilidad de la reflexión epistemológica y metodológica y, por último, accesibilidad a la información y a interlocutores calificados. En consecuencia, las conclusiones no buscan definir el estado de la cuestión sobre el trabajo de campo etnográfico en América Latina; tan sólo identifica y profundiza los rasgos relevantes de la práctica etnográfica en función de los ejes de análisis escogidos.

La metodología se basó en el desarrollo de investigaciones parciales exploratorias, panoramas nacionales y en la sistematización de experiencias puntuales solicitadas a informantes claves de diversos países del cono Sur: Argentina, Chile y Brasil, a quienes se sumó un equipo de investigadores de la Carrera de Antropología Aplicada que realizó búsquedas en países del área andina o recuperó experiencias locales significativas.

La Tabla 1 detalla las investigaciones parciales y sus respectivos autores cuyos hallazgos sustentan el presente informe final de la investigación desarrollada entre junio de 2007 y mayo de 2008.

3. Resultados

Si bien los informes parciales apuntan a una diversidad mayor de datos y variables, sistematizamos los hallazgos más significativos y relevantes según los siguientes ejes: *a.* Base paradigmática (referentes epistemológicos, éticos y políticos); *b.* Propuestas etnográficas relevantes; *c.* Énfasis metodológicos del trabajo de campo; *d.* Hallazgos instrumentales.

3.1 Base paradigmática de las experiencias reportadas

3.1.1 Referentes epistémicos

Las investigaciones parciales manifiestan la confluencia de al menos tres grandes orientaciones del pensamiento que se combinan, enriquecen y se cuestionan mutuamente: el pensamiento crítico y dialéctico, el 'giro' hermenéutico y el interaccionismo simbólico. Sin ser las únicas, resultan pertinentes y relevantes para los intereses de la investigación porque con-

tribuyen en conjunto a insertar la antropología en los procesos sociopolíticos contemporáneos y, sobre todo, a visibilizar la perspectiva de muy diversos actores respecto a los proyectos sociales en ciernes. En lo profundo, los enfoques teóricos señalados comparten, por lo menos, los siguientes elementos: 1. Fundamentación sociológica de la epistemología de tal manera que el mundo y el conocimiento no se instauran desde visiones cosmológicas o metafísicas; asimismo, toda teoría, enfoque o técnica prolonga o reproduce las prácticas sociales; 2. Cuestionamiento a las visiones estructurales y funcionalistas de la cultura debido a su negación de la subjetividad social y del significado de las acciones sociales; 3. Énfasis en los métodos cualitativos, sobre todo, en las teorías del giro hermenéutico y el interaccionismo simbólico; 4. Cuestionamientos de los enfoques instrumentales del conocimiento de la realidad sociocultural, tales como la reingeniería social o la solución de problemas⁴.

El pensamiento crítico y dialéctico ha condicionado gran parte de la discusión latinoamericana en torno a los productos culturales y a los medios de comunicación, además ha influido también en la crítica a la antropología sociocultural a través de dos vertientes: el aporte de Marcus (2000) y de los estudios culturales (ver, por ejemplo, Castro Gómez, 2000). Para esta tradición, la realidad sociocultural no es dada ni inmutable sino histórica y socialmente producida; es un proceso sujeto a transformaciones y cambios producidos desde la expectativa de los grupos sociales y de las relaciones en que se inscribe su praxis. No obstante, la cultura no es el producto automático de las prácticas económicas o de los modos de producción; se trata, más bien, de una realidad relativamente independiente y autónoma⁵. La antropología y el trabajo etnográfico son concebidos y evaluados, entonces, en el contexto de una praxis social transformadora y por su potencial no sólo para evidenciar las prácticas de

4 Una propuesta de ciencias sociales fundamentada en la reingeniería social que ninguna de las experiencias reportadas reivindica es, por ejemplo, la de Mario Bunge desarrollada en su obra *Las ciencias sociales en discusión* (1999), propuesta que por negar las pertenencias identitarias y políticas en la constitución de sujetos de conocimiento se ubica en las antípodas de esta investigación.

5 Ver el comentario de Mattellart (2004: 38 ss.) respecto al aporte de Raymond Williams y Edward P. Thompson sobre la cultura no condicionada absolutamente por la dimensión estructural de la sociedad.

dominación y control de la diversidad sino, además, para desnaturalizar y problematizar cualquier práctica sociocultural, aún aquellas que resultan legítimas y referenciales para los mismos movimientos sociales. Por último, la orientación crítica y dialéctica rescata la capacidad de la antropología en general para diagnosticar la intencionalidad subyacente en las diversas maneras de conceptualizar la cultura y la diversidad y, de expresarlas en las políticas públicas.

Gran parte del giro hermenéutico en la antropología contemporánea remite a la conocida y difundida obra de Clifford Geertz (1992 y 1994), para quien el rasgo más importante de la realidad –y por tanto, el objeto de conocimiento por excelencia de la antropología– es el sentido y el significado que los actores sociales atribuyen a sus acciones. La cultura, entonces, es el entramado de sentidos generado por los mismos actores sociales; y la etnografía, el método que hace posible a la antropología desarrollar una ‘descripción densa’ de las culturas enfocada en los significados particulares que recusa poner lo particular al servicio de perspectivas explicativas generalizantes o de tareas que buscan codificar regularidades abstractas.

El giro hermenéutico, en cuya constelación teórica confluyen otras visiones tales como el constructivismo social de Berger y Luckmann (2003) y la de los imaginarios sociales instituyentes de Castoriadis (1998, 2002), camina a la par, en América Latina, del enfoque crítico profundizado por Bordieu (1987 y 1990), Habermas (1996) y Giddens (1987). No obstante, es mirado con cautela tanto por quienes ponen en duda su pertinencia y alcance respecto a las urgencias de transformación social como por aquellos que señalan la expulsión del actor en la tarea hermenéutica, gobernada casi por completo por la capacidad interpretativa del investigador que excluye, de cierta manera, la vocalía del actor social. La combinación de ambas corrientes –la teoría crítica y la hermenéutica– permite en parte superar tales escollos. Señalamos, además, que en algunos casos, se valora la tarea interpretativa de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular porque hace posible traducir y hacer inteligibles las reivindicaciones emergentes de unos movimientos sociales para otros; traducción que implica, siempre, la mediación teórica (ver, por ejemplo, Boaventura de Souza Santos 2001, 2002, 2003, 2006).

A estas tendencias se suma el interaccionismo simbólico, nacida de la psicología social, que modela buena parte de la producción etnográfica investigada. Para ella, la cultura es un proceso comunicativo constante y con carácter performativo, dotado de intencionalidad y voluntad de acción ante el otro: todo cambio o comprensión cultural implica la interacción entre personas. Desde esta visión, la antropología recupera el sentido pero se previene de cosificar la cultura (visión esencialista) y de considerarla un conjunto estable de expresiones inmutables al margen del flujo de interacciones; por lo tanto, se abstiene de convertir al individuo en el ejecutor pasivo del libreto de su cultura al reconocerlo como intérprete activo de ella. La mira está puesta en el flujo de las interacciones comunicativas intersubjetivas cargadas de la voluntad de modelar las relaciones y configurar el mundo. Consecuentemente, es imposible etnografiar expresiones culturales al margen de las interacciones en que son producidas. Consideramos fundamental esta vertiente algunos de cuyos referentes insoslayables son Blumer (1981) y Garfinkel (1967), a quien se le debe la cristalización de la etnometodología como disciplina, y Goffman (1970 y 1979). Ellos contribuyen a superar el carácter del ‘ego observador’ del etnógrafo y radicaliza el del ‘ego participante’ por el del ‘ego interactuante’; además, constituyen la matriz teórica del concepto de reflexividad tan presente en las experiencias revisadas (*cfr. infra*).

Con respecto a la valoración del actor social, prevalece una actitud epistémica que privilegia teorías abiertas al reconocimiento de su rol activo y consciente antes que las teorías estructurales que prefieren explicar la realidad sociocultural únicamente a partir de factores macro sociales o pertenecientes a la estructura socioeconómica; asimismo, a este primer grupo de preferencias se suma el aprecio por las teorías multicausales y complejas, que no reducen el análisis a un solo factor o a la visión de un único actor social. No obstante, las experiencias analizadas revelan la combinación de los tres enfoques integrados a partir de las teorías que valoran el grupo social como sujeto y actor reflexivo.

3.1.2 Referentes éticos y políticos

En relación a los compromisos políticos, nos resulta significativa la orientación que valora el carácter contrahegemónico de la diversidad sociocultural en un momento histórico en el que Latinoamérica redefine

sus proyectos de nación de tal modo que ya no es posible concebir la antropología como el *organon* o dispositivo ideológico al servicio de la incorporación de los pueblos étnicamente diversos (los pueblos indígenas y afroamericanos, los inmigrantes, etcétera) al proyecto de nación hegemónica y unitariamente concebido; antes bien, el desafío principal de la etnografía es crear capacidades en los movimientos sociales y grupos diversos para interpretar significativamente su propia experiencia colectiva y contribuir a la construcción de una sociedad equitativamente multicultural.

Desde el punto de vista de la ética, el punto fuerte a destacar es la valoración de la etnografía como escenario de ‘encuentro’ transformador con el otro, encuentro que parte del reconocimiento de un horizonte moral anterior y fundante, que resulta imperativo tanto para el actor social cuanto para el investigador. Esta perspectiva a ser cultivada, basada fundamentalmente en el aporte de la filosofía existencial de Levinas, supone que “la moralidad no pertenece a la cultura: nos permite juzgarla” (1987: 100)⁶ y es un punto de apoyo tanto para superar el relativismo propio de la posmodernidad celebratoria⁷ como para redimensionar la actitud metodológica del etnógrafo, necesariamente relativista y desnaturalizante. De esta perspectiva, el horizonte de transformaciones esperadas afecta en primer lugar al etnógrafo quien, a través del encuentro con el otro, transforma siempre su actitud existencial.

6 Citado por Scheper-Hughes (1997: 33). En su estudio sobre cómo las madres entienden la muerte prematura de sus hijos en un contexto de violencia, en Brasil, detalla además que “los antropólogos... tienen la tendencia a concebir la moralidad como algo que siempre es contingente en relación a, e inserta en, supuestos culturales específicos sobre la vida humana. Pero hay otra posición, una postura filosófica existencial, que postula lo inverso sugiriendo que la ética siempre es anterior a la cultura porque la ética presupone todo sentido y significado y por lo tanto hace que la cultura sea posible... El compromiso y la responsabilidad con el ‘otro’... es ‘pre-cultural’ por cuanto la existencia humana siempre presupone la presencia de otro. El que yo haya sido lanzada a la existencia humana ya presupone algo dado, una relación moral con otra (la madre) y de ella conmigo” (ibíd.).

7 Según Boaventura de Souza Santos (2001), la ‘posmodernidad celebratoria’ es aquella que festeja la diversidad sin ponderar su potencial transformador o carga hegemónica. Se contrapone a la ‘posmodernidad antihegemónica’ que recupera el potencial del pensamiento posmoderno para deconstruir y evidenciar las estructuras dominantes.

3.2 Propuestas etnográficas relevantes

En los informes parciales producidos por la investigación identificamos dos grupos de propuestas etnográficas integrales: la primera circunscribe el trabajo de campo hacia el análisis de la etnicidad y de la diversidad cultural de los pueblos indígenas –hacia lo ‘otro’, dos de cuyas expresiones muy significativas pertenecen a la antropología brasileña: Roberto Cardoso de Oliveira y Joao Pacheco de Oliveira, reportadas en el informe de Raquel Wiggers y Márcia Regina Calderipe Farias Rufino. El segundo grupo aplica la etnografía al análisis de cualquier tipo de subjetividad social –incluida la étnica– orientada en mayor medida hacia el *nosotros* y situaciones que forman parte de *nuestra* cotidianidad: excombatientes de las Malvinas, grupos juveniles, niños de una escuela, pacientes de una clínica psiquiátrica, trabajadores de la construcción, miembros del movimiento social por un parto más humano, presidiarios, grupos GLBT, etcétera, casos reportados en los informes de Luis Herrera, Patricio Guerrero, Amanda Tello y Rosana Guber.

Estos dos géneros, discriminados más por el tema que por el enfoque, valoran la etnografía por su orientación a la acción, por la capacidad de evidenciar y fortalecer las actorías sociales y, por inclinar la discusión metodológica en mayor medida hacia los fundamentos epistemológicos, éticos y políticos que iluminan y constriñen las estrategias, instrumentos y técnicas de investigación. Dejamos para más adelante los aportes etnográficos relacionados con la etnicidad y nos concentraremos, ahora, en las siguientes propuestas del segundo género: la antropología interactiva; la antropología relacional-reflexiva y la antropología para la vida de las cuales describiremos rápidamente la primera y nos detendremos en las dos últimas.

Los principales rasgos de la antropología interactiva, desarrollada por el Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco (*cf.* informes de Teresa Durán) son los siguientes: ‘multidimensionalidad’ o integración de factores explicativos de diverso nivel: estructurales, microsociales e intersubjetivos; ‘multilocalidad’ o inclusión del mayor número posible de actores sociales involucrados en el hecho social que se pretende comprender; ‘integración’ de los enfoques deductivos e inductivos; finalmente, incorpora la reflexividad (ver *infra*) y la formula-

ción de propuestas de acción coherentes con los múltiples niveles de la realidad social.

La antropología relacional-reflexiva, desarrollada por la antropóloga argentina Rosana Guber (*cfr.* además de su informe, ver Guber, 2001 y 2004), del Instituto de Estudios Sociales de Buenos Aires, apunta a interpretar y reivindicar teóricamente el punto de vista del actor social; la antropología comprometida con la vida, construida por Patricio Guerrero (*cfr.* además de sus informes, Guerrero, 2007), en cambio, pretende generar actores sociales capaces de recuperar el sentido de su propia experiencia más allá de la teoría, incorporando otros saberes y métodos enmarcados en la sabiduría colectiva y dotados de potencial transformador.

Tanto la antropología relacional-reflexiva como la antropología comprometida con la vida procuran ser cultivados en la Carrera de Antropología Aplicada y se han convertido en ejes –no excluyentes– de su propuesta metodológica. Si bien ambos comparten horizontes teóricos y coinciden en aspectos como la revalorización del trabajo de campo, la orientación transformadora del análisis antropológico y la recuperación de la subjetividad (la corporalidad y los sentimientos), plantean maneras diversas de relacionar el investigador y las teorías con los conocimientos y prácticas del actor social. Si la antropología relacional-reflexiva apunta a la relación de saberes (entre los conocimientos del investigador y los del actor social), la antropología comprometida con la vida, en cambio, instaura el diálogo de saberes. Profundizamos, a continuación, los elementos esenciales de ambas posturas.

3.2.1 *La antropología relacional-reflexiva*

La relevancia de esta propuesta consiste en su capacidad de incorporar a los actores sociales en la producción de conocimiento atribuyéndoles la capacidad de dotar de sentido la realidad antes que el investigador lo descubra y lo explicita. Por ello, toda realidad sociocultural es ‘pre-teórica’ y resultado de una práctica social, de las relaciones sociales: tanto el investigador (sus teorías y métodos) como su objeto/sujeto (lo que la gente dice, piensa y hace) forman parte de un contexto en el que esas prácticas son al mismo tiempo producto y productoras de sentido. Así como la realidad surge por la relación entre las personas, el conocimiento

también depende de ellas y no puede fundarse unilateralmente en lo que el etnógrafo pueda conocer o en los métodos que sea capaz de implementar. La realidad sociocultural, significativamente constituida por los actores sociales se comprende cuando el investigador es capaz de relacionar lo que él sabe (teorías) con el conocimiento del actor social (sentido común); sus métodos, con las formas de conocer del actor social. Por lo tanto, la investigación etnográfica supone el carácter relacional de la investigación, relación dialéctica entre el investigador y sus interlocutores, entre las teorías y métodos del investigador y las teorías y métodos de los 'nativos'.

Otra de las características esenciales de la propuesta es la 'reflexividad', también como la relacionalidad, un rasgo de la realidad sociocultural según el cual todo actor social es reflexivo; vale decir, que todas sus acciones están dotadas de racionalidad y legitimidad desde su punto de vista: por lo tanto, toda etnografía busca recomponer teóricamente la racionalidad y legitimidad de la que están impregnadas las acciones sociales. Otras derivaciones de la reflexividad para la investigación etnográfica se expresan en dos direcciones: en la primera, el investigador mira 'hacia sí mismo' para convertir en objeto de conocimiento los supuestos teóricos y metodológicos que orientan su investigación y, considerar las implicaciones de los rasgos de su propia subjetividad (género, pertenencias sociales, edad, mundo afectivo, opciones políticas, etcétera). En la segunda, el investigador mira 'desde el actor social' para incorporar su perspectiva como medida de juicio y cuestionamiento de la teoría y, el método etnográfico empleados por todo lo que no han podido dar cuenta o fueron incapaces de incluir en su explicación. La reflexividad supone que no se pueden construir cadenas de significados sin el análisis de nuestro propio mirar como etnógrafos (Cardoso, 1986: 103 en Tornquist, 2007: 49); al mismo tiempo, establece que no se trata de ser otro, o asumir unilateralmente el rol del otro: se trata, también, de posicionar el rol y la responsabilidad del investigador. Una de las expresiones de la reflexividad en el informe es el 'registro puertas adentro' mediante el cual el etnógrafo relata el desarrollo de su propio proceso de conocimiento a lo largo de la investigación.

Para la propuesta relacional reflexiva, la etnografía es el aspecto más distintivo de la antropología, fenómeno tridimensional que articula, en

primer lugar, una ‘perspectiva’, una manera de mirar la realidad sociocultural a partir de un conjunto de teorías; en segundo lugar, un *método*: el método etnográfico de trabajo de campo constituido por la observación participante o la participación observante, la entrevista no dirigida y la coresidencia; en tercer y último lugar, la etnografía es también un género textual. El etnógrafo construye un ‘texto’ (la etnografía) sobre el actor social sin negar la ‘vocalidad’ de las alteridades pero tampoco sin licuar ni diluir la responsabilidad que le cabe tanto en la formulación de su objeto de conocimiento como en la interpretación de la realidad sociocultural.

El género etnográfico superpone e integra estrategias analíticas y discursivas de complejidad creciente: la primera es el *report* o descripción de lo que sucede (describir el ‘qué’); la segunda consiste en la explicación o identificación de aspectos causales externos, contextuales o estructurales (explicar el ‘por qué’); la tercera es la interpretación o reconstrucción del ámbito de sentidos e intenciones con que el actor social configura su mundo (explicitar los ‘para qué’).

Entre otras improntas metodológicas que caracterizan la propuesta relacional-reflexiva reseñamos las siguientes: *a.* La construcción y reformulación dinámica del objeto de conocimiento como destreza clave del etnógrafo; *b.* Valoración de la teoría, instrumento de problematización, interpretación y traducción de las reivindicaciones sociales y, de la realidad sociocultural; *c.* Recuperación de la subjetividad del investigador (de sus pertenencias, género y sentimientos) quien es, al fin y al cabo, el principal instrumento de conocimiento, aún más que las teorías y los métodos; *c.* Reconocimiento de la responsabilidad intransferible del etnógrafo porque es quien, al fin y al cabo, construye teórica y metodológicamente el objeto de conocimiento y, se hace cargo de interpretar teóricamente las prácticas del actor social.

3.3 *La antropología comprometida con la vida o del Corazonar*

La propuesta de la antropología comprometida con la vida o del *Corazonar* nace como respuesta a la insurgencia material y simbólica de las nacionalidades indígenas, pueblos negros y las diversidades sociales, en su lucha por la existencia; los mismos que interpelan al conjunto de la sociedad y de la ciencia y, por lo tanto, de la antropología a fin de desco-

lonizarla, para que esta responda a las demandas de la propia vida; pretende superar la colonialidad del pensamiento expresado en el logocentrismo hegemónico (el primado de la razón –de la teoría– que cosifica al otro) mediante la incorporación de los siguientes elementos clave: la afectividad (antropología del corazonar) y la corporalidad y la sabiduría (la visión integral de la vida es superior a las razones epistémicas). La proposición básica que expresa la propuesta es la siguiente: los cambios sociales no se generan desde el horizonte del saber y los epistemes, sino desde la lucha por la existencia y de mano de la sabiduría, ya que ésta, a diferencia de aquellos, posee la capacidad de integrar la razón con el corazón y la acción y nos ofrece referentes no sólo epistémicos, para construirnos sentidos políticos, éticos, estéticos y eróticos distintos de la existencia. Su objetivo es construir sujetos de conocimiento capaces de dar cuenta de su propia sabiduría insurgente e interpretar y traducir la fuerza transformadora de las ajenas.

La categoría fundante de la propuesta de Guerrero y la unidad de análisis privilegiada es el ‘sentido’; por lo tanto, concibe la cultura, no desde la búsqueda de un concepto monosémico, sino que propone una estrategia conceptual de la cultura, que de cuenta de sus sentidos, múltiples, complejos y multidireccionales, considerando sus dimensiones políticas y que responda a los horizontes históricos de los actores que la construyen. La cultura es mirada como un escenario de lucha de sentidos, por lo tanto se aporta la consideración de dos procesos con relación al poder: La ‘usurpación simbólica’ que permite mirar el uso que el poder hace de la cultura para su legitimación y ejercicio; así como el proceso de ‘insurgencia simbólica’, que evidencia, que la cultura ha sido y es un instrumento para la lucha contra el poder desde los actores subalternizados, y para la construcción de sus horizontes de existencia.

Guerrero recupera la etnografía y el trabajo de campo ya que son métodos insustituibles que requieren ser reorientados para ser capaces de comprender la trama de significados y sentidos en el ámbito de la sabiduría. Implica no sólo principios teóricos y metodológicos, sino también éticos y políticos, a la vez, que tiende a una perspectiva holística mediante tres fases del trabajo de campo: 1. Trabajo de campo (observación y participación); 2. Descripción de los datos de campo (reconstruir el sistema

sociocultural y universos de sentidos) y 3. Análisis de datos para la interpretación de la cultura.

Para superar la objetivación del otro, es necesario partir de la contemporaneidad de los sujetos sociales sin exotizarlos ni deshistorizarlos mediante su expulsión simbólica al pasado; al mismo tiempo trasciende tanto la visión extractivista de sentidos y del actor informante al reconocerlo como interlocutor, cuanto la unilinealidad de la perspectiva *emic* o *etic* en las que el etnógrafo termina apropiándose de la palabra del otro. Retoma, también, la propuesta boasiana de comprendernos a nosotros mismos pasando por lo que el otro piensa de nosotros, pero a condición de dialogar con él, incorporando sus diversas formas y maneras de tejer la vida, de ahí que la investigación sea un acto de alteridad para acercarnos al sentir, al pensar, al decir y al hacer del otro, y en ese proceso comprendernos a nosotros mismos. Tal horizonte de conocimiento intercultural solicita, por tanto, un horizonte metodológico que permita instaurar el diálogo de seres, sentires, sabres, epistemologías y experiencias de vida, forzando los límites disciplinarios e incorporando seres, sentires, saberes, decires, y haceres fronterizos.

La antropología comprometida con la vida se nutre de las sabidurías andinas, fuente de pistas metodológicas y principios epistémicos, éticos y políticos que se enraízan en los rasgos del cosmos (a diferencia de la antropología relacional reflexiva que se fundamenta en la sociología). Las pistas metodológicas se basan en el primado de la visión totalizante, holística y sistémica por sobre la visión totalitaria y fragmentaria; de la mirada hacia las relaciones por sobre la de las particularidades.

Son tres las categorías que definen el carácter simbólico: la espacialidad, la temporalidad (la memoria y el proyecto) y el sentido, que trasciende la percepción racional de la existencia. La etnografía para poder comprender la riqueza de la diversidad y la diferencia, es necesariamente comparativa pues incluye dimensiones y miradas diferenciadas de sentido sobre lo diverso (comparatividad generacional, de género, social, étnica, regional, subjetiva, etcétera). Por último, enfatiza la traducción de la insurgencia de unos sujetos históricos a otros a fin de construir redes de sentidos contra hegemónicos.

3.4 Énfasis metodológicos

Los informes parciales han puesto de relieve una serie de acentos y rasgos metodológicos de los cuales recalcamos los siguientes por su relevancia en relación a las actorías sociales: la participación observante y la investigación entre pares; el estatuto del actor social como sujeto de conocimiento; la etnografía de la *performance* y, por último, el enfoque deductivo y la *grounded theory*.

3.4.1 Participación observante e investigación entre pares

Si bien la antropología se caracteriza por la observación participante, muchas de las experiencias analizadas enfatizan la participación observante propia del investigador que sin pertenecer al mismo grupo sociocultural se vinculan con el grupo investigado no sólo por intereses investigativos, sino y sobre todo por opciones éticas y políticas. Se trata de una realidad compartida por voluntarios, agentes comunitarios de desarrollo o miembros de comunidades religiosas insertos en territorios de misión y de diferencia cultural. Los participantes observantes poseen varias ventajas: son capaces de identificar y valorar significativamente las teorías y métodos a partir de las agendas de sus propios proyectos; su inserción disminuye las dificultades de coresidencia y el acceso al actor social ya que con frecuencia, terminan siendo adoptados de una u otra manera por la comunidad o grupo estudiado; finalmente, todo ello no anula la distancia necesaria para problematizar la realidad.

En asociación con el énfasis en la participación, se encuentra la *antropología entre pares*, evidenciada en varias tesis de la Carrera de Antropología Aplicada reportadas en el informe de Amanda Tello. Dicha metodología, descrita por Rosenblueth (1997), se activa cuando el etnógrafo pertenece al mismo grupo sociocultural en el que desarrollará la investigación y se ha evidenciado, por ejemplo, en estudios antropológicos relacionados con la vida religiosa (Do Patrocinio, 2006; Pezzi, 2005), con los grupos GLBT (Rojas, 2006), con la investigación de diversos aspectos del quehacer académico o cuando se trata de militantes de diversos movimientos sociales (ver, por ejemplo, Tornquist, 2007).

Por lo tanto, hay dos tipos de ‘estudios entre pares’: aquellos en los cuales el etnógrafo no sólo pertenece ‘a’, sino que también comparte la vida cotidiana ‘con’ su grupo, y aquellos en los cuales el etnógrafo pertenece al grupo pero no comparte con ellos su cotidianidad, como es el caso de los estudios sobre el quehacer académico y profesional. Ambas modalidades están sujetas a los condicionamientos que nacen de la cercanía y de la familiaridad e implican, casi siempre, una instancia legitimadora que consiste en el compromiso militante o de transformación que, en algunos casos, ha contribuido a generar procesos identitarios y antihegemónicos frente a otras instancias dominantes incluso generadas por el mismo grupo sociocultural.

Los estudios entre pares –sobre todo aquellos efectuados por militantes– están sometidos a las tensiones que surgen de la necesidad de problematizar y extrañar lo propio y familiar o de relativizar opciones profundas que los movimientos o grupos sociales consideran ‘innegociables’. Asimismo, al fin de la investigación o de su formación como antropólogos, los militantes no suelen ver las cosas de la misma manera que los pares y les resulta imposible regresar al ‘punto de partida’: “el campo nos cambia tanto que podemos no-retornar” (Tornquist, 2007: 47). ¿Cómo regresar a lo mismo si se ha interpretado la realidad desde otra perspectiva?

3.4.2 *El actor social: de informante a interlocutor y sujeto de conocimiento*

La práctica investigativa atribuye al actor social estatutos de diverso nivel y gradación según la metodología. Silva (...) ⁸, por ejemplo, distingue grados de densidad creciente del actor social a partir de la capacidad de palabra que permite el instrumento metodológico aplicado de tal manera que la encuesta le atribuye el carácter de ‘encuestado’; en tanto que en las entrevistas semiestructuradas se convierte en ‘consultado’. La entrevista a profundidad, por último, reconoce al actor social como sujeto e ‘intérprete’ de su propia cultura.

8 Ver el informe de Amanda Tello. Los estudios sobre imaginarios urbanos acuden a la encuesta y la entrevista semiestructurada para poder tabular resultados y proyectar estadísticamente los imaginarios sobre uso y apropiación del espacio urbano. La tesis de Martí (2008) refleja el uso de esta metodología.

Casi siempre, el actor social ha sido reconocido en el trabajo de campo etnográfico como informante; es decir, como proveedor de información y se ha pensado siempre que él permite acceder a una cultura homogénea, capaz de ser corroborada por todos sus miembros. No obstante, casi todos los casos analizados conceden mayor entidad y movilidad al actor social respecto a su cultura por tratarse de un intérprete que la expresa y la recrea a su modo; así, la información por él proporcionada es producto de una interpretación subjetiva, una entre tantas, que resulta en una visión múltiple y compleja de la misma cultura. Otras posiciones más radicales, en cambio, prefieren denominar ‘interlocutor’ al actor social porque la explicitación de las redes de sentido implica el aporte de conocimiento del mismo actor social y su vocalía directa, sin mediar la interpretación teórica del investigador.

La experiencia de Milstein (2007: 281 ss.), respecto a una etnografía con niños y niñas de escuela de entre 10 y 14 años, es muy decidora porque al participar de la investigación como informantes, asistentes de investigación y coautores están dotados de capacidad de agencia y actoría social. Sus voces no deben ser subsumidas o incluidas en la de los adultos o en realidades que las contienen, como la familia o la educación (*ibíd.*: 296): ante el antropólogo, los niños no son ‘menores’ pues se trata de “hacedores de puntos de vista significativos de la vida social y cultural de la que forman parte” (*ibíd.*: 282).

Finalmente, el reconocimiento del ‘nativo’ como actor social supone enlazar la etnografía en la profundización de la democracia y la ciudadanía e implica articular y relacionar elementos que pueden polarizar la investigación, tales como la especificidad de la perspectiva del actor y la construcción de redes de confluencia desde la pluralidad; la etnografía de lo local en relación a la etnografía del encuentro y la generación de proyectos comunes; la construcción de objetos de conocimiento pactados según intereses y necesidades locales en relación a los intereses investigativos más amplios o disciplinarios (ver informe de Luis Herrera).

3.4.3 *Etnografía de la performance*

El informe de Guerrero analiza una serie de casos de etnografía de la *performance* (Pedraza, 1999 y, sobre todo, Vich, 2001, 2004a y 2004b). Las

experiencias de Vich, cuyo objeto de conocimiento es la oralidad callejera y las *performances* de los cómicos ambulantes, destaca su rol en la emergencia de nuevas formas de subjetividad, en la construcción de la opinión popular y de nuevos espacios de enunciación y cuestionamiento de las ideologías hegemónicas.

Los ejes metodológicos de esta vertiente etnográfica, que apunta a la descripción densa de la agencia popular, son el trabajo de campo en la calle, el análisis textual y la teoría crítica. Implica una relación amical entre etnógrafo y cómico callejero, la ruptura de la lejanía y de la consideración del otro como objeto de conocimiento y la superación del enfoque *emic* o *étic* mediante la incorporación de múltiples miradas y representaciones y la inclusión del enfoque multidisciplinario. Se trata de una etnografía reflexiva y polifónica que anula la autoridad etnográfica: no se trata de hablar por otros, sino de hablar con otros; busca registrar la mirada del otro sobre el investigador y reformula el rol del investigador como amigo, observador, observador observado, observador participante, crítico e interpretador. El carácter político de la propuesta se evidencia en la renuncia a toda neutralidad ya que todos los lugares de observación se encuentran epistemológicamente cargados: por ello, hay que rotar de lugar.

3.4.4 El enfoque deductivo y la Teoría Fundamentada en los Datos (*grounded theory*)

Los estudios de caso revelan la presencia de dos enfoques generales. El primero es el deductivo, aplicado en la enorme mayoría de experiencias reportadas y que consiste en anticipar el trabajo de campo con la teoría para definir, delimitar, iluminar o problematizar el objeto de conocimiento. El segundo es el enfoque inductivo donde la teoría no está al inicio sino al final ya que plantea ir al campo, en cuanto resulte posible, sin conceptos para obtener datos capaces de sustentar una teoría final que dé cuenta de los hechos sociales investigados. Al parecer, la *grounded theory*, o Teoría Fundamentada en los Datos, es la principal expresión metodológica del enfoque inductivo en el trabajo de campo etnográfico. Se trata de una forma de análisis interpretacional o “metodología de análisis, unida a la recogida de datos, que utiliza un conjunto de métodos, sistemáticamente aplicados, para generar una teoría inductiva sobre un área substantiva. El producto de investigación final constituye una formulación teórica, o

un conjunto integrado de hipótesis conceptuales, sobre el área substantiva que es objeto de estudio” (Glaser, 1992: 16, citado por Trinidad *et al.*, 2006: 15).

Presente en el informe de Teresa Durán como metodología constituyente de la antropología interactiva, se expresa también en varias investigaciones relacionadas con la migración (ver bibliografía citada en Trinidad *et al.*, 2006) y especialmente en los estudios de Heike Wagner sobre maternidad y migración ecuatoriana en España (2008) los cuales integran métodos cuantitativos y cualitativos, propone la búsqueda multicausal y multilocal de factores explicativos que toma en cuenta la perspectiva de la mayor cantidad y diversidad posible de actores involucrados (ver también Perret, 2007) entrevistando, por ejemplo, a madres, niños y parientes tanto en Madrid como en Quito. El resultado es un conjunto de explicaciones multicausales y heterogéneas según la variedad de puntos de vistas considerados que orientan posiciones, políticas públicas e intervenciones atentas a la complejidad del hecho social⁹. Esta metodología implica, también, el uso de recursos informáticos para el tratamiento e interpretación de la información.

3.5 Estrategias instrumentales relacionadas con las actorías sociales

La investigación ha demostrado la vigencia y el carácter insustituible de algunas estrategias instrumentales clásicas tales como la entrevista a profundidad, el registro y las historias de vida. También, ha visibilizado otras de las cuales describimos las siguientes: los mapas de apropiación territorial, el video y la producción etnográfica, la etnografía de los archivos documentales y, finalmente, la asesoría intercultural.

3.5.1 Mapas de apropiación territorial

Reportados en el informe de Luis Herrera, el mapa de apropiación territorial es un recurso aplicado a pueblos indígenas en contextos de

9 Los referentes teóricos generales de la *grounded theory* se pueden encontrar en Trinidad *et al.* (2006) y en Strauss y Corbin (2002); un análisis crítico desde la perspectiva antropológica, en Soneira (2007).

interacciones interétnicas que tienden a diluir o invisibilizar su identidad (Rodríguez Chaves, 2005; Froes Schetino, 2005) a fin de constituir una ‘geografía de la periferia’ y favorecer la apropiación simbólica del espacio. A la vez que integra y trasciende la demarcación territorial, las comunidades locales participan en un conjunto de actividades de conocimiento, de reconstrucción histórica y de la memoria colectiva tendientes a la apropiación histórico-cultural de su área territorial, en tanto que el antropólogo sistematiza la memoria histórica, las prácticas culturales y las lógicas de acción de un determinado pueblo sobre su territorio. De esa manera, el territorio no es un espacio geográficamente ocupado sino un conjunto de referencias identitarias que potencia formas de organización e intercambio. Los énfasis metodológicos son los siguientes: la participación observante y la observación participante en escenarios de asambleas políticas, inclusión de los actores en los procesos de investigación y definición de las prioridades investigativas a partir de las prioridades de los movimientos sociales.

Para los mapas territoriales es muy importante la capacidad de reconstrucción etnohistórica del etnógrafo y sus destrezas para desencadenar procesos participativos de conocimiento. El producto textual de esta estrategia es el ‘relatorio’, documento que sistematiza los datos históricos y culturales y los rasgos significativos de apropiación referidos al territorio y a la identidad. Los mapas territoriales pueden aplicarse en proyectos de revitalización cultural participativa, también como mapas identitarios y se complementan con otras estrategias tales como la museografía comunitaria.

3.5.2 *El documental etnográfico*

El informe de Pantoja y Nuñez reporta la articulación de la etnografía con el video en la producción del documental ecuatoriano *El comité* (2007)¹⁰ rodado en el Penal García Moreno de Quito. Revela cómo una instancia inicialmente destinada a la autovigilancia y autoadministración

¹⁰ Documental producido en Ecuador por un equipo de trabajo conformado por Mateo Herrera (director), Francois Laso (director de fotografía) y Jorge Nuñez (investigador y productor). Ha ganado cinco premios internacionales.

de la disciplina carcelaria, conformada por los mismos internos, se convierte en un mecanismo de autoorganización y regulación de las relaciones y de la vida carcelaria en su cotidianidad, así como en una forma organizada de negociación con las autoridades. Construido mediante una cámara que acompaña al presidente del Comité por los espacios de la cárcel (en contraste con las cámaras que vigilan a los presos desde la pared y que son distorsionadas por los mismos internos), pone de manifiesto las tramas de poder y las negociaciones cotidianas entre los presos. El documental ha sido precedido por investigaciones paralelas del antropólogo Jorge Nuñez (2007 y 2008).

Consideramos que el video o la fotografía es un recurso válido para la etnografía y deben tomarse en cuenta no sólo como apoyo de la investigación para fundamentar o documentar un hecho social: también pueden sustituir el rol del texto etnográfico para reconstruir la trama de sentidos de un hecho social. Los desafíos metodológicos a tomar en cuenta en este tipo de producción se relacionan con las negociaciones entre el antropólogo y los internos y las dificultades de inserción en el campo para lograr la aceptación de mirar y reconstruir la vida carcelaria desde dentro.

3.5.3 *Etnografía de los archivos de la memoria*

El informe de Luis Herrera reseña una aplicación de la etnografía a los archivos oficiales de la represión desarrollada tanto en Argentina como en Brasil¹¹ los cuales relieván la dimensión reparadora de la antropología para recuperar la memoria y otorgar sentido al pasado reciente. Este recurso, que nos ha llamado la atención porque plantea la posibilidad de etnografiar una realidad en apariencia tan distante de las relaciones entre personas supone que la presencia de un documento no asegura el entendimiento compartido de sus significados ya que los archivos no son lugares de la verdad. Se requiere, por tanto, considerar los contextos de producción, la historia de la selección y su depósito; las reglas y las prácticas de guardianía que controlan el acceso público y los usos de

11 Ver el tomo compilado por Franco y Levin, 2007; y, especialmente, el estudio de Da Silva, 2007. También Carnovale, 2007 y Pittaluga, 2007.

archivo para indagar el sentido de la presencia del documento y su lógica clasificatoria; a la vez, incorpora el testimonio e información oral para la construcción paralela de fuentes y testimonios corroborativos. El componente institucional de esta vena etnográfica son las ‘comisiones de la memoria’ instituidas en contextos de posdictaduras o de violencia institucionalizada¹².

3.5.4 *Etnografía y asesoría intercultural*

La asesoría intercultural, antes que una estrategia, puede considerarse tanto un perfil profesional específico cuanto un rol posible o carácter de la intervención del antropólogo en contextos de planes de desarrollo que consiste en mediar, facilitar o transformar las relaciones interculturales entre poblaciones indígenas, por ejemplo, y los servicios públicos en territorios atravesados por una gran diversidad étnico-cultural. Reportado por el informe de Teresa Durán¹³ que sistematiza la experiencia de la Universidad de Temuco en la Araucanía, la asesoría intercultural analiza el territorio como un conjunto de sistemas relacionados entre sí de manera compleja para diagnosticar (Rehaag, 2007) actores relevantes, posicionamientos subjetivos, reglas del sistema social y el significado del entorno del que los actores interculturales forman parte.

La asesoría intercultural se aplica también a la formación y consolidación de equipos interculturales de desarrollo, de investigación o formulación de políticas públicas e implica el concurso de la etnografía como método de diagnóstico y relevamiento de las relaciones interculturales.

12 En Chile, entre 1998 y 2000 un equipo interdisciplinario elabora el estudio inédito titulado *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía* desde una aproximación étnica que combina la etnografía y otras metodologías cuali-cuantitativas.

13 Ver Rehaag (2007) para los fundamentos teóricos. La antropología interactiva permite diseñar programas de participación antropológica para el conocimiento e intervención en diversas situaciones sociales mediante un proceso etnográfico complejo en el que concurre la teoría de distinción de niveles de realidad propuesta por Holy y Stuchlik (1983) y el sentido común reflexivo de los actores sociales. Ambos tipos de conocimientos y lógicas buscan complementariedades desde sus diferencias.

3.6 Ámbitos de aplicación y temas emergentes

Según los informes de Durán, las demandas de la investigación etnográfica provienen del ámbito público y privado. La esfera pública se ha convertido en un espacio demandante de creciente importancia, que además de solicitar diagnósticos socioculturales deriva al antropólogo hacia roles que integran las destrezas etnográficas con la facilitación y las metodologías participativas como, por ejemplo, la sistematización de experiencias; los diagnósticos rurales rápidos; la ‘asesoría intercultural’ (ver *supra*) para la mediación entre las comunidades locales, el Estado o empresas extractivas; facilitación de iniciativas de participación ciudadana y mesas de diálogo; investigación participativa, etcétera. Además, la gestión de la ciudad promueve investigaciones relacionadas con el patrimonio, los imaginarios y nuevas identidades urbanas, conectando la etnografía con la planificación del espacio y la comunicación pública. Asimismo, el desarrollo de las comunidades indígenas, gestionado desde la institucionalidad pública, ha reinsertado las investigaciones etnográficas y etnohistóricas en la fundamentación de las identidades reconocidas o de las invisibilizadas como nuevos sujetos de planes de desarrollo.

El ámbito privado (la universidad y los institutos de investigación) impulsa, en cambio, la mayor parte de las etnografías enfocadas en subjetividades y movimientos sociales emergentes tales como los jóvenes, identidades de género y movimientos que buscan instaurar un nuevo estado de cosas (movimiento por un parto más humano, pacifistas, ambientalistas, piqueteros, etcétera). Los informes de Luis Herrera y René Unda hacen patente la presencia de la etnografía en la comprensión de diversas situaciones relacionadas con la globalización (migración, transformaciones culturales), la violencia (violencia generada por estrategias geopolíticas, casos de violencia estatal institucionalizada, etcétera) y la promoción de la participación política. Estas etnografías, a la vez que otorgan visibilidad social a tales identidades y procesos emergentes, aportan a la comprensión de su complejidad desde la perspectiva del actor e inciden, a la larga, en la opinión y políticas públicas locales y regionales.

En el ámbito de la formación académica, encontramos que la enseñanza de la etnografía se incorpora, cada vez más, al perfil de profesionales pertenecientes a espacios disciplinarios diversos (psicólogos sociales,

pedagogos, salubristas, gestores del desarrollo, etcétera) bajo la denominación de ‘etnometodología o métodos cualitativos de investigación’ y cuyo horizonte es el empoderamiento de los actores sociales. Un caso significativo reportado por la investigación es el de la pedagogía social, nueva profesión relacionada con la educación popular que forma profesionales capaces de intervenir en situaciones de desastres y en poblaciones socioculturalmente deprivadas. La etnografía alimenta la destreza del pedagogo social para comprender y visibilizar la diversidad y los aspectos identitarios relevantes y facilitar acontecimientos narrativos de apropiación y empoderamiento de los acontecimientos vividos por la comunidad local (Neuser y Chacón, 2003 y Giebeler, 2003).

Las experiencias analizadas resultan significativas para la enseñanza de la etnografía, sobre todo las relacionadas con la ‘etnografía de la etnografía’¹⁴ un género textual que expresa la orientación reflexiva del análisis social y una dimensión clave para ser incorporada en su aprendizaje.

3.7 Etnicidad y etnografía

Para la Carrera de Antropología Aplicada, y en general para la antropología ecuatoriana, la etnicidad ha sido siempre una orientación temática muy importante. Al respecto, el informe de Wiggers y de Farias Rufino reseña la propuesta metodológica de dos autores brasileños muy relevantes: Roberto Cardoso de Oliveira (1976, 1996, 1997, 1998 y 2002) y Joao Pacheco de Oliveira (1998 y 2004), de las cuales sistematizamos los elementos fundamentales y sus propuestas metodológicas.

El objeto de conocimiento de Roberto Cardoso de Oliveira busca esclarecer las relaciones de los pueblos indígenas con la sociedad nacional a través del concepto de fricciones interétnicas, un conjunto de relacio-

¹⁴ Durante el desarrollo de la investigación, tuvo lugar en Buenos Aires las V Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos (8-10 de agosto de 2007) que exploró temas tales como el papel de la etnografía en la sociedad, la relación entre transformación, políticas sociales e investigación social, la enseñanza de la etnografía y de los métodos cualitativos, entre otros. Un excelente ejemplo de la cada vez mayor presencia de la *etnografía de la etnografía* es la compilación de Alinne Bonetti y Soraya Fleischer (2007): *Entre saias justas e jugos de cintura* y la experiencia de los talleristas del Taller de Tesis reportada por FLACSO, Ecuador.

nes de poder asimétricas que no pueden ser consideradas ni en abstracto, porque se evidencian en un contexto determinado, ni según modelos duales porque estas relaciones y fricciones dependen de la heterogeneidad de los grupos indígenas que no pueden ser considerados como receptores pasivos ni entidades sociales genéricas. Para la tarea etnográfica, Cardoso de Oliveira retoma la tríada clásica ‘ver, oír y escribir’: ‘ver’ informado que incorpora la mirada teórica y de campo; ‘oir’ informado que incluye recuperar la perspectiva del actor social; ‘escribir’ que implica reconstruir textualmente la realidad sociocultural reinterpretada por el investigador.

Para Pacheco de Oliveira, en cambio, el objeto de conocimiento primario es el renacimiento de las identidades étnicas y su meta final, lograr visibilizarlas y restaurar su estatuto de pueblos diferenciados a pesar de estar inmersos en una aparente situación de indefinición y mestizaje cultural. Los conceptos clave son el de identidad, etnogénesis y territorio. Cuestiona la perspectiva histórica que enfatiza el pasado, y los esfuerzos por reconstruir una realidad en que los indígenas fueron lo que hoy no son y poseyeron algo así como una integridad y pureza perdida. Tal perspectiva invisibiliza los mestizados porque los ve como residuos de una población indígena autóctona que no poseen continuidad respecto a otros grupos y no representan unidades discretas y, por lo tanto, analizables.

En este contexto, se reinventa la etnicidad y el estatuto de indianidad, categorías analíticas que obedecen más a un hecho político que a una consecuencia teórica. La antropología debe visibilizar estos pueblos aparentemente mestizados ya que no se trata de ‘restos’ sino de pueblos y la etnografía no debe privilegiar el análisis de los grupos dotados de pureza y continuidad histórica y considerar objeto de conocimiento de segundo rango a las unidades sociales ‘mestizadas’; debe mirar las emergencias étnicas y proponer la reconstrucción cultural mediante la asociación entre grupo identitario y territorio como hilo conductor. Por ello, el territorio es una categoría clave porque implica la creación de una unidad espacial correspondiente a la nueva identidad étnica diferenciada para proyectar la constitución de mecanismos políticos especializados, la redefinición del control social sobre los recursos ambientales, la reelaboración de la cultura y de las relaciones de la cultura con el pasado. Si para Barth la identidad es un conjunto de componentes diferenciadores, para Pacheco de Oliveira, se trata de la distinción e individualización como vectores de

organización social.

Los énfasis metodológicos de tal postura, son los siguientes: énfasis en la historia y en la etnohistoria para dar cuenta del surgimiento de las identidades étnicas; por lo tanto, el trabajo de campo no se circunscribe a la observación directa de la realidad pues el presente remite siempre a un conjunto étnico e histórico de larga data, pesquizable en las fuentes históricas y en la literatura. Por último la etnografía tiene sentido en el contexto de un viaje de vuelta del desconocimiento al reconocimiento en el que los actores recuperan, reafirman o recomponen su identidad. Señalamos, además, que esta postura es el marco teórico obligado para el desarrollo de los mapas territoriales arriba descritos y un referente para apreciar la producción relacionada con los procesos ecuatorianos de etnicidad e identidades emergentes como las de la costa ecuatoriana.

4. Discusión e implicaciones

Como balance de la investigación extraemos tres elementos esenciales para la construcción del perfil del antropólogo en la Universidad, así como para la práctica y enseñanza de la etnografía: *a.* Énfasis en los enfoques epistémicos; *b.* Perfil complejo del antropólogo (teórico, metodólogo y literato); y *c.* Desarrollo de las estrategias relacionadas con las actorías sociales.

La investigación dio cuenta, en primer lugar, que la etnografía no se reduce a un *kit* de estrategias metodológicas ni a un repertorio de procedimientos instrumentales pues la epistemología y los supuestos éticos y políticos subyacentes iluminan y condicionan de manera diversa las mismas estrategias investigativas (corresidencia, observación participante, registro, entrevista a profundidad, historias de vida). Tal afirmación convoca la necesidad de que la práctica etnográfica evidencie y problematice sistemáticamente los supuestos epistemológicos que la sustentan; al mismo tiempo, se deben privilegiar los enfoques que atribuyen racionalidad y legitimidad al actor social como sujeto de conocimiento y transformación social.

En segundo lugar, la investigación pone de manifiesto el perfil rico y complejo del antropólogo que integra tres personajes: el teórico, el

metodólogo y el literato. Como teórico es especialista en enfoques conceptuales que le permiten mirar y problematizar la realidad. El aporte transformador consiste en contribuir a una comprensión más profunda de la realidad sociocultural a fin de que los mismos actores sociales ratifiquen y reorienten sus propuestas o los agentes gubernamentales e instancias de la sociedad civil puedan tomar decisiones acertadas y respetuosas. No obstante, aunque la realidad no cambie del todo, el trabajo etnográfico transforma profundamente por lo menos al antropólogo: él nunca será el mismo luego de la experiencia investigativa.

En tanto metodólogo, revaloriza el trabajo de campo como experiencia de encuentro con el otro. Muchas de las experiencias consideradas hacen del investigador la principal herramienta metodológica; más importante que las teorías y métodos que forman parte de su bagaje profesional es el conjunto de rasgos que conforman su subjetividad, especialmente las relacionadas con las pertenencias socioculturales, el género, la corporalidad y mundo emotivo, todos ellos cargados de posibilidades de conocimiento.

Como literato, es poseedor de notables destrezas para la producción textual y creatividad literaria. De las dimensiones mencionados, ésta última, la escritura etnográfica, es la menos desarrollada, y debe ser profundizada no sólo en los antropólogos, sino también en futuros profesionales de otras carreras: psicólogos sociales, comunicadores, periodistas y pedagogos. Hemos entendido que el antropólogo es también un humanista pues debe integrar la interpretación con la transformación, el trabajo de campo con la historia y la literatura.

En tercer lugar, tanto los énfasis metodológicos como las estrategias reseñadas en la investigación son importantes para fortalecer las actorías sociales y deben ser desarrolladas en nuestra práctica: los mapas de apropiación territorial; el video y la fotografía, sobre todo cuando los actores sociales intervienen en su producción; la etnografía de los archivos documentales y, finalmente, la asesoría intercultural en territorios y ámbitos interculturales.

A lo largo de la investigación hemos detectado espacios no recorridos fuente de nuevas demandas y desafíos para la etnografía y que resul-

tan cruciales para el desarrollo del Ecuador: el primero de ellos es el rol de la etnografía en proyectos de desarrollo especialmente vinculados con los recursos naturales, los conocimientos locales y prácticas medioambientales, un escenario en que los antropólogos y los movimientos sociales están cada vez más presentes; el segundo, es la 'etnografía del aula'; si bien algunas de las experiencias identificadas se relacionan con la educación formal y popular, no hemos dado cuenta de su creciente importancia.

Entre las tensiones teóricas no resueltas, mencionamos dos: la tensión entre el enfoque deductivo y el inductivo, éste último expresado y revitalizado en la metodología denominada Teoría Fundamentada en los Datos, aún no muy presente en la práctica etnográfica. Sin embargo, la tensión más importante se refiere a dos maneras diversas de concebir el rol del investigador respecto al conocimiento del actor social propias de la antropología reflexiva y de la antropología comprometida por la vida, ya descritas anteriormente. La antropología reflexiva busca interpretar teóricamente el conocimiento del actor social, tarea de la que se hace cargo y responsabiliza el investigador social, sin diluir su responsabilidad sobre el supuesto de que se trata de un mero registro de las palabras del actor social, pero tampoco sin anular su vocalía. La interpretación teórica del sentido común, que puede ser realizada por un antropólogo ajeno o perteneciente al movimiento social, es una tarea especializada que busca traducir los procesos sociales y hacerlos inteligibles para otros. Si bien esta corriente supone que el actor social es sujeto de conocimiento afirma que no siempre posee las herramientas para construir una aproximación teórica.

La antropología comprometida con la vida, en cambio, apunta a que el actor social pueda expresar su conocimiento en términos propios y construir, el mismo, el relato de su propia experiencia, a partir, no tanto de la teoría sino de los saberes ancestrales. Desde la posición anterior se pueden establecer algunos cuestionamientos: en primer lugar, tal programa conlleva el riesgo de naturalizar los saberes y considerarlos como consolidados e irrefutables de antemano; en segundo lugar, supone que todo social tiene acceso completo y total al conocimiento de su grupo sociocultural, un aspecto que es necesario debatir y considerar.

Finalmente, y como valoración general, mencionamos que el recorrido por las diversas experiencias y estudios de caso ha permitido leer crí-

ticamente la trayectoria y aportes de la Carrera de Antropología Aplicada y valorar las experiencias ecuatorianas a la luz de las producidas en otros ámbitos nacionales, regionales e institucionales. A la vez que ha fortalecido las capacidades de los docentes y mejorado la cátedra de etnometodología en los diversos espacios de la Universidad, ha reafirmado la intuición previa y largamente alimentada, respecto a que la etnografía constituye el núcleo y el corazón de la tarea del antropólogo.

Segunda parte

Casos y perspectivas latinoamericanas

Métodos etnográficos en uso y discusión en la antropología argentina

Rosana Guber¹

1. Métodos etnográficos en uso y discusión en la Argentina

1.1 Introducción

Desde los años ochenta los llamados métodos etnográficos han ganado popularidad en las Humanidades, las Ciencias Sociales y en otras disciplinas. Educadores, sociólogos, politólogos, trabajadores sociales, agrónomos, historiadores y médicos, no sólo antropólogos, vienen incorporando la observación participante, la entrevista no dirigida y la co-residencia a sus estudios empíricos. Dicha visibilidad obedece a varios procesos simultáneos y convergentes: la caída de las utopías sociopolíticas de izquierda tras 1989; la crítica posmoderna a los 'grandes relatos'; la puesta en cuestión de 'la autoridad del autor' y de la academia toda, para representar realidades socioculturales otras; y la creciente vocalidad de las minorías o grupos culturales subalternos, el surgimiento de movimientos sociales que se definen más por el género (feminismos, homosexuales), el grupo étnico, religioso y/o racial, el parentesco (madres y abuelas de víctimas del terrorismo estatal) y el estado del mundo (pacifismo, ecologis-

¹ PHD en Antropología por la John Hopkins University. Directora del Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires.

mo), que por su posición de clase o su adscripción político-ideológica. Esta proliferación de identidades ha reenviado los debates teóricos en las ciencias sociales, anclados en categorías y principios historiográficos eurocéntricos, hacia el mundo conceptual y metodológico de las ciencias antropológicas que, desde fines del siglo XIX y hasta los años sesenta se ocuparon de rescatar los restos de culturas exóticas condenadas, supuestamente, a desaparecer ante el avance inexorable del capitalismo, los socialismos de Estado y sus respectivas versiones de la globalización. La antropología social, antropología cultural, etnología, entre otras denominaciones posibles, ha provisto de marcos humano y alternativos de existencia y conceptualización a partir de una trayectoria centenaria de comprensión testimonial y teórica de la alteridad. Simultáneamente, ha elaborado, ensayado y postulado algunas vías o ‘métodos’ para su reconocimiento. Sin embargo, la popularidad de los métodos etnográficos no ha sido paralela a las modalidades de aproximación, elaboración y exposición de las alteridades. En estas páginas quisiera presentar algunas reflexiones acerca de la especificidad de la labor etnográfica, el aspecto más distintivo de la disciplina antropológica, indagando en esa labor como un fenómeno tridimensional de estrecha articulación. Es esa totalidad, ‘la etnográfica’, el objeto de estas reflexiones y también su inspiración, en tanto la dinámica de su integración prueba como la lógica de la vida social modela los métodos de conocimiento social y cómo estos métodos llamados ‘etnográficos’ desarrollan una extraordinaria sensibilidad para aprehender las alteridades sociales y culturales. Mi propuesta es: 1. Esta reciprocidad permite incorporar en vez de excluir artificialmente, a los métodos etnográficos en las relaciones sociales, 2. Esta reciprocidad resulta de una condición de la vida social que es la reflexividad, 3. Aun cuando los autores hayan comenzado a referirse a ella sólo recientemente con respecto a sus trabajos de campo y a sus escritos, la reflexividad los viene acompañando desde hace mucho más tiempo.

1.2 La etnografía, triple y una

Hablar de etnografía conlleva un triple sentido que incluye una perspectiva, cierto conjunto de métodos y un género textual. Esta triada no es nueva, sino que procede, en los hechos más que en las declaraciones, de la antropología social británica que, junto a otros efectos del impe-

rio, permeó las academias metropolitanas y también las academias ‘del Sur’ (Krotz, 1997). Nacida de la revolución empirista de comienzos del siglo XX (Kuper, 1977), la etnografía se postuló como la columna vertebral de la antropología social, una disciplina basada en la investigación empírica en el sentido del naturalista ‘en el campo’. Sin embargo, junto a esta dimensión más duramente científica, asomaba en los hechos otra de neto corte humanista que convertía al ‘investigador de campo’ en la principal herramienta de conocimiento. La antropología quedaba ubicada, así, entre las nascentes ciencias de la sociedad (sociología y ciencias políticas) y las humanidades (literatura e historia).

Este punto de articulación es evidente en las definiciones de las tres acepciones de la etnografía. Como enfoque, la etnografía es una práctica de conocimiento que contempla la comprensión de fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros, cualquiera sea la posición teórica que el autor asigne a dichas perspectivas. La etnografía designa también un método abierto de investigación en terreno donde caben las encuestas, las técnicas no directivas –fundamentalmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas– y la residencia prolongada con los sujetos de estudio. Se trata, en suma, del conjunto de actividades que solemos designar como ‘trabajo de campo’, y cuyo resultado se emplea como evidencia del producto del enfoque etnográfico. Por último, la etnografía es un producto textual, la presentación generalmente monográfica y por escrito (más recientemente, también visual) con que el antropólogo intenta representar, interpretar o traducir una cultura determinados aspectos de una cultura para lectores que no suelen ser familiares con ella (Guber, 2001; Van Maanen, 1995).

¿Qué tienen en común enfoque, método y texto etnográficos? Una articulación particular entre teoría y material empírico que opera en y a través del investigador (Peirano, 1985). Esta articulación, el núcleo del quehacer antropológico, tiene lugar a lo largo de toda la investigación: cuando se plantea la pregunta de investigación, se interroga de manera comparativa, implícita o explícita, entre pueblos y culturas; cuando se va al campo se llevan categorías teóricas y de sentido común que se confrontan o ponen en diálogo con las categorías nativas; y cuando se redacta el trabajo final, se empalman teorías y datos con cierto orden, lenguaje, prosa y argumento. Dado que, a diferencia de otras disciplinas y de su fase

inicial, la antropología reunió en la figura del investigador todas las etapas de la investigación, la planificación del trabajo, la estadía en el campo, la obtención de datos, su análisis y la redacción final es obvio que el investigador se revela como el gran artífice de la investigación antropológica.

Este señalamiento es vital para entender conceptual y prácticamente el lugar de los tan mentados ‘métodos etnográficos’ en la antropología. No se trata, como es evidente, de una recolección ingenua de actividades y discursos, ni de un aplanamiento museográfico de los aspectos de ‘una cultura’; se trata, más bien, de arribar a una conclusión interpretativa acerca de qué es para ese pueblo, sector o sociedad tal o cual fenómeno. Pero para ello es necesario que el investigador comparezca ‘en cuerpo y alma’ con sus sujetos de estudio durante el tiempo suficiente para entender de qué se trata, cómo es ese grupo o sector social, y para reconstruir las teorías nativas que fundan el sentido de nociones y prácticas en estudio. Esto es: el investigador no va al campo para probar una teoría a partir de datos puntuales; va al campo para reconstruir las teorías prácticas que se vinculan, de alguna manera, el investigador tendrá que elaborar, con las teorías académicas. Esta tarea está plagada de dificultades porque el investigador no puede desembarazarse de sus nociones teóricas y de sentido común sólo a voluntad. Ellas permean todo su mundo, incluso su misión profesional e intelectual, aunque suelen ser puestas bajo amenaza por las nociones teóricas y cotidianas de los miembros de la sociedad que estudia. Por eso hay algo que el investigador aprende a partir de su primera experiencia, y que excede el aprendizaje de técnicas y logísticas; eso que aprende, y que lo marca con fuego, es la confianza en que la perspectiva de los actores y la de los académicos y ciudadanos de su pequeño mundo cotidiano, se encontrarán en algún punto y en algún momento. Pero para que este aprendizaje sea posible es necesario no sólo que haya dos partes en la relación, cosa que todo cientista social esta dispuesto a aceptar; es necesario que exista una disposición a reconocer su diferenciación lo más explícitamente posible.

Los sujetos de estudio-informantes-interlocutores o como se los llame, y el investigador son dos partes de un mismo mundo que, sin embargo, se especifica de maneras diferentes, y cuya diferencia está presente en todo el trayecto de la investigación pero, sobre todo e inexora-

blemente, en el encuentro de campo. Para ejercer este reconocimiento es imprescindible, creo, identificar no sólo las voces y prácticas de los informantes sino también, y a la par, los múltiples modos en que las voces y prácticas del investigador las suscitan o silencian, esto es, participan de ellas. Sin propender a una etnografía ego centrada en el investigador, como a veces ha sido el caso, necesitamos una epistemología práctica que nos permita explicitar lo que los antropólogos de campo, desde Bronislaw Malinowski o Marcel Griaule, venimos haciendo.

En este punto resulta vital lo que la antropología llamada 'posmoderna' parecía descubrir a través de la 'reflexividad', un ya añoso término de la sociología que databa de los años cincuenta. Puesta a menudo como la capacidad de reflexionar acerca del impacto que la persona del investigador ejerce en el mundo que estudia, se supondría que se trata de un rasgo que puede o no estar presente en la investigación. Sin embargo, y como señalaron varios autores desde Harold Garfinkel, la reflexividad es una condición de la sociedad humana según la cual aquello que se concibe en la interacción impone la norma y los términos de interpretación de cuánto en ella ocurre. Faltarían páginas para este ensayo si consignáramos todos los ejemplos en que, desde W.H.R. Rivers (1911) y Bronislaw Malinowski (1922), los antropólogos han demostrado reconocer que la información está condicionada por las circunstancias de su obtención, por la presentación del investigador ante los nativos, por las asignaciones de cierto rol y status de los nativos al investigador, y por los vínculos entre investigador e informantes, entre ese investigador y ese informante, en esa fase precisa de su trabajo de campo. Todas estas cuestiones no son más que diversas vías para ponderar las fuentes de información en una relación que se sabe extraña y siempre potencialmente antagónica, pero que ha sido interpretada unilateralmente por los académicos como externa a las condiciones que modelan a la sociedad local.

Incorporar al investigador como sujeto de conocimiento, herramienta de investigación y objeto de condicionamientos locales, académicos y personales, no conlleva una investigación sobre el investigador mismo, sino reparar en que es el quien producirá, en constante diálogo presente y ausente con sus sujetos de estudio, un conocimiento que resulte, genuinamente, de la articulación entre la teoría y la práctica académica, y la teoría y la práctica local. Esta admisión suscita diversos problemas

y desafíos práctico-discursivos, tanto en la perspectiva investigativa como en su género textual y en sus métodos, pero es innegable que los investigadores aprendemos enormemente acerca de las alteridades socioculturales de las que formamos parte, cuando intentamos resolverlos. Si en la antropología la perspectiva, el método y el texto están indisolublemente unidos, de manera que uno remite inexorablemente a los otros dos, esto significa que aprender métodos etnográficos conlleva imaginar un formato textual, y viceversa; que un formato textual implica ciertos lineamientos metodológicos. La perspectiva etnográfica da cuenta de ambos a la vez. Saber en que consisten, cómo se expresan y cómo se vinculan entre sí no es algo que pueda responderse en abstracto (nada en la antropología suele resolverse así). Las consideraciones sobre la reflexividad en el campo y en el texto, que dan lugar a cierta articulación entre conceptos teóricos y conceptos nativos, están siempre permeadas por los condicionamientos nacionales, políticos, académicos, socioculturales, que operan en nuestras antropologías (y nuestros demás quehaceres).

La propuesta sería entonces recorrer el trayecto entre las dos puntas de la perspectiva etnográfica —el campo Y el texto— en sus dos sentidos. En el primero, objeto de esta primera parte, tomaré un incidente de mi trabajo de campo y cómo opera la explicitación reflexiva para avanzar hacia la problematización antropológica. En el segundo, objeto de la segunda parte, expongo una metodología para la lectura de dos etnografías breves elegidas por su diversa organización textual y problemática, intentando extraer de ellas algunos lineamientos generales acerca de cómo funciona, en términos prácticos, esa triple acepción de la etnografía en nuestras investigaciones. Con estos ejemplos pretendo mostrar como el formato textual está diseñado de acuerdo a las relaciones de campo y a ciertas decisiones teóricas acerca de cómo articular los conceptos analíticos y las categorías nativas. Por supuesto que se trata de tres textos (el de esta primera parte, y los dos de la segunda) posibles y no predeterminados. Existen muchos formatos disponibles para un mismo problema, pero su construcción revela un conjunto de decisiones que las autoras hemos tomado y que, al hacerlo, han significado dejar de lado otros caminos. Centrémonos, entonces, positivamente en estas elecciones, como solemos proceder en la vida.

1.3 Un incidente de campo

Era la tercera conmemoración que iba yo a presenciar en Buenos Aires, de la toma argentina de las Islas Malvinas (1982) por parte de la tristemente célebre dictadura militar argentina autodenominada 'Proceso de Reorganización Nacional' (1976-1983).

Contaba con desafíos de trabajo de campo intensivo, desde marzo de 1991, y estábamos en 1993, probablemente mi última asistencia en calidad de investigadora de las memorias argentinas del conflicto anglo-argentino por las islas sudatlánticas, en reconocimiento de una nueva identidad social en este país: la del ex combatiente o veterano de guerra. Aquel ejercicio concluía en el mismo punto donde lo había iniciado: un acto por el 2 de abril dirigido por Carlos y otros militantes de la 'causa Malvinas' abocados a mantener viva la llama de la soberanía nacional sobre las islas irredentas. Entre junio de 1989, cuando lo vi por primera vez, y abril de 1993, Carlos se había transformado en el principal dirigente de una importante organización de ex soldados de las Malvinas, el CAVIM (Centro Argentino de Veteranos de las Islas Malvinas). Con su ayuda conocí a muchos otros ex soldados y personal militar que había estado en el Sur. A pesar de prestarme temprana colaboración, sólo alcancé a mantener con él dos breves y casuales conversaciones, que no menguaban su extraordinaria colaboración. Por sus múltiples ocupaciones y por mis frecuentes viajes a la sede de mi doctorado en los EE.UU. y por algunas provincias de mi país, la relación se fue limitando a mis visitas a los actos públicos que convocaba su organización.

En 1992, el CAVIM inicio la práctica de organizar, en Capital Federal, cada 2 de abril, encuentros nacionales donde marchaban los veteranos del 'interior', representando al país entero. Las delegaciones desfilarían hasta el 'Monumento a los Caídos en el Atlántico Sur', el cenotafio de la Plaza General San Martín inaugurado en junio de 1990, partiendo de la Plaza de Mayo, centro político nacional, tras una misa en la Catedral Metropolitana a las 17h00 horas. Todo aquel trayecto cubriría alrededor de unas 20 cuadras

Llegue a las 17h10 al lugar, dispuesta a reencontrarme con quienes hacía algún tiempo no veía, Carlos y sus colaboradores entre ellos.

Avanzaba por la rampa de acceso cuando se acercó a saludarme un colaborador de Carlos. Encontré a la segunda esposa de Carlos, a quien conocía desde 1991, y le di un beso, pese a su actitud distante. Mientras saludaba a otros muchachos que estaban con ella, en voz bien alta ella comentó: 'están llegando los service'. Mire hacia la rampa de acceso adonde ella miraba, y vi fotógrafos, personal policial, transeúntes y ex soldados. Como nadie me dio pie para quedarme charlando, me fui al umbral de la Catedral, de pronto apareció Carlos, con uniforme de infante. Aunque no lo veía desde el año anterior, no mostró demasiado entusiasmo en el reencuentro, y siguió con sus preparativos. Me consolé pensando que 'tendría mucho que hacer' y que yo le resultaba una cara 'irrelevantemente familiar' Que como decía Malinowski, un 'mal necesario'. Subí a la entrada a esperar que ingresaran las delegaciones, cuando la mujer de Carlos se acercó y me dijo:

- "Mira: vos mantente lejos de los ex combatientes y de mi marido, porque no queremos gente de inteligencia en el Centro. Y cuidate, porque si no vas a perder tu trabajo en inteligencia".
- Con cara de no entender, le espete un "y, ¿...vos estás loca?" pero ya se había marchado.

Este tipo de episodios es uno de esos a los que tememos los antropólogos, una amenaza latente en toda investigación: el rechazo, no 'ingresar', y si hemos ingresado, que de un día para otro se nos declare 'persona no grata' y debamos irnos. El problema no es tanto no poder iniciar o completar el trabajo, ni cómo dar cuenta entonces de lo no realizado ante la universidad. El problema más acuciante es que no acceder o peor aún, ser expulsado cuestiona nuestras fibras más íntimas. Depositamos la legitimidad de nuestro saber en los cursos de teoría y metodología, y creemos que con ese bagaje podemos conocer a otras personas, mostramos parecer socialmente dúctiles y culturalmente accesibles. Lo que nos jugamos en el campo, cada uno en su solitaria y frecuentemente incomprendida individualidad, es más, mucho más que lo académico: es la utopía de creernos social y culturalmente solidarios, abiertos, y distintos del común de la gente; estamos dispuestos a escuchar y a entender lo que otros no escuchan ni entienden. Aquí reside nuestro maravilloso don: en poder 'ganar el campo'. Una hecatombe como esta se nos convierte en un forúnculo

humillante que nos obliga a resignificar nuestra devoción antropológica, y a preguntarnos si 'hemos nacido para esto'.

Apenas se marchó la mujer de Carlos pensé que, al menos, ahora sabía qué pensaban de mí, y el por qué de aquella indiferencia. Pero no entendía cómo, al cabo de tanto tiempo, Carlos y ella estaban tan seguros de mi doble identidad (no debía haber sido al revés: duda al principio, confianza después). Quise creer que la situación se revertiría al carecer de pruebas fehacientes. Si bien sabía que los ex soldados guardaban cierta desconfianza, bastante justificada por estar bajo la permanente vigilancia de los organismos de inteligencia estatales y militares, aun en democracia, supuse que esta se atenuaría con el tiempo, mi trabajo y mi conducta. Además, Carlos había cursado desafíos de la carrera de Antropología y teníamos conocidos en común. Me había requerido y escuchado presentarme como investigadora del CONICET, el organismo estatal de ciencia y tecnología, como docente de 1a universidad y como alumna de un doctorado en los EE.UU., y nunca lo había objetado. ¿Dónde estaba pues el problema?

Completamente aturdida sentí que me transformaba en una columna más de la Catedral. Dude qué hacer sin ver ni escuchar. Me recordé a mí misma que estaba ahí para registrar lo que quizás sería el último 2 de abril de mi investigación. Después de todo no tenía nada que ocultar, ni de que avergonzarme. Pero aunque decidí hacer lo que tenía previsto, pude bastante poco desde mi deprimente estado de ánimo con el cual acompañaba al acto en otra sintonía. Mi única capacidad fue la de registrar generalidades y la de efectuar, de manera espontánea, un veloz relevamiento sobre las reacciones de los demás hacia mí. Cualquier gesto podía indicar la ratificación de las palabras de la mujer de Carlos. El incidente me había hipersensibilizado y observaba mis actos como si colgara de mi cuello la campanilla medieval de los leprosos. Transcurrió la marcha y el acto final hasta que otro veterano me presentó a una joven estudiante de Ciencias Sociales que se había acercado al acto para enterarse de la condición de los ex combatientes. Mientras él se alejaba con los suyos, me quedé conversando con ella y fui, irónicamente, la última en marcharme de donde me habían echado (Guber, 1994).

1.4 Un ejercicio de reconocimiento de la reflexividad

Sabía entonces que anécdotas como éstas abundan en nuestro quehacer y que son parte constitutiva de un extraño disciplinamiento en el que nos volcamos con afán a quebrar nuestras certezas. Choques de esta índole junto a los innumerables malentendidos suelen explicarse como obstáculos en el aprendizaje de la etiqueta local, una especie de segunda socialización en una cultura distinta. Pero esto debe suceder al comienzo, no cuando se concluye el trabajo de campo y se conocen las reglas del juego local. La acusación era a todas luces falsa pero operaba con toda la fuerza de una verdad irrefutable.

Lo único a lo que atiné cuando llegue a mi casa fue describir que me había ocurrido, la sucesión fáctica y todas las sensaciones que fui capaz de registrar de mí misma, tal como acabo de transcribirlas aquí, y que fueron parte de mis notas de campo. Al día siguiente me apresure a circular por todos los ámbitos que había conocido y que podían o no pertenecer al CAVIM, para alertar a mis otros interlocutores acerca de la acusación y darles la posibilidad de que no me recibieran más. Las reacciones a mi advertencia-pedido de auxilio me tranquilizaron un poco. Nadie se sorprendía demasiado, no porque se arriesgaran por mí, sino porque acusaciones como esa eran moneda corriente entre ellos mismos. Empecé a pensar que había allí una lógica que, probablemente, no denunciaba mi falta de acceso y que podía tratarse de algún giro de tipo personal. Pero entender que quizás había ingresado demasiado, y que se me aplicaban a mí las mismas premisas que operaban entre ellos me llevó mucho más tiempo.

A la semana tuve un fugaz encuentro con Carlos en la sede del CAVIM para encontrarme con una pared que ratificaba todo lo dicho por su esposa. Incluso saco a relucir sus conocimientos de antropología, su rol en el colonialismo y la asistencia de los antropólogos de cultura y personalidad durante la Segunda Guerra Mundial, como asesores del Gobierno norteamericano. Registré cada uno de estos intercambios en mis notas, y los dejé en barbecho hasta poder hacer algo con ellos.

Fue un par de meses después cuando intenté convertir mi desazón y mi búsqueda de sentido en una reflexión académica, soñando con el vano amparo que me proveerían mis colegas ante tanta desventura e ingratitud.

¿Cómo proceder con esta anécdota personal? Integrándola a mi investigación. Sospechaba que debía existir alguna relación entre lo ocurrido y mis objetivos –la identidad social de los veteranos ex combatientes de Malvinas– y con alguna cuestión relativa al trabajo de campo. Para ese entonces, no sé bien por qué, había comenzado a leer textos relativos a los debates acerca de los ‘antropólogos nativos’ que desde mediados de los años sesenta, discurrían en torno a las bondades y limitaciones de la extranjería o la natividad de los antropólogos con respecto a los pueblos que estudiaban. Las opiniones se dividían. Quienes ponderaban la extranjería sostenían que la mayor distancia contribuía al conocimiento objetivo del Otro sin caer en los preconceptos locales, promoviendo la curiosidad y garantizando así un conocimiento neutro, válido y científico (Beattie, en Aguilar 1981: 16-17). Quienes ponderaban el activismo afirmaban que sólo los intelectuales locales podían entender la vida de sus pueblos sin caer en el exotismo y la ingenuidad, ganando tiempo en la laboriosa tarea de aprender la lengua nativa. Los prejuicios locales podían corregirse, pero el acceso a los informantes era más directo (Nkunya, Uchendu, D.Nash, en Aguilar, 1981).

Aposté en esta línea por intuición y porque, pensándolo bien, mis acusadores me habían excluido, me tildaban de persona poco confiable. Sin embargo, mi incidente no me ubicaba en ninguna de estas categorías porque yo era una antropóloga nativa que, sin embargo, había sido rechazada por su supuesta adscripción encubierta a un organismo del Estado de mi país y del país de los ex soldados. En todo caso mi marginalidad a estas categorías claras –nativo o extranjero– no permitía identificar las distintas acepciones y prácticas de extranjería y natividad que puede suscitar una misma relación. Sin darme cuenta todavía, había encontrado un buen punto desde el cual poner en diálogo aquella literatura con mi caso del 2 de abril del 93. ¿Dónde estaba el fallo teórico del debate? El punto era que, pese a su aparente oposición, ambas posturas coincidían en erradicar o simplificar, mediante la distancia (extranjería) o la fusión (nativismo), la relación entre investigadores e investigados como dos sujetos distintos pero presentes en el trabajo de campo (Guber, 1994). El investigador desaparecía de escena y junto con él se evaporaba la relación de campo la cual quedaba invisibilizada como una relación social modelada por las condiciones coyunturales y estructurales de la situación.

Si mirar reflexivamente era atender a cómo mi presencia o, mejor dicho, mis sucesivas presencias a lo largo de más desafíos de campo, era interpretada, modelada y vuelta a modelar por mis interlocutores creando distintos contextos de interpretación de la relación, de su crecimiento como ex soldados organizados, y de mi propia labor como investigadora, entonces la acusación no era ni a mi esencia ni era esencialmente definida, no era atemporal ni era universal; obviamente tampoco significaba lo mismo que hubiera ocurrido casi al finalizar mi trabajo (cosa que yo sabía, no necesariamente ellos) o a cuatro años de conocer a Carlos y a su mujer. Por todo esto, reducir un debate sobre la natividad del antropólogo a una cuestión de credenciales nacionales es convertir la nacionalidad y la ciudadanía en una definición inmanente, en vez de una construcción recíproca donde yo podía presentarme como argentina, frente a gente que también presumía de tal, con el respaldo de haber asistido a un teatro de operaciones en representación de su (y mi) país. La cuestión no residía en dirimir si yo compartía el mismo sello del Estado argentino que mis interlocutores de campo, sino en reconocer qué hacían ellos con mi nacionalidad en esas circunstancias. Y era ese qué hacer el que yo debía analizar. Y así procedí.

Por razones éticas he preferido modificar todo dato que permitiera identificar a los protagonistas reales del incidente y a sus organizaciones, información que para los efectos de este artículo, no sería pertinente.

Patricia E. Sánchez, comunicación oral, 1993.

2. Para leer e interpretar un texto etnográfico

Prosiguiendo hacia la segunda parte de este informe, es mi intención aquí recorrer el camino que une el campo y el texto etnográficos desde el texto o producto final hacia el campo, complementando la dirección que ha sido objeto de la primera parte, cuando analicé un incidente de mi trabajo de campo examinando cómo operó la explicitación reflexiva en la problematización del problema de investigación. Presento entonces algunos lineamientos generales para leer un texto etnográfico, y ejemplifico luego con una etnografía breve que elegí por su organización textual. Intento así alcanzar alguna conceptualización acerca de cómo funciona, en

términos prácticos, el planteo del problema o pregunta de investigación, la solución o respuesta, el trayecto argumental y la articulación entre material empírico y teoría. ¿Cómo se plantea la pregunta etnográfica? ¿Cómo se radica la discusión teórica? ¿Cómo procede el argumento a lo largo de los capítulos? ¿Cómo funciona la evidencia? ¿Cómo diseña la autora su lugar en el debate más general? ¿Qué lugar ocupan las categorías analíticas y las categorías nativas, y cómo se vinculan entre sí? Y, por último, ¿guarda la organización textual alguna relación con el trabajo de campo?

La etnografía elegida no debe tomarse como un modelo a seguir, sencillamente porque, según veremos, cada texto etnográfico resulta de un campo específico que se revela no sólo en la evidencia, sino en las formas de plasmar el argumento y manejar los datos. Por consiguiente, existen muchos formatos posibles incluso para un mismo problema. Más aún: el tejido del texto etnográfico revela un conjunto de decisiones que proceden no sólo de los llamados ‘marcos teóricos’ de su autora, y que yo preferiría llamar ‘perspectivas teórico-prácticas del investigador’, sino también de la conformación coyuntural de un campo de discusión disciplinar con otros interlocutores (lo que suele denominarse ‘estado de la cuestión’) y de las vías de acceso, permanencia y egreso de la investigadora en el campo.

Este enfoque procede de una práctica etnográfica (en su triple acepción) que fue magníficamente expuesta por la obra fundacional de la antropología moderna, *Los argonautas del Pacífico Occidental*, de Bronislaw Malinowski (1922). Allí su autor describía qué era el Kula para los trobriandeses y otros pueblos con los que éstos intercambiaban collares y brazaletes de caracoles, los cuales revelaban las ansias aparentemente inútiles de los nativos. Para dilucidar el sentido de esta práctica, Malinowski revisaba todas aquellas actividades que le estaban asociadas. Su primer capítulo descriptivo era la construcción técnica de la *waga* o canoa (capítulo 4), para recorrer con ella todas las instancias terrestres y marítimas en que los nativos iban en busca de sus *partenaires* de intercambio. *Los argonautas*, el texto, hilvana los capítulos a través del viaje o expedición Kula, pasando revista a todas las dimensiones de la vida social, económica, política y espiritual, tal y como aparecen vinculadas en las ocasiones ordinarias y extraordinarias que experimentan los trobriandeses. A continuación expondré la trama textual de *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra*

de Patricia Vargas, proponiendo, con David Jacobson, una metodología necesariamente general para abordar el texto etnográfico.

2.1 ¿Cómo leer una etnografía?

Siguiendo con el esquema propuesto por Jacobson, una etnografía es un texto que presenta una pregunta o problema, y una respuesta o solución. Problema y solución, pregunta y respuesta, están articuladas por un argumento que consiste en la presentación de una tesis (*claim*) la respuesta o solución que responde a la cuestión, pregunta o problema. La tesis se sostiene sobre cierta evidencia que se dispone en el argumento y que proviene del material empírico que el investigador ha obtenido en su trabajo de campo. Ahora bien, plantear una cuestión, proponer una tesis, articular un argumento, alinear capítulos y secciones, presentando las evidencias tan diversas que provee el campo etnográfico, son tareas que tienen su complejidad: ¿cómo accedemos inicialmente a la etnografía?, ¿cómo se plantea el problema o pregunta?, ¿en qué nivel de abstracción?, ¿cómo, cuándo y dónde se plantea la tesis?, ¿cómo vincula el argumento el problema con su solución?, y ¿cómo se organiza en unidades distintas y se dispone en cada una de ellas el material obtenido en forma a menudo simultánea, azarosa, y en un extendido periodo?

Veremos responder estas preguntas en una investigación de una antropóloga social que concluyó su maestría en FLACSO. Su trabajo fue realizado en la Argentina, en la ciudad de Buenos Aires, y tiene la particularidad de encarar una temática muy transitada por la literatura de las Ciencias Sociales, desde una óptica novedosa por su perspectiva, sus materiales y sus conclusiones.

2.2 Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra (Patricia Vargas). Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción

Esta investigación consta de una introducción (con 5 páginas), cinco capítulos (capítulo 1 con 10 páginas; capítulo 2 con 17; capítulo 3 con 15; capítulo 4 con 11 páginas, y capítulo 5 con 13), una conclusión (de 3 páginas) y la bibliografía (de 4 páginas; ver índice completo en el apéndice). El tema, como deja en claro el título, versa sobre etno-nacio-

nalidades en el mundo del trabajo en el rubro de la construcción de inmuebles residenciales (casas, edificios de departamentos, petit hoteles...). En palabras de la autora, “El tema de este libro se ubica en la intersección entre migración, etnicidad y trabajo” (Vargas: 17¹). Su objetivo, tal como lo explicita, “es analizar los procesos de actualización de identidades étnicas en uno de los múltiples espacios donde migrantes y nativos entran en contacto cotidiano: el mundo del trabajo” (ibíd.). Tras aclarar que la identidad étnica es, según afirma Fredrik Barth (1969), no tanto una esencia manifiesta en rasgos propios y exclusivos, sino una “forma de organización de la interacción social”, Vargas (ibíd.) explicita su pregunta: “Pretendo en este estudio argumentar por qué la adscripción nacional resulta una vía significativa de expresión de identidad étnica en el rubro de la construcción”. De este planteamiento debemos inferir que la autora ha adoptado una perspectiva constructivista de la adscripción étnica o nacional, y que dicha adscripción depende en buena medida del ámbito en que se produzca la interacción entre los actores sociales. Así, podemos inferir también que en el mundo del trabajo esa construcción etno-nacional tendrá una dinámica específica. De todas las posibilidades que ofrece ‘el mundo del trabajo’ Vargas ha elegido el rubro de la construcción. Metafóricamente hablando, la construcción se refiere al rubro laboral y a la perspectiva teórica; ¿será que ambas logran articularse a lo largo del texto?

Tenemos ante nosotros dos vías posibles de análisis para proseguir. Una es la relevancia del tema y de su enfoque para la gestión política y social, y para los debates en Ciencias Sociales. Otra es la construcción del texto mismo, su lógica y su ilación. Ciertamente la una no puede entenderse sin la otra, pero son relativamente autónomas. En todo caso, la primera es importante porque habla de qué llevó a la investigadora a este tema y a adoptar cierto posicionamiento que puede, o no, verse confirmado por la investigación. Ese posicionamiento es teórico-metodológico y es siempre, se explicita o no, político y personal. Pero la segunda vía de análisis la textual es absolutamente imprescindible porque constituye el vehículo a través del cual la autora puede plasmar, en este caso por escrito, aquello que encontró. Estas dos caras guardan cierta coherencia, aunque no se expliciten sus principios. De todos modos no es el caso de Vargas que sí los pone de manifiesto, remitiendo las razones personales a su

ascendencia chilena y a su infancia y adolescencia en un humildísimo barrio de la fría y ventosa Patagonia atlántica (porción austral argentina). Fue allí, y sobre todo en la escuela, donde Vargas aprendió que “ser hija de chilenos era feo y vergonzoso y que, salvo que estuviera ‘con los parientes’, era mejor no decirlo” (ibíd.: 18). Este señalamiento es proyectado por la autora a una esfera más amplia, permitiéndole explicitar por qué eligió este tema, pero además señalar que las razones de dicha elección se articulan con la literatura existente. Así, haber sido objeto de discriminación etno-nacional la ha conducido a interrogarse sobre el lugar explicativo que detenta la discriminación en la posición social de los nacionales de países limítrofes, según otros científicos sociales.

Precisamente serían éstos sus interlocutores. Una extensa literatura se ocupa de los ‘migrantes limítrofes’ (de Bolivia, Chile y Paraguay) desde la perspectiva de los procesos de expulsión (de sus países de origen) y de atracción (a la Argentina). Vargas pasa revista a este material que presenta históricamente el proceso de inmigración, y examina sus principales rubros laborales: la actividad agropecuaria y la industria de la construcción edilicia. Apunta, entonces, que “algunos autores interpretan este proceso [...] como inserción selectiva en determinados segmentos del mercado laboral” (ibíd.: 25), siendo dicha inserción la de “empleos mal pagos, inestables y con pocas posibilidades de ascenso” (ibíd.: 26). Esta inserción desventajosa obedecería al aprovechamiento de los empleadores de los inmigrantes indocumentados para abaratar los costos de mano de obra, y, por lo tanto, para la prosecución de la discriminación de estos sectores. Así, los migrantes limítrofes serían víctimas de una segmentación etno-nacional horizontal en los estratos más bajos de la industria constructiva (ibíd.). La relación entre migrantes limítrofes y nativos argentinos sería sintetizada por estos autores como de exclusión, marginación y discriminación hacia los primeros, consagrándose así la posición socioeconómica desfavorable en virtud del estigma que pende, en la Argentina y en muchos países de América Latina, sobre quien no es blanco (ibíd.: 30).

¿Qué respuesta dispensa Vargas a esta cuestión? Al cabo de *Bolivianos, paraguayos...* concluye que el rubro de la construcción se organiza en términos a la vez formales e informales, rozando la ilegalidad cuando se infringen las normas oficiales de empleo y de seguridad, y que es debido a esta estructura que una segmentación vertical, no horizontal, de

sus trabajadores según su adscripción etnonacional resulta funcional. La industria de la construcción está siempre al borde del conflicto jurídico, y los empresarios buscan precaverse de los juicios y de todo inconveniente conexo que paralice la obra. Los empresarios no quieren quilombo, expresión derivada de las aldeas de negros esclavos huidos de las plantaciones de Sudamérica, y que en la jerga argentina significa ‘conflicto’, ‘problemas’. Así:

la adscripción nacional hace posible, como parte del proceso de producción de confianza y de reputación social, el funcionamiento de la industria de la construcción en los términos señalados (formal-informal) (ibíd.: 32).

Esos términos señalados, que resume una y otra vez al comenzar y al finalizar su trabajo, no dependen del prejuicio de los argentinos blancos, que ciertamente existen, sino de la estructura misma del rubro constructivo.

La industria de la construcción produce a la nacionalidad como una forma de expresión de identidad étnica, es decir, como un modo de organizar las diferencias a través de la adscripción a valores y prácticas considerados básicos que, actualizadas en el contexto laboral, coadyuvan al sostenimiento de una forma específica de dominación y explotación. La confianza, como las estructuras producidas por el hormigón, hace posible la construcción del rubro mismo de la construcción; sólo que a diferencia de la rigidez del cemento, la confianza y la adscripción nacional deben seguir fluyendo (ibíd.: 104-5).

Y esto ocurre porque la confianza fundada en el argumento de la connacionalidad actúa como garante por conocimiento, acceso y control de la ‘tranquilidad’ (trabajo, ingresos, contratación, calidad técnica, reproducción social y laboral), y como opuesta a los conflictos siempre latentes (‘el quilombo’) en esta industria, entre empresarios, contratistas y trabajadores, en un rubro central de la economía donde se combinan la informalidad y la formalidad, la terciarización y el alto riesgo, que da empleo a personal con amplias gamas de especialización y capacitación, y que por eso mismo asegura la inclusión de las clases trabajadoras y de los desempleados. La etnicidad, expresada como connacionalidad, se entabla previamente a la relación laboral o mediante elementos externos a ella, y actúa como recurso en el equipo conformado por el contratista y sus empleados. La adscripción a un origen común se extiende del contratista a sus empleados; es el contratista quien les da identidad a sus ‘muchachos’,

los califica, eventualmente les enseña, los despide, los reúne, les paga o les presta, los promueve y asciende. A la inversa, los empleados hacen un trabajo que se imputa a la responsabilidad del contratista frente a la empresa (ibíd.: 67).

Desde esta perspectiva, la discriminación existe pero cobra otro sentido, dinámica y función; no es necesariamente una actitud privativa de los argentinos, ni una disposición negativa; no resulta en la segregación horizontal de los supuestos discriminados, ni tiene como objeto a quienes efectivamente han nacido en otros países; tampoco es una actitud principista o pre-juiciosa. Antes bien, es “la adscripción nacional la que hace posible este proceso”, la que hace posible la organización vigente conforme a la legislación nacional y a la legislación gremial, del trabajo en la construcción (ibíd.: 27). En este sentido, también los bolivianos y paraguayos deben discriminar y discriminar-se pues intervienen en este mercado laboral separándose diferenciándose de otros grupos de oficio, capacitación y especialidad apelando a la nacionalidad.

Siendo ésta su tesis, ¿cómo la sustancia y cómo la demuestra? Apelando a cierta metodología que le ha permitido obtener información que ha convertido en datos, y desplegando estos datos a lo largo de determinado hilo argumental organizado en capítulos. Nuevamente es necesario distinguir aquí el nivel teórico-metodológico del textual. Dado que aquí nos estamos ocupando de un texto etnográfico, nos referiremos a datos y a metodología tal como aparecen argumentalmente en el desarrollo de la obra.

En un fragmento de la introducción esclarece la metodología seguida, con la cual ha obtenido las evidencias de su argumento para desembocar en su respuesta. Vargas aclara que ésta fue una investigación de tipo etnográfico, abrevando en un enfoque que le permitió desnaturalizar las categorías habitualmente empleadas por los científicos sociales que son, además, las mismas con las que el Estado clasifica al migrante y al nativo. Esa desnaturalización le ha permitido modificar el sentido de “nacionalidad” como categoría estatal de clasificación, transformándola en un instrumento para comprender el sentido práctico de acciones que están reguladas por significaciones múltiples y variables, no sólo por la significación económica (ibíd.: 21). Aclara también que ha desarrollado su investiga-

ción de campo a lo largo de tres años, asistiendo a obras en construcción de dos a tres veces por semana, dos horas por día, aunque si las circunstancias lo requerían podía permanecer por más tiempo, y acudir de manera más continuada (ibíd.). Su unidad de estudio fue la ciudad de Buenos Aires donde se ubican “las obras” para las que trabajaba su cuñado Felipe correspondientes a empresas pequeñas unipersonales con dos personas ocupando el nivel jerárquico (ibíd.: 19). Su unidad de análisis fue ‘la obra’ y su unidad de observación fueron los emprendimientos de ‘Fernando Producciones’ (nombre ficticio), donde convergían el empresario y el personal jerárquico (arquitecto adjunto y jefe de obra); los trabajadores especializados en un oficio: carpinteros, armadores, albañiles, electricistas, calefaccionistas, plomeros, colocadores, pintores, individualmente, de a pares o en grupos, todos los cuales constituyeron su universo. El número de trabajadores variaba según la magnitud de la obra. El acceso a cada grupo fue mediado según el caso. En el barrio de Caballito, en la primera obra que visitó (que ella llama Caballito I) fue introducida por el contratista Mamaní quien le permitió acceder a los colocadores bolivianos (que hacen la terminación de pisos y paredes del edificio) y a Ramírez, el yesero también boliviano. En Caballito II accedió a los argentinos de la albañilería, al paraguayo de la electricidad, y al plomero boliviano. Pero una jornada decidió asistir a una obra desde sus mismas bases. Allí conoció a los paraguayos del hormigón, que fueron sucedidos por los albañiles (argentinos) y los colocadores (bolivianos) (ibíd.: 20). Se trataba, en suma, de tres grupos de trabajadores, cada uno adscripto a una nacionalidad: los paraguayos del hormigón, los bolivianos de la colocación y los argentinos de la albañilería y de la empresa constructora. El universo estaba integrado por la empresa, el personal propio y jerárquico, los trabajadores individuales de alguna especialidad (plomería, yeso, electricidad, etcétera.), y los contratistas con su personal. Era en este último nivel que aparecían las nacionalidades como significativas. Finalmente, Vargas detalla qué técnicas de obtención de datos utilizó y las refiere como técnicas etnográficas: la observación participante, la conversación y la entrevista no directiva (ibíd.: 21).

La literatura llamada ‘posmoderna’ de George Marcus, James Clifford, Stephen Tyler, entre otros, señalaba en los ochenta que las referencias a la metodología de campo operaban como garantes de la legiti-

dad que el etnógrafo asumía por ‘haber estado allí’. Sin embargo, conviene apuntar que la alusión a los métodos tiene un lugar en el texto que puede o no estar articulado con su línea argumental y con su contenido, como demuestra Jacobson con las etnografías clásicas, especialmente en *Los Nuer* de E.E. Evans-Pritchard. Así, uno podría preguntarse, por ejemplo, en qué incidió que Vargas asistiera a la obra algunos días por semana, y qué continuidades observó en su trabajo de campo. Más aún, por qué ingresaba a la obra como si se tratara de estratos nacionales, en vez de asistir siempre a todo el proceso desde sus comienzos. Por el momento cabe señalar que su ingreso por Fernando Construcciones y por Mamaní, el contratista, es absolutamente congruente con la estratificación etno-nacional de una obra en construcción. Tal como vimos más arriba, ella pretendía conocer cómo operaba la discriminación etno-nacional en este rubro; entonces, era lógico que accediera conforme y a través del grupo discriminado, los bolivianos, el primer grupo de su interés. Además, el ingreso vía la empresa era inexorable, ya que no hubiera podido atravesar el portón de entrada sin la autorización de la jerarquía y, sobre todo, sin el equipamiento de seguridad, lo cual consta en una foto de la autora con el debido casco (ibíd.: 54).

Ahora bien: entre dicho comienzo y la presentación final del texto, hay una distancia que se recorre argumentalmente a lo largo de cinco capítulos. En el primero, “Migrantes y nativos en la obra. Antecedentes cuantitativos y cualitativos de la presencia de los bolivianos, paraguayos y argentinos en la industria de la construcción” presenta el fenómeno migratorio limítrofe en la Argentina, y las posiciones con las cuales discutiré, esto es, sus interlocutores. Para ello establece un breve estado de la cuestión con los aportes de las Ciencias Sociales en torno a la inserción laboral de estos migrantes, el papel de las redes para ellos, y la intervención de la sociología y de la antropología generalmente enfocada desde la discriminación y el prejuicio hacia los limítrofes como exponentes de lo desconocido y de un otro no nacional (ibíd.: 22). Valiéndose de las categorías teóricas de Fredrik Barth y Sandra Wallman (relaciones interétnicas, fronteras étnicas, adscripción nacional como expresión de etnicidad en tanto recurso; estigma; adscripción nacional como posibilitadora y performativa de la organización del trabajo) y de la dimensión formal e informal de la industria de la construcción, concluye proponiendo un análisis no estatizado ni primordialista sobre la adscripción nacional (ibíd.: 23).

Los capítulos restantes organizan la evidencia. En el capítulo 2 “El trabajo en la obra. El orden técnico empresarial, las tareas y los oficios” describe:

El proceso de trabajo en la industria de la construcción de inmuebles desde la perspectiva de la empresa y de los distintos grupos de trabajadores, a partir de la lógica técnica por la cual la empresa ordena y convoca a los trabajadores de distintos oficios al espacio social donde se construye y al que todos sin excepción llaman ‘la obra’ (ibíd.: 22).

Se trata, pues, de describir el proceso de trabajo en la industria de la construcción de inmuebles desde la perspectiva jerárquica y de los grupos laborales comprendiendo las etapas y tareas, las especialidades, fundamentalmente la del hormigón (los cimientos y la estructura), la albañilería (pisos y paredes, aperturas y corredores) y la colocación (terminación, azulejado, baldosa). Aunque su foco analítico en este capítulo sea el espacio social donde se construye la obra, la lógica técnica no es una; responde a la empresa y a los trabajadores según su especialidad y según dos niveles de participación: el grado de especialización y la posición en la jerarquía (ibíd.: 33). Lo importante aquí es que Vargas explicita los actores principales de la obra, sus dimensiones témporo-espaciales, las actividades que entraña el proceso técnico de la construcción, pero no habla todavía de la adscripción nacional. De hacerlo estaría tomando como dada la constitución de grupos nacionales, que es precisamente lo que ella busca develar.

En el capítulo 3, “La empresa, los contratistas y los muchachos. Formas de ingreso, procesos de aprendizaje y mecanismos de promoción en la industria de la construcción”, explicita qué otras racionalidades, además de la estructuralmente económica y técnica, operan en la construcción y en la reproducción de este campo de relaciones entre comitentes, contratistas y empleados. Suministra información sobre las formas de ingreso de los trabajadores a la obra, los modos de aprendizaje y de transmisión del oficio y los mecanismos de promoción dentro del escalafón laboral, y el papel de la adscripción nacional en este proceso. Logra así poner en movimiento las posiciones presentadas en el capítulo anterior, mediante las relaciones sociales entre los trabajadores, los contratistas y la empresa. De este modo, el tercer capítulo muestra todo aquello que permite que el proceso técnico funcione: relación laboral, acceso al trabajo,

capacitación y promoción, desde las relaciones de producción y subordinación. El lugar que ocupa lo nacional en este proceso se encara desde la descripción de los grupos y sus relaciones laborales, no desde la credencial expedida por un Estado nacional. El contratista es, aquí, la pieza maestra del trabajo constructivo en sus dos sentidos: como etno-nacionalidad y como edificación. El contratista es el articulador entre empresa y trabajadores, entre gremios y especialidades, y entre ‘sus muchachos’; es maestro, evaluador, empleador, promotor, compadre y también connacional. Lo nacional sintetiza, entonces, la durabilidad del vínculo trabajador-contratista, vínculo que opera como columna vertebral del trabajo en la obra pues garantiza la calidad y la disposición para el trabajo, aún del que no será pagado (los trabajadores saben que, de ser necesario, permanecerán completando la tarea fuera de hora); garantiza las ganancias para el contratista, el empleo para el trabajador, y la seguridad del reenganche, esto es, de que será empleado en la próxima obra. La nacionalidad empieza a funcionar como base de la ‘confianza’, fundamento de la reciprocidad asimétrica sobre la que se monta la obra. Por eso Vargas dice que la confianza es como el hormigón pero... opera con mayor fluidez (ibíd.: 104-5).

Recién en el capítulo 4 las adscripciones nacionales ocupan el lugar central: “Bolitas, paraguas y criollos. Adscripción nacional y migración: significado y expresión de la identidad étnica de los trabajadores de la construcción”. Una vez presentado el proceso técnico y los grupos de trabajadores, se elaboran aquí los sentidos y modos de actualización de la identidad étnica como adscripción nacional, en la dinámica de la formación de los grupos. Ser argentino, boliviano y paraguayo no se acota a la nacionalidad estatal de cada individuo, sino a su adscripción a grupos identificados nacionalmente, que operan como grupos étnicos a la Barth. Ello admite, entonces, que el grupo de bolivianos esté integrado por argentinos que ni siquiera guardan el fenotipo correspondiente a la población altiplánica. Coherentemente con el desarrollo anterior, las significaciones que la adscripción nacional y hasta la localidad de origen *cum* adscripción étnica presenta para los actores, dependen de contextos determinados por el rubro constructivo, pudiendo ser recurso, legitimación de la posición ocupada, etcétera (ibíd.: 76). Como resultado de lo tratado en los capítulos 2, 3 y 4, entonces, la única segmentación étnica horizontal que Vargas constata es la que opera en el nivel directivo: la empresa y los arquitectos son todos argentinos. La segmentación étnica vertical por gru-

pos reúne, en torno del mismo contratista, a quienes practican una misma especialidad.

Por último, el capítulo 5 “Tranquilidad y quilombos en la obra. La lógica de los intercambios y sus implicancias en las contrataciones, la seguridad laboral y otros recursos materiales y simbólicos de los trabajadores de la construcción”, muestra el sentido práctico desde el cual los empleadores y trabajadores conciben las contrataciones e intercambios, que revelan un modo de organización de esta industria y a cuyo funcionamiento contribuye la adscripción nacional. Ésta contribuye al funcionamiento de un ámbito laboral de la economía a la vez formal e informal basado en la lógica práctica de la palabra y la reputación *vis-à-vis* las clasificaciones estatales y sociológicas (ibíd.: 87-88). La empresa mantiene una relación laboral distinta según se trate de personal propio, por tanto y por día, y de personal contratado, lógica que se reproduce al interior de cada grupo. La confianza garantiza las relaciones informales atinentes al trabajo (inscripción, derechos), la vida (la cuestión del riesgo laboral) y a las condiciones de vida (los beneficios extra laborales).

Tal es la construcción argumental que Vargas pensó para su texto etnográfico. Sin embargo, no fue ésta su primera opción. Al iniciar su redacción creyó que, siendo fiel a su objeto de investigación, etno-nacionalidad y trabajo, debía respetar la perspectiva de cada grupo nacional asignándole a cada uno un capítulo. El primero se destinaría a la empresa, el segundo a los paraguayos, el tercero a los argentinos y el cuarto a los bolivianos en orden de aparición en la escena. Dicha opción respondía al devenir de su trabajo de campo y a la secuencia que había descubierto al asistir a las obras. Habiendo sido Mamaní su primer contacto, ella ingresó a la obra cuando Mamaní y sus colocadores estaban trabajando. Pero, para su sorpresa, ellos terminarían con su tarea en pocos días y dejarían la obra a los pintores. ¿Por qué? Porque la colocación de baldosas y azulejos era la última fase del proceso y, en verdad, la única que los involucraba como tales (como ‘bolivianos’). Entonces, Vargas tendría que emigrar con ellos a otro edificio. Ella no sabía que su permanencia sería tan breve y, de haber tomado sólo a ‘los bolivianos’ como su sujeto de estudio, los hubiera desgajado del proceso de trabajo, tanto del técnico como del social. Decidió entonces aparecer por otras obras en ciernes y al poco tiempo resolvió ir a una que estaba por comenzar. Así encontró a los paraguayos

del hormigón y a todos los que les siguieron, hasta los bolivianos de la colocación.

Este viraje en el campo significaba, a la vez, un cambio rotundo en la perspectiva sobre el problema, pues anclaba las etno-nacionalidades en el proceso de trabajo de un tipo particular de producción. Otra cosa hubiera sido la costura o la horticultura, en la que participan también migrantes de Bolivia. A partir de entonces la articulación entre ‘discriminación y etno-nacionalidad’ sólo encontraría sentido en la dinámica y la organización productiva de la construcción edilicia. Tenemos aquí un descubrimiento de esta investigación y, sobre todo, una focalización o acotamiento del enorme objeto ‘etno-nacionalidad-discriminación’. Ciertamente cuando se comienza una acción investigativa los objetos de conocimiento son imprecisos y abiertos, demasiado abarcadores. En el proceso de conocimiento mismo es cuando el problema se acota, se radica y cobra cuerpo, realidad y, también, factibilidad.

Ahora bien, este viraje demoró en ser incorporado al hilo argumental. Incorporar el proceso de trabajo de la construcción no eliminaba el problema inicial, sino que lo replanteaba, pero la autora siguió pensando en un texto integrado por capítulos etno-nacionales. Sólo que en estos términos, no hallaba dónde describir los condicionamientos de la organización del rubro constructivo que venían a ser, con creces, ¡su mayor descubrimiento! Reescribir los capítulos empiezan por el proceso técnico, luego las relaciones sociales, luego el lugar de la etno-nacionalidad, y finalmente la dinámica formal-informal-ilegal del rubro edilicio, no le requería otros materiales, sino un trazado nuevo que sí desembocaba en el último capítulo, el que tras una detallada descripción, permitía explicar por qué la construcción requiere la segmentación etno-nacional, y por qué ésta debe ser vertical (por gremios) y no, como se supone, horizontal (los peores trabajos).

Resulta evidente, a esta altura de la exposición, que el orden de la investigación no es el de la presentación. Sin embargo, uno no existe sin el otro, aunque sea siempre necesario ser capaz de revertir el orden y quedar abiertos a lo que los datos dicen y a una modalidad de planteo del problema que ciertamente proviene de la teoría. Pero la teoría sola no garantiza la novedad: debe existir algún margen para que el campo hable y para

que podamos verlo y escucharlo y, finalmente, registrarlo. Si esto es así la teoría funciona más como un dispositivo de esclarecimiento para convertir los datos en vehículos de debate académico. Los trabajadores de la construcción y la empresa, sobre todo, saben de sobra cuál es la realidad constructiva, pero sus nociones, que integran sus teorías prácticas, requieren ser puestas en diálogo con las teorías académicas. Que la investigadora pueda dar cuenta de ello para el debate académico requiere de otras cuestiones: conceptos analíticos, método de investigación y de exposición, jerga académica, secuencia argumental, etcétera. Pero si la investigadora es sensible a las novedades que produce el campo, y especialmente a aquellos datos que aparentemente son disonantes con su 'marco teórico' (los limítrofes son discriminados horizontalmente) entonces podrá poner en debate las teorías y prácticas académicas (discriminación, segmentación horizontal, migrante, asistir a la obra sólo cuando trabajan los bolivianos, de por sí un acto investigativo 'discriminatorio') y las teorías y prácticas de los trabajadores y empresarios. Sólo así podrá pues reintegrar a la totalidad social lo que la ideología parcializa y fragmenta.

2.3 Conclusiones

Conocí a Patricia en un curso de redacción etnográfica. Ella ya contaba con algunos encuentros con Mamaní que siempre habían tenido lugar en un comedor o restaurante 'de bolivianos'. Me dijo que quería estudiar la discriminación a los bolivianos que trabajaban en la construcción, rubro que conocía de oídas través de su 'cuñado' Felipe. Hablaba ya de cómo ella misma había sido objeto de discriminación por ser hija de chilenos en Comodoro Rivadavia, provincia de Chubut, y creía que el tema estaba siendo abordado por otros colegas, aunque sin el énfasis debido en el rubro constructivo. Le pregunté cómo lo abordaría metodológicamente, y me dijo que lo haría a través de una historia de vida. Bestialmente le contesté que iba a tomar una sopa con tenedor y cuchillo, esto es, que el instrumento de obtención de datos que ella elegía, no correspondía al tipo de información que ella buscaba. Le sugerí que si quería abordar ese tema no tenía más remedio que asistir a la obra en construcción. Me miró tratando en vano de ocultar su espanto y me contestó: 'como pudo, que... Bueno, no sé, no sé si puedo ir, ese lugar... no sé...'. Lo que ella no sabía, o más bien parecía saber que no podía, era si tendría

alguna oportunidad de ingresar a un mundo laboral de hombres, donde ella era pariente de personal de la empresa. Le contesté que sí tenía miedo podía ir con Felipe y ella contestó que iba a importunarlo y que no podría hacer el trabajo de campo con él al lado. La tranquilicé diciéndole que eso sería al principio, pero que luego la gente se acostumbraría a ella y como fuera, toleraría sus intrusiones y merodeos. Insistió en que la desconcertaba mi propuesta y yo le repliqué que tenía siempre la alternativa de cambiar de tema y de objeto, pero que si quería continuar con su trabajo-discriminación, había que ir al campo para ver y escuchar, y aguantarse algunos sinsabores. Volví a verla cuando ya había atestiguado dos tramos de colocadores de 'los bolivianos' en dos obras, y conversamos el inconveniente de tener un campo tan fugaz que sólo demorara una semana, en razón de la segmentación de cada gremio en el proceso constructivo. Allí me contó la anécdota de un joven que le desplomó una bolsa de cal en sus narices, dejándola toda de blanco pese a su tapado negro. No supe más de ella. Al tiempo la llamé para saber cómo andaba y me respondió: 'no, el martes no puedo porque tengo una hormigonada de los paraguayos'.

El proceso constructivo de esta y otros antropólogos tiene su propia dinámica. Vargas había recogido el guante del campo, para seguirle las pistas. Y es que el campo presenta sus propios desafíos. La decisión de acometerlos no es sólo ni principalmente teórica. Se trata de una decisión muy profunda y de tipo personal, donde comparecer en cuerpo y alma puede convertirse en un instrumento por demás potente, para promover una discusión teórica empíricamente informada y socioculturalmente balanceada. En suma: una herramienta que trascenderá los límites de la empiria para convertirse en un acicate para promover un conocimiento social menos etnocéntrico y más genuino, menos superficial y más reconocido por sus propios protagonistas.

Identidad e interculturalidad en Chile

Teresa Durán P.¹

1. Análisis teórico como expresión y aporte a la Antropología Aplicada

Pretendo organizar esta presentación en cuatro partes:

- a. Enfoque teórico de entrada y definición del problema.
- b. Cuerpo metodológico.
- c. Análisis.
- d. Interpretación.

a. Enfoque teórico inicial

El problema central que nos preocupa es cómo trasladar apropiadamente el debate que particulariza a las Ciencias Sociales contemporáneas hacia el abordaje profesional por medio del cual a diario nos enfrentamos a través de las problemáticas diversas que nos corresponde atender. El planteamiento de este problema no ha caracterizado a la Antropología Aplicada (AA) en la época contemporánea, al menos en América Latina, dado que la preocupación central de los especialistas se ha centrado en abordar de modo más o menos directo tales problemáticas. En nuestro

¹ PHD en Antropología, docente de la Carrera de Antropología y Directora del Centro de Estudios Sociales de la Universidad Católica de Temuco, Chile.

caso, desde comienzos del 2000, hemos comenzado a anteponer una intermediación teórica y metodológica al quehacer profesional, siendo formulada esta preocupación bajo la categoría conceptual de cómo superar la dicotomía teórico-práctica aún débilmente resuelta en nuestros países (Durán y Berho, 2002; Carrasco y Eyzaguirre, 2005; Durán, 2005). En el presente, nuestras referencias a esta subdisciplina se enmarcan en la propuesta de redefinir los objetos de la Antropología (2007)

La formulación renovada de tal problema convencional es resultado de un proceso de prueba que hemos protagonizado en los últimos años, a través del cual se ha definido una nomenclatura conceptual la Antropología Interactiva que en tanto espacio experimental, ha permitido abordar los problemas de legitimidad de la Antropología Aplicada y desde el cual se ha guiado un debate en nuestro medio hacia el externo nacional e internacional.

Al respecto nos preguntamos: ¿A quién sirve la Antropología Aplicada? ¿Qué rol otorga a los participantes sociales? ¿Qué papel asume el antropólogo?

En este momento y gracias a la oportunidad que nos brinda la Escuela de AA de Quito, Ecuador, pretendemos realizar un análisis en torno a los conceptos de interculturalidad e identidad, planteados como problemáticos por esta Escuela hermana, desde la perspectiva de la Antropología Interactiva, en tanto propuesta de Antropología Aplicada desde la región centro-sur de Chile.

Entendemos por AI al acercamiento teórico metodológico de orientación aplicada que permite diseñar un programa de participación antropológica desde el conocimiento y tratamiento de problemáticas sociales mediante un proceso etnográfico, complejo y reflexivo en el que concurre, procedente de la lógica especializada, la dimensión socioestructural, la microsociedad u organizativa, y la intersubjetiva, buscando la pertinencia social del diálogo a través del uso de códigos de comunicación intersocial e intercultural propios del contexto donde se lleva a cabo dicho quehacer, utilizando los conocimientos especializados construidos sobre la problemática y sobre el tipo de comunicación por medio de la cual se la aborda.

Esta concepción de AA asume que cada actor tiene una parte de la responsabilidad social en el proceso, sea en la etapa previa al diseño científico, en su formulación y en su ejecución, prevaleciendo la labor evaluativa del antropólogo de tal proceso a fin de reorientarlo y consumarlo en orden al cumplimiento de los objetivos definidos y conocidos por los sectores involucrados.

Esta concepción de AA deriva y es una prolongación contextualizada de la teoría transaccionalista en antropología social (Stuchlik y Holy, 1980, 1983), la que sostiene el carácter científico de la Antropología mediante la distinción conceptual y metodológica de niveles de realidad, en concordancia con los estudios de orientación posestructuralistas.

Esto quiere decir que la responsabilidad teórica, autoasumida del antropólogo, así como la de vehicular el diálogo local, pretende responder, por una parte, al conocimiento antropológico formal y, por otra, al contexto local con el cual adquiere distintas responsabilidades: particularmente procurar la participación social en todas las fases del proceso cognoscitivo y social.

Una vinculación de origen y de diferenciación nos parece particularmente importante para el proceso de innovación con sentido en el campo de la Antropología en sociedades periféricas. El equipo de antropólogos que optó por la tarea de 'duplicar' la Antropología de origen europeo que heredamos para estar en mejores condiciones de definir desempeños en contextos socioculturales que exigen pronunciamientos ético-políticos, ha experimentado gratamente haber podido liberar y liberarse de concepciones de ciencia que trabajan para una sociedad de escucha, aunque muda.

No obstante, este paradigma diferente presenta otras complejidades para el antropólogo, que conciernen al desempeño del actor, que al mismo tiempo es quien diseña la escena y que está obligado, por una ética social, a evaluar la integralidad de tal desempeño en el cual participan otros con diferentes referentes socioculturales. Esto quiere decir que el antropólogo, al subscribir al paradigma de la relación problemática entre las estructuras sociales y el comportamiento individual, debe aceptar la dimensión gené-

rica de dichos comportamientos, así como la idiosincrasia, en cuyos modelos y condiciones él está inmerso.

Aclaremos un poco más en qué consiste el acercamiento de la AI. Cómo se sabe, la Antropología Aplicada representa aún para el patrimonio europeo y norteamericano originario “un mal necesario, derivado de los procesos colonizadores y poscolonizadores”, aún cuando en las primeras décadas del siglo pasado se advirtió la necesidad de su desarrollo para enriquecer los procesos de endoculturación, ya legitimados por las ciencias de la cultura y de la educación (Mead, 1990). En tanto, en América Latina, se ha resentido el impacto de la disciplina cuando ésta ha intentado legitimarse mediante variadas experiencias integracionistas y desarrollistas, especialmente con posterioridad a la segunda guerra mundial. Si consideramos el informe que nos proporciona Berdichewsky (1977) sobre la Antropología Aplicada en Chile, deberemos reconocer que hacia los años ochenta, el tránsito desde una Antropología Aplicada desarrollista a una Antropología de la Acción, es incipiente (Berdichewsky, 1977).

El valor heurístico del citado informe es que permite situarse respecto de las problemáticas disciplinarias que rodean a la antropología aplicada posclásica, lo que desde luego incluye una preocupación por el rol del antropólogo. En la versión de Berdichewsky, éste debía estar “comprometido con el cambio social” y actuar en consecuencia. Más allá de ello, no obstante, debía elaborar un estudio etnográfico clásico que permitiera comprender la casuística en el marco de las explicaciones estructurales. Al respecto nos preguntamos: ¿qué nivel de replicabilidad puede tener la Antropología de la Acción a partir de la base ideológica que el Antropólogo debía desarrollar? En efecto, la primera cuestión a dilucidar es si la antropología aplicada constituye una disciplina propiamente tal y, por tanto, posee un acervo teórico- metodológico replicable. Entonces, la segunda cuestión, relacionada con la anterior, concierne al ‘cómo’ se replica el *corpus* y, lo que nos parece más importante, cómo se evalúa esta réplica y más aún cómo se reformula al tenor del movimiento intelectual cercano y lejano en torno a los debates inherentes al quehacer, así como en relación con las huellas que imprimen las fuerzas que actúan en el contexto.

Desde nuestra perspectiva, la propuesta de la Antropología Interactiva en tanto Antropología Aplicada, ha resultado provisional-

mente útil, no sólo en relación a las respuestas que otorga a las cuestiones antes señaladas, sino respecto de aquellas que conciernen a su vinculación con el acervo teórico-fundante (Carrasco y Eyzaguirre). Para efectos de ilustrar de mejor modo esta relación, presentamos el siguiente cuadro:

Cuadro 1
Contraste operacional entre tipos de antropología aplicada en Chile

Factores analíticos.	Antropología Aplicada en Chile, versión Berdichevsky (1960-1973)	Antropología Interactiva en la región de La Araucanía, Chile (2000-2006)
Fundamentos Teóricos	<ul style="list-style-type: none"> ▪ La Antropología debe contribuir al cambio social, a las transformaciones de las estructuras sociales de opresión. ▪ No explicita los fundamentos teóricos específicos, sino que relaciona éstos con la teoría de la antropología social fundante, que en este caso es la estructuralista. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Etnografía reflexiva orientada a pesquisar el problema social en perspectiva multidimensional. ▪ Teoría Antropológica fundante que distingue niveles de realidad y considera el comportamiento individual. ▪ Interpretación socioantropológica de la realidad compleja.
Acercamiento metodológico	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Etnográfico de orientación clásica, con interpretaciones de orientación sociológica. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Integración metodológica cuanti-cuali; hipotético deductiva-inductiva. ▪ Interpretación provisional diferenciada por niveles de realidad.
Construcción teórica	<ul style="list-style-type: none"> ▪ La AA puede documentar los procesos sociales y testimoniar avances y dificultades en la transformación social. 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Acuña de los conceptos de identidad socioétnica y de las relaciones interétnicas, así como el de la interculturalidad en los contextos institucionales. Matriz metodológica de relaciones sociales mediadas por el conocimiento antropológico. ▪ Conceptualización en torno a la dualidad del rol antropológico.
Resultados esperados: Aporte profesional y disciplinario.	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Propuesta de acción social vinculada a programas sociopolíticos. ▪ Testimonio reflexivo de un proceso social y disciplinario 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tipificación de relaciones sociales a nivel estructural, microsocioal e intersubjetivo. ▪ Formulación de propuestas de acción pertinentes a los problemas sociales según niveles de realidad. ▪ Ejecución de propuestas de acción orientadas por el acervo teórico y el conocimiento etnográfico de la realidad social. ▪ Reflexividad compartida por los sujetos participantes.

El cuadro anterior debe entenderse como síntesis de la plataforma teórica que representa el enfoque que sustenta la ponencia. En términos específicos, cierra el primer tópico de ésta dejando en latencia el papel de las circunstancias sociales que han rodeado y determinado el aprendizaje del quehacer: la región multiétnica y socioeconómicamente desigual de la

Araucanía en el centro-sur de Chile y en la cual la Antropología se instaló desde 1971.

b. Cuerpo metodológico

En concordancia con lo explicitado anteriormente, la Antropología Interactiva se apoya primordialmente en una base de datos organizada e interpretada desde la etnografía reflexiva (Hammersley y Atkinson, 1994). Este tipo de etnografía postula que el especialista no sólo es capaz de develar los significados intrínsecos a los procesos sociales mediante la aplicación de una metodología, sino también de ‘darse cuenta’ lo que este conocimiento acumulado y sistematizado le dice a su conciencia, a su racionalidad como sujeto.

Con respecto al problema que aquí nos convoca y que consiste en tratar los conceptos de interculturalidad e identidad, la primera medida que proponemos concierne en situar esta labor respecto del qué, el cómo y el para qué. Tenemos así que la revisión analítica del contexto académico en que surgen estos preceptos metodológicos constituye el problema ‘objetivo’, o en palabras de la AI, la ‘demanda’. En tanto, el cómo y siguiendo los pasos de la Antropología Sociocultural posclásica, nos lleva a identificar un corpus analizable, para una finalidad, que en este caso se orienta a retroalimentar la propuesta de la Antropología Interactiva.

En este sentido, necesitamos trabajar los conceptos en el marco de referentes descriptivos, interpretativos y proyectivos que otorguen sentido a su uso.

Nos ha parecido pertinente para esta ocasión someter a un análisis de corte naturalista y reflexivo, los conceptos de interculturalidad e identidad que aparecen en el texto *Rostros y Fronteras de la Identidad* (Samaniego y Garbarini, 2004), publicación que formó parte de la ejecución del proyecto MECESUP, denominado “Generando condiciones para la mediación intercultural en los alumnos de la Universidad Católica de Temuco”, que se llevó a cabo durante los años 2003-2005. Se trata por tanto de un texto orientado a la acción, en este caso, formativa y de tránsito hacia una acción social de carácter intercultural en el ámbito sociopolítico y sociocultural que caracteriza a nuestra región de la Araucanía.

Así, a fin de otorgar rigurosidad al trabajo que se presenta, analizaremos la forma y el contenido en que estos dos conceptos aparecen definidos e interrelacionados, o serían inter-relacionables en la obra citada, que se autodefine como compilatoria.

La lectura inicial de estos trabajos ha permitido situar una perspectiva de análisis orientada por la tesis teórico-metodológica siguiente:

La productividad académica en torno a los conceptos de interculturalidad e identidad se orientará por una matriz operacional de orden sociológico que reconoce la concurrencia de:

- a) Una temática relevada, de interés académico y sociopolítico.
- b) Un contexto de análisis.
- c) Un enfoque teórico.
- d) Un autoposicionamiento del analista.
- e) La distinción de una utilidad referencial para un enfoque de AA.

Como ya se adelantó, en la obra *Rostros y Fronteras de la Identidad*, concurren catorce especialistas de las Ciencias Sociales provenientes de Chile (UCT Temuco), Perú y México. El lazo comunicante entre ellos deriva de su participación diferenciada en el programa académico antes citado. Este hecho es importante a la hora de relevar el aporte de los autores al tratamiento sistemático que queremos otorgarle al estudio de los conceptos claves que nos interesan.

El instrumento analítico identificado pareciera sostenerse en el aserto de que cada contexto de investigación genera verdad, por tanto, un producto valorable e intercambiable. Esta intencionalidad fundacional del quehacer la expresan los compiladores al formular su propósito de “reflexionar en torno a la identidad y sus actuales manifestaciones a partir de diferentes estilos y sustratos de conocimiento”. Están interesados también en “orientar dichos análisis... aludiendo a situaciones y procesos históricos y contemporáneos empíricamente identificables..., y animar el pensamiento crítico y reflexivo de la sociedad y los sectores que la conforman, de manera de contribuir a la emergencia de posicionamientos fundados y no estereotipados sobre la temática... para finalmente favorecer el diálogo”. En otras palabras, la compilación privilegió “el relevamiento de connotaciones sociales y culturales de la identidad y los procesos interé-

nicos e interculturales, antes que un punto de vista teórico común sobre estos fenómenos” (ibíd.: 8-9).

Ante este corpus empírico conceptual nos preguntamos: ¿es posible advertir un tratamiento sistemático a los conceptos de interculturalidad e identidad en el marco de un quehacer especializado? ¿En qué consiste ese tratamiento sistemático? Es decir, ¿es objetivable en un texto-réplica? Si es así, ¿en qué medida dicho texto podría ser útil a una perspectiva de Antropología Aplicada, particularmente a la Antropología Interactiva?

Para efectos de objetivar el análisis se focalizarán las obras numerándolas verticalmente según el orden correlativo con que aparecen en el texto. Las variables analíticas se expondrán horizontalmente representando a la tesis anteriormente enunciada. En tanto, el análisis posterior se orientará siguiendo la problematización antes señalada, en torno al quehacer de la Antropología Aplicada Interactiva. Previamente habíamos dilucidado que este tipo de antropología debía fundarse en la explicitación y relacionamiento entre variables estructurales, respecto de las cuales el análisis contextualizado tendría sentido (Durán, 2000; Durán y Berhó, 2003 y Durán *et al.*, 2005). Estas variables conciernen al objeto relevado por la disciplina, a su contexto de análisis, al enfoque teórico a través del cual se aborda la temática y al posicionamiento ético político del autor. En esta ocasión hemos agregado la variable utilidad referencial para la AA, específicamente la AI, con el objetivo de facilitar la comprensión del contenido teórico y su comunicabilidad respecto del objetivo específico que se señalara al inicio y que otorgaría ‘utilidad al ejercicio’ y que en esta ocasión se expresa en la variable antes señalada.

Cuadro 2
Rostros y fronteras en la mira de la teoría fundamentada²

Obras	Temática relevada	Contexto de análisis	Enfoque teórico	Autoposicionamiento del autor	Utilidad referencial para un enfoque de Antropología Aplicada
1	Interculturalidad en la Araucanía.	Periodos históricos: Colonia y República en Chile.	Estudio etnohistórico de las relaciones interétnicas.	Discernimiento conceptual y teórico sobre la base de la identificación de los contextos.	Antecedentes etnohistóricos sobre modelos de relaciones interculturales en un esquema de periodización.
2	Relaciones actuales de Mapuche con no Mapuche, desde un enfoque histórico-determinístico.	Periodo colonial extensivo al proyecto del colonialismo contemporáneo en Chile.	Crítico determinístico interracial.	Desde el interior de la temática intercultural. Desde una postura etnográfica reflexiva.	Propone una interpretación sustantiva respecto de las relaciones interculturales.
3	Contacto mapuzungun-español. Una historia en construcción.	Características de la lengua y del proceso de castellanización.	No explicitado aún cuando de orden sociolingüístico por el manejo institucional y social de la castellanización.	Interés por presentar la situación actual de la lengua vernácula como derivada del contacto sociolingüístico.	Antecedentes sobre la evolución e historia del contacto desigual entre sociedades y lenguas. Antecedentes sobre el impacto educacional y sociocultural de la castellanización.
4	La traducción desde el conocimiento especializado y común.	Complejidad sociocultural del ejercicio de la traducción en contextos inter-étnicos.	La traducción es un continuo; es un proceso activo de transformación intercultural. Traducción concebida como "viaje".	Interés en la profundización de la especialidad en concordancia con los avances de la teoría poscolonial.	Argumentación teórica para el cambio del modelo tradicional de la traducción.
5	Concepto de la interculturalidad en lo socioprofesional y en lo disciplinario	Relaciones interétnicas en el marco de la institución pública: la región como contexto global.	Posestructuralista y de orientación aplicada, papel de la Antropología Interactiva en los estudios sociales.	Interés en la profundización de la especialidad, en concordancia con los avances de esta en la poscolonialidad. Interés explícito en incorporar la reflexividad	Análisis crítico de las relaciones sociales. Teoría de las condiciones sociales de la interculturalidad en contextos de desigualdad y prejuicio étnico.

² Según Bryant (2002a) la TF se sitúa entre los paradigmas del positivismo (la realidad es objetivable) y del constructivismo (la realidad se percibe de manera hermenéutica), una doble herencia que constituye en la actualidad un tema de debates ontológicos, epistemológicos y metodológicos. En *Regrounding grounded theory*. JITTA: Tomo 4, N° 1. Hong Kong.

Obras	Temática relevada	Contexto de análisis	Enfoque teórico	Autoposicionamiento del autor	Utilidad referencial para un enfoque de Antropología Aplicada
				en las p.p. por razones éticas.	Relevamiento de la reflexividad como vigilancia ética.
6	Posibilidad del diálogo intercultural.	Contexto global y local.	El diálogo, como recurso condiona a la interculturalidad. Propuesta de un tipo de diálogo situado.	Interés en la reflexión. Valoración del nivel vivencial y social desde la inhumanidad científica, con alta carga valórica.	Cuestionamiento acerca del acercamiento a la diversidad. Valor de la hermenéutica situacional. Proposición de una hipótesis sobre interculturalidad pensable desde las disputas entre los afectados en contextos socioculturalmente situados.
7	Tipología de relaciones interculturales. Tipos de identidades.	Casística formalizada de experiencias antropológicas en desarrollo en La Araucanía.	Tipos de interculturalidad según tipos de identidad en relación.	Interés explícito en analizar las prácticas profesionales, por su implicancia social.	Antecedentes reflexivos para una praxis y una antesaia teórica.
8	Interculturalidad funcional vs Interculturalidad crítica.	Paradojas de las sociedades nacionales en América Latina.	Identidades nacionales y construcción ideológica de la nación.	Sociologismo político que reconoce el valor de lo público y lo ciudadano (demos multiculturalidad). Ciencia social comprometida con el desarticulamiento de esta lógica.	Visión de estados multiculturales y de ciudadanías interculturales como propuesta de solución a las aporías nacionalistas.
9	Tipo de conceptos normativos y descriptivos. Relación entre estados, naciones y autoridad.	Identidades como entidades situacionales. Fronteras de los estados nacionales, demandas por reformas del Estado en América Latina.	Interculturalidad como modos de comportamiento. Función política de las fronteras: negociar proceso.	Personalización del texto y de un contexto. Reconocimiento de la mundialización desde un proyecto colonial.	Interculturalismo crítico y tipos de ciudadanía. Interculturalidad como asunto de estado y de negociación inter-étnica.
10	Alfabetización en una cultura de la argumentación.	Análisis crítico de la escritura propuesta por EIB en América Latina.	Teoría de las distintas escrituras. Equilibrio ponderado entre habla y escritura.	De idiomas de uso a códigos de aplicabilidad generalizada. Actitud reflexiva y precatoria al respecto de la cultura escrital en sociedades orales.	Escritura como práctica social, como fenómeno social no como hecho escolar.

Obras	Temática relevada	Contexto de análisis	Enfoque teórico	Auto posicionamiento del autor	Utilidad referencial para un enfoque de Antropología Aplicada
11	Identidad sociocultural. Política identitaria como negociación de múltiples identidades. Proceso de construcción de identidad.	Comunidad de habla vs comunidad lingüística entre pueblos originarios de América Latina.	Teoría socio-psicológica de las relaciones inter-grupales en la que la lengua es símbolo y vehículo de identidad étnica. Heterogeneidad como norma.	Interés explícito en destacar la noción de vitalidad etnolingüística en un proceso de formación de grupos y de distinguir estrategias de cambio social.	Relaciones intergrupales – alternativas cognitivas. Etnicidad. Lengua y Etnicidad. Política de la diferencia como un movimiento liberador y emancipador.
12	Noción de interculturalidad en EIB. Discusión de la noción.	Interculturalidad en los programas educativos de poblaciones indígenas. De la biculturalidad a la interculturalidad.	Enfoque revisionista del concepto en los discursos especializados. Identificación de un nuevo enfoque educativo que trasciende hacia lo sociopolítico.	Biografía profesional. Interés en aportar al enfoque revisionista de los conceptos. Importancia asignada a las reuniones técnicas como espacio de producción de conceptos.	Antecedente para un concepto que evoluciona (interculturalidad) respecto a su ámbito de uso y a su implicancia social.

c. Análisis

Inicialmente, podría sostenerse que la visión operacional de los compiladores se cumplió ampliamente, dado que sólo en un caso se reiteró un acercamiento teórico respecto del análisis de contextos diferentes (Durán y Berhó, *ibíd.*: 79-99 y 119-151). Entre la mayoría de los autores, entonces, no existió planificación previa para elaborar los trabajos. ¿Significa ello que el texto constituye un collage sin orden ni sentido?

En ningún caso, pero al mismo tiempo debemos partir sosteniendo que el orden no es explícito, sino es inherente a la estructura del quehacer y es posible advertirlo si se cuenta con la posibilidad cognoscitiva de encontrar dicho orden. Tal posibilidad la ofrece la teoría fundamentada que sostiene que, al saturar un campo fenoménico sobre la base de un esquema indagativo no contaminado con el contenido discreto de las conductas a estudiar, éstas permitirán percibir el orden inherente a su naturaleza mediante la aplicación metódica de tal esquema, asumido provisionalmente como verdadero (Strauss y Corbin, 1968).

Nos proponemos, por tanto, demostrar ese orden subyacente en las páginas que siguen:

- En relación a las especialidades involucradas, encontramos que coexiste la antropología historia, antropología política, sociolingüística, traducción poscolonial, antropología aplicada interactiva, filosofía, antropología social y cultural y lingüística, predominando la especialidad antropológica en sus variantes. La sigue la Sociolingüística aunque en versiones diferentes. En otras palabras, es el marco de las Ciencias Sociales el que otorga la formalidad más externa a los trabajos, ya que en su contenido, como veremos, se revelan perspectivas teóricas diferenciadas.
- En cuanto al contexto de análisis, es interesante advertir que en concordancia con el punto anterior, se advierte preocupación por analizar tanto periodos históricos como políticas institucionales hacia los pueblos indígenas. Entre los etapas históricas más recurrentes están la Colonia y la República; aunque también se reiteran los regímenes contemporáneos; la primera, se destaca por el peso social determinístico en un estilo de relación dominante con los

pueblos originarios, con variantes por parte de los regímenes contemporáneos. En cuanto a los contextos que predominan, éstos conciernen a la situación actual de los pueblos originarios, los que se analizan a la luz de las políticas públicas, pudiendo distinguirse desde procesos de castellanización forzada e inducida, hasta programas de desarrollo de distinto orden, en el contexto mayor de las sociedades nacionales.

- Con respecto al enfoque teórico, podemos advertir que su análisis puede hacerse desde diferentes entradas:

- Si tomamos en cuenta el objeto-sujeto a considerar por los autores, vemos que los enfoques teóricos se diferencian según si el lenguaje es absorbido por el lenguaje social y el lenguaje disciplinario: así, encontramos autores que centrados en las sociedades nacionales de América Latina, identifican ideologías nacionalistas y funcionalismos económicos y políticos. En tanto, quienes se sitúan desde o en la disciplina, se centrarán en el análisis de un proceso de construcción de conocimiento, como es el caso del artículo que afirma el desempeño teórico de la traducción concibiéndola como ‘viaje’ y no como ‘traslado’. Hemos identificado también autores que aparecen posicionados en una interfase entre esos dos extremos, dado que analizan las políticas públicas a partir de “una teoría desde las distintas escrituras” (Sichra, *ibíd.*: 187-205).

En este punto nos parece que se trata de un problema relativo al contexto cultural específico de cada sociedad, el que puede variar según la distancia o límite que puede existir entre el lenguaje y conocimiento científico y el lenguaje social o propio del sentido común. La hipótesis que podríamos proponer en este ámbito es que mientras mayor sea el grado de vinculación entre ciencia y sociedad, mayor será la imbricación de ambos lenguajes.

- Continuando en la perspectiva formal, podríamos sostener que predominan enfoques teóricos que se apoyan directamente en la especialidad y en la metodología para abordar fenómenos sociales. Es el caso del trabajo que aborda la interculturalidad en la Araucanía, apoyándose en la perspectiva etnohistórica de estudio de la relación entre dos sociedades en períodos anteriores al actual.

- Finalmente, en esta perspectiva formalista hemos encontrado enfoques revisionistas de los conceptos y sus usos en una intersección relativamente acotada entre academia y sociedad (p. e., Castro, *ibíd.*: 167-187).
- Paralelamente a la inferencia anterior, debemos relevar la presencia de enfoques teóricos explícitos y elaborados como antesala para distinguir la fenoménica social. Se ubican aquí dos antropólogos, un filósofo y un lingüista, en los cuales podemos advertir elementos comunes y diferenciados, probablemente determinados por sus respectivas especialidades. Este tipo de enfoque aparece relativamente identificado o es identificable en la literatura de las Ciencias Sociales. En el caso de la sociolingüística, esta recurre ‘a la teoría sociológica de la relaciones intergrupales’ la que es usada para ver el rol que juega la lengua en la construcción de la identidad étnica (Sichra). En este enfoque se incluyen conceptos intermedios como “comunidad de habla”, en directa consonancia con la teoría anteriormente señalada y con la temática que en este caso se refiere al proceso de construcción de identidad. Algo similar ocurre con el enfoque posestructuralista aplicado de la Antropología Interactiva, a través del cual se analizan las relaciones interétnicas en el marco de las instituciones públicas a partir de un concepto de interculturalidad que se sitúa de modo diferenciado, según los ámbitos inter-étnicos, socioprofesional o disciplinario y que refiere a modelos de concebir las representaciones culturales y sociales (Durán y Berhó). El enfoque teórico antes señalado permite la construcción de “tipos de interculturalidad según tipo de identidad en relación” (*ibíd.*: 144) apuntando a una salida teórica transversal al fenómeno de las relaciones interétnicas.
- Sintetizando los puntos anteriores en relación al enfoque teórico, encontramos que los autores se muestran en una diáspora que va desde una interpretación de los hechos sociales, facilitada por un acercamiento metodológico y disciplinario explícito, a una interpretación de carácter tipológico intermediada por un constructo teórico que cubre varios niveles de realidad, pudiendo desembocar tal tipo de interpretación con propuestas de salida al tema de la relaciones interétnicas e interculturales como espacio

fenoménico complejo. En esta dirección aparece el aporte del primer filósofo, que propone el diálogo como recurso facilitador de una interculturalidad “deshumanizada”, es decir, a partir de las condiciones reales más que ideales, constructo teórico que en cierto modo se corresponde con el acercamiento teórico posestructuralista anteriormente identificado. Ello dentro de un debate acerca de cómo la filosofía se involucra en el fenómeno intercultural (Tubino, *ibíd.*: 99-117).

- Sintetizando los puntos anteriores, el posicionamiento del analista lo advertimos fluyendo en tres formas:
 1. Hacia el interés por un discernimiento conceptual sobre la base de una identificación de los contextos.
 2. Hacia un interés explícito por analizar el desempeño profesional y disciplinario y de ese modo participar en la controversia social, sin desprenderse de la controversia teórica.
 3. Hacia una actitud de conceptualizar un proceso político respecto del cual el especialista no debería excluirse.

Vemos, por tanto, que el compromiso socio-político del analista es un factor que siempre es inherente al análisis, no obstante, ser diferenciado en su forma (Carrasco y Eyzaguirre).
- Finalmente, con respecto a la utilidad referencial para un enfoque de Antropología Aplicada, estimamos que los puntos anteriormente elaborados fundamentan con claridad las referencias posibles de distinguir. En términos de forma, la mayoría de los trabajos constituyen “antecedentes sistematizados sobre fenómenos sociales”, por lo tanto, adquirirían ese valor para un enfoque de Antropología Aplicada, particularmente para el que se funda directamente en tales antecedentes, bajo la forma de propuestas de acción u otras. Más allá de la forma, incluyendo un contenido teórico explícito, las elaboraciones de los autores pueden ser directamente relacionadas con el enfoque de Antropología Aplicada de corte disciplinario o académico, sin que ello necesariamente se aleje del contenido sociovalórico y político de la realidad social. Antes bien, nos parece que desde el marco de la Antropología Interactiva, el primer tipo de aporte puede fundar la construcción de una metodología de participación social, no obstante, sólo de un modo referencial. Ello debido a que la teoría posestructuralista no nos orienta a cerrar ‘los

procesos sociales en torno al monólogo del especialista'. Antes bien, nos sugiere abrirlos para reconocer las distintas formas que pueda adoptar el comportamiento sociocultural, en su modalidad institucional y local. En este sentido, y manteniéndonos desde el enfoque de este último acercamiento, todos los trabajos pueden ser útiles, no obstante, su utilidad estaría supeditada a la vinculación que el antropólogo haga con la construcción metodológica diferenciada de los niveles de realidad involucrados en todo proceso social, a saber: la dimensión estructural, la dimensión microsocia y la dimensión interpersonal o intersubjetiva³. Así, por ejemplo, el concepto de alternativa cognitiva y etnicidad con que nos aporta Sichra, nos parece altamente útil para enfrentar participativamente la diversidad de las identidades etnoculturales en la Araucanía y para analizar el fenómeno de la etnicidad, así como también "el concepto de escritura como práctica social y no como hecho escolar". No obstante, esta es una teoría poco conocida entre los especialistas y particularmente entre nuestros alumnos de Antropología Aplicada, por lo que no se hace presente cuando se enfrentan quehaceres profesionales en instituciones que usan y aplican la teoría que sobrepone la cultura escritural respecto de la cultura oral-escrival. En efecto, los practicantes que trabajan en los sistemas educacionales en América Latina se ven enfrentados a tener que discernir acerca de la validez y pertinencia de programas proescritura precisamente en contextos interétnicos e interculturales. De un modo mucho más directo que Sichra, Vigil (ibíd.: 205) se pronuncia respecto de la necesidad de 'intentar otro camino en América Latina' cuando la tendencia teórica e institucional nos lleva a programas de castellanización forzada, por un lado, y de escritura en vez de la oralidad, por otro. Al respecto de este último autor nos dice que "para que las sociedades (indígenas) lean, éstas deben incorporar la lectura a su cultura; es decir, deben apropiarse de la escritura...". Para lo cual habrá que estudiar, siguiendo a Kalman, el acceso y la disponibilidad. De

3 Esta última dimensión se ha relevado en el análisis de las prácticas profesionales que estamos llevando a cabo entre el 2004 y el presente y deriva del nivel experiencial de la participación que el antropólogo lleva a cabo al interior de las instituciones sociales con el personal de éstas y con otros actores sociales.

manera interactiva, estos aportes pueden ser perfectamente útiles en la discusión microsocia e interpersonal o intersubjetiva que se plantea sobre políticas educacionales en nuestros contextos interétnicos (ibíd.: 187-208). Algo diferente, sin embargo, ocurre con el aporte de Millamán y Tubino, quienes por la lógica de su discurso se contraponen al discurso institucional acerca de cómo llevar a cabo programas interétnicos e interculturales; planteando un desafío comunicacional y hermenéutico al antropólogo interactivo, que no se contraponen exclusivamente con la orientación sociopolítica de los sistemas o estructuras sociales.

El posicionamiento del analista respecto del tema de la utilidad referencial nos parece, pues, de gran importancia a la hora de vehicular el aporte de las Ciencias Sociales hacia el cambio social en nuestras sociedades, mediando prácticas profesionales. Este último aserto es particularmente importante respecto de la diferenciación que debemos hacer entre lo que se puede denominar ‘diálogo entre expertos y especialistas’ y desempeño profesional, en la perspectiva interactiva. En consideración a lo anterior, el posicionamiento puede ser de distinto tipo:

- Puede formar parte de la biografía profesional.
- Puede estar inmerso dentro de un planteamiento teórico y ético-político orientado por promover intermediadamente un cambio social.
- Incluso, según vimos en el texto, puede emerger a través de un involucramiento personal en los procesos históricos y en el cambio.

Este último caso lo ilustra Millamán cuando afirma que “las relaciones interculturales entre mapuches y chilenos están determinadas y mediadas por la estructura de poder de las fuerzas dominantes y se vinculan a dinámicas ideológicas y de políticas económicas, históricas y circunstanciales” que podrían ser definidas como ‘formación racial’, en la tesis de Winant (2000).

Estas tres formas de posicionamiento se diferencian en su contenido respecto de la que propone la Antropología Interactiva, en el marco de la cual se señala que el análisis ha demostrado que en el campo fenomé-

nico, la interculturalidad, en tanto comportamiento sociocultural, se posibilita cada día más en el ámbito de las relaciones interétnicas cotidianas, en tanto se imposibilita en el ámbito estructural, afirmación que no elude la responsabilidad del especialista respecto de instalar la discusión en este ámbito.

En esta misma perspectiva, los autores incluyen a las Ciencias Sociales considerando sus praxis y discursos, asumiendo que su impacto puede ser más sistemático y más irreductible. En esta dirección, nos parece que tanto Tubino como Castro estarían visualizando la diversidad cultural como valiosa y el reconocimiento de las diferencias como un principio rector necesario de formas de convivencia más justas que no existen aún. Al respecto, Tubino plantea que la interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética, de aquí su propuesta de interculturalismo crítico en tanto proyecto ético-político de transformación sustantiva, en democracia, del marco general implícito que origina las inequidades económicas y culturales. Sugiere finalmente “construir una etnología del Estado con perspectiva histórica... en la que la interculturalidad es un asunto pedagógico, es un asunto de Estado” (ibíd.: 164). Por su parte, Castro concuerda que los análisis de las Ciencias Sociales implican “varias cosas más particularmente el impacto político que tienen estos debates” (ibíd.: 180). Propone la necesidad de contar con una nueva concepción del Estado que no dependa de una cultura nacional y que sea fruto de una negociación interétnica. En complementación a lo anterior, el autor nos proyecta hacia la comunidad global que produce símbolos y significados compartidos y desafían a la antropología al situar a los etnógrafos respecto de problemas de perspectiva y representación. En este sentido, en cierto modo se entrelaza con la necesidad de la teoría de considerar tres dimensiones de la realidad sociocultural, ilustrada por la AI. No obstante, al recoger la perspectiva posmoderna, que no considera la dimensión estructural, esta reflexión entra en pugna con el acercamiento que nos convoca, dado que para éste, estos contextos seguirán siendo válidos en la medida en que los actores así nos lo planteen.

Lo anterior, querría decir, reiterando, que la utilidad referencial de los aportes de los autores va a estar condicionada al enfoque teórico de los suscritos y de los alcances de su teoría y de la autodefinición de su rol en

la escena en que se sitúen. Este tipo de inferencia nos parece clave para la Antropología Aplicada. En principio, creemos que no puede haber Antropología Aplicada pertinente en América Latina si no hay preocupación por los fines sociales, y por una explicitación del posicionamiento del especialista.

En el caso de los varios tipos de Antropología que en el texto se muestran para aportar al cambio social que permita la expansión de una cultura que respete la diversidad cultural y tienda hacia el mejoramiento de las condiciones de vida para las mayorías, el asunto problemático está en cómo incorporamos esta perspectiva de cambio en nuestro quehacer... cómo suspendemos el discurso que se apoya en sí mismo para usarlo como herramienta de trabajo en la acción, considerando los diversos niveles de realidad en que ésta se presenta.

d. Interpretación

El análisis presentado nos permite sostener la importancia de los siguientes factores, a la hora de abordar el tema de la identidad e interculturalidad:

a. Sistemática en el tratamiento de los conceptos de identidad e interculturalidad. Considerando el análisis precedente podríamos entender la sistematicidad en un doble orden: la que se refiere a la forma y la que se refiere al contenido. Ya hemos respondido a la pregunta de orden metodológico que apunta a saber si cada texto responde a un orden formal, el que en efecto se ha presentado en el cuadro número 2. Este cuadro es ilustrativo de que los autores, sin proponérselo explícitamente responden con sus textos a un orden subyacente que podemos identificar como 'científico', en el sentido de que intentan resolver problemas identificados en el mundo social y en el especializado. Entonces, si por sistematicidad vamos a entender el ordenamiento lógico de cada texto bajo el supuesto de un orden 'científico' debemos reconocer, que cada texto es sistemático.

b. En qué consiste el tratamiento sistemático. Esta pregunta la referiremos a lo que operacionalmente denominamos el 'contenido'. Los textos que hemos analizado se distinguen entre sí respecto de la temática

relevada, los contextos de análisis, los enfoques teóricos, el autopoicionamiento del autor y respecto de su utilidad referencial para un enfoque de Antropología Aplicada. Encontramos que los autores trabajan el concepto de interculturalidad bajo la acepción de relaciones que se establecen entre sociedades y entre individuos diferentes que las representan. Al mismo tiempo estas relaciones constituyen condiciones históricas y estructurales de vida de los individuos en el marco de sociedades que se fundan en relaciones interétnicas, sean estas de reconocimiento mutuo o de sometimiento, o ambas.

Entonces, una primera acepción de interculturalidad haría referencia a fenómenos que se sitúan a nivel sociológico global y en el comportamiento individual, sea a nivel microsocia o interpersonal. Tales fenómenos involucran concepciones y prácticas en torno a modelos culturales que se conciben como los apropiados o no respecto de relaciones sociales de corte estructural, organizacional y cotidiano. En efecto, los autores hacen notar que el concepto identifica una situación de relación entre culturas y un tipo particular de esta misma relación. En otras palabras, los autores distinguen el papel descriptivo del concepto, respecto del normativo. Lo que a nuestro juicio constituye una norma metodológica.

Pero el contenido puede ser mucho más complejo, considerando el modo como se analizan los antecedentes históricos. Un antropólogo mapuche por ejemplo, presenta una complejidad interesante de clarificar: mientras, por una parte, focaliza actores sociales históricamente definibles, construye una propuesta interpretativa que sostiene que el sistema colonial impuesto estableció modelos ideológicos básicos sobre los cuales se desarrollaron las relaciones posteriores. Este tipo de interpretación sitúa como objeto a las relaciones interraciales e interétnicas y no a las interculturales como en el caso anterior (Zavala, *ibíd.*: 15-24). Aparece también una distinción en cuanto a que el factor histórico de la relación se releva teóricamente en dos direcciones: en una, para permitir la emergencia de diversos modelos “que caracterizan la mayor o menor desigualdad de la relaciones...” en las cuales la interculturalidad también transcurre de un modo diferenciado en el tiempo, al tenor de los cambios que operan desde las estructuras estatales y desde la conciencia identitaria, en este caso, de los mapuche. Este análisis permite, por lo tanto, identificar

una contradicción entre una política indígena y “un proceso de modernización e internacionalización económica a ultranza” (ibíd: 24).

Millamán, en cambio, asume un determinismo histórico en las formas de relaciones interculturales donde el viejo sistema reproduce otro, una nueva forma dialéctica de la discriminación en un ciclo progresivo de procesos desiguales que se fortalece con el discurso de las elites y los grupos dominantes.

Este estilo interpretativo lo encontramos en autores como Kaltmeier (2005), quien utiliza los conceptos de poder y dominación de Michel Foucault para aplicarlos a las relaciones interétnicas entre los mapuche y los conquistadores españoles y el Estado chileno, respectivamente. La entrada teórica foucaultiana de la gubernamentalidad le permite trazar una línea determinística hacia múltiples formaciones de poder histórico-espaciales. Este determinismo reproductivo, en el análisis de Kaltmeier, permite la estructuración del campo de acción posible, siguiendo la noción de arena de lucha, del sociólogo Pierre Bourdieu (61), constructos teóricos que inducen a la necesidad de estudiar las formas del poder con las de resistencias, asumiendo que el poder no funciona igual en todos los contextos, sino que es flexible y creativo. Millamán y Kaltmeier revelan un determinismo histórico al mismo tiempo que redescubren relaciones contingentes sobre la base de autoreconocimientos y de reconocimientos del otro; es decir, la interculturalidad podría considerarse como un comportamiento social y estratégico en el marco del determinismo histórico, aún cuando ambos autores no demuestran el comportamiento socioestratégico de los mapuche.

En el caso de los otros autores considerados y agrupándolos por temáticas, tenemos que situar aquí a los trabajos (5 y 7) en los cuales las relaciones interétnicas se tipologizan a partir de identidades étnicas, asumiendo éstas como conciencia de pertenencia y valor, asignando tal pertenencia a categorías sociales, en este caso, étnicas o autodiferenciadas respecto de otras. La tipología ha considerado factores tales como historia, lengua, territorio y estilo de vida. En esta perspectiva teórica, los conceptos se usan como ilustrativos de la intencionalidad de los comportamientos de los actores sociales, reconociendo que tal intencionalidad puede orientarse situacionalmente a recalcar una conciencia de un ‘nosotros’,

respecto de 'otro excluido' y como referente semántico-simbólico de una pertenencia sustentada en una conciencia étnica distintiva a nivel individual.

Este enfoque relacional de los conceptos con respecto a los comportamientos, no necesariamente niega los determinismos, pero es decisivamente importante su diferenciación, a la hora de formular acercamientos de orden profesional respecto de situaciones sociales en las cuales el antropólogo es demandado, solicitado o respecto de cuyo contexto él decide participar. Nos parece importante señalar que frente a esta diferencia sustantiva de enfoques entre los autores, ya puede irse vislumbrando la importancia de la misma, para efectos del quehacer antropológico aplicado. Nuestra tesis interpretativa inicial sostiene que: mientras el primer tipo de acercamiento especializado aporta al sustrato cognoscitivo del especialista, el segundo lo dota de herramientas interpretativas intermedias que le permitirán participar en los eventos sociales. En otras palabras, ambos tipos de enfoques podrían complementarse si se devela una intencionalidad orientada a este fin. Esta no es una cuestión menor, si se considera que en la época revolucionaria clásica de América Latina (años sesenta y setenta) predominó el enfoque determinístico con matices de análisis crítico, en tanto era desconocido el enfoque microsociales con sentido teórico; en tanto en los tiempos actuales pareciera más pertinente este último, no necesariamente desvinculado del anterior.

c. Una orientación a fines. En concordancia con lo señalado anteriormente, nos corresponde relacionar la distinción teórica paradigmática en la que los conceptos de identidad e interculturalidad aparecen envueltos por parte de la sistematicidad de los especialistas, con la experiencia que tenemos respecto de las prácticas profesionales en antropología aplicada en nuestra región.

En principio, podríamos sostener que el abanico de instituciones sociales que demandan prácticas profesionales en Antropología Aplicada ha ido abriéndose cada vez más en los últimos cinco años. Al mismo tiempo, la teoría intermedia, denominada Antropología Interactiva, ha ido definiendo ámbitos de abordaje y de problematización. En una mirada sintética, podríamos decir que los conceptos de identidad e interculturalidad, en este orden, conforman imaginarios sustantivos en los ámbitos institu-

cionales. Tanto nosotros como nuestros estudiantes somos convocados, a propósito de la instalación social de estos conceptos, para desarrollar quehaceres profesionales situados en demandas tales como:

- Explicitar la orientación étnica de población mapuche joven en contextos de protección social.
- Explicar la orientación étnica de la población mapuche adulta respecto de programas productivos, educacionales, sanitarios, etcétera.
- Abordar desde una perspectiva interétnica las relaciones sociales fundadas en teorías de planificación territorial monocultural, etnocéntrica.

La Antropología Interactiva en nuestra acepción orienta a los estudiantes, como se explicitó anteriormente, en una visión tridimensional de la realidad respecto de la cual cada uno de los estilos de teorías señalados anteriormente son particularmente útiles para resolver apropiadamente una demanda situada; contingente, por tanto, ilustrativa de un proceso estructural e histórico. En el plano microsocia ha resultado particularmente interesante instalar formas de diálogos entendidos como conversaciones entre logos distintos, sugeridas por Samaniego y Arnold en el texto analizado previamente (2002).

No obstante, si bien a nivel microsocia la propuesta teórica de deculturizar el diálogo resulta útil, dado que en estos contextos es indispensable que los sujetos suspendan su reservatorio de creencias para dar paso a relaciones interculturales, esta teoría no nos ha resultado útil para abordar el nivel interpersonal, siempre presente en los contextos interactivos. En estos espacios, volver a la humanización y autopoiesis propia, puede facilitar la aceptación de estos mismos componentes psicosociales en los otros, bajo la intermediación experta de nuestros practicantes.

En síntesis, postulamos que el acercamiento de la antropología interactiva se sostiene en la premisa de que el trabajo de las Ciencias Sociales de un modo u otro resuelve problemas de entendimiento entre los seres humanos y respecto de la multidimensionalidad de su comportamiento; en resumidas cuentas, problemas de la vida social. Tal conocimiento, sin embargo, por estar orientado desde premisas lógicas definidas y unívocas (como no puede dejar de ser) no es útil por sí mismo en el

campo de las situaciones sociales. Más bien, este conocimiento debe ser vehiculizado de modo experto por el especialista bajo la concepción de un uso diferenciado y contextualizado hacia las formas tridimensionales que conforman las situaciones sociales.

En otros términos, el acercamiento interactivo asume que el conocimiento de las Ciencias Sociales es un componente más de la escena social, pudiendo incluso hacerse presente en una determinada versión en las situaciones sociales, agudizando el nivel de conflictividad. No obstante, tal contenido puede constituir una herramienta apropiada para la resolución 'teórica' de problemas contingentes, en cuyo caso representará una referencia de solución, y, por tanto, debe ser complementado mediante la participación del antropólogo aplicado experto con 'soluciones' en las que los actores desarrollen su naturaleza, mediante una participación explícita en el campo situacional complejo e inherentemente conflictivo en el que a este especialista le corresponde actuar.

En esta perspectiva, la tarea del antropólogo interactivo podría subsumirse en una labor de intermediación conceptual y metodológica desde el nivel de un problema implícito o explícito hasta o hacia la incorporación de una propuesta pertinente a dicho problema como un componente más de la situación social en la que participa, inherentemente vinculada ésta a un debate especializado previo.

2. El papel de la etnografía en el devenir disciplinario y profesional de la antropología⁴

En este artículo deseamos plantear que la etnografía en tanto acercamiento teórico-metodológico ha jugado y juega un distinto papel en los acercamientos antropológicos, sean éstos 'teóricos y aplicados'. Nuestra tesis en principio afirma que la etnografía en esta perspectiva global constituye una teoría en sí misma y se inserta en un paradigma teórico especí-

4 Parte de este trabajo se presentó en las jornadas de etnografía del IDES Buenos Aires, en agosto del 2007. En el presente texto se contó con el apoyo de Margarita Ayenao, antropóloga egresada de la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, para su sistematización y diagramación.

fico, así como puede estar determinada por teorías coetáneas que influyen en su uso según si tales teorías subyacen al acercamiento etnográfico y lo proyectan al campo teórico más global.

Esta afirmación de corte teórico-metodológico la demostraremos en las páginas siguientes en las que se distinguen experiencias diferenciadas.

1. La Antropología Aplicada en el sur de Chile no demuestra estar resolviendo tensiones relativamente permanentes desde la segunda mitad del siglo pasado hasta el presente, tales como:

- a. El rol interventor del antropólogo respecto del mundo social.
- b. La posibilidad de otorgar espacios al mundo social en la definición y práctica de su rol.
- c. El posicionamiento del antropólogo en la necesaria interrelación entre el mundo organizacional e institucional, respecto del disciplinario.

El registro bibliográfico indica que aunque el antropólogo pueda postular propuestas profesionales que promuevan el cambio social, le es difícil trasladar la praxis de acompañamiento desde esta perspectiva a sus informes técnicos, pudiendo traslucir concepciones sociopolíticas en sus informes que no necesariamente se ajusten a su práctica propiamente profesional y particularmente disciplinaria, dado que tal praxis no necesariamente se construye en el marco de bases teóricas explícitas que la fundamenten. Este comentario se deduce del análisis de los textos sobre experiencias de Antropología Aplicada en la época de los setenta en que los antropólogos tenían que “optar por apoyar el proceso de cambio estructural” (Berdichewsky, 1972), construyendo la paradoja de diferenciarse de las acciones de los actores sociales mediante una etnográfica de orientación ético clásica⁵. En otro sentido, pero ilustrando el mismo punto anterior se ubica el trabajo de antropólogos aplicados contemporáneos, quienes abordan la posibilidad de hacer antropología aplicada en una sociedad compleja. Cárdenas por ejemplo proyecta a la Antropología Social Aplicada a “identificar, evaluar y resolver problemas sociales, a partir del

5 Este aspecto se trató en el artículo “Identidad e interculturalidad” (2006).

bagaje teórico-metodológico propio de la antropología” (Cárdenas, 2005). Por este especialista el rol del antropólogo aplicado orienta a este propósito en el sentido de que finalmente es el sistema social específico el que define el problema social, por tanto, termina siendo la aproximación política o la organización del poder en las sociedades la que orienta la práctica del conocimiento antropológico para resolver dichos problemas (ibíd.: 3). En esta perspectiva, la Antropología Aplicada, al relacionar los problemas sociales con las ideologías, recurre también a la etnografía ética en el marco del estudio de dicotomías propias de una sociedad estratificada. A diferencia de Berdichewsky, sin embargo, Cárdenas le otorga especial interés a la metodología, bajo el supuesto de que los aportes etnográficos constituyen un aporte sustancial a los programas de intervención social y de desarrollo, ya que aportan aspectos específicos de los entornos socioculturales que se quieren intervenir. Este autor en realidad distingue la modalidad propia de la antropología aplicada a partir de una metodología cualitativa y etnográfica, así como recurriendo a aportes teóricos de la disciplina antropológica, sobre todo en lo que respecta a la incidencia del concepto de cultura. Esta última consideración configura el tercer elemento distintivo de esta subdisciplina en tanto le otorga ‘perspectiva’, es decir, una cierta sensibilización respecto de los fenómenos culturales. De modo que, a partir de la teoría del relativismo cultural, este autor distingue cuatro fases en la antropología aplicada, considerando los estudios previos al problema, la planificación referida a la pertinencia de la intervención, la ejecución y la evaluación. Es en la etapa de ejecución donde los métodos etnográficos adquieren valor, dado que para el autor estos permiten ‘modular, corregir, adaptar y probar la intervenciones sociales’.

2. La etnografía asociada o proyectada desde el paradigma constructivista, está representada lentamente en la teoría de la construcción social de la realidad de Berger y Luckman. Este enfoque como sabemos afirma que ‘es posible la descripción de la realidad, así como la posibilidad de comprender y explicar los factores que la determinan’. Este problema ha sido usado en el debate sobre la coexistencia problemática del análisis cuantitativo y cualitativo, en tanto aquí se asocia a la problemática de cómo concebir la ciencia y de cómo concebir el rol del investigador. Tal como lo plantean Bonilla, Castro y Rodríguez (2006: 47) “la regla de oro del método científico es abordar el conocimiento de la realidad social a partir de sus propios parámetros...”, lo que equivale a decir que debemos

conocer la realidad respetando sus particularidades. Esta afirmación nos merece dos comentarios complementarios: a. las particularidades que asume la realidad contextual, constituyen los datos básicos de la etnografía en tanto teoría científica; b. este tipo de conocimiento sobre las particularidades dependerá de la capacidad observacional del investigador, así como de su capacidad ponderada de recurrir a los sistemas teóricos para la interpretación de tales particularidades.

En nuestra experiencia, los contextos sociales develan la concurrencia de teorías sociales locales, en concordancia con los acercamientos posestructuralistas, que es necesario dilucidar mediante una observación recursiva, es decir, un 'entrar y salir de los contextos'. La mejor salida a esto, según el ejemplo de Hammersley y Adkinson, es que seamos capaces de construir conceptos genéricos desde una inmersión en la realidad social, que puedan ser refrendados por la experiencia cotidiana. Herzfeld (1994) afirma que la teleología o fin último de la etnografía es deconstruir el espacio social donde se produce y reproduce el sentido común, la cultura. Para este autor posmoderno el sentido común corresponde no sólo a las construcciones simbólico-discursivas, que elaboran las sociedades para interpretar la realidad, sino que implica también a los sentidos o experiencias sensoriales en base a las cuales las personas, actores sociales, dan cuenta empírica de dichas construcciones mediante la acción social o prácticas de su bagaje cognoscitivo o cultural. En esta dirección el autor enfatiza que la relevancia del quehacer antropológico es 'describir', en el sentido de develar el contenido del sentido común en la configuración de los discursos y acciones, sea en la emergencia de identidades mestizas, así como el desarrollo de formas radicales de coerción estatales basadas en la autolegitimación de ideologías nacionalistas excluyentes. En nuestra perspectiva, este autor nos sitúa en la complejidad de la comunicación humana y de las acciones sociales, la primera representada en códigos lingüísticos escriturados, verbales y gesticulares, la segunda representando una especificidad contextual donde las personas aparecen comprendiendo y activando el orden social. En concordancia con Herzfeld la trama compleja que debe abordar la etnografía deviene de la existencia de variadas formas de interrelacionarse según los particulares mecanismos socializadores e integradores y las distintas formas en que cada persona de acuerdo a su pertenencia político-identitaria interpreta y activa dichos mecanismos, cada una representando un orden social. Desde una perspectiva metodo-

lógica, esta forma de entender a la etnografía como teoría de la cotidianidad, debe ceñirse a un irrestricto orden lógico que va desde la información, a la configuración del dato etnográfico, hasta configurar el hecho etnográfico (Sánchez-Parga, 1998), que en palabras de Herzfeld vendría a representar a las teorías sociales, es decir, a aquellas formas asumidas por cada sujeto o sector social para explicar el mundo, en permanente rearticulación, de acuerdo a los procesos históricos que viven las sociedades, inmersas a su vez en procesos políticos de subordinación o liberación de colectividades sociales. Desde esta perspectiva para Herzfeld la propia antropología es un sentido común y al mismo tiempo una forma especializada de explicar la realidad compartida por un grupo específico de personas desde la panóptica occidental.

Hasta aquí, la etnografía se sitúa en su versión *etic* y *emic*, en tanto objetiva la realidad identificando los hechos empíricos y al mismo tiempo demuestra comprenderlos, caracterizando el sentido común cultural que los proyectan.

En la perspectiva posestructuralista, en tanto que ahonda en la construccionista antes referida, los actores sociales realizan algo más que configurar hechos etnográficos: se asume que ellos (actores sociales y antropólogos) pueden generar una capacidad reflexiva, pueden reflexionar sobre sí mismos y emitir informes sobre una realidad social compleja en donde no sólo aparezcan reflejadas las interacciones simbólica y prácticas que todas las personas activan en su vida cotidiana, sino también llegan a construir una visión sobre estos constructos socioculturales. De este modo, se asume que el comportamiento social puede trascender las fronteras simbólicas que delimitan el fenómeno en tanto producción humana y configurar representaciones significativas de mayor alcance para interpretar el universo social y facilitar la expresión interpersonal. Es interesante reconocer aquí que Herzfeld asume que la antropología puede leerse a sí misma como ciencia aplicada en tanto se adapta a los contextos donde desenvuelve el antropólogo su quehacer mediante la etnografía. En este sentido, la disciplina se ve comprometida en una labor de interconexión, en un trabajo de interrelación profunda o sistemática de cada fenómeno con otro, perspectiva en la cual la etnográfica cobra singular relevancia al demostrar la intimidad de un fenómeno social en tanto producto histórico, con ramificaciones simbólicas y empíricas tan diversas como

particulares. En esta perspectiva, se complementa el enfoque constructivista de orientación más clásica en tanto la etnografía se ve envuelta como procesos reflexivos que permite al actor social y al antropólogo comprensiones particulares y contextualizadas de un fenómeno social siempre entrelazado con otro fenómeno. Desde luego esta perspectiva complejiza la vida social y el trabajo antropológico, considerando que el conocimiento construido y por construir perturba el comportamiento social y en última instancia las interpretaciones que hacemos de él. Por nuestra parte entendemos que tal complejización es variada según si la antropología se practica en los espacios del tercer mundo en los cuales los antropólogos del primer mundo ejercitan su rol, o se llevan a cabo en el mismo contexto donde se materializa la científicidad antropológica. Este es un tema que hemos considerado en la revisión histórica del acercamiento de la Antropología Aplicada Interactiva (AAI), en el contexto de la Araucanía (Durán, 2002). En esta revisión ensayamos la posibilidad de desentrañar el sentido común de la práctica social de la antropología, observando y reflexionando acerca del impacto que esta práctica tiene en la vida social y en propio quehacer antropológico. En otras palabras, pudimos practicar la posibilidad de pensar el quehacer en tanto producto sociohistórico, ligado íntimamente al contexto social y académico en el cual expresa su desempeño. Siguiendo a Bourdieu, pudimos incursionar entre lo observable y lo subyacente de una realidad social, develando la crítica social a la antropología y haciendo que ésta asuma tal crítica, de suplantación de sentidos en sus prácticas contemporáneas (Durán y Berhó, 2007) En efecto, hacia el 2000, el equipo que conformaba el Centro de Estudios Socioculturales y desarrollaba líneas temáticas en torno al desarrollo social y cultural comenzó a discutir las tensiones respecto, por un lado, de la recurrencia de las problemáticas que el contexto regional planteaba y que se expresaba en la menor recurrencia de parte de otras temáticas y, por otro lado, interesó comenzar a sistematizar el desempeño del quehacer atisbando ciertas recurrencias en el mismo que pudieran generar un acercamiento con un cierto carácter de replicabilidad en el marco de la antropología aplicada. Lo que se dedujo del análisis de las prácticas apuntó al papel específico del contexto en el quehacer del antropólogo, en el sentido de que éste habla al antropólogo respecto de lo que hay que estudiar y lo que no se debiera estudiar visibilizando o invisibilizando, en definitiva, énfasis temáticos y comportamientos del antropólogo respecto de ellos. Esta posibilidad emerge en un contexto pluriétnico e

intradiferenciado de acuerdo a criterios culturales, socioeconómicos y políticos y que se expresa explícitamente a través de las rutinas sociopolíticas y se dispone a ser leído por el antropólogo que intenta salir del monismo antropológico, temática predominante en el contexto nacional.

3. Pero la etnografía en la contemporaneidad está siendo usada como método, sin necesariamente estar asociada a una teoría epistemológica subyacente, y menos proyectada a un estilo de ciencia social. En este sentido, se sitúan especialistas de distintas disciplinas: antropólogos, geógrafos culturales, educadores, trabajadores sociales, entre otros. En términos generales, esta perspectiva de uso de la etnografía devela el interés por caracterizar ciertos campos sociales. En este caso pueden producirse diversos encuentros amigables con las herramientas teórico-metodológicas desde el sujeto y su tendencia a interrogar el mundo formulándose diversos problemas específicos de conocimiento. Los especialistas pueden 'etnografiar la realidad' buscando luces para comprender mejor la particular trama en la que se encuentran insertos, intentando establecer diversos grados de extrañamiento respecto de esto. Al analizar etnográficamente la forma como la etnografía es trabajada por los expertos ligados a la educación⁶ y buscando cuestiones teóricas y metodológicas inherentes al quehacer etnográfico declarado, pudimos advertir que los autores participantes en el evento discutían desde si era posible una etnografía en equipo a si era posible mediante este método estudiar mejor la realidad y comprenderla. Del mismo modo, advertimos que a excepción del primer caso la mayoría se sitúa afuera del contexto que se estudia y los resultados obtenidos se circunscriben a ilustrar el paradigma construccionista de un modo tácito, desvinculándose de reflexiones de orientación epistemológica.

En realidad, en Chile existe una variante en el trabajo etnográfico respecto del uso instrumental para efectos de estudiar una realidad social e intentar comprenderla, la que a su vez se presenta en una doble vertien-

6 Específicamente analizamos el Caso III: II Congreso Internacional de Etnografía y Educación, Migraciones y Ciudadanía. Evento masivo con asistencia de trescientos expertos bajo la coordinación de Silvia Carrasco, Antropología del departamento de Antropología Social y Cultural de Barcelona, en el postítulo sobre integración metodológica que realiza la Escuela de Antropología bajo la responsabilidad del antropólogo Héctor Mora (2007).

te. Por un lado, la etnografía se asocia estrictamente a la teoría posmoderna y metafórica, que reconstruye imaginarios a través del texto..., por otro, reconocemos un trabajo etnográfico que, asociado a la teoría epistemológica constructivista, se orienta a construir y reconstruir identidades sociales y culturales. Bajo el supuesto de que los antropólogos lo que hacen es etnografía, en la idea de que para entender en lo que está la gente es mejor observarla interactuando con ella íntimamente y Durante un periodo extenso, los antropólogos llevan a cabo los acercamientos etnográficos de acuerdo con los tiempos. En su perspectiva tradicional en este caso hemos elegido la obra *El Barrio Yungay* (Salinas, 2002), donde la autora de la mano de alumnos y alumnas de la Universidad Bolivariana asumió el intento de dar cuenta de la realidad de vida de este barrio santiaguino, construyendo una identidad barrial desde antecedentes externos o institucionales y desde las maneras peculiares que las distintas personas le hicieron saber. En este sentido, transita desde la identidad a identidades ambiguas, en lo especializado se nutre tanto de antecedentes etnohistóricos e históricos como de referentes teórico-conceptuales, situándose en el concepto ciudad, en el fenómeno de lo urbano que se construye desde las nociones de espacio y territorio, se asocia a la subdisciplina de la antropología urbana interesada en la caracterización de barrios y ciudades y en su interpretación en el contexto de los procesos globales... caracterizado por la diversidad y la heterogeneidad... es así como considerando las historias locales desembocan finalmente en una *poiesis* colectiva, proponiendo un retrato que incluye “retazos de diversos orígenes, en una mezcla que justamente lo define”(ibíd.: 251).

Resultados similares obtuvimos al considerar como fuente las actas del último Congreso Chileno de Antropología. En este ejercicio nos encontramos con que la antropología se centra en el abordaje de temáticas y en la vinculación de la disciplina a ciertos temas de interés antropológico, en cuyo tratamiento se observa la presencia de sectores y problemas sociales involucrados con la explicitación de ciertos quehaceres de vinculación del antropólogo con tales sectores, predominando más bien el estudio etnográfico de actores y contextos particulares. La nota distintiva la ha tenido el simposio que por dos periodos consecutivos ha abordado el quehacer etnográfico propiamente tal y en el cual tienen cabida una serie de interrogantes en torno a “la reivindicación de la antropología en tanto

disciplina”⁷. Se trata de presentaciones que permiten conocer y reconocer distintos contextos sociales, algunos de ellos socialmente problemáticos, la presentación de mosaicos de imaginarios culturales, el potencial crítico de la antropología, los abordajes etnográficos respecto de fenómenos de contingencia sociopolítica, el dar cuenta acerca de situaciones de habitabilidad extrema, sin excluir la etnografía como ficción, ni la etnografía de la práctica antropológica. Destacan algunas ponencias que abordan las teorías subyacentes asociadas por ejemplo a la Antropología Filosófica, así como algunos preocupados acerca de la pertinencia del trabajo etnográfico en determinado tipo de problemáticas sociales. Dentro de estos trabajos cabe mencionar también uno que explicita la evolución de la práctica etnográfica que reconoce los distintos sentidos de la etnográfica como teoría y como método y, finalmente, como valor en tanto fuente de conocimiento de la alteridad, así como para la reflexividad científica y social; aún más como dispositivo para la interacción socioantropológica orientada al cambio cultural (Berhó, 2007) Por lo expuesto pareciera que en el país se vislumbra la distinción de matices etnográficos que intentan cubrir distintos niveles de realidad y de preocupaciones, lo que dejaría ver un desarrollo sintomático de la práctica etnográfica.

4. Otra forma relevante de estudiar a la etnografía es cuando ésta en tanto teoría y praxis de un método se asocia al propósito de fundar un replanteamiento de la teoría antropológica en el estudio que realizara Stuchlik entre los mapuches, en la época de los setenta, en la región de la Araucanía. En esta oportunidad, la etnografía colaboró en el desplazamiento de la teoría estructuralista como modelo explicativo del comportamiento sociocultural, hacia la legitimación de un enfoque que relativiza tal modelo, ponderando la observación y explicación del comportamiento individual. Esta práctica antropológica, siendo de orden epistemológica, contribuye en una doble dimensión: por un lado, permite la reconfiguración de un otro estudiando y legitimando sus propias formas de conducta social mediante procesos etnográficos reflexivos y émicos y, por otra, abre la posibilidad de discutir y problematizar la tendencia sistémica predominante que privilegia la concepción de sociedad integrada por gru-

7 Simposio 19: “etnografías”.

pos sociales estructurados y necesariamente organizados en base a sistemas de roles, perspectiva en la cual la conducta individual es irrelevante.

5. Desde el punto de vista disciplinario, la experiencia del quehacer y particularmente de la relación con los sectores sociales involucrados en problemáticas contingentes se expresa en la postulación de un enfoque que se sustenta en la teoría de la interacción social como factor complejo y determinante de las características del quehacer propiamente disciplinario y del profesional (Durán, 2002). En esta etapa, en la que se reorienta el paradigma teórico incorporado por Stucklik, el contexto desencadena la necesidad de hacer esta distinción, delegando la responsabilidad del campo profesional a la búsqueda de empatía versus antipatía social, animación de procesos sociales que facilitan el tránsito de los sectores sociales por los diversos niveles de la organización que la estructura social permite. El desempeño disciplinario, en tanto, se orienta a explicar las posibilidades e imposibilidades de los tránsitos, así como al esclarecimiento de los nudos de incomunicación social en los que habitualmente se mueve la vinculación cotidiana entre los sectores sociales y los antropólogos y su quehacer. En primer término, el rol del antropólogo se percibió como oscilando entre el desempeño profesional y el disciplinario, determinado a su vez por sus características personales en los respectivos desempeños (Durán *et al.*, 2004, 2005; Durán, 2005).

El análisis sucesivo de las prácticas de los antropólogos del equipo en observación permitió la formulación del acercamiento del 'rol dual' (Durán y Berhó, 2003) para superar el quiebre entre la teoría y la praxis antropológica, así como respecto de los campos ético-sociales del desempeño, los que quedaron adscritos no sólo a la práctica misma, sino a la reflexión disciplinaria. Esto último, por ejemplo, se tradujo en el establecimiento de condiciones sociales para los compromisos éticos en el cumplimiento de los desempeños. Éstas condiciones fueron provistas por el propio medio social en la medida que predominaron los estudios convenidos con los sectores sociales, respecto de los impulsados por los antropólogos, así como mediante la aplicación de las técnicas de participación social, sólo limitadas por la condición del sujeto social con el que se trabajaba, imperando el consentimiento informado (Gazoti, 2004) como modalidad permanente de vínculo.

El anterior contexto de desempeño fundamenta la emergencia de la segunda tesis que sostiene la posibilidad de refundación del quehacer asumiendo herencias y transformaciones respecto de un aprendizaje denominado ‘teoría del rol dual’.

Con posterioridad a esta etapa la experiencia de aplicación de la teoría del rol dual permitió visualizar la importancia que el campo metodológico ofrecía al antropólogo para una praxis más expedita entre estos dos polos. Este campo se diversificó, por un lado, en tipos de etnografías desde la más clásica hacia la combinación de ésta con la de orientación émica, tanto en campos institucionales como en sociales abiertos, derivando en el reconocimiento de una etnografía del propio quehacer que lo reposiciona respecto de los ámbitos más tradicionales del mismo: por ejemplo, el llamado ‘otro’ que, en nuestro contexto, no solamente se delimitó al indígena, sino también al ‘otro’ culturalmente semejante con el cual era necesario negociar un determinado desempeño para el desarrollo de un quehacer involucrado en diversos niveles de responsabilidad social. Esta tendencia de un uso múltiple de las metodologías, combinando acercamientos cuanti-cualitativos, permitió construir la interpretación de “los variados objetos de la antropología” (Durán *et al*)⁸.

En la actualidad el proceso reflexivo respecto de la antropología aplicada en la Araucanía se plantea en la posibilidad de otorgar una respuesta institucional, profesional o especializada a un problema social, diferenciando los desempeños en cada una de estas inflexiones. Esto quiere decir que el estilo de antropología aplicada se ha propuesto reflexionar sobre cada uno de los ámbitos implicados en la acción, distinguiendo las lógicas diversas que influyen entre sí. La expectativa teórica apunta a ponderar una recurrencia de factores que influyen en el quehacer y que a su vez lo posibilitan para romper operacionalmente la dicotomía disciplina-sociedad, buscando, por un parte, la posibilidad de hacer ciencia, así como, por otra, aportando a un estado de sociedad preocupado de contribuir al mejor desenvolvimiento del género humano. En esta perspectiva, el antropólogo se ve exigido a una doble praxis: frente al trabajo que le señala la tradición de la cual depende y obtiene su lógica ante el queha-

8 Trabajo presentado en el 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 2006.

cer de la tradición que está inserta en la sociedad y que dificulta el cambio social. Éste, entonces, aparece en una dualidad que necesita formalizarse.

Al presente distinguimos cuatro esferas o niveles de determinancia:

1. El establecimiento de un vínculo con un patrimonio especializado orientado a la búsqueda de la verdad o de las razones últimas que envuelven al género humano, dimensión que asumimos como sociocultural, estructural o idealizada.

2. Una intencionalidad que impele al antropólogo a aceptar el desafío de la dualidad, trascendiendo intereses personales y orientándolo hacia el cambio social.

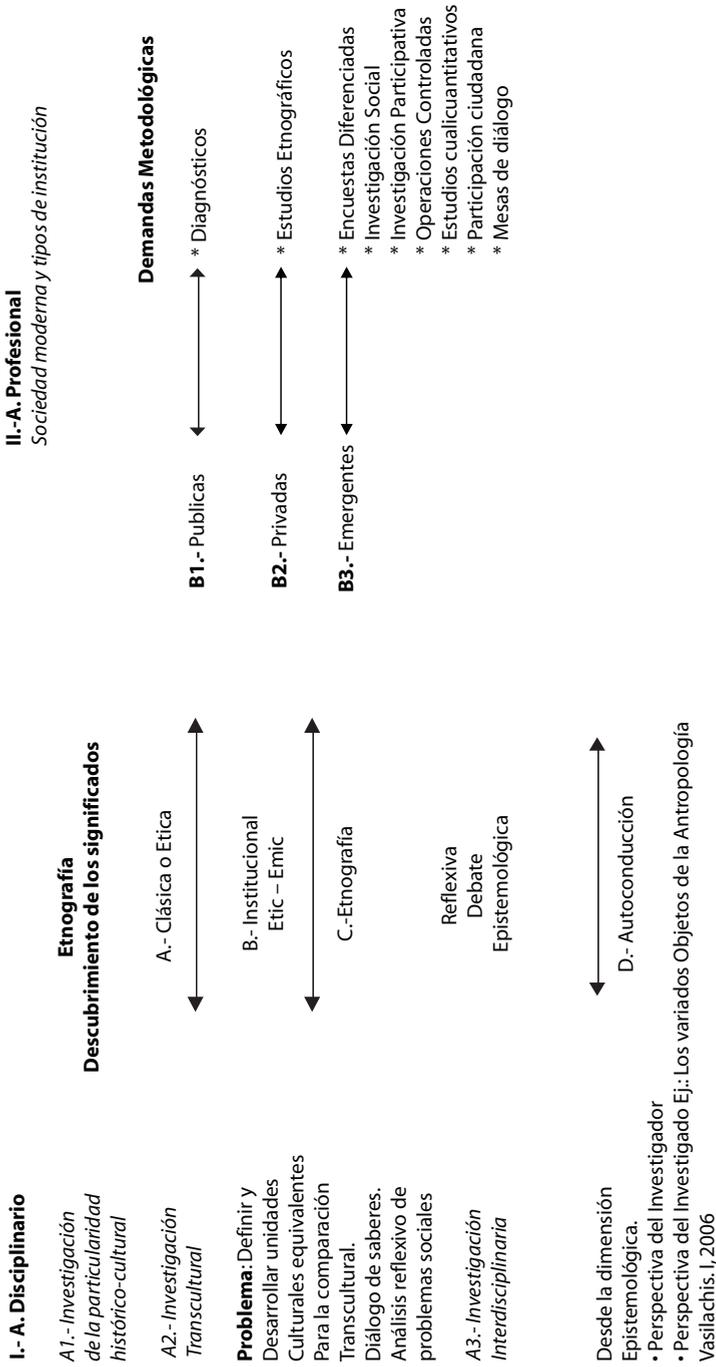
3. La aceptación de un modelo social imperante que pone a la antropología en una posición ambivalente, precisamente por no formar parte de ella en el ámbito institucional.

4. Asumir las herramientas del ser social para, por un lado, 'entrar en la sociedad' y, al mismo tiempo, participar en el desenvolvimiento de la especialidad en los contextos específicos en los que le señalan las condiciones básicas y que, en nuestro caso, son las propias de América Latina, estimadas como periféricas respecto de los núcleos centrales.

En el cuadro 3 se grafican los factores arriba señalados.

En la matriz señalada quisimos graficar el papel de la etnografía en el tránsito entre el mundo disciplinario y el profesional propiamente tal, asumiendo que este último es representativo de la institucionalidad que la sociedad imprime al mundo social. Esta última condición ha resultado particularmente relevante en el campo institucional universitario, en tanto institucionalidad educacional comprometida con estándares de desempeño que sostienen la permanencia de la misma en el contexto global. El análisis de las prácticas profesionales de los estudiantes de antropología ha permitido inferir que la condición disciplinaria puede constituirse, por un lado, en una herramienta que define las posibilidades de un quehacer en la sociedad en el sentido amplio, pero al mismo tiempo adquirir carácter restrictivo del cumplimiento de las condiciones institucionales al

Cuadro N° 3
 Matriz Analítico-Teórica que sitúa las perspectivas de la investigación social en el marco de las condiciones de emergencia y desarrollo del quehacer antropológico



enfrentarse a las condiciones propias del desempeño individual. La potencia teórica del desempeño dual, sin embargo, al reconocer la lógica de la institucionalidad debiese hacerse cargo de cómo abordar estas condiciones y de ese modo no entorpecerlas, sino obviarlas y reconocerlas como tales otorgándoles el mismo peso en el análisis teórico final. Estas condiciones personales representan por lo tanto factores ineludibles que, al igual que las sociopolíticas, no debiesen ser desechadas por el antropólogo sino más bien abordadas en su valor testimonial de la intradiversidad cultural y humana.

En contextos institucionales educativos, entonces, la teoría del rol dual permite transformarse en herramienta para quienes aprendan la dinamicidad de su uso y al mismo tiempo factor comprensivo del marco institucional inevitable que determinará el uso reflexivo de la interpretación global. Lo anterior permite sostener que al igual que en el caso anteriormente mencionado la etnografía en su forma clásica y posclásica constituye la herramienta central de los replanteamientos disciplinarios y por ende de los profesionales.

Métodos etnográficos: aportes de la antropología y los estudios culturales

Patricio Guerrero Arias¹

1. El panorama latinoamericano

El estudio de la cultura fue tradicionalmente el ‘objeto’ privilegiado de la antropología, pero el avance de los procesos de lucha de sus antiguos ‘objetos’ de estudio constituidos hoy como sujetos políticos e históricos, abrió un proceso que tuvo una doble consecuencia: por un lado, evidenció la crisis de los paradigmas teóricos que se disputaban el sentido de la racionalidad del conocimiento que planteó la urgencia de abrir la antropología y, por otro, contribuyó a romper las fronteras disciplinarias que hacían de la cultura propiedad exclusiva de ésta.

Las nuevas condiciones sociohistóricas fueron abriendo espacios a otros abordamientos como los Estudios Culturales, que empezaron a considerar la cultura sin las ataduras disciplinarias y no desde una mirada objetivante de la misma, sino desde la necesidad de entenderla desde dimensiones políticas, zonas fronterizas, como un campo de posibilidades, de transformaciones epistemológicas, pensado desde las propias realidades concretas, incorporando para ello aportes inter, trans, y anti-disciplinarios.

1 Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana y docente de las carreras de Antropología y Comunicación Social de la misma Universidad. Doctorado en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito.

El presente trabajo pretende hacer una aproximación desde una mirada crítica sobre la antropología y los Estudios Culturales, para tratar de hallar entre ellas los puntos de encuentro y de ruptura con relación a sus miradas sobre la cultura, sobre sus enfoques epistemológicos, sus aportes metodológicos, en especial con relación a los métodos etnográficos, pero sobre todo sobre sus implicaciones éticas y políticas. Para ello inicialmente ubicaremos la historicidad y los procesos respectivos que las hacen posible, reflexionaremos sobre sus postulados, encuentros y rupturas, y, finalmente analizaremos estudios de caso de investigadores que desde el dialogo entre la antropología y los Estudios Culturales están planteando una propuesta diferente para la realización del trabajo etnográfico, cuyos aportes resultan útiles para nuestro trabajo en la Universidad Politécnica Salesiana, que es el objetivo central de esta investigación.

1.1 El surgimiento de la Antropología

El surgimiento de la antropología como lo señala Wallerstein (1996: 23-24), tiene que ver con la forma como se estructura el sistema mundo capitalista moderno, que significó el encuentro de Europa con el resto de los pueblos del mundo y el ejercicio de la dominación sobre la mayoría de éstos. Se vivía un momento histórico en el que se daba la existencia de dos tipos de estructuras sociales. Por un lado, las sociedades europeas que se consideraban la cúspide de la evolución social y, por el otro, estaban esas 'otras' sociedades y culturas a las que se consideraba permanecían en el salvajismo y la barbarie y que necesitaban ser conocidas, para el ejercicio de la dominación. La misma que no fue únicamente un hecho político y económico, sino también epistemológico, pues se empieza a ejercer no solamente el monopolio del poder sobre el control de la economía y lo social, sino el monopolio del poder de la representación y la enunciación para el control de los medios discursivos, para el sometimiento de los imaginarios y los cuerpos de los pueblos sometidos. Europa se vuelve el eje universal del desarrollo social, político, económico, cultural, lugar supremo de enunciación, y el resto de las sociedades objeto de lo enunciado, mero eco y reflejo de sus discursos de verdad.

El desarrollo del sistema mundo capitalista, que se expresa ahora en la fase de globalización, fue resultado de un proceso de expansión colonial

imperial en sus tres etapas previas: la cristianización con el Imperio Español, la misión civilizadora del Imperio Inglés y el desarrollo-modernización por parte del imperialismo norteamericano y en cada una de ellas estuvo siempre presente la necesidad de objetivar a esos otros que se volvían eje de la acción colonial.

Así, el surgimiento de la antropología está ligado a las geopolíticas del conocimiento, que el orden colonial dominante llevaba adelante, a fin de naturalizar el imaginario colonial de occidente, al que contribuyen las Ciencias Sociales, pero de ellas es la antropología la que se legitima como la ciencia de los 'otros', de los pueblos 'primitivos', de las otras culturas no occidentales y con un claro uso instrumental para su dominio.

Si bien la historia de la antropología está muy ligada a su instrumentalización por el poder para su legitimación y ejercicio no implica que ese haya sido su único destino, sino que al interior de la propia antropología y como expresión de la lucha que se ha dado en el terreno también del conocimiento, pero sobre todo en la sociedad, han surgido miradas diferentes que han estado trabajando por su descolonización. Así debe reconocerse los esfuerzos por la creación de antropología anticolonial, antropología de la descolonización, antropología de la liberación, las antropologías marxistas, la antropología militante, antropología del sur o la de una 'antropología comprometida con la vida' como ha propuesto la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, que no solo han estado trabajando por romper la visión instrumental, exotizante de la vieja antropología colonial, sino de reformular sus concepciones teóricas, metodológicas, pero sobre todo sus metas y éticas, sus praxis y compromisos en la perspectiva de construir una antropología que no se limite al estudio de la cultura y la realidad, sino que aporte activamente a su transformación.

1.2 El surgimiento de los Estudios Culturales

Es un momento histórico caracterizado por el avance de la lucha anticolonial y los procesos antimperialistas, en las décadas de los cincuenta y sesenta surgen los Estudios Culturales, en la Universidad periférica de Birmingham en Inglaterra, cuyos componentes teóricos estaban asociados

al trabajo de los historiadores marxistas como Thomson, y el trabajo de la sociología de la cultura de Williams y los aportes de Hall y Hogart. Se puede evidenciar desde sus inicios, y eso ya es una gran ruptura con la antropología, el compromiso político militante influido por el marxismo althusseriano y el neogramsciano, así como del estructuralismo, el posestructuralismo, la preocupación por la crítica literaria y el análisis semiótico en la constitución de los sujetos sociales.

Desde sus inicios surgen como un cuestionamiento al modelo disciplinar académico tradicional y a los contenidos instrumentales de las ciencias. Se proponen la articulación de la academia con los actores políticos a fin de poder conocer sus estrategias y ver cómo opera en ellos la cultura de masas y la popular en sus estrategias de lucha frente al poder. Se plantea la preocupación por analizar la cultura en relación con los proyectos de transformación social.

Frente al 'hablar por' y 'hablar de', propio del academicismo disciplinar, propone escuchar y 'hablar desde' las voces de los propios actores. Este giro en el locus de enunciación constituye igualmente una ruptura fundamental de las disciplinas tradicionales que negaron a los 'otros' su contemporaneidad, puesto que fueron construidos como objetos del conocimiento. La construcción de este lenguaje polifónico rompe con el lenguaje ventrilocuo que caracterizó a la vieja antropología que al constituirse como ciencia de los otros tenía el monopolio de la enunciación.

Los aportes de los estudios poscoloniales y de los estudios subalternos permitirán que la mirada crítica y la perspectiva política de los estudios culturales vaya madurando y se avance en el proceso de indisciplinar las disciplinas (Castro-Gómez). Los estudios poscoloniales, generatrices de los estudios culturales, se presentan como una teoría crítica de la cultura en tiempos del sistema mundo globalizado, que busca entenderla desde las dimensiones de la 'totalidad social' y con un enfoque transdisciplinario. El término poscolonial se refiere al proceso de cambio radical epistémico/hermeneúutico en la producción teórica e intelectual desde diversas teorías y prácticas que emergen de las herencias coloniales, como espacio de conciencia crítica. Lo pos se entendería no tanto como 'lo que viene después de', sino como 'lo que va más allá' y se distancia críticamente de un cierto movimiento intelectual, como utopía posible.

Esto lo hace distinto de la crítica posmoderna, pues responde a un espacio geocultural marcado por la colonialidad. Esta historicidad desde los márgenes es la que marca las prácticas académicas y políticas de las teorías poscoloniales.

1.3 Los Estudios Culturales en América Latina

Los Estudios Culturales llegan a América Latina y se expresan dos momentos, estudios sobre Latinoamérica que reproducía el locus de enunciación desde afuera ‘hablar por’ y ‘hablar de’; y un segundo momento de estudios desde Latinoamérica, que busca hablar a partir de sus propias voces.

En América Latina ya existía una vieja tradición que venía reflexionando y trabajando el análisis de la cultura, ‘mucho antes de que llegue esta etiqueta’ de los Estudios Culturales (Martín Barbero). Se hace necesario por ello un mapa que tome en consideración el acumulado de la producción histórica (Walsh), desde los legados de Garcilazo de la Vega, Huamán Poma; Mariátegui, Arguedas, los aportes del pensamiento crítico, como la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la Pedagogía del oprimido de Freire, la Filosofía de la liberación de Dussell, la investigación acción participativa de Fals Borda, así como los aportes de Rama, Cornejo Polar, García Canclini, Rubén Barbero, Zapata Olivella, Kush, Reinaga. De igual forma, los aporte de intelectuales que desde distintos campos han estado trabajando por la descolonización de las Ciencias Sociales y la cultura y por una práctica liberadora de las mismas, como: Bonfil Batalla, Arispe, Batra; Colombres, Stavenhagen, Galeano, Monsivais, Ribeiro y Mato. Fundamentalmente, deben ser considerados los aportes de los propios actores, del movimiento zapatista, del movimiento indígena ecuatoriano, guatemalteco, colombiano y boliviano, de los movimientos cimarrones afroamericanos, de los movimientos de artistas, escritores, feministas, ecologistas, jóvenes, homosexuales, etcétera, y tantos otros que han aportado al debate teórico y político sobre la cultura, y cuya genealogía está por completarse a partir de los aportes que desde cada lugar de América Latina se ha hecho y que no necesariamente han sido dentro de la línea de los Estudios Culturales.

La posibilidad de abrir un debate de los Estudios Culturales desde la región andina plantea la necesidad de evidenciar sus tensiones ideológicas y hegemónicas y su distanciamiento de perspectivas críticas y políticas, que se sostienen en posturas eurocéntricas lo que les hace poco útiles para la comprensión de prácticas sociales y políticas marcadas por la diferencia. No se trata de reproducir las prácticas de los Estudios Culturales de los centros hegemónicos del saber, sino de construir puentes entre 'comunidades interpretativas' y entre las diversas disciplinas y los saberes locales, que se constituyan como una propuesta alternativa a la de los Estudios Culturales europeos o estadounidenses, para empezar a hablar desde nuestros propios lugares, por eso se empieza a hablar desde la región andina de Estudios Inter-culturales (Walsh, 2003).

1.4 La ruptura paradigmática en torno a la cultura

El estudio de la cultura fue hasta hace poco un monopolio exclusivo de la antropología. La ruptura paradigmática en torno a la cultura surge como consecuencia de las dimensiones políticas que los diversos actores que la construyen van dando a la cultura en sus luchas de sentido y por la existencia. Esto ofrece posibilidades para que emerja una mirada crítica y política de la cultura desde los Estudios Culturales, que es un aporte para descolonizar la mirada objetivante, exotizante instrumental que la vieja antropología ha mantenido sobre la cultura. Este debate articulado a los procesos políticos, contribuye para que la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Salesiana pueda profundizar la discusión y análisis que venía haciendo sobre la dimensión política de la cultura, y sobre la construcción de una distinta antropología comprometida con la vida, desde mucho antes de que se discutan los aportes de los estudios culturales².

2 Al respecto véase las publicaciones de la Escuela de Antropología Aplicada de la serie Antropología Aplica desde 1990 en adelante, como también: ENDARA, Lourdes / GUERRERO, Patricio: *Notas sobre cultura, identidad, tradición y modernidad* (1996) / *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada* (1996-1997) / *Reflexiones sobre Interculturalidad* (1999) / *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada* (2000) / GUERRERO, Patricio, *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia* (2002)

Esta perspectiva crítica surge como respuesta al enfoque metafísico y naturalístico tradicional de cultura, que la ve como una ‘facticidad natural’ sobre la que ha construido reduccionismos biólogos, sociólogos o culturalistas como los que han caracterizado a la vieja antropología y se ha limitado a señalar sólo los rasgos externos, descriptivos manifiestos de la cultura y la han leído siempre al margen de la sociedad y de los sujetos sociales subalternizados que la construyen, a los que las elites consideraban carentes de cultura y ésta como un patrimonio exclusivo de las clases dominantes. El enfoque crítico aborda la cultura como una construcción social presente en toda la sociedad humana, por lo tanto, no puede ser analizada al margen de la misma sociedad, ni de los sujetos sociales que la construyen, ni por fuera de las condiciones sociohistóricas que la hicieron posible, ni alejada de los horizontes históricos que llevan adelante en sus luchas de sentido (Guerrero, 2002).

Si consideramos a la cultura como una construcción, como un proceso y un producto de la sociedad, pero, además, si vemos que la cultura es constructora del sentido de lo social; la cultura es, por tanto, también un campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno (Wallerstein, 1999) por el control de los significados y las significaciones sociales, un escenario de luchas de sentidos que inevitablemente se expresan en toda sociedad por la vida y por cambiar la vida (Castro-Gómez: 98).

Es muy importante, la propuesta de los estudios culturales, de considerar la geopolítica, geohistoria y geocultura que se construyen en el sistema mundo, que significa comprender las interrelaciones entre ese sistema globalizado con los espacios locales para ver el proceso de construcción y reconstrucción de identidades, ver cómo están atravesadas por la globalidad y cómo allí encuentran respuestas insurgentes para descolonizar y desubalternizar la instrumentalización que el poder hace de la diversidad tanto en su construcción social como en el campo de los sentidos frente a la globalización, cultura, diversidad y diferencia. Éstas son también armas insurgentes para enfrentar la colonialidad del poder impuesta por el sistema mundo capitalista.

No nos parece muy acertado el señalar, como lo hacen algunos de los teóricos de los Estudios Culturales, que la crisis de la antropología, relacionada con su objeto y sujeto de análisis es en parte generada por la

difusión de los Estudios Culturales (Walsh). Esto nos parece un error parecido al que cometen los estudios posmodernos que han señalado que la constatación de la diversidad y de la diferencia se debe a sus aportes. Cuando al igual que la crisis no sólo de la antropología, sino del conjunto de las Ciencias Sociales no se debe al surgimiento de dichos estudios, ni de sus teóricos, sino que debe vérsela en términos políticos como el resultado del acumulado de las luchas sociales que hacen posible la constitución de los antiguos objetos de estudio de todas las disciplinas, en sujetos políticos e históricos; esto es lo que hace entrar en crisis, insistimos, no únicamente a la antropología, sino al conjunto de las ciencias, y a la academia, y les plantea la necesidad de una reformulación sobre todo ética y política.

Una reflexión ética y política que debe hacerse desde los estudios culturales, es si pueden sus teóricos seguir hablando y escribiendo en inglés, sobre América Latina, solo desde sus cómodas oficinas de las Universidades Norteamericanas, sin mantener articulaciones militantes, vitales con los procesos de lucha por la existencia que los actores subalternizados están llevando adelante y sobre los que se teoriza; pero ya no es posible, creemos, seguir teorizando alejados de la vida; de lo contrario se podría reproducir, el peligro que advierte Walsh (2003) de que "...los estudios culturales en América Latina pueden convertirse en cómplices dentro de la nueva lógica (multi)cultural del capitalismo transnacionalizado".

El reto que se plantea es ¿cómo evitar que estos se vuelvan una nueva disciplina o entre a jugar en el campo del disciplinamiento que le impone la academia, a pesar que discursivamente se sostiene la necesidad de indisciplinar la ciencia?; ¿cómo evitar que se vuelvan un nuevo 'paradigma' más (Oliver Quijano); de ahí la necesidad de preguntarse sobre la validez de este proyecto intelectual, o si no se corre el riesgo de replicar algo que esta declinado en los centros académicos hegemónicos del norte.

1.5 La etnografía en la antropología y los Estudios Culturales

La etnografía constituye el método fundante de la antropología, pero dado el potencial para la comprensión de los universos de sentido de

la cultura y de la acción social en general, se ha convertido en un método privilegiado de los estudios culturales y de otras disciplinas como la sociología, la psicología social, la didáctica o la etnometodología.

La etnografía se fue estructurando como una estrategia de investigación cualitativa en sociedades con mayor uniformidad cultural y, aparentemente, de menor complejidad que las sociedades de gran escala, como las sociedades industriales. Para entender la complejidad de estas culturas y alcanzar esta meta holística, los etnógrafos adoptaron una estrategia de libre acción y de trabajo de campo, de observación directa y participante para la recolección de sus datos, por lo que se desplazaban a los sitios de una sociocultura para poder llegar a conocer en forma global la dinámica de la misma (Guerrero, 2002).

La etnografía desde la perspectiva de la teoría crítica, se ha nutrido de diversos enfoques como la fenomenología, la hermenéutica, el interaccionismo simbólico, que han tenido como eje central, el cuestionamiento al modelo positivista, racionalista y empirista de la ciencia. El enfoque fenomenológico cuestiona que los hechos sociales sean considerados como cosas, comparables a las del mundo físico, por lo que no se puede establecer regularidades ni predicciones, menos aun leyes con validez universal. Cuestiona la visión empirista del sujeto como *tabula rasa*, y evidencia su rol constitutivo, activo y constructivo en el conocimiento (ibíd.).

El interaccionismo simbólico muestra que la acción humana, es una acción simbólica; por lo que el trabajo etnográfico debe buscar comprender la trama de significados que los sujetos sociales construyen en diversos contextos de significación, para lo cual es importante dar relevancia a los conocimientos del sentido común de los actores sociales, sin olvidar que los significados son productos sociales que surgen durante la interacción de los diversos actores sociales (Yuni, 2005).

La hermenéutica propone una investigación social que sustituya las nociones de explicación, predicción y control propias del positivismo, por las de comprensión, significado y acción. La interpretación es el proceso por el cual los actores sociales relacionan los significados y la acción; por ello, la etnografía es el recurso metodológico apropiado para la descripción densa y la interpretación, de cómo las interacciones humanas, que

están practicadas dentro de determinadas instituciones, que emplean determinadas herramientas culturales, signos, códigos, lenguajes y generan un conjunto de valores, principios, *ethos*, formas de percibir la realidad y de actuar en ella, que solo adquieren sentido dentro de un determinado contexto socio cultural (ibíd.).

Desde el pensamiento crítico, se cuestiona el predominio de la razón instrumental, entre medios y fines propia del positivismo y su pretensión de objetividad y neutralidad; priorizan la visión de un actor social que está social, cultural e históricamente situado, defienden la centralidad del lenguaje en los procesos de interacción simbólica y en la construcción de significados y sentidos, sus postulados metodológicos priorizan el análisis de los discursos; promueven una ciencia social crítica, que parta del carácter humano, que tiene implicaciones políticas, que genere cambio social y promueva la emancipación (ibíd.: 133-136).

Hoy se ha cambiado la visión exótica de aquella etnografía que construía a los ‘otros’ como meros ‘objetos de estudio’. Desde la perspectiva de los propios actores sociales, tanto la antropología como las demás ciencias sociales, han sido profundamente cuestionadas, por su tendencia a la construcción de formas objetivantes, descriptivas e interpretativas de la acción social, pero que han excluido a los actores sociales, han producido conocimientos que no refuerzan su agencia política e histórica, y que no tienen el potencial transformador de la realidad en la que estos viven (Juncosa, 2007: 2). Hoy tenemos claro que el trabajo antropológico no construye ‘objetos de estudio’, pues se lo realiza con sujetos sociales concretos. El ser humano no es ni puede ser un objeto de estudio. Los antropólogos no estudiamos a los seres humanos como tales ya que esto, desde perspectivas éticas y políticas, sería cuestionable. Lo que la antropología estudia no es a la gente, sino lo que hace esa gente y el sentido que da a lo que hace; estudiamos los hechos, procesos, dinámicas, instituciones socioculturales que los seres humanos construyen a través de su cultura y a los que se encuentran articulados (Guerrero).

La etnografía, como lo plantea Rosaldo (ibíd.), es una forma de análisis social; de comprensión intercultural, por ello es la mayor contribución al conocimiento que la antropología cultural ha hecho. La etnografía, lo dice Clifford, es un “fenómeno interdisciplinario emergente” que

permite acercarnos a las diversas dimensiones de la acción humana, desde tomar helados hasta la guerra, la ritualidad o las nuevas construcciones míticas. La etnografía abarca una infinidad de campos que van desde las descripciones y análisis históricos, las críticas culturales, los estudios sobre la función de la cultura en la vida cotidiana, la descripción de los nuevos universos de sentido que se han construido por acción de los *mass medias*. La etnografía es importante para describir y analizar los actuales escenarios que hoy tienen la antropología y los Estudios Culturales.

La etnografía pretende elaborar una ‘descripción densa’ (Geertz) de la acción social, cuyo objetivo es develar los universos significantes, significados y significaciones que los actores sociales ponen en juego en su vida cotidiana y que otorga sentido a su ser y estar en el mundo y la vida, lo que trata es de hacer un trabajo microscópico, un recorrido lento, minucioso y profundo, por el mundo del sentido para poder comprender el sentido del mundo, la trama de significados de una cultura, a fin de captar las estructuras de significación, la fina red de relaciones e interacciones de sentido que a veces pueden estar ocultas, la etnografía ayuda a hacer visible los rostros de lo invisible, pero siempre desde el punto de vista de los actores sociales, cuyas prácticas sociales y culturales, describe e interpreta.

2. Experiencias de investigación

2.1 *La antropología del performance y la etnografía de lo local de Gisella Cánepa*

El trabajo de Cánepa (2001: 11) recoge estudios etnográficos sobre diversas manifestaciones rituales, festivas, coreográficas y musicales de los Andes peruanos, bolivianos y ecuatorianos, consideradas generalmente como folklore o cultura tradicional que han tenido un trato marginal en las Ciencias Sociales, por ser prácticas de grupos subalternizados sin ingerencia en la cultura, la historia nacional hegemónica, pues contradicen su proyecto nacional moderno.

Frente a esta mirada intelectualizada se pregunta sobre la pertinencia de una perspectiva local y etnográfica, en el contexto actual de la glo-

balización, marcada por grandes procesos migratorios, y de aceleradas transformaciones económicas, tecnológicas y comunicacionales. Si bien, como consecuencia de los procesos que la misma globalización genera, se ha despertado un mayor interés por los estudio de la cultura, éstos no han logrado superar sus miradas objetivantes que la ven como reflejo de una realidad preexistente. La globalización ha transformado, además, a la cultura en un mero objeto de consumo, esta mercantilización ha implicado la alienación de su condición como acción creadora de sentido de lo humano, lo que hace difícil mirar a la cultura como proceso y como constructora de praxis y realidades sociales (ibíd.).

Se plantea una etnografía que permita mirar a las expresiones culturales alejadas de la mirada exótica que las transforma en mero folclor, sino, como prácticas sociales en las cuales los individuos y las sociedades se interrelacionan en diversos planos: locales, regionales y nacionales; y además, revalorizar la importancia del estudio de las prácticas tradicionales, para explicar a partir de ellas nuevos procesos, como la expansión del mercado, la migración la modernización, la globalización, y como éstos operan en la redefinición del tiempo, del espacio y de los sentidos sociales en la construcción de las nuevas identidades, así como mirar la trascendencia histórica y política de éstas manifestaciones generalmente folclorizadas. De ahí que la etnografía mostraría su potencial para la explicación desde el análisis de los escenarios locales, la dinámica de los procesos globales (ibíd.: 12).

Lo que Cánepa propone es leer dichas manifestaciones tradicionales de la cultura, desde tres conceptos: performance, experiencia y memoria, que se inscriben en una teoría de las representaciones y del cuerpo.

Experiencia y formas de cultura expresiva

Tanto en la antropología como en los Estudios Culturales se busca entender hoy las diversas formas de representación cultural como: la danza, la música, el ritual, el mito, la fiesta, las artes escénicas y plásticas, como 'formas de una cultura expresiva', como actos preformativos, puesto que toda forma de cultura expresiva requiere de una puesta en escena, de su puesta en práctica. Es por esto que el trabajo etnográfico lo que va a buscar, no es la música, la danza, la fiesta, el ritual, como cosas como

‘objetos’ de análisis, sino como ‘eventos comunicativos’, generadores de significados y experiencias vitales; de ahí que se plantea la superación de la clásica definición de ‘la cultura como texto’ (Geertz), para asignarle un nuevo valor, como procesos de generación cultural, como datos de la vida social. Ésta redefinición de las formas de representación cultural, abre posibilidades para la construcción de una “antropología de la experiencia, una antropología de la performance” (ibíd.).

La antropología de la experiencia, introduce el concepto de *Erlebnis*, tomado de la hermenéutica de Dilthey, ‘lo que es vivido a través de’, la realidad a la que pueden acceder, ya sea el investigador o su interlocutor, es a la ‘realidad experimentada’. Hay experiencia en tanto pueda ser comunicada mediante diversas formas expresivas, palabras, gestos, imágenes, que a su vez crean experiencia. Es esta interdependencia entre experiencia y expresión, la que hace que las experiencias culturales sean constitutivas y constituyentes, puesto que no solo expresan experiencia, sino que además la constituyen. Por ello, las formas de cultura expresiva, no deben ser confundidas con un texto predeterminado, sino por el contrario deben ser consideradas como procesos creativos y comunicativos de significados, pues crean eventos donde los significados se constituyen mientras son experimentados, de ahí que es el significado puesto en práctica, lo que les da sentido como formas constitutivas de la realidad; es la puesta en escena de una expresión, lo que hace posible la continua reconstrucción, re-creación, re-formulación de la cultura (ibíd.: 13).

Frente a miradas de una diacronía nostálgica que anhela la vuelta al pasado, presente en la consideración de la tradición, se propone un diálogo diacrónico y sincrónico que está mediatizado por el acto preformativo, pues cuando se pone en escena una expresión cultural, se encuentra con el significado, este no está en manifestaciones pasadas de los orígenes, sino en el aquí y el ahora, puesto que al poner en escena una experiencia pasada, esta se reactualiza como experiencia presente y se vuelve un acto comunicativo de sentido; hay por tanto una estrecha vinculación entre experiencia y memoria; puesto que la experiencia vivida al ser puesta en escena se traduce en memoria y esta al ser comunicada, en experiencia vivida; así, “el transcurrir de la vida nunca es experimentado de manera neutra, sino a través de la memoria que convierte “cada momento observado en un momento recordado” (ibíd.: 14).

Cánepa advierte sin embargo, la necesidad de reconocer el mecanismo dialógico e intersubjetivo de lo que se ha llamado ‘memoria colectiva’, a la que no se le ha otorgado la dimensión existencial y práctica. La memoria colectiva se realiza en el presente, cuando un actor social comunica a otro un hecho pasado, cuando lo pone en escena. Desde nuestra perspectiva, la memoria colectiva, haría referencia al acumulado social de la existencia de un pueblo a su experiencia vivida, la misma que se pone en escena mediante la cultura para dar sentido al presente que se vive.

La consideración de la danza, la música, la ritualidad tradicionales, como formas de cultura expresiva, busca superar los enfoques que vienen del sociologismo y del estructural-funcionalismo, para quienes estas manifestaciones sólo son representaciones de la realidad sin ningún poder constitutivo. Desde la mirada de una antropología de la experiencia y de la performance se valida el valor ontológico de estas prácticas culturales, se reconoce la validez de la subjetividad de la realidad social, así como la agencia de los actores sociales en la constitución de dicha realidad. Esto implica un serio cuestionamiento a las miradas esencialistas de los procesos de construcción de las identidades y la etnicidad.

Desde una antropología de la experiencia, desde el punto de vista metodológico, el trabajo etnográfico debería evidenciar que el valor de una danza o un ritual no se definen por lo que en ellas se representa, sino por lo que en ellas se pone en escena, se pone en práctica. Éstos han dejado de ser meros objetos, textos o comportamientos que el observador describe, transcribe, colecciona, clasifica e interpreta. Al ser vistos como actos performativos, lo que interesa es su capacidad de crear experiencia vivida. De ahí que la contextualización de esas formas de cultura expresiva, la experiencia vivida, se vuelve un eje clave para la interpretación etnográfica, la misma que no se limita a buscar sujetos, hechos, realidades, comportamientos observables, sino procesos, expresiones y realidades y experiencias vividas a través de formas expresivas construidas y experimentadas por los propios actores; perspectiva que plantea una mirada distinta para encontrar ‘el punto de vista del otro’; que contribuye además a romper el dualismo entre realidad y representación, entre historia y estructura tan presentes en el quehacer antropológico (ibíd.: 15).

Cánepa plantea la necesidad de no descuidar en el trabajo etnográfico, la relación entre performatividad y corporalidad, puesto que cada forma de cultura expresiva, música, danza, ritualidad, teatralidad, poseen su propia especificidad, emplean recursos comunicacionales diferentes: la palabra, la música, el movimiento, los gestos, apelan a distintos sentidos de la corporalidad humana, por lo que generan experiencias vividas también diferentes, universos de sentido y significado diferenciados. Esto implica metodológicamente la necesidad de un trabajo etnográfico, que tome en consideración las distintas contextualizaciones de toda forma expresiva como generadoras de memoria y experiencias vividas, las mismas que deben ser estudiadas considerando su especificidad y diferencia (ibíd.: 16).

Performance y contextualización

Desde la antropología del performance, se pone énfasis en mirar las formas de la cultura expresiva como procesos de ejecución. Esto implica que una consideración clave para el trabajo etnográfico es la relación entre texto y contexto en dos sentidos: primero, que el texto dicho, sea como coreografía danzada, música ejecutada, fiesta o ritual celebrados, crean eventos preformativos, puestas en escena, que son el contexto de ejecución, es decir, el momento mismo de la puesta en escena, que implican considerar el momento y lugar de la puesta en escena, sus preparativos o contexto histórico así como la identidad de los ejecutantes y de la audiencia a la cual se dirige, las interrelaciones comunicacionales que emergen de esa puesta en escena.

Un segundo nivel contextual, el 'contexto referido', es resultante de lo que es narrado, celebrado, interpretado por parte de los propios actores involucrados en la puesta en escena, que es negociada con la audiencia que la interpreta, la acepta o rechaza. Toda puesta en escena supone de parte de un sujeto que ejecuta considerar una audiencia hacia la cual va dirigida. Esto implica no olvidar, por un lado, el carácter reflexivo de la puesta en escena, pero, por otro, su dimensión política. Por ello, es importante considerar que todo acto preformativo, toda puesta en escena conlleva una interacción entre el contexto representado y el contexto de la representación, una relación de identidad entre lo que se

representa y el que ejecuta la representación, porque el sujeto ejecutante emplea el contexto referido para fijar los términos de su relación con la audiencia (ibíd.: 17).

Incorporación como modo de ser

Hay una estrecha vinculación entre performatividad y corporalidad en toda puesta en escena, el cuerpo es puesto en acción, lo que construye una identidad entre el que representa, el cuerpo como agente de la experiencia, y lo que es representado. Es esa cualidad corporal la que dota de eficacia a las expresiones preformativas, como espacios en donde se construye la identidad y la memoria (ibíd.: 18).

También al cuerpo se lo ha objetivado y textualizado, ha sido visto como el lugar en el cual la cultura se ha inscrito, como un texto cuya lectura ofrece pautas sobre la realidad social y cultural. Hoy se debate la necesidad de perspectivas inacabadas e indeterminadas que miren el cuerpo como proceso, como el lugar donde la realidad es incorporada y experimentada en la construcción de experiencias vividas, el cuerpo se vuelve el lugar, la condición existencial de la vida cultural.

Esta perspectiva cuestiona las miradas esencializadoras del cuerpo sobre las que se levantan las dicotomías cuerpo/alma y biología/cultura, que ha sustentado la antropología moderna, para la cual la cultura es lo aprendido, un agregado al cuerpo que es el lugar de lo natural. Lo que no mira este enfoque es que el cuerpo no es una realidad natural opuesta a la cultura, sino que el cuerpo mismo es una construcción social y cultural, pero a su vez el lugar donde lo cultural se constituye, de ahí que hoy se busca entender las interrelaciones del cuerpo con la cultura y la identidad, interpretando sus procesos de 'incorporación', es decir sus dimensiones corporales, carnales, sensoriales, sensuales, puesto que la identidad y la cultura sólo son posibles desde la existencia de cuerpos social e históricamente situados. Pero no se debe olvidar que la noción de corporalidad como ese 'estar en el mundo', implica un cuerpo escenificado, preformativo, como sujeto de expresiones y experiencias vividas. Esa es la importancia de expresiones culturales como la música, la danza, la ritualidad que implican la presencia activa y creadora del cuerpo, condición vital para la existencia de la propia cultura (ibíd.: 19-20).

Formas de cultura expresiva en el contexto de la globalización

Las expresiones culturales tradicionales, no son ajenas a los procesos de modernización y globalización, sino por el contrario, los constituyen; de ahí la necesidad de una etnografía de lo local, o lo que nosotros llamaríamos una 'glocalización etnográfica', que muestren las articulaciones e ínter influencias que se dan ente lo global con lo local y de lo local con lo global, puesto que la identidad global sólo existe como realidad local, ya que el ser y el estar que constituyen a los sujetos sólo se da a través de experiencias vividas en escenarios locales concretos. De ahí que no se puede entender la globalización si no entendemos la polifonía de los procesos locales que los constituyen, y que lo que se globaliza no son las identidades, ni las experiencias subjetivas, sino sus representaciones. Hay que ver por ello etnográficamente, no únicamente las imágenes y los textos que hoy circulan planetariamente, sino los procesos de producción, circulación y consumo de esas imágenes y de esos textos, pues es ahí donde se constituyen las subjetividades; etnográficamente implica, diferenciar entre las 'prácticas de incorporación', que se refieren a las técnicas propias del cuerpo cuya existencia se da sólo durante el tiempo en que son puestas en escena; y las 'prácticas de inscripción', como la escritura, o las imágenes mediáticas, que producen contenidos perdurables más allá del tiempo en que han sido creadas (ibíd.: 21).

Esto implica cuestionar la mirada de la globalización como un poder hegemónico homogeneizante absoluto, y empezar a verla como otra construcción socio histórica y, por lo tanto, que puede ser revertida, y que de hecho lo está siendo. Esto evidencia la potencialidad y la agencia política de los escenarios y actores locales para la constitución de lo global; lo que nos permite pensar en la posibilidad de construcción de globalizaciones alternativas (Dussel, Zapatistas, De Sousa Santos) o de globalizaciones otras y de otro modo (Escobar).

Es necesario además problematizar la visión objetivante y esencialista de lo local, vista como mera realidad territorial y geográfica con fronteras fijas en las que se asientan culturas a las que se debe estudiar *in situ*, lo que ha contribuido a crear visiones de geografías culturales naturalizadas. De ahí la necesidad de una mirada desde la perspectiva del 'lugar', como un 'situarse en', en la cual los actores sociales se reconocen con un

espacio concreto en el que tejen la existencia, en interrelaciones, encuentros y desencuentros, diálogos y conflictos con otros, el lugar en consecuencia es algo construido en relaciones de poder en los que se disputa el sentido³.

El interés etnográfico en expresiones culturales como la fiesta, la música, la danza o la ritualidad tradicionales, no está en su localismo, sino en su potencial preformativo, subjetivo y creativo, en donde la experiencia y acción de los actores sociales se expresa a través de sus cuerpos. Podemos así comprender como éstos participan de realidades globales y como las contextualizan localmente; no son expresiones culturales anónimas y resistentes al cambio, sino que son prácticas vividas y con la voluntad de quienes las ponen en escena, son espacios 'autoetnográficos' de reflexión y acción política donde los actores se representan frente a sí mismos y frente a los otros (ibíd.: 23). Son espacios vitales para la lucha de sentidos, por lo que los actores subalternizados insurgen desde el poder creador de sus cuerpos, frente a las imágenes que busca imponerles el poder.

La mercantilización de la cultura, los procesos de desterritorialización que genera la globalización, la amplia difusión de las técnicas audiovisuales que contribuyen a la objetivación de la cultura expresiva, puesto que, las prácticas corporales están siendo transformadas en productos visuales. Éstas han planteado la necesidad de una reflexión crítica sobre el concepto de autenticidad; claro que la apropiación por parte de los mismos actores de recursos tecnológicos como la filmadora, la grabadora, el internet, ha hecho que ellos mismos empiecen a objetivar sus prácticas culturales, y realizar 'autoetnografías' por las que pueden mirarlas como realidades observables, desde una distancia crítica, lo que a su vez hace posible una reflexibilidad más profunda y política sobre sus propias prácticas, convirtiéndolas en un espacio para la construcción de la memoria histórica, que nos es sólo recreada discursivamente, sino corporalmente

3 Aunque el texto de Cánepa no lo nombra, véase las propuestas de Arturo Escobar, quien viene trabajando una noción de *lugar*, desde perspectivas políticas, como espacio en el que se teje la vida y la cultura y se lucha por horizontes de existencia otros y de otro modo.

vivida en cada una de sus puestas en escena y potencializando recursos como el humor que adquieren un sentido político (ibíd.: 24-25).

Se hacen necesarios trabajos etnográficos que recuperen la dimensión política de lo local, podríamos decir del lugar, que develen la dimensión política de estas prácticas, que rebasan su dimensión puramente estética y expresiva. El estudio etnográfico de la fiesta, la ritualidad, la música, la danza y el potencial creador de la corporalidad que se expresa en sus puestas en escena las hacen escenarios relevantes para las Ciencias Sociales, de esto nace la necesidad de centrar el análisis de la construcción de identidades, ya no tanto al nivel del discurso, sino de la acción de los actos del cuerpo, pues en estas expresiones culturales corporalizadas, no simplemente que se representa la realidad social, sino que esta se constituye.

La importancia del trabajo etnográfico radicaría en consecuencia, en que no sólo nos permite describir pormenorizadamente una realidad local como contrapuesta a una realidad global, sino comprender las dimensiones de la realidad social y cultural, en donde las otras realidades globales o locales se expresan subjetivamente a través del poder creativo de los cuerpos que ponen en escena expresiones culturales que les dan sentido a sus vidas. El estudio etnográfico de la música, la danza, la fiesta, la ritualidad, como expresiones culturales preformativas, resultan por ello de vital importancia, si queremos comprender el conjunto y la complejidad de los procesos y de las transformaciones que se están viviendo en las sociedades andinas contemporáneas (ibíd.: 26).

2.2 La etnografía de los discursos de la calle, del performance y de la tradición oral de Víctor Vich

El trabajo de Víctor Vich (2001: 13) *El discurso de la calle*, constituye un aporte para el análisis de 'la oralidad callejera, la cultura urbana y el Perú Popular visto desde la etnografía', el mismo que asume como ejes metodológicos el trabajo de campo, el análisis textual y la teoría crítica. Vich estudia los performances callejeros de los cómicos ambulantes, vistos como nuevas prácticas populares que articulan, por un lado, diferentes formas de subjetividad a través del cuestionamiento de las ideologías

hegemónicas. Por ello busca indagar cuál es su función en la construcción de la opinión popular, y como se construyen las nuevas formas de enunciación, representación y los nuevos espacios de enunciación.

Vich muestra como estos performances, que se sustentan en el poder de la palabra, son escenarios de construcción y deconstrucción de estereotipos sociales y de una opinión popular en la que se evidencian la conflictividad social en torno a temas como raza, etnicidad, las clases sociales, el género, la cultura y la oralidad en el Perú. Este autor analiza la actividad de los cómicos ambulantes como una práctica cultural dentro de la modernidad, pero en la acción de las plazas, éstos se vuelven espacios políticamente representados y con un sentido contrahegemónico, por ello se pregunta ¿cuáles son las fuerzas que generan la producción de estas performances?, ¿cuáles son los complejos significados que articulan y cómo funcionan dentro del marco de tensiones y conflictos de la sociedad peruana? (ibíd.: 14). Estos cuestionamientos pueden aplicarse a cualquier otro escenario de nuestras realidades diversas. Ahí está el aporte de este trabajo.

La etnografía y un trabajo de descripción densa nos permiten mirar como los cómicos ambulantes, si bien están influidos en sus prácticas por los discursos de la modernidad, pero sus performances evidencian que ese es el espacio en que lo trasgreden, pues la reinterpretan desde la vivencia de la cotidianidad y desde las tensiones que ha generado la propia historia del país. De este modo, se trata de una perspectiva de la modernidad que se ubica en una línea de participación crítica sobre sus logros y sus fracasos.

Desde una perspectiva teórica, ética y política del trabajo etnográfico, Vich prioriza a los sujetos hablantes como los textos con los que ellos hablan, subraya el carácter histórico de los eventos y cuestiona la imposibilidad de la enunciación de la voz subalterna (Spívak); por el contrario, busca mostrar su agencia activa, su potencial político, construido desde la cotidianidad. Las plazas se vuelven escenarios políticos para la deconstrucción de las representaciones hegemónicas y para la producción de nuevos canales de participación y producción simbólica (ibíd.: 15).

Es el intento de superación de una mirada culturalista de la cultura que la reduce a mera textualidad. Vich plantea la necesidad de un enfo-

que interdisciplinario para el trabajo etnográfico que priorice la mirada del rol activo de la agencia popular en la construcción de significados sociales y de su articulación pública dentro de los imaginarios políticos de la ciudad. Este trabajo muestra los problemas textuales a los que ha debido someterse la escritura etnográfica, parte de reconocer la inexistencia de la transparencia hermenéutica en el análisis crítico, y deja claro el *locus* o lugar de enunciación del investigador desde una subjetividad de la que resulta difícil desprenderse, pero no por ello le resta validez a su investigación y análisis (ibíd.: 16).

Con los cómicos callejeros, la experiencia etnográfica

Vich, antes de señalar apuntes teóricos, metodológicos, éticos y políticos sobre el trabajo de campo, parte de contar su experiencia subjetiva. Señala que, al inicio de su investigación, como nos ocurre a todos, tuvo que enfrentar una crisis personal para la definición de su trabajo de tesis, la de tener que mediar entre lo que la academia exige hacer para la obtención del título y los propios intereses personales sobre temáticas que están muy marcadas por un interés subjetivo. La mejor forma de resolver este problema lo encuentra en la realización de una investigación que también le interpele a sí mismo, puesto que una investigación debe aportar a nuestra propia transformación personal.

Luego procura establecer un contacto que rompa la visión alocrónica, distante que construye al otro como objeto de la investigación y propone una articulación dialocrónica con sus interlocutores. La misma que al romper la distancia entre objeto y sujeto de investigación construye dos sujetos que dialogan para comprenderse y ayudarse mutuamente, lo que termina transformándolos en 'amigos' y estableciendo una relación de amistad que perdura aun después de la investigación (ibíd.: 24).

Durante el tiempo que pasa junto a los cómicos ambulantes se vio obligado varias veces a la necesidad de reformulación de ideas, prejuicios, hipótesis y el carácter mismo de la investigación y la relación con la investigación académica y las fronteras disciplinarias, y para ello abre un diálogo entre ellas: la literatura, la hermenéutica, la antropología, la comunicación, los estudios culturales, los estudios poscoloniales. Este diálogo

interdisciplinario busca hacer evidente entre los textos, contextos, discursos, prácticas simbólicas y poder que las literaturas orales no estaban sólo articuladas a la oralidad, sino también a la escritura; además que se referían no solamente a las tradicionales, sino a las nuevas expresiones que se estaban dando como resultado de los procesos de migración a las grandes ciudades y por el contacto cultural que abre la globalización, lo que implicaba preguntarse por la multiplicidad de estéticas, discursos, narrativas, imaginarios sociales. Es sobre esa base la que formula sus primeras interrogantes sobre sus prácticas de sentido. Todo esto le evidencia la necesidad de mirar el “carácter eminentemente político del ejercicio teórico” (ibíd.: 25-26).

Para la realización del trabajo etnográfico, Vich discute en forma crítica los presupuestos básicos de la metodología tradicional. Cuestión que implicaba una redefinición de la posicionalidad del investigador y a la posibilidad de romper con el sentido monofónico de la escritura etnográfica y la de integrar múltiples voces en la escritura etnográfica y a la llamada reflexibilidad del trabajo de campo (ibíd.).

Al inicio de la investigación Vich estaba interesado sólo en registrar los discursos de la calle, por ello armado de su grabadora iba a las plazas largas jornadas para su registro, no deja de ser interesante que este pensador revele que inicialmente se sentía confundido en cómo abordar el trabajo, por su falta de experiencia en el mismo. La salida la encuentra no en una respuesta racional señalada en un manual de investigación, sino que recurre a la intuición, la misma que le aconseja dejarse llevar por la dinámica de los hechos y de la realidad y reducir las lecturas epistemológicas por un tiempo, y abrirse más a la lectura de lo vivido, para ello inicia la escritura de un diario en el que se va anotando los propios sentimientos sobre el trabajo, y sobre las dimensiones estéticas y las propias imágenes de lo que estaba ocurriendo.

Esta experiencia vivida le permite mirar que durante el trabajo de campo se va ocupando varias posiciones: la de amigo, del observador, del observador participante, del observador observado, de crítico, de interpretador, etcétera, lo que posibilita un debate sobre la neutralidad en la producción del conocimiento, que resulta ser una construcción ideologizada. El investigador es un observador que siempre se ubica en una posición

específica, y es esa posición la que determina su ángulo de visión, puesto que todos los lugares se encuentran epistemológicamente cargados, condicionados, no existe un lugar vacío, neutro, puro, trascendente desde el cual observamos y producimos conocimiento. Al contrario mientras más posiciones ocupa el investigador se amplía los ángulos de visión sobre la realidad y posibilidades de producción de conocimientos (ibíd.: 27).

Este posicionamiento del investigador se refiere no sólo a una distancia física de observación, sino a otros condicionantes que debemos considerar en el trabajo etnográfico, las cuestiones de género, clase, etnia, el contexto histórico, que no implica renunciar a la objetividad, ni la celebración de un relativismo extremo, sino la conciencia de que “todo conocimiento se encuentra socialmente situado y que ocupa un lugar de enunciación” (ibíd.: 28). Esto implica entender la objetividad no de forma trascendente, sino en su condición parcial y siempre histórica; así el trabajo etnográfico nos puede abrir posibilidad de acceder a un conocimiento intersubjetivo, y cuestionar la arrogancia de buscar grandes verdades, cuando lo que podemos ir descubriendo son verdades parciales, dimensión que la vieja praxis antropológica y de las Ciencias Sociales no han considerado.

Un aspecto importante que nos muestra Vich es la constatación de que no era solo él, el que se hacía preguntas sobre los cómicos ambulantes, sino que éstos se hacían múltiples preguntas sobre el investigador e interpretaban lo que éste decía y hacía; un error de las viejas etnografías es mirar este asunto en una sola dirección, al investigador preguntándose sobre los otros y describiéndolos de tal forma de hacer valer su autoridad, pero en el trabajo de campo los prejuicios sobre los otros van en ambas direcciones. No se trataba por ello como advierte Vich sólo de preguntarse quiénes son los otros, sino qué poder tenía el investigador para mirarlos. Se trataba por tanto también de registrar la propia mirada de esos otros sobre nosotros, de convertirnos en sujetos de observación. Todo esto involucra una mirada crítica sobre el carácter de la escritura etnográfica y la representación que allí se hace de la alteridad, que es una vieja discusión en la etnografía (ibíd.: 28-29).

Eso le permitió a Vich el ya no simplemente prestar atención a los registros, a las grabaciones de los textos, sino a otro tipo de interrelacio-

nes que estaban fuera de ellas, a las que se estaban tejiendo entre los actores sociales y el investigador en otros espacios cotidianos a medida que se daba una mayor inmersión en sus propios mundos de sentido y a mirar los mecanismos de construcción de sus discursos. Y cuál era la imagen que ellos tenían. Se trataba de construir el trabajo de campo como un espacio dialógico en la cual era posible una interpelación recíproca muy intensa entre dos actores.

Siguiendo a Dumot, Vich (41) señala que se puede distinguir tres etapas que constituyen la relación entre el etnógrafo y los actores con quienes trabaja: la confrontación de los encuentros iniciales, hasta llegar a ser aceptado en su mundo; la búsqueda de significados y, finalmente, el reconocimiento que nos hace pasar del investigador distante a la de compañerito (Lourdes Endara), o a la del pana, compadre o amigo. La etnografía se vuelve así un espacio dialéctico en donde se producen procesos intersubjetivos, en primer término el contacto de cada sujeto con sus propios términos, hasta llegar al reconocimiento que implica y transforma a ambas partes.

Aunque el texto de Vich no señala este aspecto, aquí encontramos una superación de la mirada unilineal que caracteriza el enfoque *emic* y *etic* en la investigación antropológica, no se trata de miradas unilineales en una sola dirección, separadas, sino de un cortocircuito de miradas en las cuales se plantea las dimensiones 'esotéricas' y 'exotéricas' que nos permitan ver cómo se construyen el juego de representaciones entre los actores sociales inmersos en un encuentro cultural sobre la autoimagen que un individuo o grupo tienen sobre sí mismos, y sobre los otros. Pero a su vez sobre cómo piensa que está siendo representado por los otros, y como éstos piensan que están siendo representados por el investigador y cómo cada uno de ellos mira las representaciones que sobre ellos han construido (Guerrero, 2007).

Esto implica trabajar una etnografía reflexiva, un discurso y escritura dialogal, heterogéneo, polifónico que rompa con el sentido monofónico de la vieja escritura etnográfica que siempre tuvo el poder para hablar por los otros, así su voz no era la de ellos, sino que aparecía representada por el etnógrafo, que es el que hacía escuchar sólo su propia voz y silenciaba la voz de quienes su discurso decía representar. Así, el trabajo etno-

gráfico asigna el poder de construir a los otros como determinados sujetos y de construir al etnógrafo como un sujeto con autoridad para que hable por ellos. Esto implica considerar otro aspecto igualmente descuidado, la dimensión afectiva de esos encuentros, ver que también los sentimientos aparentemente subjetivos eran expresión de problemáticas culturales y simbólicas más profundas (Vich: 30). Aquí, Vich nos plantea interrogantes claves, ¿cuál es la dimensión ética y política del trabajo etnográfico?; ¿qué tipo de poder cree tener el investigador para observar la realidad de sujetos concretos como un teatro?, para obtener información que nos dará prestigio intelectual o permitirá graduarnos, ¿no hacemos así un uso instrumental para fines muy particulares de las vidas de los actores sociales?, ¿qué estábamos nosotros retribuyendo a cambio de ello?, ¿no es eso otra forma de hacer una antropología o una ciencia social extractivista?, ¿porque tenemos que escribir sólo sobre los otros?, ¿porque no escribimos también sobre nosotros mismos?; como plantea uno de los cómicos ambulantes: “Sobre nosotros han escrito cosas, hay gente que valora nuestro trabajo, pero sobre ustedes nadie nunca escribirá nada” (ibíd.: 31-38). De ahí que Vich nos esboza otro interrogante muy fuerte: ¿qué cosa es la etnografía y qué posibilidades tiene de salvar sus propias contradicciones? ¿Qué alternativas hay para asumirla de otra manera para que sea, pueda ser, un instrumento dialógico útil para ambas partes?

La flexibilidad y la polifonía como propuesta para una dimensión distinta del trabajo etnográfico que propone Vich, no aparece como una respuesta teórica y metodológica del etnógrafo, sino como una propuesta política surgida de la interrelación vital con los actores sociales en el trabajo de campo, no es una simple crítica a la textualidad de la escritura etnográfica, la flexibilidad no es algo que los investigadores realizan porque sí, sino una propiedad irrenunciable del trabajo de campo y de los discursos que se construyen en este trabajo; que nos permite una constante reformulación de nuestras imágenes y representaciones sobre la cultura, no como un lugar homogéneo y homogeneizante de significados, sino como un escenario de lucha de dichos significados y por el control de los mismos (ibíd.: 44).

La flexibilidad y la polifonía, aparecen así, no como obligatorias para el trabajo etnográfico, sino como posibilidades que surgen en determinados contextos, pero su utilidad debe vérsela en términos políticos,

pues permite cuestionar profundamente la mirada positivista que le dio el poder al investigador de la enunciación y transformó a los otros en meros ‘informantes’, como aún se los llama en los textos metodológicos, condenados a ser hablados por los otros, por los investigadores que disponían del poder de enunciación y la autoridad para determinar la verdad sobre la realidad. La polifonía ayuda además a relativizar nuestras propias voces, pues al construir un texto de múltiples voces conversando, el poder hegemónico y único de la voz del etnógrafo queda relativizada y se puede neutralizar la cadena de intercambios desiguales en la producción del conocimiento que ha caracterizado a una etnografía colonialista.

Vich concluye planteando considerar la etnografía, no únicamente como una mera descripción de la cultura, sino especialmente como una interpretación específica de ésta, por lo tanto, la construcción de una particular imagen o representación de un sujeto que es siempre externo a esa representación. Entonces se hace necesario repensar esos límites e imaginar posibilidades diferentes, que muestren que la etnografía empiece a ser vista como un diálogo, como una conversación entre diferentes voces, para que las representaciones que de ahí emerjan tengan dimensiones más éticas, que no tengan la arrogancia y la prepotencia del silenciamiento de los otros, sino que políticamente sea más útil para potencializar esas voces que la etnografía colonial ha silenciado. Si bien es cierto que el etnógrafo va a tener al final el privilegio del control del texto, el propio proceso de diálogo podrá hacer posible su producción, ayudará a la desestructuración de ese privilegio. Lo que se trata es de cambiar ese ‘hablar por otros’, por un ‘hablar con los otros’ en un encuentro dialógico, horizontal, respetuoso, simétrico (ibíd.), que nos acerque en la perspectiva de construir un conocimiento para comprender y transformar la realidad; esa es la responsabilidad política de la etnografía.

La etnografía de la tradición oral

Para Vich el trabajo etnográfico de la tradición oral requiere de un trabajo interdisciplinario, que no implica la integración de los aportes de otras disciplinas, sino de detectar en las áreas específicas de conocimiento propuestas más críticas y políticas, que permitan el encuentro de diversos campos: la antropología, la lingüística, la semiótica, el análisis de dis-

curso, la teoría literaria, la historia, la filosofía política, los estudios culturales, poscoloniales, subalternos, la comunicación, teniendo como eje conductor la teoría crítica contemporánea que ayude a cuestionar aquellas reflexiones puramente textualistas. Por ello Vich parte de definir la tradición oral como una performance y plantea una propuesta que no evada discutir sobre las cuestiones de poder en la que se hallan involucrados diversos actores sociales y busque concentrarse en el contexto social y político del proceso enunciativo (Vich y Zabala, 2004: 9-10).

Vich plantea entender por oralidad, no solamente a los fenómenos conocidos como tradición oral, el 'arte verbal': mitos, cuentos, leyendas, cuentos populares, etcétera, sino también las diversas conversaciones formales y espontáneas que los actores sociales tejen en su vida diaria y que son el escenario en el que se reproducen relaciones de poder y el que se negocian las identidades. La oralidad no es un texto, es un evento, una performance, que se encuentran social e históricamente situadas. La oralidad produce determinados circuitos comunicativos construidos por factores múltiples. Todos los discursos orales tienen significado, de manera especial, por el modo como son producidos, por las circunstancias allí inscritas y el público al que está dirigido (ibíd.: 11).

Los estudios formales sobre tradición oral se limitaron a la recopilación y al análisis textual de los mismos, pero descuidaron considerar los contextos sociales e históricos de su producción. De ahí viene la necesidad de empezar a considerar la emergencia de la oralidad dentro de esos contextos específicos, puesto que el lenguaje es posible a través de su uso por actores sociales concretos y en tiempos y espacios diferenciados, la comunicación es un circuito donde es la comunidad la que los legitima y otorga los elementos para construir el lenguaje y hacer posible el encuentro dialogal entre diversos actores.

Desde una perspectiva crítica se sostiene que tanto las relaciones sociales como las identidades de los sujetos son construcciones sociales, son dialécticas, se transforman continuamente. De ahí que la performance se entiende como el espacio en donde se pone en escena, se dramatiza tales construcciones y permite evidenciar la agencia histórica de los sujetos en la construcción del mundo social, y visibilizar como se negocian las identidades frente al poder. Vich recomienda que todo análisis de la ora-

lidad debe partir de considerar no tanto los textos aislados, sino como parte de una práctica comunicativa situada en un contexto material y simbólico concreto. Se debe a esto el por qué la necesidad de considerar sus condiciones de producción y de la compleja red de mediaciones que intervienen en la construcción del significado: contexto sociohistórico; identidad del enunciador que implica considerar cuestiones de clase, etnia, género, nacionalidad; los discursos hegemónicos, imaginarios sociales, actores a los que se dirige, formas de recepción del público que participa, y hasta el escenario físico en donde se da la interacción comunicativa (ibíd.: 12).

Este investigador advierte sobre el gran error que constituye el creer que los significados únicamente se construyen al interior de los textos, que son productos del lenguaje, la misma oralidad evidencia que el significado no es algo fijo, sino en continuo movimiento y transformación. Es necesario ver las dimensiones del contexto, entendido no como el conjunto de condiciones externas al performance, sino que es posible gracias a las diversas negociaciones que construyen los participantes en un evento comunicativo. Es más, se trata de mirar más allá del contexto a secas y contemplar la contextualización como un proceso activo donde distintos actores hacen evidente su agencia en la construcción de una diversa trama de discursos y significados.

Se hace necesario, por tanto, considerar la relación que todo orador establece con su audiencia, pues ella determina el carácter de la retórica de su enunciación, muchos de los significados que se construyen dependen de cómo la audiencia los va interpretando, cada acto del habla está dirigido a una audiencia, y es ésta la que lo ratifica. No hay que olvidar que la audiencia nunca es homogénea, sino que es diversa y puede diversificarse de acuerdo al desarrollo del propio evento. Por ello se propone redefinir la conceptualización de autoría, pues resulta que es la audiencia la que tiene dicha autoría, ya que ella participa en un activo proceso de interpretación que va otorgando sentido al mensaje, de esta forma se produce un sentido de recontextualización de la autoría que se actualiza en cada performance y en las interacciones que se dan entre los participantes en las que los roles de hablantes y de oyentes son intercambiables (ibíd.: 16).

El mirar a la oralidad como una performance que emerge de la interacción social implica cuestionar el sentido fonocéntrico, que se ha centrado en el estudio fonético del lenguaje y ha excluido otros aspectos claves de las construcciones discursivas. Se tiene así una mirada monosensorial que no ve que la comunicación implica la totalidad sensorial; cuestiona el carácter logocéntrico que ha implicado que lo oral excluya aspectos no lingüísticos claves en la performance, como por ejemplo: el baile, el canto, el cuerpo, los silencios...

La consideración de la oralidad como performance considera la relación de ésta con las políticas de la memoria, pues operan como formas rituales que escenifican las experiencias vividas, van por ello construyendo formas de memoria colectiva para que las identidades miren su pasado como referente de presente y para pensar en horizontes de futuro. Es gracias a la oralidad que las sociedades construyen ese acumulado social de la existencia que es su memoria colectiva, para poder dar sentido a sus luchas presentes, puesto que como advierte Vich, “el pasado no es algo anterior al presente, sino una dimensión interior de este, no está atrás, sino adentro” (ibíd.: 19); por lo tanto, diremos nosotros, la memoria tiene que ser vista no como el desván donde se guardan cosas, sino como un acto preformativo, que hace posible la construcción social del recuerdo y el olvido.

El análisis de la oralidad implica la consideración de sus dimensiones políticas, pues todo discurso oral constituye una práctica atravesada por relaciones de poder. Si un performance señala que el mundo social es construido en diversos niveles de acción, entonces esas discursividades del poder pueden también ser deconstruidas, lo que no conlleva creer que la realidad social es pura textualidad, sino mirar que los sujetos tienen una agencia protagónica en la construcción de las relaciones sociales y éstas con las representaciones que sobre la realidad construimos, cambiar esas representaciones tendría como consecuencia que estamos desestabilizando parte de esa realidad.

Vich señala que el trabajo etnográfico es fundamental para el trabajo con la oralidad, puesto que la etnografía hace posible la producción de conocimientos a partir de la experiencia directa sobre la realidad observada. Dicho trabajo etnográfico no implica un mero ‘reporte aséptico’, sino

una 'descripción densa', comprometida con la voz de los actores sociales y con un nivel interpretativo; lo que nos ayuda a cuestionar la supuesta oposición entre oralidad y literacidad como dos espacios autónomos y contradictorios de producción de conocimientos, que no ven que el estudio de la oralidad requiere también de la escritura y que ésta se nutre de la fuerza de la oralidad. Desde el punto de vista metodológico, mirar la oralidad como performance implica que el trabajo de campo y la observación participante deben ser prácticas que nos permitan develar la estructura y la política que se expresan en los hechos orales que se ponen en escena, y toda la trama de significados y sentidos que allí se tejen (ibíd.: 19).

Performance, lucha política, espacio público y construcción de sentidos otros de actoría social y política

Mirar la dimensión política del performance, nos permite empezar a considerar las dimensiones simbólicas y políticas del uso del espacio público, como un lugar privilegiado de comunicación de diversos actores sociales, como espacios destinados a producir formas de inversión simbólica, que resignifican el sentido de lo político y lo comunitario. Vich plantea la necesidad de empezar a considerar categorías que están marcando los debates de las ciencias políticas y la crítica cultural, como las de esfera pública y de movimientos sociales. El performance es entendido como una forma de actuación que se pone en escena en el espacio público y que buscan cuestionar las prácticas y símbolos que estructuran la vida comunitaria y pretenden redefinir el ejercicio del poder social, esto pone en evidencia la agencia de los sujetos en el espacio público; y éste es entendido no como algo previamente constituido, sino como el rol que cumple la sociedad civil por generar un espacio de producción crítica de opinión popular (Vich, 2004: 64).

El trabajo etnográfico sobre el performance nos ayuda a observar el signo de lo político en la calle y cómo se van tejiendo los nuevos sentidos de lo político, y su capacidad para producir un poder alternativo. La lucha por una nueva ciudadanía implica, por tanto, no exclusivamente la voluntad de construir una estrategia política distinta a la oficial, sino una política cultural que asuma los significados y prácticas de la vida cotidiana como centros de la nueva hegemonía en construcción. La cultura adquiere

re así un sentido denso que sustituye a la política (ibíd.), pero que cumple una función política vital en la lucha contra el poder. Una mirada desde esta perspectiva nos ayudaría a entender los últimos procesos de insurgencia material y simbólica de las diversidades sociales que hemos vivido en nuestro país, que pueden ser analizados como actos preformativos en los cuales la cultura ha tenido un papel central en la redefinición de los espacios del poder social, y que hacen evidente la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político (Guerrero, 2000).

Vich reitera la importancia del trabajo etnográfico para poder interpretar los actuales procesos de lucha política que se hacen de la mano de la cultura, así la lucha contra la dictadura en el Perú debía hacerse construyendo poderosos símbolos que desestructuren los imaginarios creados por la dictadura. La lucha contra ésta debía hacerse desde la cultura, desde los símbolos y el arte (Vich, 2004: 66). También el trabajo etnográfico nos ayuda a entender la emergencia de los nuevos movimientos sociales como respuesta a la crisis de las identidades existentes y de las instituciones que han monopolizado su representación. Por esto dichos movimientos luchan por la construcción de otras identidades diferentes, que construyan sentidos distintos, alternativos de la vida colectiva, la sociedad y la acción social.

Lava la bandera fue un performance de alto contenido político, que implicó la utilización de un símbolo con un gran valor afectivo y emocional muy manipulado por el poder cambiándolo de sentido, para poder impactar en la emotividad de la colectividad y remover la conciencia colectiva a través de una acción ritual en la plaza pública que llamaba a la limpieza simbólica de la patria dada la corrupción que el poder ha sembrado en el país. Durante todos los viernes de cada semana de doce a tres de la tarde, la plaza se convirtió en una gran lavandería de la corrupción y un gran tendedero para secar la bandera que se quería limpiar del poder corrupto y corruptor. De esta manera, el performance se convirtió en un acto político de lucha contra el poder, que fusionaba la fiesta, la dimensión lúdica y la protesta social (ibíd.: 68).

El efecto político de este performance tuvo un sentido multiplicador, pues se empezaron a lavar y a cuestionar otros símbolos y otros escenarios del poder: se lavaron los uniformes de los militares frente a los cuar-

teles, la bandera del Vaticano frente a la catedral, las togas de los jueces frente al poder judicial; el uso de la bandera como símbolo de adscripción a las discursividades del poder y de la plaza pública como escenario del poder, fueron así desestructurados desde el poder de sus propios símbolos, lo que cuestionaba la validez del pacto social, pero sobre todo evidencia la emergencia de nuevos significados en torno a la nación, y que la construcción del sujeto ciudadano, se encuentra atravesado por lo simbólico, lo cultural y lo político.

Otro performance con sentido simbólico y político fue el de *Pon la basura en su lugar*, construido por artistas populares, que pretendía evidenciar la articulación entre la corrupción de Montesinos y Fujimori con el terrorismo y evidenciar que la corrupción es un acto de terrorismo; para ello circularon fundas de basura y las fotografías de estos dos personajes con trajes de presidiarios. Esta performance apuntó a la esfera privada, embasuró la casa de los políticos, empresarios corruptos, para evidenciar que la corrupción no estaba en la esfera pública, sino se había tomado los espacios privados y allí se reproducía.

El muro de la vergüenza (ibíd.: 72) fue otro performance importante: una tela de más de 15 m de largo con las fotos de gente articulada a la dictadura y a la corrupción, en la que la gente podía expresar su opinión. El muro se convirtió en un lugar político, que transformó el espacio público en lugar de interpelación del poder, así no simplemente resignificó dos instrumentos del poder, el espacio de lo público, y el ejercicio de la escritura, para transformarlos en dos símbolos contrahegemónicos, que se colocan en el lado de los actores subalternizados por el poder, para luchar contra ese. Se crea así una 'literacidad autogenerada' que emerge de las necesidades políticas de expresión de la propia gente que se convierte en un espacio alternativo del lenguaje y de escritura construido desde su vida cotidiana. Además, se volvió un espacio de lectura para la gente que se detenía a leer lo que estaba escrito y expresaba su adhesión, haciendo crecer el tejido de sentidos políticos que cuestionan el orden dominante. Todo esto evidencia que estos performances son respuestas no exclusivamente de resistencia como sostiene Vich, sino nosotros creemos, que también lo son de insurgencia simbólica, pues en ellos se dejaba en claro la emergencia de un poder distinto.

La etnografía de estos performances nos ayuda a mirar cómo se están dando los procesos de repolitización de la vida social, cómo se redefinen la noción, principalmente, de un sujeto o actor social, con una nueva agencia política e histórica, proceso que se lo hace empleando la fuerza de la cultura y lo simbólico, dando sentido político a prácticas domésticas y cotidianas, en las que se expresaron la “microfísica de la resistencia y ya no la del poder” (ibíd.: 74-75). Esto impone la necesidad de una mirada etnográfica distinta sobre estos escenarios de construcción de sentidos de lo social, de la nación, la memoria, de las identidades, las alteridades, de la forma de hacer política. Una etnografía política que nos ayude a mirar profundamente cuáles son las dimensiones de sentido de los actuales procesos de insurgencia material y simbólica que las diversidades sociales están llevando adelante en su lucha por la existencia.

2.3 La etnografía del cuerpo de la modernidad de Pedraza

El propósito central del trabajo de Pedraza (1999), es el de llegar a ‘desentrañar’ desde una lectura hermenéutica, y un sostenido trabajo etnográfico del pasado, cuáles han sido las representaciones, los imaginarios, los discursos y las prácticas de disciplinamiento, higienización y medicalización que se han construido sobre el cuerpo, en el proceso civilizatorio de articulación a la modernidad en Colombia.

Partiendo de la consideración de la compleja polisemia del cuerpo, plantea de entrada la necesidad de hacer un abordaje desde perspectivas transdisciplinarias que superen los anteriores enfoques meramente descriptivos sobre el cuerpo, sino verlo como un escenario que abre nuevas posibilidades a las disciplinas humanas. Desde este punto se hace dialogar la antropología con la historia, la sociología de la cultura, la semiótica, la hermenéutica, los estudios culturales.

El trabajo de Pedraza, en este sentido, resulta interesante, pues si bien su tesis se inscribe como un trabajo dentro de la antropología histórica, aportaría a superar la vieja praxis colonialista de la antropología, que hizo del otro, del salvaje, del primitivo, de indios, negros, o de marginalizados, así como de las sociedades ‘primitivas’, ‘premodernas’: objetos privilegiados de estudio. Pedraza cambia esta mirada para trabajar una ‘antro-

pología de la modernidad', desde una nueva temática, el cuerpo como escenario de construcción de sentidos subjetivo y cultural, como campo de construcción discursiva clave en el proceso de constitución de la modernidad. Es por esto que busca rastrear cuáles han sido los ideales de cuerpo, cómo este ha sido imaginado, cuáles han sido las construcciones discursivas en torno al cuerpo, que han definido la modernidad en Colombia.

Desde una perspectiva teórica, es evidente la influencia de Foucault sobre el orden del discurso y su carácter constituyente, por esto se considera al cuerpo como una construcción discursiva, moldeada a través de determinados saberes que lo van enunciando y cuya genealogía busca ser estudiada. De Foucault se encuentra sus visiones sobre el disciplinamiento: el poder, aunque lo extraño es que éste no es nombrado, al igual que categorías como gubernamentalidad o biopoder, claves en el ejercicio del control y disciplinamiento de las subjetividades, los imaginarios y los cuerpos hechos por la modernidad. Se puede ver también la presencia de la influencia de Bourdieu en el análisis sobre la constitución del *habitus*, la discusión sobre espacio social y espacio simbólico, la distinción social y la circulación del capital simbólico.

Desde perspectivas metodológicas, mediante una suerte de etnografía del poder, también cambia el sentido tradicional del trabajo etnográfico, pues las fuentes con las que dialoga no han sido recogidas a través del ejercicio clásico de trabajo de campo, sino que, dado el sentido histórico de su investigación y la periodización escogida, un siglo que corresponde al periodo de consolidación de la modernidad en Colombia, han sido recabadas de fuentes escritas, sobre las cuales hace un análisis hermenéutico desde la perspectiva metodológica de la 'descripción densa' de Geertz, en la búsqueda de interpretar los significados, las significaciones y sentidos de las discursividades construidas sobre el cuerpo y cómo éstas se han inscrito fundamentalmente en dos sujetos: los ciudadanos y la burguesía.

La mirada de Pedraza sobre el trabajo etnográfico igualmente resulta novedosa, pues rompe con el viejo imaginario de una etnografía de preferencia sincrónica, centrada en la observación de los hechos del presente de la cultura que caracteriza la mirada funcionalista, para proponer una etnografía que observe meticulosamente el pasado como posibilidad para la comprensión de las problemáticas del presente.

Puede verse también la herencia foucaultiana en la perspectiva genealógica con la que aborda cómo ha sido imaginado y construido el cuerpo por la modernidad, aunque ella explicita el uso de la genealogía como método en ningún momento.

Las fuentes trabajadas son: Los tratados de urbanidad; manuales, programas y cartillas de salud e higiene para la educación escolar y popular difundidas por el Estado; legislaciones sobre salud, higiene y deporte; informes médico-sanitarios de instituciones que trabajan en estas áreas; ensayos médicos y sociales de la época; la revista *Cromos*, así como el *Manual de urbanidad de Carreño*, dado el papel que van a cumplir en la tarea civilizatoria de los imaginarios sobre el cuerpo y la modernidad, y analiza además, obras de literatura nacional.

El recorte espacial Colombia es el escenario de la investigación y dentro de ella se centra en los escenarios urbanos.

El recorte temporal de la investigación abarca una periodización de un siglo, dentro del cual ubica tres momentos en la constitución de las representaciones y los discursos sobre el cuerpo y la modernidad: el primero, en el que el cuerpo se aproxima a la modernidad, que tuvo auge en el siglo XIX y cuyo escenario representacional es el de la urbanidad. Un segundo momento de funcionalización del cuerpo y de adaptación a la modernidad apoyado en el impulso tecnológico impulsado a partir de la década de los veinte, en donde se van construyendo los discursos sobre salud, higiene y cultura física. Y, finalmente, el cuerpo construido desde los discursos de ‘la razón, la estética corporal y la sensibilidad’, cuya eficacia simbólica nos marca hasta el presente.

El trabajo de Pedraza, en una primera parte aborda cómo se da la construcción del cuerpo en el tránsito de la urbanidad a la higiene, sostenida sobre discursos morales, y bajo la responsabilidad de cada individuo. En la segunda parte, se analiza la higiene como propósito nacional y responsabilidad del Estado, cómo operan las campañas higienistas y el rol que juega la educación. Y una tercera parte en que discute la producción de otros discursos en torno al cuerpo para la conservación de la salud para el control poblacional, las amenazas surgidas de la propia modernidad y los discursos en torno a la estetización y disciplinamiento del cuerpo.

Algunos interrogantes

Valdría pensar si el cuerpo puede ser considerado solamente como una construcción discursiva, o como una realidad que está más allá de los discursos.

Si bien, es interesante el manejo que hace con la temporalidad, al hablar unas veces del pasado e interconectarlo con el presente; a veces, no se precisa a qué momento corresponde determinados hechos, eso hace que en determinados momentos generen cierta confusión.

No hay una sola referencia sobre el poder, pues muchos de los hechos que describe están evidenciando cómo opera la matriz colonial de poder y cómo se construye dentro de ellas visiones racializadas, que tampoco son enunciadas, sino solamente descritas. De ahí que sería bueno discutir si en un trabajo cómo éste ¿es suficiente la descripción?, ¿es suficiente que la autora de por sobrentendido el carácter de los hechos que describe, o se hace necesario hacerlos visible no sólo descriptivamente, sino también conceptualmente, puesto que se trata de una tarea hermenéutica y dado que el texto entra en diálogo con otros actores? Si existe una política del nombrar, no es necesario visibilizar en el acto de nombrar, que en esos hechos descritos se evidencia que opera una matriz colonial de poder, y que hay discursos racializados que reproducen y legitiman esa matriz.

Un aspecto interesante es que se intenta construir un texto que rompa el carácter monofónico que generalmente han tenido, en el que siempre prima la voz y la autoridad del autor. En el texto de Pedraza se puede ver un intento de construir un texto polifónico, en el que las otras voces y discursos hablen por sí mismos; y si bien, se ve el diálogo con algunas de las fuentes de las que obtiene la información empírica, no está claro el diálogo con las fuentes que sirven como referentes teóricos y metodológicos, ¿no hay allí una cuestión ética a considerar? De igual manera, a veces no queda muy claro en el texto cuál es su posicionamiento el locus de enunciación desde el cual habla la autora.

Si desde el poder se construyeron representaciones, discursos y prácticas para el disciplinamiento de las subjetividades y el ‘derrumbamiento’

de los cuerpos, se hace necesario discutir propuestas para lograr el ‘enrum-bamiento’ de las subjetividades, los cuerpos y la vida.

2.4 A modo de cierre

La antropología del performance y la etnografía de lo local de Gisella Cánepa, nos ofrece novedosas perspectivas para la comprensión de expresiones culturales tradicionales como la danza, la música, la ritualidad, la fiesta en tiempos de globalización, y sobre la necesidad de un enfoque incorporado que vea la potencialidad del cuerpo y del lugar en la construcción de la cultura, así como la agencia vital de los actores sociales.

La etnografía de los discursos de la calle, del performance y de la tradición oral de Víctor Vich aportan frescas propuestas teóricas y metodológicas para una etnografía de la oralidad callejera, los procesos comunicacionales y la cultura urbana, sustentadas en la reflexibilidad y la polifonía que superan el énfasis fonocéntrico y de prioridad a la agencia política y a las voces y vidas de los actores sociales. Aporta una mirada política del performance, a fin de considerar las dimensiones simbólicas y políticas del uso del espacio público, como lugar privilegiado de comunicación y de construcción de agencia política e histórica, desde el cual diversos actores sociales producen formas de insurgencia material y simbólica para enfrentar al poder y luchar por la existencia.

El trabajo de Sandra Pedraza constituye un aporte novedoso para una antropología de la modernidad, trabajado desde una etnografía con perspectiva diacrónica, sustentada en una descripción densa del pasado, que nos brinda luces para la comprensión de los problemas que actualmente enfrentamos.

Las tres propuestas analizadas tienen como eje la necesidad de una mirada crítica y política de la cultura, la de abordajes trans, inter y anti-disciplinarios, así como hacer evidente el potencial de la agencia de los actores sociales.

Es por ello que consideramos que estas propuestas resultan de mucha utilidad para el trabajo que sobre todo profesores y estudiantes de la

Escuela de Antropología Aplicada y de Comunicación Social de la Universidad Salesiana podrían realizar como parte de las investigaciones de tesis, pero también resultan útiles, para empezar a trabajar etnografías de la educación, del trabajo pastoral, o de las que se podría implementar en la Escuela de Psicopedagogía.

3. El panorama ecuatoriano

Si para los Estudios Culturales en América Latina se expresan dos momentos, estudios sobre Latinoamérica que reproducía el locus de enunciación desde afuera hablar por y hablar de; se da también un segundo momento de estudios desde Latinoamérica y a partir de sus propias voces. La llegada de los Estudios Culturales al Ecuador, se inscribe dentro de este segundo momento, dada la emergencia de diversos actores y procesos que en sus luchas de sentido por la existencia, han hecho de la cultura el centro estratégico de dichas luchas, tal es el caso del levantamiento indígena del noventa, el mismo que hace posible una seria interpelación no sólo a al modo como se venía entendiendo la política, sino también la cultura, lo que interpela a su vez al conjunto de la sociedad y en consecuencia a la academia.

La vitalidad de estos procesos, abre posibilidades para que los Estudios Culturales, puedan encontrar un espacio en la academia, pues desde finales de la década de los noventa, los Estudios Culturales, gracias al impulso de Catherine Walsh, pasan a integrarse a los programas de maestría de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede-Quito, como mención de la Maestría de Letras; para luego en muy pocos años ir alcanzando su propio espacio de autonomía al interior de dicha Universidad, y llegan a transformarse en un programa de Doctorado en Estudios Culturales, que cuenta ya con dos promociones de egresados.

Lo que sigue, es una aproximación al debate que se está dando desde la propuesta de los Estudios Culturales en el Ecuador en dialogo con la antropología, puesto que mucho antropólogos han cursado dichos programas y muchos de ellos, son actualmente docentes de la Universidad Politécnica Salesiana, de ahí que es importante analizar cuáles son sus propuestas teóricas, pero fundamentalmente sus aportes metodológicos y

particularmente las miradas etnográficas que plantean, para mirar cual es la utilidad que estas ofrecen a la UPS y sus diferentes facultades y escuelas, que es el eje central de la presente investigación.

3.1 En perspectiva de estudios (inter) culturales desde los Andes de Walsh

El surgimiento de los Estudios Culturales al decir de Walsh (2003: 13) se da ante la urgencia de la construcción de un espacio de pensamientos críticos inter y transdisciplinario, que abra posibilidades para que se expresen las epistemologías fronterizas, incluyendo aquellas promovidas por los movimientos indígenas y afros. Y construya un proyecto intelectual ético y político que tiene como objetivo hacer visible la matriz colonial de poder, reflexionar más allá de los límites del neoliberalismo y abrir espacios de aporte a la construcción de la interculturalidad.

El actual proceso de insurgencia material y simbólica que vive el continente, ha generado la posibilidad de abrir un debate sobre la especificidad que los Estudios Culturales deben tener para la región andina; se plantea la necesidad de un mayor distanciamiento de perspectivas críticas y políticas de los Estudios Culturales de los centros hegemónicos del saber; se trata de construir una propuestas que responda a la potencialidad de los procesos sociales y políticos que vive la región andina y trabaje en la construcción de puentes entre comunidades interpretativas (ibíd.). Entre las diversas disciplinas, que abra espacios antes negados a los saberes locales; lo que se busca es que se constituyan como una mirada y praxis alternativa, y empezar a construir propuestas teóricas, metodológicas y políticas desde nuestros propios lugares.

La búsqueda de recuperación y construcción de nuestro propio lugar (*locus*) de enunciación, y como estrategia de diferenciación política de los estudios culturales hegemónicos, a fin de evitar como advierte Walsh (ibíd), de que... los estudios culturales en América Latina pueden convertirse en cómplices dentro de la nueva lógica (multi)cultural del capitalismo transnacionalizado; ha planteado la necesidad de empezar a hablar desde la región andina, ya no de Estudios Culturales, a secas, sino de Estudios (Inter) Culturales, que nos parece que resulta más pertinente

te, pues esto les da una especificidad propia, surgida desde nuestras propias realidades y procesos históricos, políticos y culturales, que los diferencia notablemente de los surgidos en los centros hegemónicos del saber.

Vale aclarar que la consideración de la interculturalidad, no es un aporte de los Estudios Culturales, desde dimensiones políticas, es una contribución del acumulado de la lucha social por la existencia de los pueblos indios y negros, y su reflexión ya se la venía haciendo en el país, mucho antes de que los Estudios Culturales tengan un espacio académico para el debate. Una muestra de ello es que la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana, a fin de responder a este proceso y a las demandas de diversos actores sociales, venía realizando una serie de talleres y debates sobre la interculturalidad a partir del levantamiento del noventa, y organiza el Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada “Dialogo Intercultural” (enero 1999), desde una perspectiva académica y política⁴.

De los Estudios Poscoloniales al giro decolonial de la Modernidad Colonialidad (MC)

La propuesta que emerge en la región andina, muestra un tránsito epistémico y político que encuentra su definición no sólo en los debates académicos, sino sobre todo en la emergencia de procesos políticos a los que hacíamos referencia. Nutriéndose de los aportes de, los Estudios Subalternos (ES), de la Crítica Poscolonial (CP), se plantea la necesidad de un nuevo giro, lo que denominan el ‘giro decolonial’, el mismo que constituye un nuevo espacio, el de la Modernidad Colonialidad (MC).

4 A propósito puede consultarse las publicaciones: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Universidad Salesiana, Quito, 1996 / *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999; en la que se recogen algunas reflexiones y propuestas de los profesores de la escuela de Antropología en torno al tema. Además: *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2000; que recoge las ponencias de académicos, estudiantes y de diversos actores sociales en torno a la interculturalidad.

A diferencia de los ES que priorizan las narrativas históricas, y de la CP que analiza los legados coloniales en las narrativas de la literatura para hacer visible la relación entre cultura e imperio, y como en la literatura, se expresan, las retóricas del poder; y muestran como la cultura, es un 'campo de batalla'; y si bien hacen evidente la continuidad del legado colonial: solo será desde la Modernidad Colonialidad (MC) que se hará explícita la diferencia colonialismo y colonialidad y el continuo histórico de la matriz colonial/imperial de poder, lo que abre otro tipo de giro, para un (re)pensamiento crítico (de)colonial.

La Modernidad Colonialidad, al decir de Walsh (13) se trata de un proyecto intelectual ético y político, cuyo objetivo es hacer visible y desnaturalizar la matriz colonial de poder, a través de una intervención política en la discursividad de las disciplinas modernas a fin indisciplinarlas, y configurar un (re)pensamiento crítico (de)colonial, distinto de lo (des)colonial, pues plantea una radical ruptura conceptual, desde los márgenes de la modernidad, desde América Latina, en diálogo con otras experiencias del mundo.

El GD plantea una reflexión política distinta de la modernidad, desde la mirada de la colonialidad, al hacer visible la matriz colonial de poder (Quijano), evidencia que la condición constitutiva de la modernidad es la colonialidad, que no hay modernidad sin colonialidad (Mignolo); que la modernidad surge en el mismo momento de la conquista, cuando se instaura un patrón mundial de poder, que Quijano llamó 'colonialidad del poder', que se expresa en el control absoluto del trabajo, de la naturaleza, de la autoridad, del sexo y de la subjetividad, y se resume en tres ejes: la explotación del trabajo por el capital, la dominación racial y cultural y la dominación sexual y de género; cuyas instituciones claves para su reproducción son: la corporación capitalista, el estado moderno, la familia burguesa y la universidad liberal (Lao-Montes, 2006: 1).

El GD propone, una geopolítica del conocimiento distinta, que emerja desde los espacios donde se ha negado el ser, desde los *damnés*, 'desde los condenados de la tierra' (Maldonado-Torres), que implica pensar desde las categorías de pensamiento negado, desde epistemologías otras (Walsh), forjadas desde otros lugares, desde un lenguaje y una lógica otra, surgidas desde los márgenes del sistema mundo moderno colonial

(Mignolo); desde una nueva forma de corpopolítica, desde ‘el dolor de la herida colonial’ (Anzaldúa), desde los cuerpos, subjetividades y saberes marcados por la colonialidad, desde el cuerpo negro, indio, de los homosexuales; es un pensamiento que dialoga desde la diferencia colonial contrahegemónica, con proyectos distintos pero hermanados en la lucha por la existencia, como el proyecto de dobles críticas: con el pensamiento cimarrón de los negros de Ecuador (Juan García); con el pensamiento fronterizo de los chicanos (Anzaldúa); con el pensamiento negativo de los filósofos africanos Chukwudi Eze; o de la negritud radical de Césaire, Fanon, Zapata Olivella; con las epistemologías del sur y las sociologías de las ausencias y las emergencia (De Sousa Santos); con el ecologismo ambiental (Leff); con la transmodernidad (Dussel); que mira desde la teoría de los dos ojos Katarista (Sanjinés); con el pensamiento insurgente de las nacionalidades indias de Ecuador y Bolivia, que están planteando un *Pachakutik* del sentido; con la sabiduría Tojolobal de los Zapatistas y al igual que ellos, sueña con ‘otros mundos posibles’, con ‘mundos de otro modo’. (Escobar)

El GD, no sólo se plantea una radical transformación epistémica; sino que lucha por la materialidad de otros lugares, de otras memorias de otros cuerpos; por el desprendimiento de toda forma de dominación económica, política, social, cultural, epistémica, lingüística; combate toda forma de colonialidad del poder, del saber y del ser, y trabaja en la construcción de la interculturalidad (Walsh).

El disciplinamiento, la disciplina y las formaciones disciplinares

El estudio de la cultura y la sociedad desde las ciencias sociales no han sido prácticas políticamente neutras, sino que han sido instrumentales a proyectos coloniales e imperiales, de ahí el por qué las universidades construyen un régimen de disciplinamiento, que excluye margina y subalterniza otras formas de conocimiento. Tres momentos han marcado este proceso de disciplinamiento: Un primero de disciplinamiento del conocimiento y de las subjetividades. Un segundo de disciplinamiento del intelecto y del cuerpo, que hace de la disciplina el constructo intelectual hegemónico, la disciplina organiza un campo de estudio, determina fronteras para el ‘que pensar, como y de qué manera’, base para el ejercicio de

un poder disciplinario que es el sostén de la colonialidad del saber, que hacen de las ciencias sociales un espacio de poder moderno-colonial. Un tercer momento el de las formas disciplinares de la institución académica, que al igual que los estados, las disciplinas construyen fronteras rígidas para su dominio, cuyos marcos teóricos y metodológicos, no pueden ser rebasados, construyendo al mismo tiempo una mirada fragmentada de la realidad, que resulta instrumental a la colonialidad del poder y del saber (Walsh: 16-18).

Una de las tradiciones más coloniales del estudio de la cultura ha sido la transformación del 'otro' en objeto de estudio y ha sido la antropología, una de las ciencias en este sentido más coloniales, al reducir al otro al universo de lo étnico, lo exótico, lo primitivo, visto como lo 'otro', lo no-occidental, de ahí la instrumentalización que la antropología ha tenido en el ejercicio colonial.

Si bien esta reflexión es válida, se evidencia una mirada bastante sesgada en torno a la antropología, puesto que no se toma en consideración aportes que se han venido haciendo desde una 'antropología comprometida con la vida', como la planteada desde la Escuela de Antropología de la UPS, que ha estado trabajando en su propia descolonización, y desde una mirada política de la cultura y de sus articulaciones con el poder y lo ha estado haciendo mucho antes que los estudios culturales.

¿Qué hacer?, ¿qué saber? y ¿cómo ver? Una propuesta teórico metodológica y política

Para referirse a la tendencia de las ciencias sociales que abordan la cultura, que construyen un conocimiento disciplinador y colonizador que separa objeto y sujeto de conocimiento y que termina transformando a los sujetos en meros objetos de la mirada disciplinar y colonizando las subjetividades, Walsh recurre a la metáfora del Sub comandante Marcos y los fotógrafos que querían hacer de las comunidades zapatistas objeto de su mirada (ibíd: 15).

El sub. Marcos, decide tomar la cámara y al apropiarse de ese instrumento de representación, marca un giro para mirar la realidad desde el otro lado de la historia, desde los rostros que cubre del pasamontañas, para

que así se evidencie lo que la mirada colonizadora silencia y oculta; giro que nos plantea varios problemas éticos, políticos y epistemológicos (ibíd: 15-16): el qué hacer, si tener una distancia que objetiviza la realidad y los sujetos, o constituirse también como actores de la representación; el de cómo ver, pues se trata de construir una mirada alocrónica, distante de los otros, a los que se les niega la contemporaneidad y por ello se los transforma en objetos de investigación, o una mirada crítica y reflexiva que cuestiona la propia subjetividad, y el de qué saber, que nos ayuda a entender las relaciones del conocimiento con el poder, los legados coloniales/imperiales de América Latina, que justifican la necesidad de empezar a hablar más desde ella y desde nosotros mismos.

Algunas interrogantes que desde la práctica académica, parecen pertinentes y que preocupan a Walsh (24) son: ¿Conviene llamar “estudios culturales” a este campo de posibilidad?, de articulación de diversos proyectos intelectuales éticos y políticos que trabajen por una perspectiva política de la cultura y comprometidos con el proceso de descolonización del poder y del saber. Las otras interrogantes que con angustia se hacen en el texto: ¿cómo y dónde situarnos?, ¿cómo y dónde dedicarnos a la tarea colectiva...?; ¿qué saber?, ¿qué hacer?, ¿cómo ver? y ¿para qué?, quizás se resuelvan, efectivamente, girando la dirección de la cámara como lo hizo el sub. Marcos, para empezar a mirar desde los actores y la historia negadas, pero también, creemos, cuando asumamos un real compromiso ético y político con la vida y con los horizontes de existencia con los que estamos articulados y veamos que la lucha no sólo pasa por la academia la epistemología o las reflexiones críticas que pueden hacer los estudios culturales, sino fundamentalmente, por la lucha por la existencia.

3.2 La etnografía de los rostros discursivos del conflicto social de Muyulema

Desde lo que podríamos llamar una etnografía de los discursos, Muyulema (2001) realiza un importante aporte para la comprensión de cómo operan las tramas del poder, desde el análisis de *Los rostros discursivos del conflicto social*, en torno a un acontecimiento histórico, que Muyulema busca aportar para que sea parte de la memoria colectiva, y es

evidenciar el potencial político de la memoria como forma de pervivencia de la vida, y como expresión del proceso de insurgencia material y simbólica de los pueblos indios. El trabajo de este autor, puede abrir caminos no solo para trabajar análisis de discurso, sino además, creemos nosotros, para empezar a trabajar en una etnografía de la memoria, de cómo mirar las dimensiones sociales del recuerdo y del olvido que están íntimamente ligadas a ella, para mirar cómo se da la articulación de los flujos temporales y los procesos culturales, en las luchas que se libran en la vida cotidiana, y el rol que dentro de ellas juegan las (inter)subjetividades y como se expresan las diversas tramas de sentido que se libra en la lucha social (Muyulema: 15).

Coherente con su propuesta de construcción de nuevas políticas del nombrar, de empezar a hablar desde nuestros propios lugares, Muyulema habla desde el lugar de la memoria desde la terquedad histórica de un pueblo que se resiste a morir (ibíd.), dejando claro la imposibilidad de una ilusoria neutralidad e imparcialidad en el trabajo investigativo, este autor asume una clara posición, pues advierte que no hay neutralidad de las palabras y los discursos, pues éstos están atravesados por relaciones de poder; de ahí que se niega a renunciar a la subjetividad en nombre de la supuesta objetividad, Muyulema no quiere ser un ‘observador objetivo’ de los hechos sociales, sino que asume un claro posicionamiento político en el trabajo científico, y mucho más sabiéndose parte de un pueblo al que se le negó la palabra, por eso planteándose el reto de escribir o no, desde su subjetividad sobre este acontecimiento, este investigador se hace una pregunta que tiene una importancia no sólo metodológica, sino sobre todo política: ¿qué escritura no está impregnada de subjetividad y de historia? (ibíd.: 16).

De ahí que él asume el reto de escribir sobre este acontecimiento histórico, como una forma de respuesta política para enfrentar las representaciones que sobre dicho hecho se habían construido desde las narrativas de los medios de información y en los textos jurídicos escritos en las oficinas policiales y judiciales, que construían imágenes estereotipadas, racializadas sobre su pueblo y sobre lo ocurrido en ese acontecimiento. Muyulema quiere combatir ese imaginario del poder que hace de la palabra escrita y de lo que está en la prensa, la fuente única para saber sobre la ‘verdad’ de los hechos, pues se constituirá como fuente primaria para

cualquier acercamiento a los mismos; lo que implicaría el que se tengan una lectura sólo desde los ojos del poder, desde la palabra escrita por la prensa que sabemos son uno de sus instrumentos claves, que no solamente oculta lo que en realidad pasó, que silenció la palabra de los indígenas, sino que además, refuerza el imaginario que sobre ellos construye el poder, al mostrar a los indios, como salvajes y primitivos, como los únicos culpables de lo ocurrido (ibíd.: 17).

Escribir sobre un acontecimiento que marca su subjetividad y que tienen importancia para el proceso de su pueblo, se convierte al decir de Muyulema no tanto en una opción académica, sino sobre todo política; lo que lo lleva a la necesidad de repensar teóricamente el campo del indigenismo y sus vertientes; así como la de mostrar la posibilidad que ofrece un hecho local, para la comprensión de una problemática más amplia. Lo que busca el trabajo de este pensador es develar, como opera el discurso histórico oficial y sus dispositivos didácticos como estrategia de violencia simbólica; cuestionar la acción de los medios; develar como fue informado el país sobre este acontecimiento; mirar cuales son los diversos escenarios discursivos, las diversas narrativas presentes en la prensa, los posicionamientos políticos que se han dado en torno a este acontecimiento, y cuáles son las representaciones que se han construido sobre los actores indios.

Para Muyulema el objeto de estudio es el incendio, el saqueo y la destrucción de la *Ñucanchic Huasi* (nuestra casa), la casa del movimiento indígena del Cañar, el 19 de junio de 1964 de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas del Cañar, que se produce dentro del proceso de lucha y movilización que los pueblos indios estaban llevando adelante como rechazo a la expedición de la Ley de Reordenamiento Agrario, la que buscaban imponer el gobierno y los partidos políticos de la derecha (ibíd.: 18).

Las narrativas presentes en los medios, en especial de la prensa escrita, forman el corpus textual que se analiza, así como las narrativas construidas en los textos jurídicos, en los procesos abiertos contra la dirigencia indígena, que se encuentran en los escenarios del poder: los juzgados y la comisaría de policía, a los que se les ha dado muy poca importancia, pero que el autor en mención muestra que constituyen fuentes importantes para lo que podríamos llamar, una etnografía del poder que aporte

a la antropología política. El análisis de la discursividad de los medios, le permite evidenciar cómo se da la monopolización del uso de los mismos por el poder y cómo se construye además el monopolio de la enunciación, pues es la voz del poder la que habla mientras se produce el silenciamiento de los otros, de los pueblos indios.

Muyulema se plantea como objetivo: narrar el incendio de la casa del movimiento indígena del Cañar como acontecimiento discursivo (ibíd.: 19). Lo que busca mediante un minucioso trabajo de análisis de discurso es evidenciar los distintos puntos de vista que se dan en torno a este hecho, que se encuentra en los corpus textuales de los documentos escritos durante estos acontecimientos. Para ello recurre a dos fuentes documentales claves: la prensa escrita, a través del análisis de noticias, titulares, editoriales, artículos de opinión y comentarios, que circularon a nivel local, regional y nacional, lo que nos permite acercarnos y escuchar las voces del poder y ver como se da la construcción de los imaginarios sociales en torno a este hecho y sobre los pueblos indios. El otro corpus documental clave de este análisis son los textos jurídico-policiales, que permiten develar las imágenes y representaciones construidas sobre lo indio en dichos textos.

Para recoger la voz de los actores subalternizados, a partir del análisis del mismo corpus textual, muestra como la prensa silencia las voces de los actores indios; y para hacer que la misma también sea escuchada, analiza los boletines de las organizaciones indígenas y populares, que fueron silenciadas y no recogidas por los medios, pero además, recurriendo también a los textos jurídico policiales que se construyeron en el juicio que se instauró a raíz de este acontecimiento, le permite recoger los testimonios de testigos, víctimas, dirigentes y comuneros del movimiento indígena, a fin de describir las representaciones discursivas de los protagonistas del conflicto, que se expresan en el espacio autorizado de la producción de la verdad jurídica (ibíd.: 59).

Muyulema, muestra como el escribir sobre un acontecimiento que sólo ha sido hablado desde las palabras del poder, es necesario, para develar otras memorias silenciadas. El análisis de los discursos que emergen en la narrativa del juicio hace posible mirar cómo los actores reconstruyen el acontecimiento de qué manera lo representan en el orden del discurso;

cómo unos y otros son narradores y objetos de la narración, cómo se da el cortocircuito de miradas, puesto que a la vez que ven algo y a alguien son también vistos; esto deja en evidencia que las representaciones y los discursos son escenarios de lucha de sentidos, un campo de conflictos, en el que se da la lucha por la producción y la capitalización de la significación cultural y política; pues las discursividades construidas en torno a la quema reflejan no sólo la diversidad de representaciones sobre los hechos, sino que dichos discursos tienen directa articulación con el poder y cómo opera en dichas discursividades. La construcción de representaciones estereotipadas y racializadas con los que se clasifica y se piensa a los otros y que evidencian cuáles son los imaginarios que monopolizan la enunciación que hacen de lo indio (ibíd.).

Además, Muyulema muestra cómo esas múltiples voces, en la representación narrativa quedan reducidas a la dicotomía de un conflicto entre indígenas/ciudadanía, que recrea la dicotomía barbaros/civilizados, representación sobre la que se construye una forma de clasificación y diferenciación de los sujetos colectivos, que opera en el marco del conflicto como referente de asignación de actos y que deja claro el carácter ideológico de la enunciación. En este dicotómico escenario conflictivo, los indígenas son vistos como expresión del desorden, de los desmanes, del atraso, como 'la alteridad que incomoda', como el otro peligroso y al que hay que reprimir para mantener el orden representados en el ciudadano, expresión de la medida, la civilización y el progreso; así, los agredidos terminan siendo construidos como agresores, mientras que los victimarios se los construye como víctimas (ibíd.: 60-61).

Un eje metodológico político del análisis de Muyulema, es mirar los partes policiales como narraciones fundantes, para comprender las discursividades del poder, no únicamente por su sentido cronológico, sino porque en ellos se refleja una inteligibilidad de los acontecimientos; los partes cumplen así una función preformativa, que pasan a formar parte de otro contexto discursivo el 'auto cabeza de proceso' se vuelve un discurso referido transcrito e inscrito en textualidades que van construyendo una cadena de significados que le son útiles al discurso del poder; como narración fundante tiende a convertirse en enunciado absoluto, que pretende mostrarse como una lectura de los acontecimientos en forma imparcial y objetiva, pero como recurso discursivo, construye una representación de

los acontecimientos desde una determinada mirada, ilumina u oscurece los mismos, y ejerce formas de violencia simbólica. En el parte están las bases representacionales de los actores en conflicto, se vuelve un recurso clave para la producción de la verdad jurídica que tiende a la construcción del otro como culpable y justifican y legitiman las significaciones negativas, las representaciones dicotómicas estereotipadas y los prejuicios racializados sobre esos otros (ibíd.: 62-65).

El propósito de fondo de este investigador es escribir una historia que no se ha escrito, o construirla de otro modo, lo que implica erigir una escritura que no sea des-subjetivada, sino que este marcada por una subjetividad y una sensibilidad que renuncia a la neutralidad y que está profundamente marcada por la pasión, sin la cual no es posible escribir de otro modo, puesto que cada palabra tiene su pasión y su razón, no existen palabras neutras o inocentes (ibíd.: 20). Lo que busca es hacer un relato distinto, que no pretende tener la razón ni la verdad, sino hacer evidente las razones y las verdades de un pueblo al que se le sigue silenciando la palabra, por ello se cuestiona además el modo como desde el poder se construyen los discursos de verdad, que buscan que sean asumidos por todos como tales.

Muyulema enfatiza la necesidad de una toma de partido, pues únicamente así será posible cuestionar el silencio y la antimemoria (ibíd.: 71); esto nos aporta otro eje clave para lo que creemos podría contribuir a un trabajo etnográfico de la memoria y para la escritura etnográfica, recordar no tienen valor en sí mismo, sino en tanto imperativo político para salvarnos del secuestro que de la memoria quiere hacer el poder en nombre del 'aquí no ha pasado nada', como otra forma de perpetuación de la dominación, una etnografía de la memoria, creemos sería, por lo tanto, un asunto que tiene importancia no sólo académica, sino sobre todo políticamente y que abre senderos para trabajar las dimensiones de las memorias cotidianas y cómo éstas se están forjando en los espacios cotidianos en los que se teje la vida, el hogar, el barrio, el mercado, la plaza, la escuela, la iglesia, la universidad; esto implica que no simplemente se trata de investigar, de hacer etnografía, de escribir sobre algo, sino desde un lugar, no únicamente desde/en un momento histórico, sino desde una subjetividad que da dirección a la mano (ibíd.: 20).

Este autor muestra la necesidad de no separar en el análisis de la memoria la dimensión de la subjetividad y la afectividad presentes en el hecho de recordar, pues cuando se evoca un acontecimiento se movilizan las estructuras subjetivas del sujeto del recuerdo, por ello analiza como memoria y pena hablan desde una misma voz, en el momento en que los actores indios recuerdan este acontecimiento, la quema de un eje simbólico de sus luchas por la vida, hace que uno de sus dirigentes diga, más bien, va a venirme una pena acordándome. Muyulema propone una lectura distinta de la pena, ésta debe ser mirada, no como una característica esencial de la subjetividad indígena, sino como consecuencia del proceso histórico que los pueblos indios han vivido; por ello hay que leerla, desde una genealogía inscrita en una larga historia de dominación y negación que viene desde muy lejos del tiempo, por ello la presencia de la pena en el discurso indígena está ligada a la memoria histórica y el recuerdo. Muyulema muestra que la pena del indio es un fenómeno social, que tienen una dimensión histórica constitutiva de la subjetividad colectiva en situaciones marcadas por un proceso de dominación de larga duración; pero además en términos políticos es también un nuevo sistema de posibilidad, para la construcción de un paradigma diferente que rebasa y cuestiona los límites de la razón y se inscribe en los territorios de los sentimientos; de ahí que la pena no sólo designa un estado de ánimo, sino que pensarla e invocarla es un ejercicio de autosubjetivación, es abrir espacios para pensar la alteridad, para ver la huella de los otros en nosotros mismos; por ello, evocar la pena es una forma de autoconciencia que tiene posibilidades políticas (ibíd.: 73-74).

En la perspectiva de lo que creemos, aporta a una etnografía de la memoria, que posibilitaría trabajar una genealogía de la pena, metodológicamente Muyulema advierte en la necesidad de sondear sus evidencias narrativas inscritas en dos tipos de memoria: oral y escrita. La primera, basada en el recuerdo, reconstruye los acontecimientos, actualiza las imágenes del pasado en las formas del lenguaje hablado; mientras que la memoria escrita, testimonia los hechos distantes en el tiempo y en el espacio que busca inscribirse profundamente en los imaginarios sociales; por ello, una genealogía de la pena, una etnografía de la memoria, no puede dejar de ver la íntima relación que se produce entre la pena, el recuerdo y la memoria, que son tres elementos constitutivos y preformativos de la

subjetividad indígena presente en los universos de sus procesos culturales y políticos. Esto se debe a que el recuerdo actualiza y reinventa los sucesos del pasado que se hallan impregnados en la memoria y se reflejan en la cotidianidad de nuestras vidas, haciendo evidente como opera la pena en nuestras subjetividades, lo que abre espacios para pensar otra dimensión de la alteridad, puesto que, el recuerdo resucita la pregunta por el otro. La pena y el recuerdo al estar anclados en la memoria se transforman en dispositivos preformativos que estructuran una 'economía', una 'gramática de los sentidos', que se expresan en las dimensiones conflictivas que tienen las relaciones interculturales; y es por esa dimensión preformativa que Muyulema encuentra en la pena también la posibilidad de una respuesta política, pues esta no refleja una actitud pasiva que sucumbe a las adversidades, sino que ésta se transforma en una actitud que de otras formas induce a la vida, a la lucha (ibíd.: 74-76).

Hay otro aporte interesante en el trabajo de Muyulema: en el carácter narrativo con el que construye la escritura etnográfica de la memoria, cuando anuncia explícitamente su renuncia a la dictadura de los modelos teóricos, por lo que no pretende adscribirse a una determinada perspectiva disciplinaria, como tradicionalmente estamos acostumbrados; este acto, que podríamos llamar de liberación epistémica, nos permitiría abrir espacios, no sólo para un más fecundo diálogo interdisciplinario, sino sobre todo, para que podamos sentirnos libres de caminar por donde el acumulado de nuestro bagaje teórico, pero sobre todo de nuestra experiencia de vida, nos conduzca (ibíd.).

3.3 Corazonando una antropología comprometida con la vida

En consideración de estar vinculado a la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana por más de una década, y de haber seguido de cerca los debates de los Estudios Culturales como estudiante de la maestría y del doctorado de dichos programas, nos permitimos hacer algunas reflexiones que muestran los encuentros y desencuentros entre los Estudios Culturales y lo que hemos propuesto como una antropología comprometida con la vida, que es en la que hemos venido trabajando todos estos años en la Escuela.

Si bien es interesante el cuestionamiento que los Estudios Culturales han hecho a la antropología por su carácter colonial; dicha perspectiva ha tenido una mirada muy sesgada, pues no ha considerado que al interior de ella, se han expresado profundas tensiones, conflictos y rupturas, que la han ido recreando puesto que se han hecho importantes esfuerzos por construir miradas críticas y descolonizadoras y que hablen desde nuestros propios lugares; además, esta visión unidireccional, no ha considerado, que los procesos de transformación de las disciplinas y de la academia, no han sido resultado de sus propias reflexiones internas, ni de los aportes de sus intelectuales, o de los Estudios Culturales, como a veces se pretende mostrar, sino que las mismas son respuestas a procesos socio-históricos, en los cuales los antiguos objetos de estudios de todas las Ciencias Sociales, insurgen como sujetos políticos e históricos, lo que le plantea al conjunto de las Ciencias Sociales la necesidad de una reformulación no solamente de sus perspectivas teóricas y metodológicas, sino sobre todo de sus metas y de sus sentidos éticos y políticos.

Frente a la vieja mirada y la praxis de una antropología colonial y colonizadora, que hizo del otro un mero 'objeto' exótico de estudio, de una antropología que se mostraba como ciencia de indios, negros y marginalizados, de sociedades 'simples', 'frías', 'primitivas', 'bárbaras', 'salvajes', 'subdesarrolladas', 'premodernas' de 'pequeña escala'; del 'tercer mundo, de culturas inexorablemente ancladas en tiempos muertos; surge la necesidad de una antropología distinta, que emerge como una respuesta política a los enfoques de una antropología colonial históricamente instrumental al poder y su ejercicio, y que se alimenta de los procesos de la lucha social, de insurgencia material y simbólica de actores que históricamente han buscado ser silenciados e invisibilizados, pero que hoy muestran la vitalidad de su agencia histórica y política, y que han hecho de la cultura un eje vital de sus luchas por la existencia; eso es lo que ha hecho posible, una antropología comprometida con la vida.

Los encuentros y desencuentros

La reflexión sobre la necesidad de abrir procesos de descolonización de la antropología, en particular, y de las Ciencias Sociales, en general, ya se venía discutiendo y aplicando en la Escuela de Antropología Aplicada

mucho antes de la llegada de los Estudios Culturales,⁵ pero debemos reconocer, que dicho proceso y reflexiones se enriquecen con los debates que los Estudios Culturales aportan con relación a mirar un proceso que ha sido vivido, sufrido y por ello pensado desde nuestras propias realidades cargadas de dominación, y que fuera caracterizado por Aníbal Quijano como ‘la colonialidad del poder’; dicha perspectiva hace posible mirar como continúa operando en la sociedad y en la academia la matriz colonial-imperial de poder, la colonialidad del saber (Lander) y la colonialidad del ser (Maldonado-Torres), necesarias de ser analizadas para comprender los actuales procesos globales de dominación y las luchas por la descolonización. A continuación haremos una breve referencia a los principales aportes, así como a nuestra postura diferencial frente a ellos.

La categoría de ‘geopolítica del conocimiento’ planteada por Mignolo (2003), permite entender las relaciones que históricamente se han dado entre el poder, los conocimientos, la colonialidad y modernidad; y que existe un continuo histórico en la implementación de la matriz colonial-imperial de poder, que estableció mediante la diferencia(ción) colonial zonas de valor universal del conocimiento; pero creemos nosotros, que también se puede evidenciar que ha sido un *continúum* histórico la lucha de resistencia e insurgencia que los actores subalternizados por la colonialidad han estado llevando adelante. De ahí que creemos que se hace necesario hablar en plural de geo(s) política(s) del conocimiento; una desde el ejercicio del poder, que opera como una estrategia vital de la colonialidad modernidad, y que busca erigirse como único y universal horizonte civilizatorio; pero también se construye otra geopolítica del conocimiento que surge desde ‘la herida colonial’ (Anzaldúa) desde la

5 Una evidencia de ello, es que la Escuela, como parte del proceso de descolonización de la antropología y de la academia, introduce en su pensum, un módulo sobre *Introducción al Pensamiento No Occidental*, (1998) a fin de evidenciar su cuestionamiento al sentido eurocéntrico de la ciencia y en particular de la antropología y hacer evidente que la cultura como construcción de sentido ha estado presente en la historia humana, milenios antes de que los griegos construyan las bases del pensamiento occidental hegemónico disciplinar, de ahí que dicho módulo ofrece un acercamiento a textos no de la inteligencia occidental europea dominante, sino a fuentes de sentido, de las sabidurías no occidentales milenarias, presentes en el pensamiento de la sabiduría egipcia, hindú, china, así como en fuentes de sabiduría de las culturas de Abya-Yala, como la azteca, maya, inca, y la sabiduría que se expresan en el pensamiento amaútico y shamánico.

experiencia histórica y subjetiva de actores sometidos a la dominación, que desde sus prácticas de lucha, de resistencia e insurgencia frente al poder, construyen una geopolítica del conocimiento, que devuelve la dignidad epistemológica a conocimientos que han estado históricamente silenciados e invisibilizados.

La instauración de la modernidad-colonialidad, inicia la implementación de una matriz colonial de poder que determina las configuraciones geopolíticas y las clasificaciones, jerarquizaciones y exclusiones de las nuevas identidades sociales de la colonialidad, sustentada en la construcción de la raza como dispositivo que hace posible la producción y reproducción de lo que Mignolo denomina la ‘diferencia colonial’, que se expresa en la clasificación de la humanidad en jerarquías por las que sociedades y culturas serán subalternizadas⁶ con relación al centro hegemónico que impone la clasificación; la colonialidad del poder se vuelve un lugar epistémico de enunciación, desde donde se describe y legitima el poder colonial. Si bien Mignolo habla de ‘diferencia colonial’, estamos de acuerdo con la observación señalada por Fernando Garcés, ex docente de la Escuela y alumno del doctorado de Estudios Culturales (véase Walsh, 2005: 145), en el sentido que resulta más pertinente hablar de ‘diferenciación colonial’, para comprender el proceso de clasificación socio-racial y epistémico que es analizado por Mignolo.

La categoría que propone Santiago Castro-Gómez (2005), la *hybris* del punto cero, permite comprender como operan los regímenes escópicos, el ocularcentrismo (Jay), sobre cuya base se construye la panóptica de la mirada del poder que le permite ver sin ser visto, que será una isotopía clave en el dominio del otro, en la colonialidad del saber y del ser. El punto cero es el ‘comienzo epistemológico absoluto’ que explica el carácter hegemónico de las geopolíticas del conocimiento y los sistemas clasificatorios con relación a los conocimientos y el rol de las ciencias dentro de ellas.

6 Hablaremos de sociedades, culturas o actores subalternizados, y no subalternos, para referirnos a que dicha condición no es un atributo natural de las mismas, ni una situación por ellos buscada, sino una construcción resultante de la imposición de una matriz colonial de poder.

Lo que creemos, no considera este análisis, es que no es sólo la mirada, sino la articulación entre ésta y la palabra es lo que configura el sentido totalitario del poder, la capacidad de mirar para visibilizar o invisibilizar a quienes mira, y su poder para nombrar y así construir discursos de verdad por los que se hace hablar o a su vez silenciar a quienes nombra; la *hybris* del punto cero, en consecuencia, implicaría, no únicamente un lugar supremo de observación, de una mirada soberana que ve sin ser vista, sino también de un lugar supremo de nominación, de una palabra soberana que enuncia y niega a los otros la enunciación; la dominación europea supuso una ‘política del nombrar’, la construcción de un discurso violento y perdurable, que organizó la totalidad del tiempo, del espacio y del sentido, en una narrativa universal (Muyulema, 2001: 327-359). Es en ese carácter mítico que se le otorga al poder de la mirada y la palabra, en donde se sostiene el sentido logocéntrico de la racionalidad de occidente; el poder de la mirada y de la palabra, de nominar lo que mira para que exista, han sido desde entonces y siguen siendo en el presente los pilares claves sobre los que se sostiene y legitima las miradas y las palabras del poder.

La colonialidad de la alteridad

Si bien son importantes los aportes que desde la modernidad-colonialidad se han hecho, hay una dimensión ignorada en sus análisis, la ‘colonialidad de la alteridad’. Uno de los rasgos más perversos de la colonialidad del poder es lo que Quijano señala como la ‘radical ausencia del otro’. Desde la implementación de la matriz colonial de poder sustentada en el racismo, el otro no sólo que no es visibilizado, no existe, sino que se lo despoja de humanidad y dignidad. Hablar de la colonialidad de la alteridad, no implica hacer redundante el concepto de diferencia colonial (Mignolo), sino por el contrario, permite complementar y esclarecer más la comprensión de ese proceso; por ello, creemos que se hace necesario visibilizar, nombrar y usar la categoría de alteridad, que no aparece en el análisis de la diferencia colonial, empleándola como una categoría política, necesaria para la comprensión de cómo opera la matriz colonial-imperial de poder.

La colonialidad del poder construye un imaginario de la alteridad en la que todo lo que está fuera del centro hegemónico, de la *hybris* del punto

cero, será considerado su 'otro' y, por lo tanto, estará en la periferia, en condiciones de inferioridad y subalternidad, así se construye a la naturaleza como 'lo otro' de la cultura. Es decir, al cuerpo como lo otro del alma, a la afectividad y las emociones como lo otro de la razón, a lo femenino como lo otro de lo masculino, a lo privado como lo otro de lo público; alteridad sustentada en la radical exterioridad de la 'otredad' frente a la 'mismidad', lo otro es lo extraño, lejano, peligroso, que nos amenaza, lo que debe ser controlado y dominado.

Otra consecuencia de la colonialidad de la alteridad ha sido la preeminencia que en el discurso moderno ha tenido la visión esencialista de la identidad, como un fenómeno autogenerado. De ahí que para el discurso del poder uno de los más graves problemas actuales de la sociedad moderna es la cuestión de la identidad, cuando en realidad, lo que está viviendo la humanidad no solamente es una crisis de identidad, el no saber quiénes somos; pues, la crisis mayor que hoy enfrentamos es de alteridad, dada nuestra incapacidad de respetar y convivir con la 'insoponible diferencia del otro'. La colonialidad de la alteridad fractura la posibilidad del encuentro con los otros, para impedir que podamos juntos soñar y luchar por cambiar la vida, pues mientras más nos encerremos en nuestras propias identidades y en nuestras reivindicaciones particulares, el sentido global del poder queda sin ser cuestionado y menos transformado. Esto es lo que buscan las políticas multiculturales actuales.

Otra diferencia importante frente a los enfoques de los estudios culturales, es que la alteridad, como hemos planteado en otro lugar (Guerrero, 2002), no debe seguir siendo entendida únicamente desde dimensiones antropocéntricas, visión que caracteriza la modernidad; alteridad antropocéntrica que construye relaciones de una otredad como extremalidad y reducida sólo a las relaciones que se establecen entre seres humanos; la colonialidad del poder fractura formas de alteridad cósmica, que nos habla de las interrelaciones que el ser humano establece, no exclusivamente entre sí, sino sobre todo, con esos 'otros' que también están en la naturaleza. La racionalidad occidental colonizadora, al construir una visión antropocéntrica como hegemónica, pudo justificar y legitimar el ejercicio del dominio sobre la naturaleza por parte del 'hombre civilizado' europeo, poseedor de la racionalidad científica, sobre cuya base se constituye un modelo civilizatorio ecocida y depredador de la naturale-

za que en su voracidad por el control absoluto de todos los ámbitos de la vida, está poniendo en riesgo las posibilidades de existencia presente y futura de todo el planeta.

Si el poder construye formas de colonialidad de la alteridad, que se expresa en la radical ausencia del otro, una manera de abrir procesos decoloniales, ¿no será plantearnos la radical insurgencia del otro, de la alteridad?, volver al otro, hacer visible su presencia y la de sus construcciones de sentido, de sus sabidurías, de sus horizontes de existencia y empezar a dialogar y a aprender de ellas. Frente a la visión ecocida de la colonialidad capitalista, que hace de la naturaleza mera mercancía y sobrepone el interés del capital sobre la vida, es urgente plantearse la construcción de una distinta perspectiva, cósmica y ética de la alteridad, una ‘alteridad cósmica, biocéntrica’, que ponga como eje la vida en todas sus formas sobre el capital, que permita que podamos volver a dialogar con amor y con respeto con todos aquellos seres en donde palpita la vida; que mire a la naturaleza y el ambiente, también como esos otros de los que depende la continuidad de la existencia; pues si queremos seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, debemos hacer un urgente pacto de ternura con la vida misma (ibíd.: 23).

Cuando se discute el problema de la contaminación ambiental, hay algo que no se considera, que el poder en su voracidad ecocida por colonizar la totalidad de la vida, ha provocado una grave contaminación no solo del ambiente, sino que la contaminación más grave que enfrentamos, es la contaminación del espíritu, del corazón; más grave que la crisis fiscal, o los déficit financieros, que son los únicos que se consideran en los análisis sociales, es el déficit simbólico, la crisis de sentido que ahora enfrenta la humanidad, que hace que esta pierda el rumbo; que muchos seres humanos, no puedan encontrar cuáles son los propósitos de su vida; hay un nihilismo exacerbado, fractura de la alteridad que nos conduce a una cínica indiferencia frente al dolor del mundo, que nos aísla en un egoísta encerramiento dentro de nosotros mismos, y nos hace incapaces de hermanarnos con los otros a quienes vemos como enemigos; el capital contamina no solo los mares, los ríos, el aire, sino también el espíritu, deforesta los bosques, y también los corazones, arrasa con las selvas, pero también con las esperanzas y los sueños; de ahí la necesidad de empezar a trabajar en una ‘ecología del espíritu’, que haga posible un urgente pacto

de ternura con la vida, que ayude no simplemente a reforestar el suelo, sino los corazones, que siembre no sólo árboles, sino también esperanzas, sueños, utopías, para que podamos reencontrar el sentido de la existencia. Una antropología comprometida con la vida debe contribuir a eso, pues no olvidemos que el sentido del sentido de la antropología es contribuir a la construcción de sentidos distintos de la existencia.

En esa perspectiva, una antropología comprometida con la vida, sostiene la necesidad de entender a la antropología como ‘la ciencia de la alteridad, de las diversidades, de las pluralidades y las diferencias’. La antropología, como ciencia de la alteridad, implica verla, no únicamente como la ciencia de ‘el otro’, de la otredad, sino también de la mismidad, de ‘nosotros mismos’; puesto que la alteridad debe ser entendida ya no como la extrema exterioridad del otro, como una otredad encerrada en sí misma, sino como una alteridad que se construye en el encuentro dialogal entre nuestra mismidad con esa otredad que mutuamente se habitan. La antropología, como ciencia de la alteridad, por tanto, lo que busca es comprender las tramas de sentido que se tejen en ese encuentro que hace posible la alteridad, los significados y significaciones que se manifiestan y se esconden en el mundo de los imaginarios, las representaciones, los discursos y las prácticas, es decir en los universos de sentido que hemos sido capaces de construir a través de la cultura y de sus mundos simbólicos; tanto los otros, como también nosotros.

La colonialidad de la afectividad y el Corazonar como respuesta insurgente frente a la colonialidad del poder, saber y ser

Si bien, desde perspectivas descolonizadoras hay un innegable esfuerzo en la academia por hacer visible la matriz colonial-imperial de poder; sin embargo, dichas propuestas no han considerado una dimensión de la colonialidad por la que no se ha interesado la academia, ni el pensamiento crítico decolonial. La ‘colonialidad de la afectividad’ tiene una pálida presencia en sus reflexiones, puesto que aún la academia está prisionera de un epistemocéntrismo que sigue siendo hegemónico, pues nos cuesta ‘desprendernos de la vieja piel de la razón’ (Kowi, 2005), de la cual seguimos siendo sus orgullosos guardianes, puesto que la mayor parte de reflexiones, incluso las del pensamiento crítico decolonial, siguen atrapa-

das en las mismas matrices logocéntricas que dicen cuestionar; de ahí que hemos planteado el Corazonar las epistemologías hegemónicas desde el potencial de las sabidurías insurgentes, no sólo como una forma de indisciplinar las ciencias, sino de descolonización del saber y del ser, de la academia y, sobre todo, de la propia vida (Guerrero, 2007).

La necesidad de considerar las dimensiones de la colonialidad de la afectividad, permite evidenciar que desde la matriz colonial de poder, así como dominó, silenció, subalternizó los conocimientos, saberes, prácticas y a los propios sujetos; hizo lo mismo con las sensibilidades, afectividad, emociones, pues éstas negaban la hegemonía de una racionalidad que veía al mundo como objeto de dominio, por lo tanto, no podía haber espacio para ellas; por ello, la afectividad será excluida de la vida intelectual, lo que explica el por qué de la ausencia de sensibilidad, emociones y ternura en la academia, pues construir un saber disciplinario demandaba expulsar cualquier posibilidad de acercamiento a la ternura. Ausencia que sigue presente incluso en propuestas que plantean la descolonización.

Una de las expresiones más perversas de la colonialidad del poder, saber y ser ha sido erigir la razón como el único universo no solamente de la explicación de la realidad, sino que la hegemonía de la razón se vuelve el eje de la propia constitución de la condición de lo humano. De ahí la definición desde occidente del ‘hombre como ser racional’, por eso una forma perversa de colonialidad del ser, de negación de humanidad es la colonización de la afectividad, el despojo de nuestras emociones, sensibilidades, de la ternura, fuerzas insurgentes, desde las cuales la humanidad ha luchado siempre por la vida.

Es por esto que una forma de descolonizar el saber y el ser implica recuperar la dimensión insurgente que tiene la afectividad, desde lo que hemos llamado Corazonar, que implica romper la visión fragmentadora que hizo occidente del ser humano al verlo como ser racional, y negar, como nos enseña la sabiduría shamánica, que también ‘somos estrellas con corazón y con conciencia’. Pues es la conjunción de afectividad y de razón la que nos constituye como humanos. Corazonar busca desplazar el centro hegemónico de la razón para poner primero el afecto, pero no por ello negar la razón, sino romper su hegemonía.

Corazonar es una respuesta política desde el poder insurgente de la afectividad y la ternura a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida y que nos hizo creer que el ser humano es únicamente un ser racional y que nuestra humanidad sólo depende de nuestra capacidad de razonar, por ello nos construyeron como seres fragmentados, pues nos secuestraron el corazón y los afectos. Hoy sabemos que existimos también porque sentimos y tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la insurgencia de la ternura, que permita poner como principio de lo humano el corazón, sin que eso implique tener que renunciar a la razón, pues lo que se trata es de dar afectividad a la inteligencia, de empezar a ‘sentipensar’ la vida. En el razonar no existe espacio para la afectividad, mientras que en el Corazonar se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder, el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, ya que en la unidad de corazón y razón está lo que nos constituye como seres humanos plenos. Es por ello, que el Corazonar las epistemologías y sobre todo la vida se vuelve una respuesta insurgente para la descolonización del poder, del saber y del ser.

La interculturalidad como horizonte otro de existencia

La interculturalidad es el centro de los debates de los Estudios Culturales sobre todo en la región andina, a esto se debe el que se proponga llamarlos Estudios (Inter)culturales; la no consideración del potencial político de la afectividad es también un límite en los enfoques sobre la interculturalidad, la misma, que si bien es cierto como dice Walsh, es un espacio para transformaciones epistémicas, sociales y políticas, pero además, creemos, que al ser una propuesta que surge, no de la academia, sino del acumulado de las luchas sociales de las nacionalidades indígenas y de los pueblos negros por la vida (cosa que generalmente se olvida) no es únicamente un ‘proyecto’, sino un horizonte para la construcción de sentidos civilizatorios y de existencia, no ‘nuevos’, sino otros, diferentes.

Hemos planteado que la interculturalidad es algo que está más allá de lo étnico, mirada en la que se persiste; que no sólo requiere de legitimación legal, sino sobre todo social; que demanda de la desestructuración de los paradigmas homogeneizantes todavía hegemónicos; que a la inter-

culturalidad no tiene que vérsela como algo existente, ya dado por la sola coexistencia de diversas culturas, sino que es un proceso político que aún está por construirse, pero para que dicha construcción sea posible no se puede descuidar la cuestión del poder. Por ello, coincidiendo con Walsh, la interculturalidad es un horizonte para la descolonización de la vida, pero creemos que una real descolonización pasa primero por una dimensión que está ausente en los análisis de las propuestas decoloniales, que son la necesidad de la transformación de la subjetividad; ya que la interculturalidad requiere de transformaciones no sólo desde la exterioridad, de aspectos estructurales que es necesario no olvidar; sino que ésta especialmente tiene otra dimensión que debe ser trabajada desde la interioridad. La interculturalidad requiere de una revolución del *ethos*, de valores diferentes que nos abran al conocimiento, al reconocimiento, la valoración, el respeto y la convivencia con la diversidad y la diferencia, pues de eso depende el futuro pacífico de nuestras sociedades; lo que para que sea realidad, demanda de una transformación radical y profunda de nuestras subjetividades. Es por esto que un eje clave en la construcción de subjetividades políticas diferentes necesarias para hacer realidad sociedades interculturales implica trabajar vitalmente con los niños; transformación de la subjetividad y el *ethos* que sólo puede hacerse desde la profundidad política de la afectividad, pues el encuentro con la ‘insoportable diferencia del otro’ es un acto de amor. De ahí que, la utopía de la interculturalidad solamente será posible desde la insurgencia de la ternura (Guerrero, 1999).

3.4 Epistemocentrismo y sabidurías insurgentes

Otra de las discusiones más recurrentes en los Estudios Culturales ha sido la necesidad de visibilizar y dialogar con lo que han llamado ‘epistemologías otras’, que emergen desde los espacios fronterizos. Dicho reconocimiento ha sido más discursivo que real, el dialogo con esas otras epistemologías, actores y culturas, no se da sino parcialmente y en forma muy tímida y se reduce a la presencia de intelectuales orgánicos formados en el manejo del instrumental epistemológico occidental. Lo que implica que son las epistemologías eurocéntricas las que tienen la hegemonía.

A pesar del innegable esfuerzo que se realiza por la descolonización del saber y el indisciplinamiento de las Ciencias Sociales, todavía se sigue pensando que se trata “de una visión distinta, que indaga las posibilidades de descolonizar la producción de conocimiento, de encontrar la manera como la epísteme moderna, puede ser enriquecida por los conocimientos subalternizados” (Walsh *et al.*, 2002: 8). Nos preguntamos, ¿se podrá dar una real descolonización del saber si sólo aspiramos a enriquecer el epísteme moderno, o al contrario, no será necesario una desestructuración radical del mismo?; ¿no se reproduce así otra forma de colonialidad del saber, pues así como el trabajo, el sudor y la sangre de los pueblos subalternizados enriquecieron los imperios, también sus conocimientos deben enriquecer las epístemes del reino de la academia?

Si bien es positivo que se plantee “poner en dialogo los conocimientos occidentales con las discusiones y proyectos de intelectuales indígena” (ibíd.: 10), esos diálogos sólo han servido como material para los textos de prestigiosos intelectuales innegablemente comprometidos con la descolonización del saber, pero, aún no se hace visible en dichos textos la voz, el pensamiento, los conocimientos subalternizados que se dice descolonizar. Sigue siendo un límite que en el espacio académico, en donde se plantea reconocer a las ‘epistemologías otras’, sólo se estudie textos de la ‘inteligencia’ occidental o de académicos comprometidos con el proceso de descolonización epistémica; pero las ‘epistemologías otras’ siguen aún esperando, no solamente su reconocimiento discursivo, sino su potencial como fuente de conocimiento para el saber académico. Por ello, creemos que ya es hora de que sean incorporadas como material de estudio, para que también podamos aprender de la sabiduría del viejo Antonio, de Taita Marcos, José Gualinga, Joselino Ante, Condori Mamani, Mama Santos, Juan García y de muchos más, para que esas sabidurías dialoguen en equidad de condiciones con Foucault, Bourdieu, Deleuze, entre otros, y sobre todo con quienes están aportando al proceso (de)colonial del saber, ya es hora de que ellos también aprendan de la sabiduría shamánica, cimarrona y hagan evidente su presencia en sus programas y las visibilicen en todo su potencial epistémico y político. Éste es un reto que está planteado también para la propia Universidad Salesiana.

Otra cuestión ligada a la anterior es que existe dificultad para un real desprendimiento del epistemocentrismo que aún es hegemónico en la

academia, se sigue pensando y hablando únicamente en términos de epístemes, aunque llamemos 'epistemologías otras' a esos otros conocimientos, lo que implica que se caracteriza el conocimiento fronterizo desde categorías del saber occidental que decimos indisciplinar. Pero si lo que se trata es de abrir espacios para que los conocimientos y saberes fronterizos puedan visibilizarse y expresarse hay que hacerlo desde sus propias políticas del nombrar (Muyulema), desde sus propias categorías, y desde ellas, más que llamar epistemologías, al horizonte de conocimientos, experiencias, sentires, saberes, prácticas, con los que orientan su existencia, los pueblos subalternizados denominan sabiduría. Por esto, nosotros preferimos hablar no de 'epistemologías otras', sino de 'sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia', porque su potencial insurgente radica, en que éstas, al contrario de la epistemología, nos ofrece teorías, información y datos y, por su lado, las sabidurías insurgentes nos ofrecen referentes de sentido: éticos, estéticos, políticos y afectivos, para construirnos horizontes de existencia otros, diferentes, los mismos, que requieren, sobre todo, de sabiduría.

Lo anterior no implica la negación fundamentalista de occidente, ni de las categorías del saber occidental, pues eso sería absurdo. Lo que se trata es de hacer evidente el sentido perverso que occidente y el epistemocentrismo han tenido para el ejercicio del poder, y tener claro que en occidente y en sus epístemes no está la posibilidad para poder ofrecerle a la humanidad horizontes diferentes para la vida. De esta forma, lo irónico es que esos horizontes otros están surgiendo, desde los pueblos, sabidurías y culturas a los que occidente negó su condición de humanidad y que sufrieron en sus propios cuerpos y subjetividades la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Indisciplinar las disciplinas

Si bien desde la perspectiva de los Estudios Culturales, se plantea una radical cuestionamiento al modelo disciplinar con los que la academia construye el conocimiento, de ahí de la necesidad de indisciplinar las Ciencias Sociales (ibíd.), falta mucho trabajar en esa perspectiva, pues por un lado, los propios Estudios Culturales corren el riesgo de convertirse en otra nueva disciplina, y se sigue insistiendo en la necesidad de enfoque

trans e inter disciplinario, pero un real proceso de indisciplinamiento de las ciencias implicaría la necesidad, no sólo de introducir enfoques anti-disciplinarios, sino de romper el sentido disciplinario en sí mismos que actualmente tienen.

Si bien, es importante indisciplinar para la descolonización del saber, pero esto no se lograra solamente, como dicen Wash, Schiwy y Castro-Gómez (ibíd.:12-13) con la integración de esos otros saberes para que enriquezcan la epistemología occidental dominante, sino que creemos, con la descolonización de dichas epistemologías que han sido el sostén de la colonialidad del poder del saber y del ser, una forma de hacerlo, como ya señalamos, es incorporar algo que el sentido disciplinar del saber académico desechó la afectividad y las sabidurías, a fin de empezar a Corazonar las epistemologías hegemónicas. Eso implica una ruptura radical de las fronteras disciplinarias, romper con la arrogancia del saber científico y tener la humildad para abrirse y empezar a aprender de otras sabidurías surgidas desde los actores colonizados. Además, involucra romper la mirada que distancia el sujeto y objeto del conocimiento; un reto que ahora tenemos es cómo ir rompiendo el sentido disciplinar hegemónico, sobre el que se construyó la noción de 'Uni-versidad', para empezar a hablar desde la diversidad y la diferencia y construir un sentido otro de 'Pluri-versidad'.

3.5 Hacia una estrategia conceptual de la cultura

A un distinto quehacer antropológico se le plantea la necesidad de replantearse de forma crítica la mirada que ha venido construyendo sobre su 'objeto' privilegiado de estudio: la cultura. Una antropología comprometida con la vida está entendiendo la cultura, no desde la búsqueda de un concepto unívoco, como lo ha hecho tradicionalmente la vieja antropología, sino desde la necesidad de construir una 'estrategia conceptual de la cultura', que nos permita acercarnos a sus múltiples sentidos que considere la complejidad y multi direccionalidad que la cultura tiene como constructora de sentido. Así pues, que mire la cultura desde perspectivas políticas, que la muestre como un escenario de lucha de sentidos y que tienen como eje, la potencialidad histórica y los horizontes de existencia de los sujetos que la construyen. Esto implica entender la dimensión política

de la cultura y la dimensión cultural de lo político, mirar la cultura como lo que siempre ha sido, una fuerza insurgente de sentido para la transformación no sólo de las epistemologías, sino sobre todo de la propia vida⁷.

La cultura no puede seguir siendo vista, desde perspectivas cognitivas, como cultivo del espíritu que se expresa únicamente en las artes de las elites, como un indicador de desarrollo estético, moral, cognitivo de la sociedad y los individuos, ni puede seguir siendo confundida con folclor, como sostenía la visión racializada de la teoría tradicional ilustrada. Se hace necesario una mirada distinta que vea a la cultura como una construcción simbólica, social e históricamente situada, como un proceso y un producto de la sociedad, pero, además, como un horizonte de sentido, de significados y significaciones de la existencia y tiene, por lo tanto, una profunda dimensión política, pues dichos significados pueden tener diversos usos y son motivo de disputa semiótica y política; la cultura es un campo de batalla ideológico del sistema mundo moderno colonial imperial, por el control de los significados y las significaciones sociales y el poder interpretativo es un escenario de luchas de sentidos, de combate por la hegemonía que inevitablemente se expresan en toda sociedad, en sus luchas por la vida y por cambiar la vida.

Si la cultura, es un escenario de luchas de sentido, entonces, debe ser analizada con relación al poder; ya que por un lado, la cultura puede ser instrumentalizada desde el poder, para su legitimación, para el ejercicio de la dominación y la naturalización de las desigualdades; a través de

7 Al respecto cabe señalar que sobre la dimensión política de la cultura y la dimensión cultural de lo político, la Escuela de Antropología Aplicada de la UPS, venía trabajando en múltiples talleres de sus encuentros presenciales con las(os) estudiantes, dichas perspectivas, mucho antes de conocer los debates de los Estudios Culturales, aunque coincide con ellos en mirar la cultura como un escenario de disputas de sentido. Al respecto puede consultarse: *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Universidad Salesiana, Quito, 1996 / GUERRERO, Patricio *Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada- UPS / Abya-Yala, Quito / *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 1999 / *Dialogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2000 / GUERRERO, Patricio. *La Cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Escuela de Antropología Aplicada- UPS / Abya-Yala, Quito, 2002.

lo que hemos llamado, procesos de ‘usurpación simbólica’. Pero por otro, la cultura, es un instrumento insurgente contrahegemónico, necesario para la lucha por la impugnación y superación de toda forma de poder y dominación, que ha hecho posible procesos que hemos caracterizado de ‘insurgencia simbólica’⁸.

Ver los procesos de usurpación simbólica, abre posibilidades para cambiar la perspectiva teórica, metodológica, pero sobre todo ética y política de la vieja antropología que se especializó en estudiar a los actores subalternizados, ahora se hace necesario hacer una ‘antropología del poder’, para entender sus representaciones, sus discursos y praxis, sus mundos simbólicos en los que se encuentran los sentidos de su ejercicio, su legitimación y reproducción. Mirar los procesos de insurgencia simbólica permite desplazar la cultura de los territorios académicos y disciplinares que han monopolizado la exclusividad de su análisis; verla como escenario de lucha de sentidos implica, mirarla en los territorios de la vida y como fuerza para transformarla; esto ayuda a romper el sentido cognitivo sobre ella aun dominante, a mirar que la cultura se teje desde la cotidianidad de la existencia, por actores que hacen de la cultura el eje de sus luchas por la existencia, lo que significa, desechar la noción de ‘rescate cultural’, por su sentido colonizador y paternalista que convierte a las comunidades en meros objetos de las políticas culturales de los rescatadores, para abrir procesos de ‘revitalización cultural’, en los cuales las comunidades muestran su agencia cultural, política e histórica y abren espacios concretos de descolonización y liberación; lo que ofrece mayores posibilidades políticas para abrir las ciencias e indisciplinar las disciplinas, como condición para la descolonización del saber, proceso que no puede darse solo al interior de la academia, sino en la articulación de esta, desde una distinta dimensión ética y política, con los actores y procesos que luchan por la vida.

8 Una ampliación teórica y etnográfica de los procesos de usurpación simbólica y de insurgencia simbólica se puede encontrar en nuestros trabajos: *Usurpación simbólica identidad y poder*, UASB/Abya-Yala/CEN, Quito, 2003 / y, *El saber del mundo de los cóndores: identidad e insurgencia de la cultura andina*, Escuela de Antropología Aplicada / Abya-Yala, Quito, 1993.

3.6 Sobre la cuestión metodológica

A pesar de que los Estudios Culturales se han distanciado de muchas de las visiones teóricas de la antropología, no ha podido, sin embargo, desprenderse de sus recursos metodológicos, pues el método etnográfico, el trabajo de campo, como aportes de la antropología, resultan insustituibles para poder trabajar y comprender los universos de la cultura; aportes que en el proceso de descolonización del quehacer antropológico se han ido recreando desde la perspectiva de una etnografía crítica, mientras que, en el campo metodológico los aportes de los Estudios Culturales no han construido todavía una propuesta propia y, por el contrario, el trabajo etnográfico se ha vuelto un escenario concreto de encuentro interdisciplinario.

Si hay algo que hace apasionante el trabajo de una antropología comprometida con la vida es que este va al encuentro de la vida misma, que no se queda en reflexiones alejadas de la realidad, sino que habla a partir de ellas, en busca de comprender la trama de significados, significaciones y sentidos que los seres humanos tejen a través de su cultura, que es lo que les permite encontrar el por qué de su ser y estar en el cosmos y el mundo de la vida. Es allí, en la búsqueda del sentido, en donde la antropología encuentra el sentido de su praxis.

Para poder develar el mundo del sentido, el antropólogo y de quien trabaja con la cultura, debe acercarse a la realidad y a los actores que cotidianamente tejen la vida, debe observar lo que hacen, hablar con ellos y aprender a escuchar la voz del otro y de sí mismo, pues el trabajo antropológico es un acto de alteridad que busca, transitar el mundo del sentido, para poder comprender mejor el sentido del mundo, o para que podamos transitar en el mundo con sentidos distintos de la existencia; ahí está la riqueza de la alteridad, que hace posible que al caminar por los universos de cultura de los otros, nos permite retornar con una mirada diferente hacia nosotros mismos; pues todo encuentro de sentido entre nosotros y los otros, debe ayudar a una comprensión que mutuamente nos enriquezca y nos transforme.

Dicho acercamiento a la realidad, que se conoce como trabajo de campo, no es un simple acto de ir, observar, participar, preguntar, tomar

notas, sino que implica la necesidad de disponer de ciertos recursos teóricos y metodológicos, pero también de principios éticos y políticos, que nos permitan realizar un trabajo en el que se refleje la riqueza de la propia vida.

El trabajo de campo

La realidad es la fuente motivadora para la realización de toda investigación. Investigar es como un viaje que parte de la realidad y luego del cual, nos hace retornar a esa misma realidad, pero con una mirada diferente, enriquecida, distinta, diferente, que nos permitirá no sólo conocerla mejor, sino fundamentalmente aportar a su transformación, pues allí está la razón de ser del conocimiento.

La perspectiva holística de la antropología se desarrolla a través del trabajo de campo. La etnografía comprende tanto el trabajo de campo que implica la observación y participación en la vida de la gente; la ‘descripción de los datos de campo’, cuyo objeto es presentar un cuadro coherente y auténtico del sistema sociocultural de los universos de sentido de una cultura; y, el ‘análisis de los datos’ que hace posible la comparatividad de los mismos, así como obtener los resultados, las conclusiones para la interpretación de las culturas.

Cuando hablamos de ‘campo’, no nos estamos refiriendo a un espacio, a un escenario, geográfico, físico, natural, o social, sino que se define como ‘campo’ a aquel referente empírico que da cuenta de una parte de la realidad, dentro de la cual se tejen las tramas de sentido de las acciones y representaciones sociales que son construidas por actores concretos que se encuentran social e históricamente situados y que el investigador busca conocer. El campo, es una porción delimitada de la realidad que abarca ámbitos y actores, y que es construida en la interacción cotidiana entre el investigador y sus interlocutores, que se expresan a través de una serie de prácticas, conductas, discursos, representaciones, a las que los actores otorgan determinado significados que son empíricamente observables, cuyos sentidos buscan ser conocidos e interpretados desde el trabajo antropológico (Gruber, 2004: 83-84).

En la vieja práctica del trabajo etnográfico, caracterizado por una praxis colonial extractivista, se considera a los actores sociales como meros ‘objetos de estudio’ e ‘informantes’, y no como sujetos o actores sociales y constructores de cultura. Desde una antropología comprometida con la vida se plantea la necesidad de que desaparezca la noción de ‘objeto’, y se rompa la distancia entre objeto y sujeto de conocimiento, pues la antropología no busca estudiar al ser humano como tal, construirlo como ‘objeto de estudio’, sino que lo que estudiamos son los procesos, los fenómenos, los hechos socioculturales, las actuales realidades, los mundos que esos sujetos y seres humanos concretos construyen y a los que se encuentran articulados.

Casi toda la clásica antropología ha tenido una evidente actitud etnologizante, ya que no ha considerado la contemporaneidad de los sujetos, pues hace de las representaciones de los ‘otros’, objetos de descripción y análisis, generando una situación de ‘alocronismo’, que implica la negación de la contemporaneidad del otro. La ausencia del otro es perversa, el otro aparece como objeto y víctima y no es considerado un productor de conocimiento, sino un informante; herencia colonial de dominación de la subjetividad del otro, que aún se mantiene totalmente vigente en el trabajo, no solamente antropológico, sino del conjunto de las Ciencias Sociales y en los Estudios Culturales, pues todavía en los manuales teóricos y metodológicos se sigue enseñando, que la clave para un buen trabajo de campo es encontrar el ‘informante calificado’, el ‘informante clave’, y así los siguen llamando, aún los investigadores que tienen enfoques descolonizadores. De este modo, seguimos recreando un acto colonial de extracción de sentido.

Descolonizar la antropología implica romper el alocronismo del trabajo etnográfico colonizador y establecer una perspectiva de ‘altercronismo’ o ‘dialocronismo’ que devuelva la contemporaneidad en la relación frente al otro, que anulen la distancia entre objeto observado y sujeto observador de conocimiento, y se construya una relación de equidad entre los dos que permita que hablen las diversas voces de los sujetos. Eso conlleva empezar a mirar a esos otros no como ‘informantes’, sino como interlocutores, con los que debemos hacer posible un diálogo respetuoso que permita que al encontrarnos con el mundo simbólico de los otros podamos comprender mejor el mundo simbólico de nosotros mismos, en la

perspectiva de poder comprender una realidad que buscamos conocer para transformar.

Aportes metodológicos desde las sabidurías insurgentes

Como ya hemos señalado, el carácter insurgente de las sabidurías está en que éstas, no sólo nos ofrecen información y datos, referentes epistemológicos y metodológicos, sino especialmente, referentes de sentido para la tejer la existencia. En lo que sigue, no nos referiremos a aspectos metodológicos para el trabajo etnográfico, que han sido enunciados en otros lugares⁹; lo que queremos ahora es evidenciar la potencialidad que las sabidurías insurgentes tienen para ofrecernos también senderos metodológicos que nos ayuden a romper el sentido positivista, fragmentador, instrumental, homogeneizante y colonizador que ha tenido la investigación social en la perspectiva de ir construyendo una metodología más comprometida con la vida.

El método como camino, desde la sabiduría de los abuelos

Enseñan los abuelos que si queremos llegar a alguna parte se hace necesario seguir un camino, y si éste no existe debemos construirlo nosotros mismos, pero que la mejor forma de construir y transitar los caminos es junto a los otros, pues como nos enseña el Viejo Antonio (266-268), así se hacen todos los caminos. Desde la perspectiva de las sabidurías insurgentes, si la investigación es un viaje para llegar a la realidad a fin de comprenderla y transformarla, ¿no será acaso la metodología, sino eso, un camino para poder llegar?

También en el trabajo etnográfico que nos lleva a caminar por el mundo del sentido; ese transitar requiere de la construcción de un cami-

9 Para una ampliación de algunos aspectos metodológicos para el trabajo etnográfico, véase nuestra *Guía Etnográfica para la sistematización de datos sobre la diversidad y diferencia de las culturas*. Escuela de Antropología Aplicada UPS/Abya-Yala, Quito, 2002(b) / También para algunas sugerencias del trabajo de campo, véase nuestro trabajo: *Notas para el trabajo de campo*, en: CORAZONAR una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser. FONDEC, Asunción Paraguay, 2007.

no que sólo podemos hacerlo y andarlo con los otros, pues la investigación, como ya hemos dicho, no es sino un acto de alteridad. De esta forma investigar es ir al encuentro del sentir, del pensar, del decir, del hacer de los otros, para en ellos descubrir cuál es nuestro propio sentir, pensar, decir y hacer la vida; investigar no es sino un transitar por el mundo del sentido, para poder comprender los sentidos del mundo. Pero como también nos enseña la sabiduría amaútica, nadie nos podrá dar andando nuestros propios caminos, pues los debemos transitar con nuestros propios pasos, puesto que nosotros somos los pasos y el camino; ese caminar por el mundo del sentido requiere también de la construcción de nuestros propios caminos, de senderos forjados desde nosotros mismos, desde nuestras propias realidades y lugares, desde nuestras propias polítics del nombrar. Ahí encontramos un eje vital para trabajar una real descolonización del saber.

En consecuencia con lo anterior, desde las sabidurías andinas, también encontramos posibilidades para poder construir senderos metodológicos otros, es decir para la construcción de caminos propios para poder llegar. Lo que sigue es un intento por mostrar como ciertos principios claves de las sabidurías andinas pueden dialogar con principios que ha establecido el pensamiento académico y que ofrecen perspectivas diferentes para el trabajo etnográfico.

El principio de totalidad. Uno de los principios fundamentales del mundo andino es el *Kawsay*, es decir el vivir, la existencia. El escenario donde se vive, se lucha, o se teje la vida, como se señala desde el *Runa* (ser humano) andino, es el *Pacha*, que hace referencia a la dimensión de totalidad cósmica, a las dimensiones espacio temporales. *Pacha* equivale a cosmos y ser, pues *Pacha* es todo lo que es y en donde palpita el *Kawsay*, la vida; pues en la sabiduría andina ‘todo el cosmos es el cosmos’ (Stermann, 1998: 114-123).

Frente a la visión totalitaria de occidente, que fragmenta la realidad y su manía clasificatoria y constructora de polaridades, las sabidurías andinas tienen una visión totalizante, o lo que desde la perspectiva occidental se llamaría una visión holística, pues en las sabidurías indígenas, en el cosmos todo está integrado; no olvidemos lo que advertía el jefe Seattle

(1998: 29) "...todo está enlazado. Todas las cosas están relacionadas. Todo lo que hiera a la tierra, también herirá a los hijos de la tierra".

Si el *Pacha*, hace referencia a la totalidad de las dimensiones espacio temporales de la existencia, es decir que ésta, el *kawsay*: la existencia, no puede tejerse fuera de un espacio y un tiempo que están inexorablemente interrelacionados, pero a su vez, todo *kawsay*, toda existencia tiene un por qué, tienen un sentido en el orden del cosmos. En consecuencia, la sabiduría andina nos ofrece la posibilidad de tres categorías claves para el trabajo metodológico: la espacialidad, la temporalidad y el sentido.

La Espacialidad. Una perspectiva holística o desde el principio de la totalidad de la espacialidad implicaría la necesidad de la consideración, por un lado, de las dimensiones de totalidad que se encuentra en las partes y cómo las partes se contienen en el todo; por ello, desde la sabiduría shamánica se dice que los seres humanos no somos, sino '...estrellas con corazón y con conciencia...'. Esto metodológicamente determina la necesidad de una mirada que considere las dimensiones tanto macro como micro de los fenómenos, hechos y procesos. Las dimensiones tanto globales como locales, mirada necesaria para abordar problemáticas en el actual proceso de globalización y entender procesos de globalización, es decir mirar las interrelaciones y los impactos que tiene lo global en lo local y viceversa, como desde lo local, desde las nociones de lugar (Escobar), de territorialidades específicas y diferenciadas y con rostros propios de identidad se enfrentan los procesos de globalización.

Desde la espacialidad podemos mirar otras isotopías o ejes de sentido como centro / periferia y ver cómo dentro de ellas se expresan los procesos de diferenciación colonial: las dimensiones de dentro / fuera; delante / detrás, es decir, la exterioridad e interioridad que tienen los hechos de la realidad que buscamos comprender que deben ser consideradas en el momento del trabajo de investigación. Pero el Viejo Antonio nos enseña además la necesidad de empezar a 'mirar lejos y mirar cerca' y sobre todo, a "aprender a escuchar y a hablar con los otros" (Viejo Antonio: 22), cuyos horizontes de existencia nos siguen siendo lejanos.

Vale aclarar que el espacio no debe ser visto solamente desde sus dimensiones de materialidad, sino también desde las simbólicas y representacionales que el espacio tiene para los actores sociales.

La Temporalidad. Desde la temporalidad, dentro del principio de totalidad, o de un enfoque holístico de lo temporal, hay dos categorías claves que marcan la consideración de lo temporal en el mundo andino, los conceptos de *Ñaupá* (antes) y *Quepag* (después). Lo que en términos metodológicos implica la necesidad de mirar los procesos tanto desde una perspectiva sincrónica, como diacrónica. Una mirada sincrónica conlleva no únicamente ver cómo los hechos han llegado a ser, sino como son ahora en el presente, cuál es la dinámica de su contemporaneidad y su perspectiva de futuro. Una mirada diacrónica, en cambio, significa mirar la historicidad de los hechos, fenómenos y procesos, su pasado, sus cambios y transformaciones a lo largo de la historia, mirar como todos los hechos y problemáticas están atravesados por la historia y están social e históricamente situados.

Además, hace posible empezar a mirar la existencia de otras temporalidades diversas, de historicidades fronterizas, marginalizadas, de tiempos no marcados por la linealidad historiográfica de occidente, sino de temporalidades cíclicas, espirales, que tienen otra visión del tiempo, en la que el pasado no está detrás como en occidente y el futuro adelante, sino que el pasado, como en las sabidurías andinas, está adelante, porque es un tiempo vivido y conocido y el futuro está detrás, en la espalda, porque es un tiempo que aún no nace.

Esto hace posible romper el sentido colonialista del concepto de prehistoria con el que occidente ha separado pueblos, culturas y sociedades, para instalarlas en un tiempo anclado en el pasado; en un tiempo primitivo que resulta útil para la dominación y para la legitimación de su hegemonía, que es lo que caracteriza el proceso de diferenciación colonial resultante de la implementación de la matriz colonial de poder, y entender que el ser humano siempre tejió la historia de la mano con la cultura.

Esta mirada desde la historicidad posibilita también, dentro de los conceptos de *Ñaupá* (antes) y *Quepag* (después) otras isotopías útiles para la comprensión de la historia, para poder mirar el proceso de construcción de la sabiduría de la memoria y el sentido político que las sabidurías dan a la tradición, a la ancestralidad, no sólo como referentes de un pasado muerto, sino que desde un pasado siempre vital nos permiten entender los

tiempos presentes e imaginar el futuro y la construcción de las utopías posibles, así como comprender las dimensiones sociales y políticas de la construcción social del recuerdo y el olvido. Una evidencia de esto es la importancia que en la sabiduría kichwa y aymara tiene la noción de *Nayrapacha* (Mamani), que hace referencia al pasado como porvenir, pues se trata de un pasado que encierra el potencial del devenir futuro (Muyulema) y que por ello mismo tiene la capacidad de transformar un presente cargado de dominación. De esta forma, el *Nayrapacha* hace posible el encuentro entre la memoria y la utopía, entendida ésta no como algo irrealizable, imposible y que nunca podrá ser, sino como un porvenir posible, como algo que todavía no es, pero que estamos luchando para que sea y tenemos la terca seguridad de que será. Por eso la referencia a la memoria, tradición, ancestralidad al poder del mandato de los abuelos y los ancestros son ahora ejes claves de las luchas por la existencia de los pueblos negros e indios.

Dentro de la cultura la memoria hunde sus raíces para construir los sentidos del pasado, del presente y del porvenir. No existe memoria sin cultura, pero tampoco existe cultura sin memoria, puesto que las dos son constitutivas de la vida social; la memoria hace referencia a todo ese acumulado social de la existencia de un pueblo que le ha permitido llegar a ser lo que es y le da sentido a su ser y estar en el mundo en el presente. La memoria es un fenómeno social colectivo que tiene un profundo sentido político, se toma el pasado para transformar el presente y construirse perspectivas para el porvenir, según sea el horizonte político, histórico o de vida de quien lo haga. Por esto, trabajar una etnografía de la memoria resulta necesario para quienes quieren reafirmar los procesos de insurgencia material y simbólica contra el poder.

La dimensión temporal es vital para la vida social, está intrínsecamente unida a sus procesos. La construcción social de la memoria y el olvido, sólo es posible en el presente. Es en el presente en donde habitan todos los pasados y es allí donde todos los futuros imaginados pueden ser posibles. Construimos constantemente el pasado mediante nuestros discursos y prácticas sociales mediante nuestras memorias y olvidos, según nuestros intereses en lo presente. Es importante no olvidar las dimensiones de afectividad en la construcción del pasado. La memoria es una construcción social del significado, esto explica el por qué las cosas importan

a la gente y porqué recuerda unos hechos y olvida otros, y por qué hablamos sobre ellos. Por tanto, la memoria es responsable no sólo de nuestras convicciones sino, también, de nuestros sentimientos, pues el recuerdo está ligado a como muchos de nosotros forjamos nuestra subjetividad. De ahí la necesidad de hacer no únicamente una etnografía que considere las dimensiones afectivas de la memoria y el olvido, sino construir etnografías, no en el sentido tradicional meramente descriptivo como lo hacía la vieja antropología, en formas distintas sin olvidar las dimensiones teóricas, éticas, políticas y afectivas que esto tiene.

El Sentido. Para el runa (ser humano) andino, el *Kawsay*, la existencia, dentro del orden del *Pacha*, no es percibida conceptualmente, sino simbólica, ritual, existencial y vivencialmente. La realidad del cosmos no es algo que busca ser comprendido, sino vivido desde la fuerza simbólica de la cultura; y si esta es una construcción simbólica de sentido y si lo simbólico hace posible la construcción del sentido de la existencia, el sentido se vuelve otra categoría clave para la comprensión de la realidad, sus fenómenos y sus procesos, pues así como todo hecho, proceso, fenómeno, problemática, se da en un escenario concreto (espacialidad), tiene también una historia, un proceso (temporalidad), todo en el orden del cosmos, comunica, tiene sentido, incluso el sin sentido, tiene sentido. De este punto parte la afirmación que el sentido es otra categoría clave que debemos considerar en el análisis social.

El sentido hace referencia a la dimensión de significantes, significados y significaciones que se encuentra en cómo sentimos e imaginamos el mundo de la vida, es decir en nuestros imaginarios y representaciones. En todo lo que decimos sobre el mundo de la vida, en nuestros discursos, y está en todo aquello que hacemos dentro del mundo de la vida, es decir en nuestra praxis, en nuestras prácticas de existencia.

Principio de complementariedad y reciprocidad

En las sabidurías andinas nada existe aislado, sino en íntima relación, en interacción continua, en coexistencia y convivencia con su complemento correspondiente (Stermann: 123-131): el *Hanan* y el *Urin* (arriba y abajo), lo *Cari* y lo *Huarmi* (masculino y femenino).

Un rasgo de las sabidurías andinas es que dicha complementariedad se hace posible mediante la interacción simbólica, celebrativa y ritual, no epistémicamente, conceptualmente, sino simbólica, ritual, corporal, vivencial y existencialmente, a través de las diversas tramas de sentido que el *Runa* teje desde su cultura, para dar sentido a la totalidad de su existencia, dentro de este infinito cosmos.

Articulado al principio de complementariedad se encuentra el principio de reciprocidad (ibíd.:131-135), que refleja su dimensión pragmática y ética. A cada acto que se da en el orden del *Pacha*, corresponde como contribución complementaria un acto recíproco, requiere correspondencia, reciprocidad simbólica entre el orden del cosmos, la naturaleza, el ser humano, entre seres humanos y sus construcciones culturales. Esto rompe la visión fragmentadora y la oposición que entre éstos ha hecho la racionalidad occidental hegemónica y que las mira como opuestas y antagónicas.

La reciprocidad es un deber cósmico, no es un concepto económico, es una categoría que implica una ética cósmica, una ética del amor, implica una distinta construcción de la alteridad. El equilibrio cósmico requiere de la reciprocidad entre el cosmos, la naturaleza, los seres humanos y la cultura; reciprocidad de los actores, fenómenos, procesos y de su complementariedad. Por lo tanto, si todo en el cosmos está articulado, ningún ser, hecho, proceso, fenómeno y problemática puede ser mirado en forma fragmentada, sino en sus interrelaciones múltiples, en su profunda complejidad y complementariedad, en su multicausalidad. En términos metodológicos, esto equivaldría a lo que podríamos llamar un enfoque *sistémico* interrelacionado, integral e integrador de la realidad, que nos ayuda a mirar las articulaciones, las interrelaciones, las consecuencias sociales, políticas, económicas, ambientales, culturales, etcétera, que están presentes en todos los hechos y procesos.

El principio de complementariedad puede ayudar también a la construcción de verdaderos diálogos de seres, saberes, sentires, decires, de experiencias de vida, de encuentros multi, trans e interdisciplinarios. O desde perspectivas metodológicas, para enfrentar el carácter individualista y competitivo propio de occidente, las sabidurías andinas nos aportan una perspectiva comunitaria diferente que nos ayuda a trabajar investiga-

ciones con enfoques colaborativos, es decir como construcciones colectivas, como caminos que desde la sabiduría del Viejo Antonio debemos construirlos y caminarlos con los otros. Es un proceso de construcción de formas distintas de alteridad, de mutuos aprendizajes, que requiere aprender a escuchar el sentir, el pensar, el decir, el hacer de los otros y de nosotros, a fin de enriquecernos y transformarnos mutuamente.

Enfoque comparativo

Desde perspectivas políticas, una de las contribuciones más importantes que ha aportado el proceso de lucha por la vida de los pueblos subalternizados es el de haber hecho visible la existencia de la riqueza de la diversidad y la diferencia, e imponerle al conjunto de la sociedad y al poder su reconocimiento; por ello, no vale olvidar que ese reconocimiento de la diversidad y la diferencia por parte del Estado, la sociedad y la academia, ha sido, como hemos venido insistiendo, el resultado, no de las reflexiones de los académicos, sino de los procesos de insurgencia material y simbólica por la vida de dichas diversidades.

Desde perspectivas metodológicas esto nos aporta la necesidad de romper la visión en singular que tenemos sobre los procesos, hechos y fenómenos, y empezar a hablar desde la pluralidad y las diversidades. Frente a la universalidad homogeneizante de los discursos de verdad de la ciencia. Las sabidurías insurgentes nos enseñan la necesidad de hablar desde la pluridiversidad, lo que desestructura el sentido homogeneizante del poder, para abrirnos a una mirada distinta de la diversidad y la diferencia y empezar a mirar sus dimensiones políticas insurgentes.

Pero la comprensión de la diversidad y la diferencia, desde perspectivas metodológicas, sólo se la puede hacer desde enfoques comparativos, que es lo que nos permite entender las dimensiones diferenciadas de sentido de lo diverso, lo distinto y lo diferente. De ahí que se hace necesario en el trabajo etnográfico, la realización de enfoques comparativos; así por ejemplo: comparatividad desde el género, para ver como son diferentes los universos de sentido que construyen hombres y mujeres; comparatividad desde lo generacional, para ver que son distintas las representaciones, discursos y prácticas de niños, jóvenes, ancianos; comparatividad social,

étnica, regional, de sujetos, de comunidades, de conductas reales e ideales, etcétera.

Un nivel clave de compartividad, para una etnografía de los encuentros interculturales, es analizar el cortocircuito de miradas, y representaciones, que se produce en dichos encuentros. De este modo, nos parece importante la propuesta de Jansen (Carvajal, 1997: 291-293) con relación a lo que se denomina ‘miradas esotéricas y exotéricas’, que se construyen en el encuentro intercultural. Esto permite superar la dimensión unilineal del enfoque *Emic* y *Etic*, propuesto por la antropología clásica, puesto que en un encuentro de culturas o de actores sociales, no sólo se produce un intercambio de miradas en una sola dirección, desde el observador externo (*Etic*), o desde adentro de la propia comunidad, del actor (*Emic*), sino lo que se realiza es un cortocircuito de miradas y representaciones entre los diversos actores que construyen esas miradas; proceso que no es unilineal, sino multidireccional y multirepresentacional, y eso es lo que nos ayuda a entender el enfoque esotérico y exotérico de la cultura.

La ‘mirada esotérica’ se refiere a como un grupo se representa o piensa de sí mismo, y a como supone que los ‘otros’ piensan de él o acerca de las representaciones que supone los otros se construyen sobre él. La ‘mirada exotérica’ en cambio implica las representaciones que un grupo piensa o compone de otro, y lo que piensa son las representaciones que los otros grupos elucubran o construyen de lo que él reflexiona o de sus representaciones.

Un trabajo etnográfico no puede descuidar la comparatividad, que es necesario tenerla presente incluso al interior de las mismas diversidades, a las que muchas veces inconscientemente se homogeiniza, pues no se mira que una cultura no es una unidad homogénea, así se construye una mirada idílica de las culturas como lo hacían los funcionalistas, que veían culturas armónicas, uniformes, alejadas del conflicto, cuando es éste el que hace posible la producción de la sociedad. Se hace necesaria una etnografía que desde perspectivas comparativas haga evidente la riqueza de la diversidad y la diferencia que habitan al interior de esa misma diversidad y diferencia, como la que caracteriza a nuestras realidades.

La traducción como requerimiento metodológico y político

Una cuestión que creemos tiene una enorme importancia metodológica y política, no sólo en la realización del trabajo etnográfico, sino en la construcción de un horizonte intercultural, es que el dialogo de epistemologías y pensamientos fronterizos, o de sabidurías insurgentes, implica también un 'trabajo de traducción', entendido como un acto preformativo, que pone en escena la diferencia cultural y refleja la naturaleza preformativa de la comunicación cultural misma; es antes que lenguaje *in situ* (proposicionalidad), un lenguaje *in actu* (enunciación, posicionalidad) (Baba, 2002: 273). Frente al sentido totalitario y unívoco de occidente, la traducción es un trabajo de hermenéutica necesariamente diatópico, (De Sousa Santos), pluritópico (Mignolo), pues requiere del encuentro entre herencias epistémicas, temporalidades, espacialidades y sentidos diferentes, entre prácticas sociales, experiencias y objetivos de acción de actores que comparten o no el mismo horizonte de sentido, dada la incompletud de toda cultura, de todo saber y experiencia, que sólo pueden ser enriquecida con el encuentro dialogal con la diferencia, con un dialogo de seres, sentires, saberes, decires y haceres.

El objetivo político de la traducción es desacralizar los supuestos universalistas, monotópicos de la hegemonía cultural de occidente, para hacer visible una especificidad contextual, una agencia, un posicionamiento histórico, que emerge desde los lugares negados, desde un pensamiento fronterizo. Por ello, el trabajo de traducción es insurgente, antidisciplinario, que no solamente cuestiona el canon académico, sino que lo transgrede, que implica la ruptura de los marcos epistémicos hegemónicos (Lao-Montes, 2006: 24), pues sin ello toda crítica seguirá siendo un trabajo colonial, por más pos, o decolonial que aparezca en el discurso.

La traducción tiene una dimensión política, ya que, proyectos como la transmodernidad (Dussel), la pluriversalidad (Mignolo), el dialogo con epistemologías otras (Wash), la construcción de una globalización alternativa, (Zapatistas / De Sousa Santos) demandan de trabajos de traducción, a fin de tejer redes globales de sentido contrahegemónico, de seres, saberes, y sentires, de experiencias, de luchas, que permitan ver como se está sintiendo, pensando, luchando, tejiendo vida en otros 'lugares', como podemos aprender unos de otros y aportar a esos procesos; en la perspec-

tiva de la defensa de la vida, y de la búsqueda de horizontes civilizatorios y de existencia otros, centro estratégico que hermana hoy a las luchas en el mundo.

3.6 Corazonamientos finales

Lo anteriormente señalado ha sido un intento por mostrar que en las sabidurías insurgentes, están también, posibilidades de distintas perspectivas metodológicas, o un camino, para poder llegar, como dice el Viejo Antonio. La descolonización de la antropología y del trabajo etnográfico impone, por tanto, la necesidad de una radical interpelación teórica, metodológica, pero sobre todo ética y política a nuestra praxis.

La antropología como ciencia de la alteridad debe dejar de ser la ciencia de la otredad y mostrarse también como ciencia de la mismidad, ésta es otra forma de romper su visión colonial. El estudio de pares, analizar las construcciones simbólicas de nuestras propias identidades, de nuestros colectivos de trabajo, resulta un escenario rico y necesario para una antropología diferente que debe estudiar la conducta de los mismos antropólogos. Es hora de preguntarnos: ¿qué tipo de antropología estamos haciendo? Hay que estudiar las comunidades científicas, las universidades y las escuelas de antropología, de pedagogía, de psicología, de comunicación social que los forman. Hay que comenzar a trabajar en una antropología y una ciencia que se ‘sentipiense’ más autocríticamente a sí misma y a su praxis y se comprometan con la vida; es posible en la UPS, empezar a hacer, cómo lo está intentando la Escuela de Antropología Aplicada, una comunicación, una pedagogía, una psicología, comprometidas con la vida.

Como antes decíamos, otra forma de descolonización del trabajo etnográfico es romper el sentido colonial y policial de la investigación que sigue mirando a los otros como ‘informantes’; pues, si como nos enseña el Viejo Antonio, se trata de construir un camino con los otros, es decir en la alteridad y de dialogar con dicha alteridad, no podemos seguir hablando de ‘informantes’, sino de ‘interlocutores’; romper la mirada alocrónica que le niega al otro la contemporaneidad y lo construye como mero objeto dador de información, por eso había que estudiarlo como cosa

(Durkheim), para establecer una dimensión alterocrónica que le devuelva la contemporaneidad y haga posible un encuentro dialogal de seres, sensibilidades, saberes, de experiencias de vida con equidad y con respeto.

Ante las certezas construidas desde los discursos de verdad del poder, se hace necesaria una pedagógica del error que nos permita aprender de nuestras equivocaciones, que seamos capaces de mirar hacia atrás si no sabemos cómo seguir caminando, como enseña las sabidurías de los abuelos. No es posible seguir trabajando en base sólo a las certezas, debemos abrirnos a la incertidumbre, a lo imprevisible, al caos, al error, entender que más importantes que los diagnósticos, son los sueños. El investigador tiene que estar abierto al asombro, al misterio, mirar que toda investigación es siempre heurística, es más tentativa que definitiva, que no existen verdades reveladas, que es un proceso que vamos aprendiendo desde nuestros propios errores, que no busca encontrar certezas, sino comprender las complejidades de los procesos.

Una profunda limitación del conocimiento racional y conceptual de la ciencia occidental es haber privilegiado el uso hegemónico de los sentidos externo preceptores: vista y oído, como las únicas fuentes de conocimiento. Heredera de esa racionalidad positivista, la vieja antropología, hizo de la 'observación', por más participativa que aparezca, su 'método' ideal de conocimiento de la realidad; conduciendo a las otras facultades, como la imaginación, la sensibilidad, los afectos, las emociones, los deseos, como también a los otros sentidos: el gusto, el tacto, el olfato; a los territorios de lo irracional, a los espacios marginalizados y subterráneos del conocimiento, produciendo como consecuencia un saber fragmentado y fragmentador. Es imprescindible empezar a construir un saber incorporado, corporeizado, pues la realidad se inscribe en el cuerpo y el cuerpo habla. Si la antropología busca conocer e interpretar desde miradas holísticas (totales) y sistémicas (integradas e integrales) la totalidad del mundo del sentido y del sentido del mundo, es necesario incorporar la totalidad de los otros sentidos, la totalidad del cuerpo, como posibilidades de conocimiento, pues sólo así podremos descubrir la totalidad del sentido.

Hay que trabajar en una antropología de los sentidos, que vea las dimensiones y construcciones simbólicas del cuerpo, la comida, los olores,

que nos revele las sabidurías de los sabores, y los sabores de las sabidurías, que se acerque a las emociones, las sensibilidades, el género, las masculinidades y feminidades, la sexualidad, el placer, la risa y la alegría; de la pena, del miedo, las sensaciones, que son las que nos dan el verdadero sentido de lo humano, pues el ser humano no es únicamente razón y lo que piensa, sino lo que siente, vive y emociona; debemos aprender a mirar, redescubrir y comprender las vibraciones y sonidos, las texturas, los olores, sabores y colores con que están pintadas la realidad y la vida, y que son isotopías claves en los procesos de encuentro o desencuentro interculturales.

Otra de las limitaciones que ha tenido la vieja escritura etnográfica es la de haber construido textos monofónicos en donde sólo la voz del etnógrafo tiene la hegemonía, se construye en consecuencia una escritura ventrílocua en la que la voz del otro queda silenciada y sometida a la hegemonía de la voz del antropólogo, lo que hace de la escritura otra forma de acto colonial. Hoy es un requerimiento metodológico, pero sobre todo ético y político, el que la escritura etnográfica se plantee la construcción de textos polifónicos en los que se escuchen diversas voces, por un lado, la voz de los interlocutores desde sus propias enunciaciones, narrativas y discursos, por el otro lado, la voz de los autores, con cuyas fuentes bibliográficas hemos dialogado y por sobre todo que también se escuche nuestra propia voz, es necesario que quede muy claro el 'locus de enunciación', el lugar desde donde hablamos, abriendo espacios para la presencia activa de nuestra subjetividad y afectividad.

Dejar claro nuestro posicionamiento y el lugar desde el cual hablamos no implica que el texto sea la mera representación pasiva de los otros. Desde una perspectiva polifónica, esperamos que se escuchen sus propias voces, pero si queremos un sentido dialógico también se escuchará la nuestra. No podemos pretender hablar por otros, debemos hacer que ellos hablen desde sus propias voces, prácticas, discursos y silencios; pero también queremos decir nuestra palabra. Se hace necesario una escritura etnográfica polifónica que recoja las diversas voces a través de las cuales habla la vida y la cultura, y que se nutra de la poética que la vida tiene, a fin de que ésta se refleje también en la escritura, para salvarla de la frialdad epistémica que ahora tienen los textos etnográficos.

Esto implica la necesidad de una nueva eticidad, politicidad, esteticidad y eroticidad del conocimiento y del quehacer académico y de cómo hemos estado investigando. De ahí que debemos mirar críticamente los presupuestos que han orientado el trabajo etnográfico, lo que implica la necesidad de una redefinición de la posicionalidad colonizadora que ha tenido el investigador; hacer etnografías polifónicas que nos permita escuchar múltiples voces en la escritura etnográfica, es ya un acto político de descolonización.

Si queremos que los actores hablen desde sus propias voces, y si lo que buscamos es trabajar desde la perspectiva de una antropología comprometida con la vida, y que mediante nuestro quehacer antropológico, a través de la palabra de los interlocutores y de su historia hable la vida: como otra forma de descolonizar las metodologías, creemos que sería más correcto empezar a hablar y trabajar no tanto de historias de vida, sino de 'historias desde la vida'.

Dentro de esa polifonía de voces hay que empezar a escuchar y aprender de lo que nos enseña la sabiduría del silencio, aquello no sólo que se dice, sino también el sentido que encierra lo que se calla, aprender a leer los signos de lo que nos es fácilmente perceptible; pues buscar comprender el mundo del sentido implica, hacer visibles los rostros de lo invisible, develar la dimensión espiritual y cósmica que habita en todo lo existente.

Las sabidurías insurgentes nos enseñan que es importante no olvidar el sentido espiritual de la vida y de los procesos, eso implica la necesidad de mirar, la dimensión espiritual de lo político y la dimensión política de lo espiritual; empezar a trabajar en una 'ecología del espíritu', en una 'alteridad cósmica', que construye una conciencia distinta de la existencia, que ayude a que podamos hacer un urgente pacto de ternura con la vida; por ello, no debemos olvidar lo que nos han enseñado los pueblos iroqueses, que '...la espiritualidad es la forma más elevada de la conciencia política'.

Frente a la solemnidad del quehacer científico, que desterró la subjetividad, la afectividad y la alegría de su quehacer se hace necesario incorporar las dimensiones de subjetividad, de afectividad y de alegría, las

dimensiones lúdicas, recuperar la dimensión poética de la existencia en el quehacer investigativo y académico, debemos reír más y aprender y compartir lo aprendido con alegría. No debemos olvidar que deben ser la existencia y la felicidad, el horizonte de nuestro trabajo, pues para la sabiduría de los *Runas*, lo que se trata es del *Sumak Kawsay*, el buen vivir, que implica la necesidad de sentir, de pensar, de decir, de hacer, de tejer la vida con alegría.

En esas dimensiones de existencia, del *Sumak Kawsay*, dentro del orden del *Pacha*, el ser humano, el *Runa*, es la *Chacana*, el puente cósmico entre los diversos mundos; y dentro del ser humano la *Chacana*, el puente que hace posible seguir tejiendo la sagrada trama de la vida, es el corazón; por eso, la alegría debe habitar siempre en el corazón del ser humano, para que sea posible el *Sumak Kawsay*, el buen vivir. Es también la fuerza del corazón lo que hace posible que podamos Corazonar, no sólo las metodologías, las epistemologías, sino sobre todo la propia vida.

Lo que sigue siendo un difícil reto ético y político, para una real descolonización, y que no es considerada por los intelectuales descolonizadores, es reconocer más críticamente, como la colonialidad del poder, del saber y del ser, no son exterioridades presentes en los otros, sino que atraviesan nuestros pensamientos, discursividades, subjetividades, imaginarios, cuerpos y prácticas de vida cotidiana. Una evidencia de aquello es como la colonialidad de la afectividad sigue impidiendo la presencia de la ternura, de la sensibilidad, de la poética en las reflexiones de un pensamiento que se plantea como descolonizador; el reto que tenemos es comprender que la descolonización del saber y del ser debe empezar primero por nosotros mismos, por interpelar el sentido de lo que somos, de lo que hacemos y de cómo vivimos.

Es a eso lo que pretende contribuir una antropología comprometida con la vida, que reconociéndose en mucho de las propuestas que los Estudios Culturales y el (re)pensamiento crítico han planteado; pero sobre todo, ve que las posibilidades para su recreación y transformación está en la articulación con los actores y procesos de lucha por la vida, en los horizontes que ofrecen las sabidurías insurgentes, en su potencial sobre todo ético y político, para desde ellas y desde la afectividad empezar a Corazonar. No únicamente la academia, los Estudios Culturales o el

giro (de)colonial, sino sobre todo, la propia vida, pues lo que está en juego no son sólo cuestiones epistémicas, sino especialmente la construcción de horizontes políticos, éticos, estéticos y eróticos distintos de la existencia.

Etnografía y procesos políticos en América Latina

Luis Herrera¹

Introducción

Esta experiencia de investigación ha significado una especie de inventario en torno a mi vida política. Los trabajos sobre la dictadura en Argentina fueron un motivo más para recordar una época intensa de compromisos revolucionarios que una variedad de grupos, notablemente minoritarios, protagonizábamos en el escenario político ecuatoriano durante los años setenta y ochenta. El conectarse con la memoria me ha representado un ejercicio importante como antropólogo y como militante de luchas ciudadanas. Con la caída del socialismo real, debo confesar que, en ocasiones, también me atrapaba la nostalgia del cambio ante la falta de utopías que indiquen los nuevos horizontes. No obstante, la lectura de *Vida Reciente* ha contribuido más todavía en la superación de la nostalgia y, por tanto, en la incursión más acentuada en la crítica respecto a lo vivido.

Otra de las experiencias que destaco es la del movimiento indígena, aunque mi vinculación no tuvo la estrechez del caso anterior, no se puede negar la influencia que despertó en todos aquellos que nos concebíamos extraviados del futuro. La caída del bloque socialista, sin duda, posicionó el discurso hegemónico y restó capacidad de reacción a las perspectivas de cambio social de muchos militantes de izquierda; sin embargo, es pertinen-

¹ Antropólogo por la Universidad Politécnica Salesiana y docente de las carreras de Antropología y Psicología de la misma universidad.

te reconocer que el fin del socialismo real representó el detonante necesario para pensar y actuar con cabeza y corazón propios. En esa dirección, los movimientos indígenas se constituyeron en la nueva luz de los procesos contra hegemónicos, como dan cuenta también la variedad de iniciativas de investigación académica que, en parte, se recogen en el presente trabajo.

Finalmente, el hecho de hacer uso frecuente de un computador, de los medios de comunicación, de redes de internet, de viajes por avión, entre otros, motiva considerar las iniciativas metodológicas de investigación respecto su contexto sociopolítico. El impacto de la globalización es evidente y explica la variedad de contribuciones teóricas que se han realizado en este campo. El mundo de las Ciencias Sociales y de la historia no están fuera, obviamente, de este fenómeno. Lo globalización es todo un tablero de ajedrez, que reúne estrategias y jugadas complejamente tejidas entre lo planeado por unos, las respuestas de otros y el azar; nadie se encuentra exento del tablero. El desafío es saber innovar y sorprender con las jugadas y, porque no decirlo, modificar el tablero en formas y contenidos, recordando que quien sale se aísla y permite que la estrategia del jugador hegemónico consuma el mate sin inconvenientes. En esa dirección, es reconfortante constatar esfuerzos antropológicos ejecutando metodologías y etnografías dentro del tablero globalizador, fomentando el juego entre pluralidades y sin descuidar estrategias de conjunto: multidisciplinarias, multilocales e interculturales.

Es necesario resaltar, no obstante, lo mencionado, que este trabajo se cuestiona constantemente la óptica científica de la neutralidad, debido a que despolitiza el conocimiento y la investigación, pero también se advierte en torno al peligro de politizar en exceso, provocando la superposición del discurso político y la consecuente devaluación del rigor y capacidad crítica que debe caracterizar al mundo de las ciencias, inclusive las sociales y de la historia. Es decir, la producción científica no puede aislarse de las problemáticas sociopolíticas, pero tampoco se debe propiciar su anulación en las mismas.

El trabajo está organizado sobre la base de los tres ejes y escenarios mencionados: estudios sobre el movimiento indígena, sobre la dictadura militar de los setenta en Argentina y acerca de las propuestas metodológicas bajo la globalización. El elemento guía de estos tres escenarios es la

necesidad de integrar las perspectivas de sus actores como participantes protagónicos de las metodologías etnográficas y de la construcción de conocimientos válidos para la antropología. Entre los aspectos que sobresalen están la participación observante, cartografía y demarcación territorial en diálogo con los pueblos indígenas, la complementariedad multidisciplinaria, memoria, testimonio, demanda social, multilocalidad, localidades cambiantes, autoreflexión y, sobre todo, la crítica en todos los niveles e instancias de investigación.

La exposición de cada eje temático está planteada también en tres referentes: la importancia de sostener las investigaciones en diálogo con las perspectivas de los actores, la descripción de los contextos y campos de estudio y el detalle analítico de las experiencias de trabajo metodológico-etnográfico. La presente investigación cuenta con cuatro capítulos: 1. El conocimiento y la investigación antropológicos en relación con los mundos políticos; 2. El escenario del movimiento indígena y las propuestas metodológicas con enfoque etnográfico; 3. La dictadura argentina: la memoria, el testimonio y la denuncia social en las metodologías de investigación; y 4. La globalización: contexto indispensable para la antropología y la etnografía.

1. El conocimiento y la investigación antropológica en relación con los mundos políticos

1.1 Las perspectivas del actor en los procesos investigativos y de construcción de conocimientos antropológicos

Comprender los procesos de investigación como algo inmune e impenetrado por los contextos sociales y políticos constituye una ingenuidad en los actuales momentos. El surgimiento del conocimiento científico fue parte de la lucha política tendiente a provocar también otros criterios de verdad, en confrontación radical con los sostenidos bajo el predominio o hegemonía de la Iglesia Católica². A partir del triunfo de los para-

2 Uno de los grandes pensadores en los inicios de la modernidad, Francis Bacon, sostuvo que el saber es poder.

digmas liberales y el consecuente surgimiento de la modernidad, ciertamente, el conocimiento científico fue por mucho tiempo identificado como referente de objetividad y verdad, por tanto, independiente y neutral en referencia a intereses de índole político.

Hace varias décadas, las consideraciones que definen al mundo científico como algo independiente al ejercicio del poder y a las luchas de contrapoder se encuentra en franco desgaste epistémico, debido a que no existe producción sociocultural fuera de esos determinantes. En esa dirección, las Ciencias Sociales y sus parámetros de investigación, sin lugar a dudas, tampoco pueden definirse como iniciativas imparciales, dirigidas directamente a la exploración de la verdad, sino que se sostienen en fundamentos contruidos a partir de relaciones diversas de poder. En consecuencia, a través del presente trabajo se pretende exponer y explicar metodologías etnográficas enfocadas desde los actores y las perspectivas políticas que los contextualizan.

Con el surgimiento de las teorías marxistas, por ejemplo, se posicionaron enfoques que articularon la producción de conocimiento y, por ende, de las propuestas investigativas con determinantes sociales claramente condicionados por contextos de dominación clasista. Este tipo de enfoques fueron notablemente ampliados, desde otra perspectiva, por Michel Foucault, al formular que todo proceso de conocimiento y de saber implica heterogéneas relaciones de poder; es decir, el poder genera conocimiento y éste genera aquél.

Es conocido que la investigación en los inicios de la disciplina antropológica respaldó sus estudios en fuentes secundarias, ofrecidas desde las perspectivas de los cronistas; es decir, la información no se obtenía en forma directa de los pueblos objeto de estudio, sino mediada por interpretaciones de personas vinculadas con las dinámicas de la colonización. Con el surgimiento del Particularismo Histórico, la investigación adquirió una caracterización diferente; al reconocerse la diversidad cultural, se cuestionaron las visiones unilineales del evolucionismo y las fuentes de información y construcción de conocimiento.

Las corrientes indigenistas, durante las primeras décadas del siglo XX, fueron fuertemente influidas por el Particularismo, especialmente en

el contexto mexicano³. Sin embargo, de la ruptura mencionada con el evolucionismo, también esta corriente reprodujo la supremacía social del cientista frente a los actores de una cultura

En torno a las visiones indigenistas dentro del contexto mexicano, surge la figura de Gamio, para quien el trabajo de campo se caracterizó por ser un medio para la definición de políticas compensatorias frente al alto nivel de 'anormalidad' en el desarrollo de los pueblos indígenas. A juicio de Gamio, la investigación debía ser integral y reunir aspectos cuantitativos (estadísticas), cualitativos (idioma, cultura), cronológicos (precolonial, colonial y contemporáneo) y ambientales (fisiobiología) (Gamio, 1966: 243). Con estos insumos metodológicos se intentó asesorar al Estado de México en un modelo para los planes y programas dirigidos a la población indígena, lográndose implementar éste de 1917 a 1924.

Desde una óptica epistémica diferente a las propuestas indigenistas y que se evidencian en variedad de iniciativas etnográficas actuales en América Latina, se ubica a las que se sostienen en la perspectiva del actor. En general, la diferencia en mención, puede identificarse en el estrecho vínculo que toma la investigación en relación al desarrollo y crecimiento político de sectores sociales antes concebidos únicamente como informantes; es decir, en la investigación tomó significado preponderante las perspectivas de los actores como protagonistas de los procesos de lucha política y generación de conocimientos de utilidad para la etnografía y para la antropología.

Es pertinente resaltar dos propuestas que, en mi opinión, sintetizan el enfoque en mención. Me refiero a Renato Rosaldo y Michelle Z. Rosaldo, por un lado, y Rosana Guber, por otro. En el primer caso se debate sobre la necesidad de sostener una propuesta etnográfica que se inserte en la piel de los 'nativos', no con el objeto de realizar generalizaciones,

3 Comas resalta la creación de la Sociedad Indianista Mexicana en 1910 que, inspirada en la revolución campesina, proponía el estudio de las razas indígenas y su evolución. Así también destaca la institucionalización de la Escuela Internacional de Arqueología y de Etnología Americanas en 1911, de la cual Franz Boas constituyó su primer director (1964: 14). Uno de los grandes discípulos de Boas en la Universidad de Columbia fue cabalmente Manuel Gamio, quien elaboró una morfología para el pueblo indígena de México.

sino para acercarse a como los nativos se auto significan (M. Rosaldo, 1980: 221). Adicionalmente, Renato Rosaldo propone una visión contraria a la de considerar a la ciencia como el campo de la neutralidad. En esa dirección este autor cuestiona fuertemente las consideraciones de objetividad e imparcialidad científica que han sido reivindicadas también por ciertas corrientes en las Ciencias Sociales⁴. En el caso de Guber, se otorga importancia a las visiones de los actores como un requisito ineludible para cualquier acceso a los significados socialmente construidos por un pueblo, pero en estrecho diálogo con la rigurosidad científica que pueden otorgar los datos y los enfoques teóricos que los sostienen⁵. Evidentemente, en la propuesta de Guber (2004: 77) la objetividad científica es necesaria también en los contenidos y conocimientos que los actores de una cultura tienen sobre sí mismos.

Como parte de una compilación sobre la etnografía y su relación con los movimientos indígenas de la Amazonia en el Brasil, desde un enfoque parecido al de Rosaldo, pero con influencia también de nociones neomarxistas, Joao Pacheco niega la supremacía del enfoque académico científico; concibe que el antropólogo debe superar posiciones neutrales y despolitizadas, que rompen por completo con el nexo ineludible entre conocimiento y procesos políticos. Bajo la misma perspectiva y análisis, Pacheco también destaca un estudio de caso realizado por Thomaz de Almeida (2001: 11) con pueblos guaraní, resaltando su postura política vinculada con los intereses de los indígenas, a diferencia de ejercicios disciplinarios que trabajan desde realidades planteadas a priori. Esta condición política se ve reflejada en la participación de proyectos destinados a mejorar la calidad de vida los pueblos indígenas.

4 Al respecto es interesante el trabajo publicado por la Editorial Abya-Yala, bajo el título *Cultura y Verdad*, donde se recoge algunos trabajos de Renato Rosaldo. Podría cuestionarse el mencionar a un autor norteamericano en análisis de metodologías etnográficas latinoamericanas, no obstante, conviene enfatizar que Rosaldo es un chicano y, por tanto, con fuertes raíces mexicanas.

5 Para Rosana Guber es necesario superar la creencia de ubicar al dato como sinónimo de hecho, pues el dato ya constituye una elaboración del investigador sobre lo real. "Los datos son esa transformación de la información en material significativo para la investigación" (2004: 85).

El trabajo realizado por Thomaz Almeida fue parte del Proyecto Pai-Tavytera (PPT)⁶ y concebido dentro del marco del Simposio sobre Fricción Interétnica en Brasil, que propone la lucha contra el racismo, a partir del cual se firma la declaración de Barbados. Sobre la base de su ponencia en este simposio, este autor realiza una fuerte crítica a la acción colonizadora de los agentes gubernamentales y de los misioneros, reforzada por la supuesta neutralidad científica. Además, enfatiza el hecho de que la antropología ha sido también un elemento de dominación colonial, al abordar a los pueblos indígenas en calidad de objetos de estudio. En el documento, el autor propone que gobierno, misioneros y principalmente antropólogos, deben trabajar, contrario a lo realizado, en mecanismos para poner fin a los procesos de violencia contra los pueblos indígenas y aportar a su liberación (Almeida: 44).

Otro ejemplo relevante que se sostiene en la perspectiva del actor y que podría estar más relacionado con el enfoque de Guber, es el realizado por Edmundo Pereira, en referencia a una comunidad indígena *uitoto-murui* en San Rafael, río Caparaná, Distrito El Encanto, Departamento de Amazonas-Sur de Colombia⁷. Para este autor, la disciplina antropológica ha desarrollado, sobre todo en las últimas décadas, revisiones sobre sus campos metodológicos y políticos. (Pereira, 2001: 479). Parte su análisis de las consideraciones de autores como Turner y Kuper, en el sentido de encontrar el nexo entre las subjetividades del investigador y la no neutralidad política de su teoría y el punto de vista de los actores. En definitiva el análisis de los procesos de investigación cuenta aún con un desafío común; la confrontación entre los modelos generados por las Ciencias Sociales y las experiencias y modelos de los sujetos de investigación; es decir, como observa el investigador y como él es mirado por el 'nativo' (2001: 479).

6 El PPT, es un organismo no gubernamental que se dedica al trabajo con los subgrupos Guaraní Pai-Tavytera, enfatizando en la urgencia de asegurar las tierras indígenas, para que las comunidades desarrollen mayor independencia. A partir de un trabajo de campo desarrollado en 1972, y con la orientación de antropólogos de la PPT, la Asociación indigenista de Paraguay (API) y la Misión de Amistad, pasan a participar más activamente en el trabajo para asegurar las tierras indígenas para los Pai-Tavytera (p. 45).

7 La comunidad de lo uitoto a la que hace referencia Pereira es de 280 habitantes

Conviene precisar que esta perspectiva de rescatar al actor no es para nada una iniciativa apolítica, por el contrario, caracterizó los posicionamientos de diversos movimientos sociales e, innegablemente, influyó en la antropología política a nivel no solamente de Latinoamérica, sino del mundo entero. Sobre la base de aportes identificados en este proyecto, que se sostienen en la perspectiva del actor, no puede dejarse de lado la importancia de procesos investigativos que apuntan al estudio de realidades como las de la dictadura militar en Argentina y las del movimiento indígena latinoamericano.

Es necesario aclarar que los procesos de investigación que se sostienen en la perspectiva del actor, para los casos latinoamericanos, se contextualizan además como parte de las estrategias de lucha por un reconocimiento más protagónico de derechos en los marcos jurídicos y constitucionales. En esa dirección, las perspectivas del actor se sostienen en procesos políticos de ciudadanía participativa. Esto es, actualmente, la importancia de una investigación participativa no contempla sentido real sin un sustento participativo en términos políticos y esto implica nuevos significados de democracia y ciudadanía.

Sin embargo, lo expuesto, se puede generar una visión que identifique a la perspectiva del actor exclusivamente para escenarios locales y que la torne excesivamente relativista. Esta preocupación ha caracterizado los últimos debates en el mundo de las Ciencias Sociales, respecto de lo cual se están proponiendo nuevos paradigmas que pretenden construir redes de confluencia entre pluralidades. Por ejemplo, desde los planteamientos de la Teoría de la Complejidad, se invita a concebir e interpretar la realidad como una multiplicidad de factores en interacción y en permanente construcción, deconstrucción y reconstrucción, donde se superan las consideraciones deterministas o las concepciones condicionadas por la óptica científica causa-efecto (Morin, 2002). Las Teorías de la Complejidad están motivando nuevas connotaciones dentro de las Ciencias Sociales y Políticas, mediante la oferta de propuestas analíticas de complementariedad sin enajenar la diferencia y la pluralidad de perspectivas. Esto sin duda es un aporte especial para la antropología, que desde hace más de un siglo ha defendido su condición de ciencia de la diversidad cultural.

En la perspectiva recientemente expuesta, es importante el aporte de Joao Pacheco, quien propone una etnografía del universo político contemporáneo (Pacheco, 2004: 149). Esta propuesta no desconoce el valor de los estudios de caso, pero recomienda que los trabajos etnográficos, delimitados por objetivos particulares a cada pueblo indígena, por mencionar una realidad, requieren articularse con las consideraciones generales de las políticas indígenas contemporáneas. Al respecto, el autor es enfático en señalar que los procesos investigativos también deben contribuir en estrategias políticas no reducidas a la especificidad local de cada comunidad, sino abierta a la construcción espacios de encuentro y de generación de proyectos para la Amazonía.

2. El escenario del movimiento indígena y las propuestas metodológicas con enfoque etnográfico-antropológico

2.1 Los movimientos indígenas en América Latina

Conviene destacar que los movimientos indígenas toman protagonismo sociopolítico en pleno desgaste y caída del bloque socialista; acontecimiento histórico que puso en crisis los referentes ideológicos y políticos que guiaban las utopías de transformación. Entonces las teorías desde las Ciencias Sociales, fuertemente impactadas por lo novedoso y creativo de los movimientos indígenas, priorizaron el enfoque de ruptura con las categorías occidentales y reconocieron la capacidad política de estos movimientos para liderar la construcción de una nueva era; consignas como los quinientos años de resistencia asomaban como un aliento de enorme significado ante la crisis de otros actores políticos en América Latina.

Un aporte sintético, pero preciso, que evalúa las conquistas indígenas a partir de los años noventa es el realizado por Yerko Castro⁸, para quien en América Latina, si bien la presencia de diversos movimientos indígenas es evidente, la mayoría de sus países modificaron las legislacio-

8 Antropólogo de la Universidad Autónoma Metropolitana.

nes para incorporar ciertos reconocimientos a los pueblos indígenas con arreglo respecto a su diversidad y autonomía. No obstante, el debate y la confrontación persisten. Bajo esta óptica, Castro recupera aportes de Varese y de Kearney, para quienes las luchas indígenas se han transnacionalizado o internacionalizado en la década de los noventa. Entonces, las luchas étnicas se están constituyendo en referentes importantes de la modernidad, colocando un nuevo lenguaje para los procesos de emancipación social; el argumento expuesto se refiere a que los discursos ya no se sostienen en la lucha de clases, sino en la incorporación de conceptos como identidad, etnicidad y conflictos políticos en relación a lo cultural, lo étnico y lo racial (Castro, 2002: 29).

En adición, Castro considera que las luchas de los movimientos indígenas son escurridizas y, en cierta medida, incomprensibles desde una exclusiva óptica, pues han incursionado en temas variados y sumamente complejos: el Estado, el poder, los derechos y la cultura. Este autor también reconoce rasgos continentales en las demandas de los movimientos en mención, sobre todo en el resaltamiento como sujetos de derecho colectivo, que promueven sistemas de gobierno, territorialidad, justicia, medioambiente, autonomía y libre determinación para sus proyectos como pueblos. Al respecto Castro refuerza esta argumentación citando a Raquel Irigoyen:

Se plantea el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos y no sólo como objeto de políticas que dictan otros, esto es, como sujetos con derecho a controlar sus propias instituciones y autodefinir sus destinos. Se quiebra la idea de que el Estado representa una nación homogénea, y pasa a reconocerse la diversidad cultural, lingüística y legal (2002: 2).

Dentro de este marco general para América Latina, Castro se sostiene en el trabajo de Magdalena Gómez; acertadamente esta autora considera que la concepción generalizada sobre el Estado reivindica tres elementos: pueblo, territorio y soberanía. En cambio, la propuesta indígena se sustenta en una visión pluralista: pueblos, territorios y autonomía.

En resumen, la propuesta de Castro (2004: 34) puntualiza la necesidad de un cambio radical en la concepción de estado, que no se base en una cultura nacional, sino en una negociación interétnica.

El análisis de las movilizaciones en la década de los noventa es medular en la comprensión de los movimientos indígenas, ya que a partir de estas se logra por vez primera la cohesión de los mismos a nivel de sus Estados nacionales. Es más, puede sostenerse que las movilizaciones de esta década se diferencian de los de otras épocas por contar con mayor peso político; anteriormente, éstas se caracterizaron por ser eminentemente locales y por concentrarse en problemáticas puntuales, aspecto que es radicalmente distinto en los noventa, debido a que se visualizan a distintas organizaciones indígenas interactuando regionalmente y con propuestas no reducidas a reivindicaciones puntuales, sino que integran propuestas hacia la constitución y construcción de nuevos Estados. Los ámbitos de mayor connotación están en el reconocimiento político en distintas Constituciones Nacionales de los siguientes aspectos: presencia como actores ciudadanos a nivel local y nacional, en la delimitación y demarcación territorialidad, en la educación intercultural bilingüe y en la inclusión de sus parámetros de derecho y justicia.

2.2 Los aspectos metodológicos: investigación etnográfica en relación a los movimientos indígenas

Una investigación en estrecho diálogo con la comunidad indígena Xikrin-Mebengokre

En la antropología, sobre todo en el trabajo de campo, siempre se debe estar abierto a sorpresas. Esto es, pese a tener preparado los objetivos y metodologías para una investigación, no es posible saber sus resultados, ya que estos emergerán paulatinamente durante el proceso; esta es la forma como Carlos Fausto presenta el texto *Economía Selvagem; Ritual e mercadora entre os índios Xikrin-Mebengokre* (Cesar Gordon, 2006: 23). Es evidente que la realidad es más grande, dinámica y amplia que la capacidad del ser humano de investigarla.

El estudio de Gordon se sostiene en el proceso histórico que ha caracterizado las estrategias de lucha política de los indígenas Xikrin-Mebengokre. Para este pueblo, por más de 150 años, la prioridad ha radicado en una resignificación de los objetos, por tanto, de los procesos eco-

nómicos (ibíd.: 52-53). En este caso, en vez de provocarse un retiro territorial y una resistencia total a incorporar aspectos de la economía colonial, su estrategia consistió en una apropiación de los productos de los blancos para articularlos a su mundo de significados; es de esta manera como se fue insertando en su cultura el dinero, como un objeto resignificado. Esta condición ha permitido, en la actualidad, a los Xikrin-Mebengokre, constituir proyectos sustentables en torno a la explotación maderera, aspecto que les permitió una mejor gestión y control territorial, así como, el apoyo financiero multilateral para iniciativas de explotación con rigores de protección ambiental. Además, esta iniciativa constituyó un referente nuevo para el Brasil, en contraposición a las prácticas ilegales de las empresas privadas. En consecuencia, los Xikrin-Mebengokre han sido capaces de contar con estrategias comerciales eficaces dentro de una economía capitalista.

Transcurridas las primeras semanas de campo, fue quedando claro que para los Xikrin-Mebengokre tenía mucha importancia la circulación de objetos, más específicamente los producidos por los blanco: dinero y bienes industrializados (ibíd.: 48).

Otro de los elementos relevantes, es que los Xikrin-Mebengokre se encuentran trabajando en procesos de capacitación de herramientas de administración y contabilidad, con el objeto de lograr auto sostenimiento e independencia de actores externos respecto estas actividades, factor que les permite un mejor manejo de sus proyectos productivos.

Sobre la base de los antecedentes señalados, Gordon argumenta las razones que le motivaron modificar sus perspectivas de investigación. Inicialmente su proyecto se refería con exclusividad al tema propuesto para su tesis doctoral; que consistía en una investigación en torno a las relaciones de parentesco de los Xikrin-Mebengokre. Obviamente, esta temática no atraía el más mínimo interés de la comunidad indígena. Conforme su relación con la población se iba intensificando, Gordon fue insertándose en sus dinámicas cotidianas y condicionando su presencia para la realización de un proyecto investigativo en afinidad con las prioridades de los Xikrin-Mebengokre.

Para el antropólogo es difícil escapar del bombardeo diario, recibía hasta por teléfono pedidos de mercaderías o dinero, aspecto que estuvo presente en las prime-

ras relaciones con los Xikrin-Mebengokre como parte de las relaciones con la población (ibíd.: 50-51).

En la perspectiva mencionada, el proyecto debió diseñarse en procesos de negociación con sus actores. Para lo cual Gordon debió participar de las dinámicas comerciales del pueblo indígena y paulatinamente transformarse en un actor más de la misma. En un inicio, describe el autor, que su vinculación no era lo suficientemente estrecha con la comunidad, pero que una vez percibido su interés por la problemáticas comunitarias de comercialización, se convirtió en asesor del proyecto y, acto seguido, la confianza del pueblo creció, facilitándole un espacio para su permanente alojamiento y recibiendo un nombre indígena. Otro de los aspectos que estrechó los nexos entre el investigador y los actores, fue el aprendizaje del idioma nativo; entonces la comunicación, aunque no siempre fue fluida, se la realizaba mayor proximidad⁹. Estas nuevas situaciones, provocaron en Gordon cambios en las consideraciones de investigador y población investigada (ibíd.: 72).

En términos etnográficos, Gordon enfatiza constantemente que su rol investigativo varió de la observación participante a participación observante (ibíd.: 74). Al sentirse un actor más de la comunidad y en estrecha identidad con su proyecto político, sus procesos de observación no se caracterizaron por proceder del ámbito académico externo, sino de su vinculación con las prioridades de los actores de la comunidad; es decir, la cotidianidad y sus necesidades políticas, determinaban lo que se observaba. De esta manera, este autor comprendió las redes comerciales de los Xikrin-Mebengokre y sus respectivas estrategias de negociación y relacionamiento político. De esta forma, la investigación se insertaba en una dialéctica permanente con los procesos de lucha.

Pude complementar la investigación de campo, en viajes cortos, con las actividades económicas en las aldeas como en las ciudades de Maraba, Crajas y Tacuma. Una experiencia especial fue la de acompañar a los Xikrin-Mebengokre en negociaciones con el Banco de la Amazonía, participando y observando (ibíd.:74).

El trabajo de campo se lo realizó en un lapso de doce meses, con viajes cortos a diversas aldeas; estos tiempos de ausencia obedecían a las res-

9 La investigación fue hecha tanto en el idioma nativo como en portugués (ibíd.: 80).

ponsabilidades de asesoría que Gordon debía brindar al proyecto. En esa perspectiva, el trabajo de campo se lo concretó de noviembre de 1998 a febrero de 1999, de diciembre de 1999 a septiembre de 2000 y de noviembre de 2000 a diciembre de 2001.

En una segunda etapa, Gordon sintió necesidad de dialogar con los aportes teóricos sobre la temática de los pueblos indígenas amazónicos y, en específico, con investigaciones anteriores sobre los Xikrin-Mebengokre, aspecto que también debió ser negociado y acordado con el pueblo indígena. Luego de un proceso comparativo, él considera insuficientes los aportes de autores como Terence Turner y Vanesa Lea, cabalmente por no partir del sentido que los actores otorgaban a sus dinámicas cotidianas en relación al intercambio de objetos, aspecto que podía lograrse únicamente concibiendo los procesos de la investigación conjuntamente con los actores protagonistas de los escenarios sociales de la comunidad (ibíd.: 84).

Para Gordon lo medular estuvo en moverse como péndulo, procurando trabajar dos registros; uno relativo a una economía simbólica de la alteridad y otro en cuanto a la economía política, sosteniéndose en los aportes de Vidal Castro, un especialista en la etnografía regional mebengokre. Es decir, se trató siempre de visualizar las actividades comerciales de los Xikrin-Mebengokre, vinculadas a su sociocosmología, que explicaba con mayor rigor la necesidad de estrategias políticas de lucha. En esa perspectiva, los objetos no pueden ser entendidos fuera del mundo de totalidad simbólica que caracteriza las cosmovisiones de este pueblo indígena. La argumentación sostenida, Gordon la refuerza analizando la importancia ritual que los Xikrin-Mebengokre otorgan a las actividades de comercio u objetos intercambiados rituales; es decir, los objetos se insertaban dentro del mundo mítico o de comprensión sobre la base de contenidos de totalidad estructurados simbólicamente a través de rituales. Los objetos eran concebidos como elementos de belleza que significaban contenidos radicalmente distintos a los concebidos por el mundo capitalista. En consecuencia, Xikrin-Mebengokre al priorizar la economía política en sus estrategias de lucha, no lo hacen sobre la base de actitudes funcionales al sistema capitalista, sino por una significación de los objetos dentro de su totalidad simbólica.

En síntesis, las reflexiones que llevan a la comprensión del mundo simbólico de los Xikrin-Mebengokre, se podía lograr con un riguroso proceso etnográfico desde las perspectivas del actor, es decir, desde un protagonismo más deliberante del pueblo indígena en la propuesta de investigación, en diálogo con los aportes teóricos ofertados principalmente por Vidal Castro.

2.3 Estudios de casos en Ecuador, una visión multidisciplinar

Posterior al fuerte protagonismo alcanzado por el movimiento indígena ecuatoriano en el terreno político, tanto para el escenario local como en el nacional, es pertinente detenerse en procesos de análisis evaluatorios. Para muchos autores el nivel de protagonismo alcanzado por el movimiento indígena ecuatoriano, es uno de los de mayor significado en Latinoamérica. No obstante, esta condición, su situación actual requiere de procesos rigurosos de crítica y autocritica, que permitan la reconstrucción de sus procesos políticos. Con ese espíritu, el aporte investigativo que se analiza, a continuación, constituye un camino interesante.

En una compilación de cuatro ensayos, trabajo de investigación multidisciplinar, realizada por el Instituto de Estudios Ecuatorianos: *En las fisuras del poder; movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, se comparte un esfuerzo donde se interrelacionan enfoques antropológicos con los de otras ciencias como la economía y la sociología¹⁰. Esta interrelación también debió aplicarse en cuanto a los métodos etnográficos, pues la investigación incluyó metodologías y técnicas cuantitativas de importancia para un abordaje integral de la problemática, articulando indicadores socioeconómicos y análisis descriptivos de los resultados de encuestas de opinión pública, aspectos que evidentemente escapan a las ópticas conocidas de la etnografía.

10 Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi, Pablo Ospina Peralta, coordinador.

Crisis, descentralización y desarrollo local en el Ecuador. Carlos Larrea Maldonado.

Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi, María Arboleda.

Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik, Alejandra Santillana Ortiz.

Conviene detenerse en el primer trabajo de esta compilación, “Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi”, de Pablo Ospina. Esta investigación inicia brevemente con los antecedentes políticos de esta iniciativa de trabajo. El movimiento Pachakutic logró dos importantes triunfos electorales en 1996 y en el año 2000; por primera vez en la historia dos indígenas se constituyen en Alcalde de Cotacachi y Prefecto de la provincia de Cotopaxi, respectivamente. Las dos experiencias tuvieron en común la siguiente interrogante:

La gobernanza territorial establecida como resultado de la acción de movimientos sociales, ¿da lugar a procesos de desarrollo territorial rural que incidan en la eliminación de la pobreza, la superación de la desigualdades sociales, de género y étnicas? O a la inversa, ¿qué efectos tienen esas desigualdades sobre las formas de gobierno territorial y los procesos de desarrollo que impulsan? (Ospina, 2005: 20).

La investigación contó con varias fuentes de trabajo: extensa serie de entrevistas a dirigentes indígenas medios y altos de Cotopaxi y Cotacachi participación en varias asambleas, encuentros, talleres de evaluación y reuniones de discusión con dirigentes provinciales o municipales y personas cercanas a los procesos en curso y dos encuestas de opinión pública sobre los avances y dificultades del proceso participativo en las dos zonas¹¹. En cuanto a procesos de observación participante se destaca doce experiencias en distintos eventos, encuentros y reuniones, tanto en Cotopaxi como en Cotacachi; para el caso de Cotacachi la experiencia etnográfica es más amplia por el acompañamiento que el equipo realiza a un proyecto de investigación socioeconómica de la UNORCAC (Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi), durante tres meses con las comunidades rurales andinas.

11 En Cotopaxi esa encuesta se realizó en octubre de 2005 y cubrió los 7 cantones de la provincia con 683 encuestas; mientras en Cotacachi se realizó en septiembre de 2005, y cubrió todas las parroquias del municipio con 602 encuestas. En Cotopaxi esa encuesta se realizó en octubre de 2005 y cubrió los 7 cantones de la provincia con 683 encuestas; mientras en Cotacachi se realizó en septiembre de 2005, y cubrió todas las parroquias del municipio con 602 encuestas (2005: 20). El margen de error de las encuestas fue de 4,1 % (2005:293). También se realizaron alrededor de 50 entrevistas (2005: 20).

En otro de los ensayos, “Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi”, aporte de María Arboleda, tiene especial interés las narrativas o testimonios trabajados con grupos focales, de los que se concluye denuncias de mujeres indígenas respecto a su situación de inequidad social, no obstante, también se puntualiza un nivel mayor de participación de mujeres en los escenarios políticos; liderazgos dentro de las organizaciones y en las concejalías municipales. Claro que el trabajo de Arboleda también se sostiene en entrevistas y en encuestas de opinión, bajo la coordinación de Pablo Ospina.

Todas las técnicas de investigación trabajadas conllevan importancia antropológica, debido a que parte de la necesidad de sus actores de centrar adecuadamente los contenidos y datos respecto a los niveles y características de la participación ciudadana e indígena en los procesos de desarrollo local. Evidentemente, que un universo extenso de comunidades hubiera requerido de varios proyectos de investigación para llevar a cabo las dinámicas que el trabajo de campo etnográfico requiere y que no daría cuenta de aspectos precisados en las encuestas de opinión. Por ejemplo, ante la pregunta ha oído hablar de la Asamblea Cantonal, el organismo de participación ciudadana más importante del cantón Cotacachi, conocer que el 49,4 % no lo ha hecho es un dato de enorme significado antropológico. Si se revisa con mayor detenimiento las consideraciones que realiza Rosana Guber (2007: 80)¹², sobre la importancia de establecer diálogos con el dato en los procesos investigativos, convendría, entonces, desarrollar mayores nexos con las herramientas cuantitativas.

Adicionalmente, el enfoque no fue impuesto desde la perspectiva de los científicos sociales del IEE, sino que fue motivado desde las prioridades del movimiento indígena de evaluar los alcances y limitaciones de sus procesos participativos en la gestión de los gobiernos locales antes mencionados. En consecuencia, es pertinente destacar que los contenidos y formas de aplicación de la totalidad de técnicas de investigación fueron discutidas y consensuadas en diversas reuniones con las comunidades

12 El proceso de investigación es flexible, creativo y heterodoxo, porque se subordina a esa constante y paralela relación entre la observación y la elaboración, la obtención de la información y el análisis de los datos.

indígenas y otros sectores poblacionales; es decir, fueron diseñadas en forma participativa y recogiendo el conjunto de expectativas de sus actores. En este caso, la inclusión de herramientas cuantitativas permitió medir, con un número mayor de actores, los niveles de confianza, eficiencia, participación, entre otros, que genera su gobierno local¹³ y que conllevó importancia también para procesos analíticos antropológicos. En la perspectiva del actor es posible la aplicación las metodologías cuantitativas, como lo demostraron en este trabajo.

2.4 Demarcación territorial y cartografía en los procesos políticos indígenas en el Brasil

Es evidente, si se revisa a Giddens, que la modernidad contribuyó en una nueva visión del territorio con el mapamundi, propiciando la constitución misma de la globalización y de la correspondiente ruptura de fronteras. No obstante, la modernidad además de homogeneizar, a su vez, propició también la discriminación de otras visiones sobre el espacio y la territorialidad, las que por siglos estuvieron ausentes de los procesos de demarcación real y graficación cartográfica. En esa dirección, la estructuración del territorio y del espacio obedeció al ejercicio de poder de sectores dominantes del mundo occidental. En una línea totalmente disímil a la señalada, Antonio Carlos Robert Morales (2005: 149-154), considera que debe haber una geografía de la periferia que confronte con la globalización capitalista, sobre la base de la elaboración y ejecución de propuestas contra hegemónicas respecto al manejo del territorio en los actuales momentos.

La temática de la demarcación y delimitación territorial está mucho más trabajada en Brasil, pues las perspectivas de lucha política de los movimientos indígenas a partir de la década de los setenta así lo ha ido priorizando. Sin embargo, ésta no es la situación en otras partes de

13 Los cuadros estadísticos son muy ejemplificadores y dan cuenta de índices importantes de desconfianza, poca participación e ineficiencia, aunque no sean mayoritarios. Este aspecto es parte de lo que los actores no alcanzan a visualizar sobre sus propias prácticas.

Latinoamérica. Al respecto, es ilustrativo el aporte de David Slater, cuando sostiene que los movimientos sociales deberían poner mayor atención en estrategias geopolíticas en las perspectivas de lucha.

En opinión de Dirce María Antunes Suertegaray, la concepción fragmentada de los territorios auspiciada por los Estados-nación se encuentra en crisis, pero también sus soportes epistemológicos de separar la naturaleza de la sociedad, el sujeto del objeto y la territorialidad de la diversidad cultural, entre los componentes más importantes. Esto es, la modernidad homogenizó en procesos globalizantes aspectos que debieron ser diversificados y fraccionó lo inseparable. Para el pensamiento de la descolonización todo esto es explicable por la conformación, continuidad y vigencia de regímenes coloniales, es decir, de dominación y desconocimiento de culturas no occidentales en la conformación geopolítica del mundo.

Desde otro enfoque, según Dirce María Antunes (2004), están surgiendo visiones posmodernas de la geografía, que priorizan enfoques ambientales, identitarios, históricos y de patrimonio cultural, que dan cuenta de una pluralidad de pueblos que habitan y conciben heterogéneamente sus espacios y territorios. Para la autora, no obstante, de lo que se trata es de construir una nueva realidad donde un todo se explique sin negar la diferencia y la pluralidad, sobre la base de los aportes de Edgar Morin (2004: 181).

Respecto a los procesos cartográficos, Alex Galeno (2004: 265), sosteniéndose en los 'Somos cuerpos cartográficos'. De la misma manera en que los mapas dividen territorios, los seres humanos también generamos líneas que demarcan nuestros propios territorios, pero lo interesante es que existen también líneas de fuga, donde generamos fronteras tenues; a la vez que nos distanciamos nos penetramos.

En la perspectiva tratada, lo que se está proponiendo como una geografía de la complejidad es entender la problemática del territorio simultáneamente como lugar y ambiente; es decir, concibiendo las fronteras no como distanciamiento absoluto, sino también como posibilidad de encuentro; mucho más transversal de lo que la dominación clasista de occidente demarcó; fronteras rígidas en los mapas y especializaciones

sumamente particulares en el conocimiento científico. En definitiva, es propender a concebir el conocimiento y la investigación en interdisciplinariedad; para el presente trabajo, entre la geografía y la antropología.

En Brasil, por ejemplo, es determinante la demarcación territorial en las dinámicas de lucha política de los pueblos indígenas, por tanto el tema se torna un tópico de prioridad para la investigación y el trabajo de campo. En la dirección expuesta, el Estado de Brasil sesga la delimitación de los territorios por responder a intereses ajenos a sus actores y por obedecer a concepciones y procesos culturales radicalmente opuestos a las cosmovisiones indígenas respecto a la territorialidad¹⁴.

En definitiva, para Pacheco (2004: 70) el quehacer del antropólogo debe estar ligado a la posibilidad de definir la demarcación tomando en cuenta las necesidades y conocimientos de la comunidad. El investigador, en esta perspectiva, debe aprender los sistemas de cálculo propios de la cultura, que permitan identificar también los recursos de supervivencia y no solamente los aspectos en referencia a los linderos entre territorios. En adición, el investigador debe brindar acompañamiento teórico y político desde la perspectiva del actor, es decir, posicionar las concepciones territoriales de los pueblos indígenas en la construcción cartográfica. Las iniciativas antropológicas y etnográficas, deben iniciar con trabajos serios de sistematización de la memoria oral de los pueblos como paso previo a la demarcación.

Un esfuerzo interesante por sistematizar la demarcación territorial indígena en Brasil, constituye la compilación “Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002”. Como parte de este trabajo, Rodrigo Padua Rodrigues Chaves, rescata la necesidad de incursionar en procesos de diálogo entre el antropólogo y los indios, superando las consideraciones de los pueblos como simples informantes, sino como interlocutores, con el propósito de que las

14 Desde otro enfoque y como un promotor de los procesos de lucha indígena se puede identificar al Consejo Indigenista Misionario, CIMI y a la OPAM, como instituciones que han contribuido en las iniciativas políticas para la demarcación territorial. Este dato ha sido destacado por varios autores; Joao Pchecho, Thomaz Almeida, Lino Joao, entre otros.

demarcaciones se sujeten a las necesidades de las poblaciones y las aplicaciones de los antropólogos vinculados con las instancias del Estado¹⁵.

Bajo lo mencionado por Rodrigues Chaves, se destaca como principal metodología de trabajo el relatorio: género narrativo multidisciplinar coordinado por un antropólogo con el propósito de canalizar los lenguajes y visiones técnicas con las de la población indígena. Esto es, el relatorio más que un género narrativo, se torna en una modalidad donde compadecen los enfoques de diversos científicos y los de los pueblos indígenas en referencia a la territorialidad. El propósito de esta técnica es permitir el debate entre conocimientos históricamente contrapuestos en materia geográfica, previo a los planes y acciones de demarcación territorial. Ha sido común el que la ciencia refuerce la colonialidad en la concepción y práctica del territorio, en detrimento de las que han caracterizado desde la ancestralidad a los pueblos indígenas. Entonces, en el relatorio se posicionan equitativamente los conocimientos tradicionales de los pueblos indígenas con los científicos, en busca de consensos que faciliten concretar las iniciativas de demarcación territorial.

Un aspecto de enorme envergadura es la coordinación de una diversidad de relatorios a través de un orden de un orden sistémico que debe ser también responsabilidad innegable de un antropólogo, debido a sus conocimientos tanto en materia científica como en lo referente a las culturas del sector. Evidentemente, que lo mencionado no desmerece la inclusión de otras fuentes informativas para caracterizar las tierras indígenas “como tradicionalmente ocupadas” (2005: 143).

En otro aporte de la misma compilación: “Áreas Etnográficas: proposta de reestruturação do Departamento de Identificação e Delimitação da FUNAI com base em áreas etnográficas”, de autoría de Marco Paulo Froes Schettino, se pretende sistematizar el levantamiento de información preliminar y la formación de grupos de trabajo, mediante la investigación de datos etnográficos en cada región específica. El propósito es lograr una adecuada definición geográfica y espacial y un eficiente siste-

15 El texto es *A Identificação de terras indígenas e os relatorios de identificação e delimitação da FUNAI: reflexões sobre prática da antropologia no Brasil* (1988-2003).

ma de actualización de informaciones, que contribuyan a la atención de la demanda territorial y al planeamiento y ejecución de los procesos de identificación y delimitación de las tierras indígenas. Evidentemente, la información debe pasar por un exhaustivo análisis crítico sobre la demanda territorial indígena y las medidas adecuadas de atención, factor que por hoy no se cumple.

Entre las estrategias de trabajo de campo se considera fundamental la promoción del diálogo interinstitucional para un levantamiento de información que además brinde facilidades operativas a los equipos de trabajo regional. En esa medida, los equipos deben contar con conocimientos de etnografía, que ofrezcan elementos para el trabajo de campo y para la estructuración eficiente de los relatorios. Consecuentemente, es de notable importancia, la discusión con las poblaciones indígenas respecto toda la información levantada, así como, sobre los procesos de observación en el campo y sobre el diseño y ejecución de los relatorios.

La propuesta parte de la definición de 17 aéreas etnográficas; para el antropólogo Melatti las aéreas etnográficas son clasificaciones abstractas, según las delimitaciones que establezca un investigador. Sin embargo, los criterios antropológicos se combinaron con otros criterios: ambientales, etnohistóricos, fronteras económicas, jurisdicciones político administrativas y fuentes de expansión de la sociedad nacional. El propósito consistió en contar con un conjunto de variables diversas para la conformación de un área o contexto determinado. Evidentemente, que las áreas fueron concebidas flexiblemente y pudieron ser modificadas conforme el avance del trabajo de campo.

Como parte del trabajo enfocado para cada área etnográfica, se contemplan el levantamiento de la información, la producción de relatorios, el análisis de la información, la formulación, planeamiento y ejecución de las actividades de identificación y delimitación de las tierras indígenas y la producción de políticas sectoriales y regionales. Cada área se concibe con un coordinador, antropólogo, quien tiene por responsabilidad el levantamiento de la información etnográfica de los territorios investigados, la sistematización de los datos por medio de los relatorios, la aplicación de criterios de prioridad, la elaboración de estrategias de actuación y planificación y la viabilidad del dialogo entre especialistas y demás acto-

res de un contexto regional, principalmente las organizaciones indígenas (2005: 153).

En cuanto al trabajo operativo, en la propuesta realizada por Rodrigues Chaves, se lo subdivide en tres subfases: demanda, delimitación y de instrucción administrativa. El coordinador deberá actuar en todas ellas y cumpliendo con las responsabilidades siguientes:

1. Realizar un diagnóstico de las demandas indígenas de tierra por medio de levantamiento de informaciones con los propósitos de configurar sus contenidos, sugerir la planificación de los trabajos técnicos y presentar a debate público con las organizaciones indígenas lo planificado.
2. Constituir y preparar los grupos de trabajo técnico para acompañar el trabajo de campo y la elaboración de los relatorios.
3. Instituir y monitorear los procesos y procedimientos administrativos (ibíd.: 156).

Un aspecto que guarda similitud con lo propuesto desde la óptica de Morin, es el espíritu multidisciplinario que se considera para la concreción de las iniciativas de demarcación; en tal dirección, se plantea para el proyecto 17 antropólogos, uno por área etnográfica; 3 antropólogos para analizar, monitorear y comentar los relatorios de identificación y delimitación de las tierras indígenas; 2 antropólogos para analizar, monitorear y comentar los levantamientos preliminares de las tierras indígenas a verificar, identificar y revisar; 2 ambientalistas para analizar y comentar los aspectos ambientales de los relatorios; 2 sociólogos para la realización de los diagnósticos de tierras indígenas en conflicto con otros sectores; 2 historiadores para levantar y catalogar la información documental y bibliográfica sobre los territorios indígenas; y 3 administradores para los niveles de gestión y logística del proceso (ibíd.: 165).

En el proceso de levantamiento de la información se propone la creación de un banco de datos, de mapeos sobre las demandas territoriales indígenas y de información computada sobre los contextos regionales de cada sector a delimitar. La planeación de estos trabajos de levantamiento de información, evidentemente, son parte también de las responsabilidades del coordinador (ibíd.: 157).

En relación a la variedad de demandas que el proceso conlleve, Rodrigues Chaves, precisa la necesidad de una plantilla de prioridades, la que contempla 12 puntos sobre amenazas a la integridad del grupo indígena, condiciones sanitarias desfavorables y epidemias que constituyan un serio riesgo a la reproducción física y cultural del grupo, y 22 puntos relativos a amenazas territoriales, agentes de contacto, obras, emprendimientos y degradación ambiental. Estas plantillas son integradas, según el autor, dentro del desarrollo en los relatorios resultantes de los levantamientos de información (ibíd.: 159).

En referencia a los relatorios, estos deberán contemplar, en términos generales, el tiempo de trabajo de campo, el apoyo logístico requerido y las estrategias de actuación. En términos específicos, los relatorios deberán describir y analizar el contexto global de cada área etnográfica, por medio de observaciones etnográficas sobre los grupos indígenas en cuestión y sobre las relaciones de contacto, privilegiando aspectos que determinen el grado de respeto de los territorios indígenas; en los planes y programas estatales existentes, en las actividades económicas principales y en los primordiales actores sociales que comparten territorio con los pueblos indígenas, sus prácticas, posiciones y demandas. Un segundo grupo de tareas que deben reunir los relatorios está en la descripción y análisis de las demandas específicas debidamente mapeadas y con información logística para la planificación de los grupos de trabajo. Finalmente, los relatorios deberán aportar con estrategias de acción y planificación del trabajo, mediante una adecuada priorización de las actividades a ser ejecutadas en cada área etnográfica (ibíd.: 160-161).

Un aspecto de importancia es que posterior a su debate con las poblaciones indígenas, podrán ser modificados en las cuestiones que amerite, para su presentación al Director de Asuntos Fundiarios. En cada instancia de acción de los grupos de trabajo deberá propiciarse, por intermedio del coordinador, diálogos técnicos. Una vez concluidos los relatorios deberá procederse a la aprobación y publicación respectiva de las propuestas en el Diario Oficial (ibíd.: 163).

2.5 Asesoría cultural; un diálogo de saberes y construcción de conocimientos desde una perspectiva intercultural con los mapuche en Chile

En el caso chileno, sobre el marco de la necesidad de consolidar relaciones interétnicas en referencia al territorio mapuche y la institucionalidad estatal, se propone un trabajo sobre la experiencia reflexionada desde la ciencia social aplicada, que se enfoca en el estudio de casos acerca del desarrollo endógeno en Chile y la participación ciudadana (Durán, Berhó e Hiriarte, 2004: 80).

En referencia al primer caso, el Estado chileno empieza a validar los procesos de establecimiento de relaciones más justas, de revitalización de las particularidades culturales favorables al bien común, y de un nuevo trato que implique procesos modernizadores con mayor equidad a través de complejos procesos de 'participación ciudadana' (ibíd.: 82).

Dentro del marco de referencia en torno al impacto ambiental generado por la construcción del *by pass* en Temuco y de sus correspondientes mitigaciones, el Estado promociona la creación y aplicación del Plan Endógeno Sustentable de Desarrollo Mapuche. En cuanto al proceso, la comunidad mapuche seleccionó al equipo especialista, con el propósito de garantizar una adecuada comunicación entre la racionalidad moderna y los parámetros culturales mapuche, demostrando claridad respecto una postura intercultural. Este equipo, además, debió elaborar un protocolo que facilite el diálogo entre el conocimiento científico y el conocimiento cultural de la población (ibíd.: 83).

Desde la perspectiva metodológica, el plan endógeno, concedió importancia a la representación etnográfica en la modalidad de traducción consensuada de los códigos culturales del otro. A su vez, se utilizó como recurso frecuente la realización de grupos focales, que validaban, complementaban y triangulaban las representaciones, asumiendo la intradiversidad-local (ibíd.: 84-85). También generó la participación activa de representantes del sector como actores e intermediadores de los códigos comunitarios. Finalmente, se recurrió constantemente al bilingüismo, ya sea en forma oral o escrita (ibíd.: 85).

La experiencia provocada con el plan endógeno, aportó en la generación de un pensamiento diferente respecto de la herencia tradicional,

que permitió establecer diálogos y reconocimiento de los actores (ibíd.: 85), como también permitió evidenciar la apertura de los mapuches para abordar sus procesos incluyendo otra racionalidad (ibíd.: 86). No obstante, la apertura en mención, la institucionalidad fue incapaz de superar las lógicas instrumentales de las políticas indigenistas vigentes, provocándose la necesidad, para un futuro, de un proceso de negociación entre las dos racionalidades.

En el caso segundo, año 2003, el CONAMA solicita al CES su participación como equipo técnico para la validación de una metodología que permita una participación ciudadana diferenciada. Esta solicitud se explica por los errores manifiestos en la relación Estado-sector étnico, y que se sintetizan en el uso exclusivo de especialistas que descontextualizan la realidad social y en la visión crítica monológica de la racionalidad instrumental dentro del marco de las políticas públicas (ibíd.: 87).

Por el contrario, el sector especializado trabajó sobre un discurso diferente, centrado en el 'desarrollo endógeno', desde los enfoques de la ciencia crítica, identificando la dificultad del Estado respecto a aplicar propuestas a partir de enfoques interculturales. También, enfatizó en la posibilidad de un lenguaje científico-social con capacidad intermediadora, derivada de una práctica etnográfica dialógica y de una perspectiva antropológica crítica y aplicada. Para el efecto, se formuló una metodología refrendada en la investigación en terreno, que permita superar los límites del discurso instrumental y facilitar un enfoque intercultural. Este proceso se estructuró sobre las siguientes bases; diálogo intercultural como mediación entre las dos racionalidades, visibilidad del representante de la cultura particular, tratamiento sobre la intradiversidad del sector y flexibilidad respecto el conflicto de posiciones, establecimiento de criterios para la comunicación intercultural y validación y legitimación de un actor social (asesor cultural) leal a la perspectiva étnica y capaz de mediar entre las dos racionalidades en juego (ibíd.: 88).

El rol del asesor cultural constituyó una columna medular, debido a que debió moverse con las dos perspectivas culturales, fomentando además el diálogo permanente entre el discurso científico y las narrativas culturales étnicas, factor que permitió no solamente la negociación de proyectos y conflictos, sino la facilitación para un proceso de diálogo de sabe-

res, donde la iniciativa etnográfica estuvo mediando permanentemente entre el conocimiento moderno y el conocimiento de los mapuche como partes medulares del proyecto de desarrollo (ibíd.: 89).

3. La dictadura argentina: la memoria, el testimonio y la denuncia social en las metodologías de investigación

3.1 Los escenarios de la violencia: las dictaduras

El pasado cercano en Argentina, conforme lo enfatizan las compiladoras Marina Franco y Florencia Levin, en “Historia Reciente; perspectivas y desafíos para un campo en construcción”, está cargado de dolor. Nadie puede desconocer el genocidio promovido por un Estado terrorista. Claro que antecedentes históricos parecidos ha vivido la humanidad durante las dos Guerras Mundiales, sobre todo con el holocausto de la Segunda Guerra Mundial. En una perspectiva similar a la de inventariar una realidad cuyos efectos fueron traumáticos, muy al son del holocausto, redescubrir el pasado reciente se torna una necesidad política a investigar.

Adicionalmente, con la caída del bloque socialista y la irrupción de nuevos ejes para hacer la guerra y provocar el terror, la confianza en el futuro está en entredicho y ha fomentado reflexionar sobre el pasado, ya que se ha desmontado la creencia de que el desarrollo humano traería consigo la superación. La crisis sobre el futuro también ha incidido para que la gente gire hacia el pasado (Franco y Levin, 2007: 37).

A lo mencionado, es pertinente clarificar que con el surgimiento de las nuevas tecnologías, se aprecia el auge de documentales históricos, novela histórica, autobiografías y con ellos la moda de la musealización y automusealización a través de filmaciones domésticas (ibíd.: 39).

Finalmente, conviene detenerse en la importancia que ha despertado aspectos como la micro historia y la historia política. En el primer caso, cabalmente por obedecer a un giro epistemológico de privilegiar la experiencia vivida por sujetos y, consecuentemente, la necesidad de incursionar en nuevas herramientas analíticas. En el segundo, la reaparición de la

política en la historia, por generar explicación de los escenarios, como también por la relación con las representaciones e imaginarios sociales. En definitiva, el trabajo investigativo es seriamente atravesado por aspectos de índole práctica que exigen al investigador repuestas de utilidad social. “En particular, nos interesa trabajar la relación de la historia con la memoria, con el testimonio y con la gran expectativa social del pasado cercano que se traduce en una demanda de respuestas, e incluso de intervenciones públicas, por parte de los especialistas” (ibíd.: 41).

3.2 La memoria, el testimonio y la demanda social, columnas de la investigación sobre el pasado reciente

En criterio de Marina Franco y Florencia Levin, el propósito es apuntar en la relación entre historia, memoria, testimonio y necesidad de conseguir respuestas a una variedad de demandas sociales. Evidentemente, esta constituye una necesidad política, pero también un requerimiento académico investigativo. En consecuencia, de lo que se trata es de provocar los nexos necesarios de lo político con nuevos enfoques para la investigación científica de los fenómenos sucedidos durante la Dictadura Militar.

El concepto de memoria hace referencia a una gama de discursos y experiencias que puede explicarse en la capacidad de retención de ideas frente a hechos sucedidos o en el proceso activo de elaboración simbólica o reconstrucción de sentidos sobre el pasado. Adicionalmente, la memoria debe concebirse en referencia a los ámbitos privados como a los de construcción colectiva; es decir, atañe a referencias subjetivas sobre el pasado, pero también a las dimensiones públicas del mismo. Es más, la memoria se constituye como una articulación permanente entre lo íntimo y lo social (ibíd.: 40).

En cuanto a los significados que la memoria tiene para investigadores diversos, ésta adquiere dos órdenes diferenciados y al mismo tiempo complejamente confluyentes. Uno de los campos es precisamente el epistémico; que se refiere a ese conjunto de objetos, representaciones y correspondientes campos de estudio. Otro es el que se explica dentro del concepto de ‘anamnesis’ o retorno a lo olvidado y que implica, además, el

imperativo ético de recuperar identidades silenciadas por estados de 'exterminio industrializado', como lo sostiene Ricoeur (2000) (ibíd.: 41).

A diferencia de la historia, la memoria no se sostiene en la veracidad, sino en la fidelidad, guardando íntima relación con los determinantes éticos y políticos, aspectos que a su vez interpelan a la historia. En esa dirección, las autoras no pretenden privilegiar la memoria sobre los rigores de la ciencia historiográfica, sino puntualizar respecto la necesidad de superar consideraciones que ubican a la historia en calidad de sinónimo de verdad y a la memoria como lo contrario; es decir, rebasar los sesgos que divorcian al historiador de los actores y autores de los testimonios. La memoria también es una fuente de información y datos sumamente útil para las Ciencias Sociales, aspecto que por otras fuentes sería inaccesible (ibíd.: 142-143). Sin embargo, la memoria como fuente debe ser matizada por la rigurosidad del cientista social, debido a que los recuerdos pueden estar atravesados por subjetividades y, en cierta forma, ambigüedades.

Evidentemente, que una visión científica sobre los datos ofrecidos desde la memoria, tienen un tratamiento diferente a otros usos y perspectivas; en el arte, por mencionar un ejemplo, no es indispensable la reconstrucción de hechos por medio de secuencias lógicas de explicación. No obstante, la memoria, si bien constituye un camino para la reconstrucción de hechos, también es el acceso único a mundos de subjetividades y experiencias, tanto individuales como colectivas, de enorme importancia para iniciativas de investigación desde la perspectiva del actor. La memoria es, en la dirección expuesta, el sustento de objetos de estudio tan legítimos como cualquier otro (ibíd.: 43).

El testimonio, la otra columna de las historias recientes, tiene estrecha relación con la memoria; es más, ésta se torna evidente a través de testimonios. La importancia del testigo y sus narrativas, está en que su fuente no necesariamente se reduce a ámbitos individuales, sino también colectivos, permitiendo al investigador acceder a información para la reconstrucción de escenarios específicos y, a su vez, de contextos sociales generales. En la antropología es significativo, por ejemplo, sostener sus análisis en datos construidos y reconstruidos a través de las historias orales o de los discursos narrados por los actores de una cultura.

En el caso particular del historiador, según las autoras, la relación con los testigos y sus narrativas conllevan complejidad. La historia se inserta en dos condicionantes básicos: la capacidad del investigador para mantener distancia de la pasión que un relator puede otorgar a los hechos¹⁶ y la habilidad de afrontar con sus entrevistados conflictos por diferencias de clase, género y generación¹⁷. Bajo la línea analítica de las autoras, el uso del testimonio tiene, por consiguiente, un significado instrumental para el investigador, pero también determinantes éticos y políticos para la preservación de la memoria de los sujetos, respetando la confidencialidad, en los casos que amerite (ibíd.: 47-48).

Por último, las historias de un pasado reciente se delinearán también por la necesidad social de denuncia de abusos a los Derechos Humanos. Esta condición, en opinión de las autoras, determina considerar la posibilidad de que el investigador se incline por la tendencia política de los actores o que se conmueva por la crudeza de los contenidos relatados, factor que lo aleja de su rol profesional. Sin embargo, también destacan el fuerte debate teórico sobre la no neutralidad de los procesos investigativos y de construcción de conocimientos. En esa medida y sobre la base de los aportes de Pittaluga, “el carácter político del trabajo sobre el pasado reciente es ineludible” (ibíd.: 49).

Las demandas sociales sobre el pasado reciente, por parte del mundo científico, según las autoras, han sido prácticamente insatisfechas. La necesidad de construir conocimientos de utilidad social implica enfoques diferenciados a los de la tradición académica de reducirse a sus pares o a sus estudiantes. Evidentemente, que para las Ciencias Sociales el atender a la demanda social de conocimientos, integrando las técnicas de interés poblacional, constituye un desafío que debe complementarse con los principios del análisis crítico. En definitiva, en el trabajo de Marina Franco y Florencia Levin se propone la vinculación de la investigación historiográfica, que bien puede extenderse al conjunto de Ciencias Sociales, a los

16 En el texto se destaca narrativas matizadas por el dolor del Holocausto. El impacto de los hechos en el relator puede llevarle a priorizar recuerdos traumáticos y descuidar hechos de importancia contextual.

17 Las autoras recogen estos argumentos de James Daniel (2004).

requerimientos sociales, pero manteniendo un espíritu de crítica en torno a los testimonios y su perspectiva política y no su aceptación ingenua.

3.3 Memoria y testimonios sobre las militancias en los setenta y los efectos de la dictadura en Argentina

En Argentina tiene importancia política el análisis de la dictadura militar iniciada en los años setenta, por los niveles nefastos de represión y falta de documentación sobre esa época. De ahí la necesidad de analizar historias que den cuenta de este tiempo de silencio y tristeza no solamente para los argentinos, sino para el conjunto de la humanidad que defiende los Derechos Humanos y que, por tanto, exige reconstruir lo sucedido en esas décadas oscuras.

La investigación sobre pasados recientes, ha sido ignorada por la ciencia de la historia, siendo otras las que le han otorgado sustento; sobre todo, la antropología. Sin embargo, en los actuales momentos de lo que se trata es de superar visiones de patrimonio respecto al uso de herramientas de investigación. El trabajo compartido en la compilación “Historia Reciente; perspectivas y desafíos para un campo en construcción”, constituye un esfuerzo multidisciplinario para el conjunto de las Ciencias Sociales.

Dentro de las diferentes formas de narración del pasado reciente en Argentina se puede constatar la poca producción de escrituras durante la primera década de transición democrática (1984-1994); aspecto que cobra interés para la segunda mitad de la década de los noventa. Sin embargo, mayoritariamente los textos no se ajustan a las formas propias del campo académico. Pittaluga (2007: 125) considera al carácter historiográfico de un texto en cuanto remite a una escritura formalmente no ficcional que permite encontrar, otorgar y construir sentido sobre el pasado (ibíd.: 125).

La falta de escritura y la escritura desarrollada al margen de la metodología específica a rigores académicos, se sitúa especialmente respecto de los textos relacionados con la militancia de los años setenta en Argentina. Pittaluga denomina esa etapa como ‘del silencio del historiador’, y que tiene que ver en buena medida con la dificultad de acceso a las fuentes

documentales, debido al literal vaciamiento de las mismas. Es importante entender este fenómeno dentro del campo de las relaciones que se establecieron en el contexto político; el desarrollo de la producción discursiva se vio limitada por los discursos hegemónicos acerca de la transición a la democracia y por las problemáticas de violación a los derechos humanos, que impedían comunicar 'lo decible' (ibíd.: 126-127).

Las narrativas sobre el pasado reciente, se desarrollaron a partir de la construcción discursiva de la transición a la democracia, mediante una genealogía organizada en torno a la historia de la democracia y la república perdidas (ibíd.: 128). En el discurso sobre el pasado reciente se incluye, como forma de testimonio, el relato relacionado más con la labor de denuncia y reclamo por las víctimas, es decir, éstos se dirigieron a demostrar los crímenes militares. Dentro del escenario recientemente expuesto, Pittaluga destaca que la labor de denuncia hasta la primera mitad de los noventa, provocó la invisibilidad de la militancia en los años setenta. Este aspecto se explica por la supremacía que adquiere la condición de víctimas frente a la de protagonistas de procesos, restando significado político a las acciones y causales de lucha. Lo mencionado es evidentemente reforzado por los dictámenes judiciales, los que, sobre la base de una dimensión reparadora, contribuyeron enfáticamente en el calificativo de víctimas.

Sin embargo de lo expuesto, los testimonios abrieron paso a la conformación de una memoria histórica y a la generación posterior de nuevas temáticas como las de subjetividad de la militancia sesentista, que obviamente deberían ser indagadas e interpretadas en el futuro (ibíd.: 129-130). Al momento existen todavía pocas investigaciones acerca de la subjetividad de la militancia sesentista o tales investigaciones tienen un lugar subordinado dentro de las representaciones sobre el pasado reciente. Esta realidad se manifestó en la producción de narrativas más acordes a la investigación periodística, novela histórica o literatura testimonial; la militancia como tal aparece como un tema lejano y poco visible (ibíd.: 130). Dentro de los pocos escritos sobre militancia, una característica que resalta es la apelación a la experiencia vivida (testimonio) (ibíd.: 131). En otros casos, los escritos sobre militancia denotan una exposición de acontecimientos organizados cronológicamente a partir de fuentes documenta-

les escritas, que tienen por objeto mostrar la diversidad de actores y conflictos que tuvieron lugar durante los setenta (ibíd.: 131-132).

En la historiografía sobre los años setenta, no se desarrollaron demasiados textos; tres autores resultan significativos: Claudia Hilb, Daniel Lutzky y María Mtilde Ollier, que tuvieron la virtud de identificar a la izquierda armada peronista como una cultura autoritaria que significó la historia argentina del siglo XX. Otra virtud a destacar es la capacidad de estos autores para analizar la lógica política de las organizaciones armadas de los setenta, dejando en claro su carácter “binario y excluyente” (ibíd.: 133).

En el registro de las experiencias pasadas, no obstante, el tema de la militancia política no fue integrado dentro de una agenda historiográfica, sobre la base de lo sostenido por Beatriz Sarlo, se puede identificar que esos años están muy cerca y resulta una situación demasiado terrible, que implicaba que los estudios sean más desde la literatura que desde la historiografía (ibíd.: 134). Se produjo entonces un fenómeno de despolitización que pretendía liberar al historiográfico de las influencias del contexto político. Este proceso de escisión entre la política y la historia, implicó también una especialización, un profesionalismo que intentó fijar los límites sobre lo que es y lo que no es historia (ibíd.: 136).

En cambio, las escrituras testimoniales cobran importancia a partir de la segunda mitad de los noventa, a raíz de la movilización civil por la producción y preservación de las fuentes documentales y el rescate del archivo, a través de la creación de nuevas instituciones como la Asociación de Memoria Abierta y el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierda en la Argentina (CeDINCI). No obstante, el paso del silencio a la palabra no implicó necesariamente un análisis crítico. Pittaluga destaca, dentro de las pocas iniciativas de análisis crítico la obra de Pilar Calveiro (2005), que realiza una mirada sobre las concepciones políticas de las organizaciones armadas, así como de la subjetividad militante (ibíd.: 142-143).

En la Argentina, se denota una necesidad por reconstruir las experiencias sobre el pasado reciente (ibíd.: 146). Sin embargo, Pittaluga identifica la temática de la militancia sesentista poniendo de relieve algunos

aspectos; en primera instancia, los testimonios son fundamentales para la construcción del pasado reciente y son necesarios para los emprendimientos historiográficos de carácter crítico, pero se trata de una condición insuficiente (ibíd.). Los determinantes de la insuficiencia mencionada, Pittaluga lo explica de la siguiente forma: las narrativas se sostienen en la percepción sensible, pues presupone una cualidad cognitiva del experimentar restringida a la presencia del sujeto, pero también se producen en conjunto con otros sujetos, tiene implicaciones colectivas y se inscriben en un tiempo distinto al de la percepción; su campo específico es en relación a la memoria. En consecuencia, los testimonios requieren comentarios perpetuos y una escucha infinita, que permita buscar las voces de los otros y hurgar sobre los silencios para volver sobre los olvidos (ibíd.: 147-148).

Sobre la base del terror estatal, las represiones, los abusos, las torturas y las muertes, creados por una cultura autoritaria, es necesario, según Pittaluga, proponerse la tarea historiadora como una dimensión reparadora (ibíd.: 148).

Otro trabajo de importancia para la comprensión de la historia reciente, relacionada con la Dictadura Militar, es el aportado por Vera Carnovale, quien inicia su texto exponiendo el testimonio de un miembro del Partido Revolucionario de los Trabajadores-Ejército Revolucionario del Pueblo, en Argentina. A partir de esta exposición, Carnovale reflexiona acerca de la necesidad de incorporar fuentes orales a las investigaciones sobre el pasado reciente (ibíd.: 157). A la par, Carnovale se pregunta acerca de la fiabilidad de la memoria en la exposición de un relato y considera que los investigadores deben fundamentar con fuentes las narraciones, hipótesis e interpretaciones para confrontarlas con otras fuentes (ibíd.: 158).

Toda experiencia histórica es compleja y reconoce diferentes formas de registro que constituyen fuentes históricas y están atravesadas también por un contexto histórico (ibíd.). Las fuentes proporcionan información, pero exigen al historiador esquemas interpretativos específicos, pues ninguna puede abarcar la totalidad de la experiencia histórica. Existen, sin embargo, fuentes orales históricas que no están registradas en otros docu-

mentos, ante la ausencia de documentación, es importante acudir al testimonio y a la corroboración con distintos testimonios (ibíd.: 159).

Para Lummis (1991), la entrevista retrospectiva permitió hablar de lo que en la dictadura se callaba, no obstante, la evidencia oral retrospectiva depende de las presiones sociales y de las fallas en la memoria; el contexto político cultural interfiere en el contenido del testimonio (ibíd.: 160).

Las fuentes orales, según la consideración que Carnovale hace de Portelli (1991), permiten evidenciar lo que los sujetos hacen y desean, tomando en cuenta que la subjetividad es parte de la historia. Los testimonios contribuyen, además, en la identificación de las expectativas y estrategias de las personas frente a sus respectivos contextos (ibíd.: 161). Pese a esto, Carnovale propone metodológicamente agregarle a las fuentes orales un análisis crítico, además de someter a éstas a procesos de triangulación de la información, es decir, la corroboración y el análisis respecto de otras fuentes orales y documentales (ibíd.: 162-163). La realización de un ejercicio de memoria permite al entrevistado desandar el recorrido de su recuerdo y quizás historizarlo a través de la identificación de sus contradicciones.

Por último, se considera el aporte de Luzmila Da Silva Catela en torno iniciativas etnográficas sobre los archivos que contienen documentos que dan cuenta de desapariciones y muertes durante la dictadura en Argentina. Esta autora empieza su investigación buscando en los archivos del Departamento de Orden Político y Social (DOPS), documentos que den cuenta de las relaciones de represión establecidas entre los países del Cono Sur. En el Archivo Público de Río de Janeiro, la investigadora solicita únicamente los archivos que digan Argentina, encontrando uno de personas muertas (asesinadas), y los problemas con Uruguay respecto del apareamiento de cadáveres en las playas de este país (Da Silva Catela, 2007: 184) Al respecto, es pertinente referirse que el descubrimiento de este documento, atribuido al Ministerio de Aeronáutica de Argentina, contempla además la necesidad imperiosa de realizar cremaciones.

Ante la descripción reciente, la autora se plantea varias interrogantes acerca de su veracidad, de la razón de su existencia dentro de tal archi-

vo y de la no posibilidad de abordarlo como 'objeto de estudio', sin entender la lógica clasificatoria del mismo. Todas estas dudas son debido a que la comunicación era manipulada innegablemente por las dictaduras. La investigadora se pregunta, entonces, cómo los investigadores sociales deben trabajar con estas fuentes y qué controles metodológicos deben establecer respecto de este tipo de documentos (ibíd.: 185).

Las cartas personales del Archivo Nunca Mais de la Universidad de Campinas (Brasil) y las llamadas 'pruebas de subversión', enfrentan a vidas de personas vigiladas, observadas y perseguidas. Tal acervo reúne 700 procesos judiciales a presos políticos brasileros (1964-1985), información de partidos políticos y organizaciones observadas y perseguidas por la represión (ibíd.: 185). Respecto de las cartas del archivo, algunas de ellas sin personajes, Da Silva se pregunta sobre la posición que debe asumir un investigador frente a tales documentos, debiendo incluir el consentimiento de sus protagonistas para que tal documentación sea o no leída.

El anuncio de la ministra de defensa, Nélide Garré, acerca de la apertura de los archivos de las FFAA, determinando que los documentos encontrados pasarían al Archivo Nacional de la Memoria, genera una reflexión en la investigadora sobre la confiabilidad de un documento, enfatizando, que el simple contacto con los documentos no asegura el entendimiento compartido de sus significados (ibíd.: 187). En consecuencia, Da Silva propone la realización de un análisis profundo de la complejidad de los archivos por detrás de los documentos, considerando los contextos de producción, la historia de la selección, su depósito en un centro de documentación y las reglas y guardianes que controlan el acceso público y los usos de los archivos (ibíd.: 188). Una etnografía de los archivos en la perspectiva de Da Silva implica la utilización de la descripción etnográfica en el trazo de un mapa de las particularidades del archivo abierto, para poder discutir sus especificidades (ibíd.: 190).

La investigadora expone un cuadro con los archivos de la represión Argentina en el periodo 1998-2006, precisando instituciones policiales y órganos que contienen documentos relativos a la represión (ibíd.: 191-195). Muchos de los archivos se encuentran en proceso de desclasificación para la consulta pública. Existe una característica particular en este proceso de apertura de los archivos: la creación de una institución que

custodie los mismos de la represión. En Brasil, los documentos están localizados dentro de archivos nacionales mayormente protegidos, pero sin crear instituciones paralelas (ibíd.: 197). Por otro lado, este tipo de instituciones están dirigidas por políticos y no por científicos sociales, generándose visiones desacertadas que ubican a los documentos como fuentes de verdad (ibíd.: 198-199).

En adición a lo mencionado, la investigadora también realiza un análisis de discurso del Artículo 1 del Decreto 1259/2003, constatando contenidos que no solo otorgan connotaciones de verdad a los documentos mencionados, sino también la posibilidad de generar justicia, descuidando que el origen de estos documentos tiene directa vinculación con el accionar represivo, clandestino y extremo de un Estado que violó sistemáticamente los Derechos Humanos (ibíd.: 202). Los documentos, muchas veces, fueron contruidos para colocar al otro en la categoría de enemigo y justificar su anulación. Se relega, en esta perspectiva, el testimonio y lo vivido a un segundo plano, subordinándose el testimonio oral al documento (ibíd.: 204-205).

La manipulación desde perspectivas políticas de sectores vinculados al régimen de la Dictadura, Da Silva la complementa en una investigación efectuada por ella en los principales diarios del país (1998-2006), evidenciando ciclos de invisibilidad y silencio en las noticias sobre los archivos que reaparecen únicamente frente a notas de apertura durante los aniversarios de los acontecimientos relacionados con la dictadura.

Da Silva utiliza, como recurso metodológico, entrevistas a diferentes directores de archivos destinados a resguardar este tipo de documentación; entre ellos: al Director del Archivo Nacional de la Memoria y al Director del Museo de la Memoria de Rosario, ambos ponen de manifiesto la categorización de la información como 'verdad', y la disposición, en el segundo caso, a permitir el acceso a profesionales que respondan a un manejo ético de la información obtenida (ibíd.: 209). La investigadora participa en una reunión organizada en la comisión por la memoria, con historiadores y científicos sociales, donde se discutieron los niveles de accesibilidad a la información. También la discusión se centró en la posibilidad de abrir todos los documentos o preservar la intimidad de los actores (ibíd.: 211).

4. La globalización, contexto indispensable para la antropología y la etnografía

4.1 *El escenario global y su peso sociopolítico*

Son extensos los aportes sobre el actual contexto de globalización, muchos de ellos realizados por autores de innegable reconocimiento en el mundo académico: Giddens, Castells, Touraine, Beck, entre otros. Evidentemente que una profundización mayor sobre el tema no es el propósito del presente trabajo. En tal circunstancia, se toma en consideración los aportes de Gustavo Lins Ribeiro (2003), de Marcelo Bonilla en un artículo publicado en la revista *Iconos* de la FLACSO y de Carlos María Perea Restrepo (2001) en otro publicado en la revista *Palimpsestvs*. Los aportes mencionados, si bien son sintéticos se sostienen en algunos de los connotados autores recientemente señalados.

El sistema mundial, término acuñado por Wallerstein (1974), fue desarrollado para comprender ‘la evolución de la división internacional del trabajo’, la misma que tuvo auge con el naciente capitalismo mercantilista, el cual permitió el desarrollo y la expansión de la economía política europea a nivel global (Lins Ribeiro, 2003: 108).

Dada la relación estrecha entre la evolución del sistema mundial y la expansión capitalista, se puede afirmar que la economía política global está cada vez más contenida en los marcos de aquel sistema, de tal forma que sus partes constitutivas se encuentran igualmente cada vez más integradas. De hecho, ‘la creciente integración del mundo’ ya se tornó jerga ampliamente utilizada en el sentido habituada. La interpretación de ésta integración puede ser enriquecida a través del uso de las nociones de ‘segmentación étnica del mercado de trabajo’ y compresión espacio-tiempo (ibíd.: 109).

La noción de segmentación étnica del mercado de trabajo fue introducida en la antropología por Eric Wolf, para quien: los procesos migratorios provocados en escala global por la expansión capitalista, generan que ‘determinadas etnias ocupen posiciones que pueden ser alteradas’, muchas de las veces para favorecer o beneficiar al sistema de expansión, antes que beneficiar a los bienes comunitarios. “Con el desarrollo capitalista, la complejidad de los arreglos de segmentación étnica fue aumentando ver-

tiginosamente, creando sistemas interétnicos con alteridades múltiples” (ibíd.: 109-110).

En la temática de la globalización, es necesario también analizar dos elementos substanciales: el acelerado ritmo de cambio que este fenómeno impone al conjunto de escenarios y procesos sociales y el marcado sometimiento a una visión unidimensional del espacio, que anula la pluralidad de concepciones y experiencias histórico-culturales sobre el mismo. Según Ribeiro, para la antropología de las sociedades complejas, el tiempo y el espacio son: “categorías fundamentales en la formación de las subjetividades de los agentes sociales y en la formación y diferenciación de identidades y culturas, atraviesan, desde algunas décadas, transformaciones radicales, en velocidad creciente, cuyos efectos se hacen sentir claramente entre los habitantes de las sociedades de masas” (ibíd.: 107).

La noción de comprensión espacio temporal del geógrafo David Harvey plantea que hay un ‘encogimiento’ del mundo, el cual es provocado por los desarrollos en los sistemas de comunicación, transporte e información, “exponiendo a los habitantes de la sociedad de masas a una cantidad de estímulos e información en una escala sin precedentes”. Sobre la base de esta noción, Harvey asigna un lugar central en la búsqueda de explicitaciones sobre las transformaciones que impone la economía política (ibíd.: 110).

Nash, en 1983 afirmó que “la disolución de características específicas de los lugares se produce aceleradamente cuando las grandes transnacionales que operan en escala global manipulan, a través de sus redes mundiales, los factores de producción dividiendo segmentos del proceso productivo entre diferencias locales” (ibíd.: 111), ocasionando con ello un reduccionismo del mundo ‘a una entidad homogénea’, la cual, como contrapartida, también estimula la fragmentación o la ineludible búsqueda de poblaciones locales de sus propias especializaciones frente a los otros.

La comprensión espacio temporal “es un proceso que se viene desarrollando rápidamente con el desarrollo del capitalismo” (ibíd.: 112). En el caso del espacio, éste se ve aniquilado por un encogimiento provocado por los medios masivos de comunicación, tendiendo a generar

“ambigüedades asumidas, cosmopolitismos que solo, o casi solo, existen en el plano simbólico, llevando a actores a vivir ambiguamente, como si realidades que no son tuyas fuesen umbilicalmente tuyas”. Este ejemplo puede constatarse en las guerras entre naciones (ibíd.: 112). En referencia al tiempo, las identidades sociales deben ser estudiadas teniendo en cuenta el mundo acelerado en el que vivimos. La fragmentación identitaria que se genera fruto del aceleramiento, produce en las identidades una nueva visión, “la síntesis de múltiples alteridades construidas a partir de un número enorme de contextos interactivos regulados, la mayoría de las veces, por instituciones” (ibíd.: 113-114).

En una concepción similar, García Canclini, considera que la globalización no puede ser vista exclusivamente como un orden social hegemónico y homogeneizante, sino también como un resultado múltiple de movimientos, en cierta forma, contradictorios y con variedad de conexiones entre lo global-local y lo local-local. En esa medida, la globalización también debe concebirse como un fraccionamiento articulado del mundo, pero desde una constatación diferente de las fronteras, ya que éstas actualmente se caracterizan por ser móviles. Es importante, por tanto, reconsiderar y redefinir los conceptos de globalización y de frontera. Al respecto, es fundamental reconocer que García Canclini (1999: 35-37) concibe los actuales contextos como espacios delimitados y diferenciados por fronteras inestables, con presencia heterogénea de confluencias y distancias, en definitiva, en complejos procesos de reconstrucción identitaria.

En un esfuerzo similar al de Ribeiro y que a su vez puede servirnos de síntesis de lo expuesto, para Bonilla la globalización es un proceso planetario caracterizado por la transnacionalización del capital, la descentralización de los procesos productivos, fragmentación de los Estados Nacionales, la marginalidad, la inequidad mundial, la presencia cada vez creciente de sistemas virtuales de comunicación, entre otros. Sin embargo, Bonilla también resalta manifestaciones de resistencia a la embestida globalizante en sociedades marginales y periféricas, a través de iniciativas de solidaridad barrial, como estrategia de protección frente a los poderes centrales en las grandes ciudades, pero el ejemplo de resistencia más destacable, en opinión de Bonilla (2003: 9), es el cuerpo o la escala ‘corporal-microfísica’, muy relacionada con los fundamentalismos religiosos, principalmente el Islam.

Los condicionantes contextuales de la globalización tienen sin duda repercusiones serias en la construcción de identidades y diferencias. Por este motivo, es que se torna central el análisis de propuestas metodológicas sobre la temática desde una perspectiva antropológica, lo que intentaremos trabajar en dos instancias: la primera en calidad de aspectos teórico-metodológicos y la segunda enfocada a experiencias etnográficas; en relación a esta segunda instancia se seleccionó un trabajo con jóvenes en un barrio marginal de Bogotá - Colombia y dos de migración: el uno de brasileños en San Francisco-Estados Unidos y el otro de ecuatorianas en Madrid-España.

4.2 Enfoques para la investigación antropológica en escenarios globales

A juicio de García Canclini, se ha desarrollado un interés por entender el modo en que funciona la globalización y cómo circulan las narraciones sobre ella. Los relatos antropológicos se están modificando para poder abordar el tema de las identidades en la globalización. Tradicionalmente, los antropólogos se encargaron de darle valor a los grupos no occidentales que han vivido los procesos de colonización y sometimiento. Este interés científico por los grupos excluidos se ha desarrollado desde intenciones éticas, elogiando las prácticas de grupos que han sido negadas por occidente. Ante la pregunta antropológica de ¿qué hacer con tanta diversidad? surgen dos alternativas: por un parte, subordinar a los excluidos al modo de vida occidental capitalista y, por otra parte, consagrar la identidad y libertad grupales al relativismo cultural (ibíd.: 20).

El presente trabajo se enfoca más sobre la segunda alternativa y la dificultad que conlleva la exaltación antropológica de pluralidades culturales aisladas. Para el efecto, García Canclini toma por ejemplo dos narraciones realizadas por Levi-Strauss en la UNESCO. La primera enfocada por una postura anti evolucionista o contraria a visiones unilineales de la historia. En esa perspectiva, la propuesta estructuralista de Strauss confluye con las del particularismo y las del funcionalismo, al contar con una visión multicentrada de la historia (ibíd.: 21).

En la misma UNESCO, 20 años después, Levi-Strauss reformula su posición y concluye que el etnocentrismo no es malo en sí mismo y que incluso puede ser útil si es bien utilizado. Consideró también que había exagerado en sus afirmaciones anteriores y que sería utópico pensar en el reino de igualdad y fraternidad que no comprometa al tema de la diversidad (ibíd.: 22).

Es preciso reconocer corrientes actuales que critican el encapsulamiento de la antropología en ámbitos locales, aspecto que puede incluso ser terreno fértil para el desarrollo de fundamentalismos. Clifford Geertz (1996) en el texto *La Interpretación de las Culturas* mantiene esa visión sumamente relativista; sin embargo, en textos posteriores critica el abordaje de totalidades sociales absortas en sí mismas: “la etnografía es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Ya que, a lo que capacita, cuando los hace, es un contrato fructífero con una subjetividad variante” (ibíd.: 25). La antropología no debe tener por función hacer una revisión de las comunidades de tipo complaciente. El propósito actual, siguiendo con lo que García Canclini recupera del nuevo Geertz, es colocar a la diversidad, metafóricamente, dentro de un collage. El objeto de estudio de la disciplina antropológica se va reubicando, pues la modernidad, no solamente ha ido renovando las tradiciones, sino que ha reconstruido culturas con la influencia innegable de culturas industriales en los procesos de interacción social en tiempos de globalización (ibíd.: 26).

Respecto de la metodología propiamente García Canclini propone, en primera instancia, la renovación del objeto de estudio antropológico; de las “identidades discretas a la heterogeneidad multicultural y extraer nuevas conclusiones de estos cambios para el diseño de políticas basadas en una concepción flexible y multinacional de ciudadanía” (ibíd.: 33). En esa dirección la intención no es confrontar entre narrativas y conocimiento científico, por el contrario, la confluencia de pluralidad de paradigmas científicos, las narrativas cobran importancia en las Ciencias Sociales.

El trabajo de campo, desde lo que se ha apuntado, debe incorporar entonces ópticas transnacionales. Como lo sostiene García Canclini, referenciado a James Clifford, el trabajo de campo debe ser concebido como sociedad móvil, que redefina lo que se ha comprendido por lugar antropo-

lógico. Bajo las circunstancias mencionadas y sobre la base de que no existen más las sociedades nativas indivisas, el dentro y fuera del lugar antropológico se abre a iniciativas ‘etnográficas multilocales’, que contemple ‘viajes y regresos’, ‘desterritorialización’ y ‘reterritorialización’, “localidades cambiantes y no solo campos delimitados”¹⁸.

La globalización como proceso hegemónico determina el pasaje de la interculturalidad a la hibridación y de la identidad a la heterogeneidad (ibíd.: 36). El propósito, en cambio, está en modificar lo mencionado, por la generación de ciudadanías flexibles, las que permiten entender que la antropología debe seguir ocupándose del tema de las naciones y las etnias, pero desde una perspectiva de multilocalización, que abre esferas públicas y redes sociales no reductibles al Estado-nación (ibíd.: 37). En consecuencia, los proyectos políticos deberían considerar una cultura utópica-diaspórica; es decir, ciudadanos conviviendo bajo determinantes jurídico-políticos transfronterizos y delimitados por cartografías multinacionales (ibíd.: 38). Por lo tanto, la investigación antropológica se torna comparativa sobre la base transnacional de la ciudadanía cultural, visibilizando sus necesidades jurídicas y políticas, como también los riesgos y las opciones para la construcción de una ciudadanía latinoamericana (ibíd.: 39).

En el trabajo de Marcelo Bonilla, un antropólogo ecuatoriano, se contribuye con más consideraciones de índole metodológica. Se parte de la necesidad de construir metodologías acordes al escenario actual y que deben contemplar una perspectiva histórica y autoreflexiva, con enfoques multisituacionales, multidimensionales y con capacidad para la identificación de espacios de conflicto.

En cuanto a la reflexión histórica, se insiste en la necesidad de abordar los roles históricos de la disciplina, desentrañando las perspectivas teóricas y políticas de los antropólogos insertos en un proceso investigativo, sobre todo, tomando en cuenta que actúan en contextos de poder y subordinación. En consecuencia, el trabajo etnográfico no puede aislarse de los procesos históricos políticos (ibíd.: 9).

18 Esto de localidades cambiantes Canclini lo toma de Gupta y Ferguson.

La etnografía multisituacional conlleva el diseño y ejecución de técnicas comparativas, que implican enfocar un fenómeno desde distintos campos, sitios y objetos de estudio (Bonilla, 1995: 102). Sobre esta base, Bonilla considera que estas iniciativas de investigación comparativa, sin embargo, deben integrar perspectivas histórico-políticas, con el propósito de contar con un margen más amplio de las fuerzas políticas y los procesos que contempla una situación (ibíd.).

Las técnicas multisituacionales y multidimensionales, deben enfatizarse en el reconocimiento de los flujos claves de un fenómeno, que permitan identificar las dimensiones en contradicción y en confluencia; esto es, en los actuales momentos las problemáticas sociales reúnen un conjunto complejo de escenarios interrelacionados, ciudades, zonas periféricas, medios de comunicación, redes de internet, entre otros. Lo principal, a juicio de Bonilla, está en la ubicación de los flujos simbólicos en relación a los campos de fuerza de un escenario social. En el trabajo se expone un gráfico de polaridades de dimensiones que deben tomarse en cuenta para la aplicación de métodos etnográficos. Es de vital importancia ubicar los puntos de conflicto de sectores sociales que comparten escenarios; por ejemplo, esto es de enorme utilidad para identificar conflictividad por resistencias a las dinámicas hegemónicas.

En referencia a la observación etnográfica, conviene clarificar que ésta no se encuentra con culturas aisladas de los fenómenos globales, por tanto, su diseño y aplicación deben considerar múltiples presencias de actores en campos, muchas veces, de coalición. Como suele suceder en los entornos de internet, que, conforme las conclusiones de una investigación a nivel latinoamericano, según Bonilla, se constató un escenario en conflicto entre empresas, actores sociales, ONG y Estado. Es prioritario, que a partir de la observación etnográfica se identifique las fuerzas hegemónicas o subalternas en un campo de estudio.

Conviene entonces, que los procesos etnográficos sean cada vez más multidisciplinarios y en franca contradicción con enfoques de neutralidad científica. En los escenarios globales es necesario identificar y tomar partido por las fuerzas hegemónicas o de resistencia, no es posible un punto neutral, como lo sostiene también Bonilla en su artículo.

4.3 Globalización desde experiencias etnográficas. Tres proyectos de investigación: jóvenes de Bogotá, inmigrantes brasileños en Estados Unidos y ecuatorianas en Madrid

Las experiencias que a continuación se trabajan se enmarcan en iniciativas etnográficas para conglomerados poblacionales específicos: 1. Jóvenes que desarrollan sus vidas en Bogotá bajo los determinantes de un tiempo de globalización; 2. Inmigrantes brasileños en la ciudad de San Francisco - Estados Unidos y; 3. Inmigrantes ecuatorianas, empleadas domesticas, madres de familia, en Madrid-España.

El primer trabajo de investigación Carlos María Perea Restrepo, en una publicación realizada en la revista *Palimpsestvs* No 1, considera que el ciudadano y su relación con el Estado-Nación, debe explicarse en la reconfiguración de las relaciones entre cultura, organización y poder (Perea Restrepo, 2001: 38). La globalización ha modificado los símbolos y desterritorializado los centros de poder (ibíd.). Los signos no responden ya a un componente de la cultura originaria, sino al efecto producido por culturas híbridas (ibíd.: 39).

En la perspectiva mencionada, la investigación de Perea Restrepo tiene por objetivo la exploración de la ciudadanía desde experiencias de pertenencia, a través del análisis de las fuentes de sentido presentes en los discursos de los jóvenes de un sector popular en Bogotá (ibíd.). Las entrevistas aplicadas a los jóvenes de Bogotá develaron la amenaza sobre la existencia misma, así como la percepción de debilidad de las mediaciones políticas. La violencia generalizada toca los espacios de lo cotidiano, presentándose el fenómeno que el autor denomina: desestructuración de la convivencia (ibíd.).

En términos metodológicos, la investigación aborda una exploración de los sentidos de ciudadanía respecto de la identidad y el sentido de pertenencia, particularmente en un sector popular de Bogotá, para lo cual se realizaron 50 historias de vida entre jóvenes, hombres y mujeres, de entre 15 y 20 años, y un posterior análisis del discurso de las historias comunicadas (ibíd.). El estudio estuvo orientado sobre las inquietudes que provocan lealtad en el grupo de jóvenes y qué les produce sentido de pertenencia. En los discursos de ellos aparece con frecuencia el tema de la

individualidad en contradicción con la importancia social de lo colectivo (ibíd.: 42).

Respecto a los aspectos colectivos, la investigación demuestra que los jóvenes son también producto de un sentido de pertenencia socialmente edificada. En esa dirección, la comunidad es uno de los referentes que más convoca al vínculo cívico y asociativo, la comunidad establece cierta normativa que estipula lo deseable y lo no deseable de un comportamiento; la posibilidad de no inclusión dentro de la comunidad provoca la pérdida de sentido de vida (ibíd.). Para Perea Restrepo, la pandilla constituye un elemento que da cuenta de la contradicción entre la comunidad y la individualidad, es un espacio que aparece como vinculación colectiva en defensa de la propia vida, ante los escuadrones de la limpieza, y la preservación de ciertos intereses individuales: robo, violencia, etcétera. Los vínculos de pertenencia se mantienen con la pandilla, pero bajo la conciencia de los apetitos del otro, respecto de la posibilidad de fraccionamiento y represalia (ibíd.: 43).

Todo este contexto genera la reflexión acerca de cómo en los tiempos actuales se producen fenómenos de radicalización de la esfera del individuo. Tales mutaciones crean condiciones para la individualización, que comprometen no sólo al propio individuo, sino al vínculo social ahora reestructurado. En Colombia, lo privado y lo público se presentan como factores que se oponen. El autor propone frente a esta realidad la construcción de una ciudadanía como vía de recuperación para la convivencia, y propone el establecimiento de nexos entre lo privado y lo público, que atraviesen el tema de la autonomía y a la vez el campo de los derechos humanos (ibíd.: 45- 46).

En el caso de Brasil se expone una experiencia de investigación etnográfica que combina rituales y cambios identitarios de inmigrantes brasileños en San Francisco, California. Esta ciudad constituye un escenario propicio para estudiar las reconstrucciones de la identidad y los procesos culturales. En este trabajo, Lins Ribeiro analiza la cuestión de la identidad nacional brasileña, estudiada etnometodológicamente en una situación donde se impone el tema de la alteridad frente a otros elementos. Lins Ribeiro propone que las relaciones interétnicas constituyen un esce-

nario de análisis para el estudio de las identidades. La generación de esta propuesta parte de una investigación de campo realizada en 1996, que incluyó metodológicamente la observación directa, la participación en eventos rituales, entrevistas y análisis de material escrito: noticias de prensa, folletos y otros (ibíd.: 143).

La migración de pobladores de la ciudad de Goiania en Brasil, constituye una experiencia diferenciada por su condición de clase, rango, género, raza y origen regional (ibíd.: 144). Los brasileños en San Francisco al igual que en otras poblaciones insertas en estructuras de segmentación étnica viven en relación a los vínculos establecidos con otros grupos étnicos, para lo cual Lins Ribeiro propone la exploración descriptiva de las características centrales de ésta experiencia migratoria.

Dentro de marco recientemente expuesto, este último autor contempla escenarios estratégicos que sintetizan la intertextualidad y rituales de afirmación identitaria. Al respecto, él participa dentro de su proceso de investigación de las fiestas privadas organizadas por grupos brasileños en San Francisco, que tienen por propósito confraternizar, conmemorar aniversarios, presentar nuevos amigos a las redes en San Francisco, buscando también mantener identidades nacionales y regionales de los inmigrantes. Además, participa de un evento de despedida por ejemplo a una integrante de la comunidad migrante brasileña (ibíd.: 146).

Por otra parte, propone como estrategia para entender las reconfiguraciones identitarias en este contexto: la observación y descripción de los lugares latinos destinados a la música, el baile y la comida. Linger (1997: 183) realiza, por ejemplo, un estudio en un restaurante brasileño en Nagoya, Japón, evidenciando “como los restaurantes locales sirven para la construcción de identidades y para su conformación... tiende a mapear a las personas en sus grupos: familia, casta, género, clase, comunidad de creyentes, comer juntos refuerza los sentimientos de semejanza, incluso de distinción, pues las personas comparten una mesa e incorporan sustancias comunes..., las comidas son poderosamente emotivas”. Ribeiro realiza una descripción de los lugares de comida brasileña y sus características, así como un análisis descriptivo de los lugares donde se efectúan espectáculos musicales (ibíd.: 146-149).

En otro momento, entre los escenarios que los inmigrantes poseen para afirmar las especificidades de su identidad están los lugares religiosos, como los templos protestantes, para este tipo de instituciones Ribeiro propone nuevamente la realización de un análisis descriptivo, lo que ha permitido dentro de la investigación establecer la relación entre instituciones religiosas y el establecimiento de relaciones afectivas que pueden generar sentimientos de seguridad al migrante en referencia a su colectivo (ibíd.: 149-150).

El investigador también realiza un análisis de los pequeños escenarios: fiestas populares y el fútbol; tales espacios evocan identidades colectivas que se evocan lejos del lugar de origen (ibíd.: 150-151). El balompié, por ejemplo, constituye un elemento de fuerte referencia identitaria para los brasileros y en “las formas de identificación con un colectivo imaginado” (ibíd.: 153). En la perspectiva mencionada, Ribeiro (153) retoma lo sostenido por Roberto Matta (1982: 40), “el fútbol constituye un vehículo de socialización [...] y un dominio en el cual se tiene la garantía de la continuidad y de tal pertenencia cultural e ideológica en cuanto grupo inclusivo”.

En referencia a las fiestas, el autor brasileño destaca el carnaval de Parade de San Francisco como otro elemento importante, considerado como uno de los festivales multiculturales más importantes de la costa oeste de EE.UU. Ésta aparece como una tradición fragmentaria propia de un sentimiento carnavalesco característico a varias culturas de inmigrantes (Lins Ribeiro: 157). Dentro de los grupos de inmigrantes se encontraron especialmente caribeños y latinos. La gran importancia del desfile tuvo por consecuencia el paso de su administración a manos de una red de entidades destinadas a “promover el incremento económico y la conciencia cultural de la comunidad latina en San Francisco” (ibíd.: 158). Sin embargo, en opinión de la decana del carnaval caribeño, lo mencionado ha degenerado en un negocio: los anteriores carnavales guardaban más estrecha relación con el espíritu comunitario que los actuales mediados por cierto afán de lucro, enfatizando a su vez la necesidad de retener de mejor manera las raíces interculturales¹⁹.

¹⁹ Esta opinión fue captada en una de las varias entrevistas realizadas por Ribeiro dentro de los grandes escenarios propuestos para este análisis.

En relación a la temática de la inmigración de mujeres, madres de familia y empleadas domésticas de Ecuador en Madrid, es relevante el aporte de Heike Wagner, quien realiza una investigación “Maternidad Transnacional: discursos, estereotipos y prácticas” (www.mmsh.univ-aix.fr/lames/Papers/ParellaSole_ES.pdf), respaldada en los aportes metodológicos de la Teoría Fundamentada o *Grounded Theory*. (Glacer y Strauss, 1967) Esta perspectiva metodológica debe ser entendida como un proceso para el uso del dato más que para su recolección, es decir, diferenciar entre el análisis cualitativo y la investigación cualitativa:

Es una metodología de análisis, unida a la recogida de datos que utiliza un conjunto de métodos, sistemáticamente aplicados, para generar una teoría inductiva sobre un área sustantiva. El producto final constituye una formulación teórica, o un conjunto integrado de hipótesis conceptuales, sobre el área sustantiva que es objeto de estudio (Requema, Carrero y Soriano, 2006: 13-14).

Los componentes de la Teoría Fundamentada se pueden sintetizar en la aplicación sistemática del método comparativo constante y los criterios que provoquen el muestreo teórico y la saturación conceptual de las categorías identificadas en el proceso investigativo. El método comparativo es estrictamente sociológico, utilizado por Weber, Durkheim y Mannheim y su propósito medular es la comparación de distintos grupos o unidades sociales, esto es: generación de teoría mediante la identificación de semejanzas y diferencias que el análisis de los incidentes contenidos en los datos proporciona. El muestreo teórico difiere radicalmente del concepto utilizado en las metodologías cuantitativas y en el positivismo, en este caso se refiere a las consideraciones con las que el analista decide que datos coleccionar, codificar y analizar a la luz de una teoría que la va perfeccionando. En esa perspectiva, lo principal es hallar la información para la teoría que se busca y construye. La saturación conceptual, inicia cuando los datos se tornan repetitivos y no aportan más información; es decir, es el criterio mediante el cual el investigador decide concluir con el muestreo. En definitiva, la Teoría Fundamental transforma los datos por medio del análisis cualitativo y de generación sistemática de teoría; propone una metodología de análisis para transformar progresivamente los datos en el estudio de los procesos sociales (ibíd.: 21).

Heike Wagner en *Maternidad Transnacional: discursos, estereotipos y prácticas* articula, sobre la base de la Teoría Fundamentada, un proceso de

investigación caracterizado por 14 meses de investigación en Madrid y Ecuador, mediante la combinación de métodos, observación participativa, 87 entrevistas, una encuesta, datos estadísticos y estudios económicos, jurídicos, políticos, sociológicos e históricos. Este esfuerzo fue trabajado con su correspondiente sistematización de enfoques teóricos sobre la migración en contextos determinados por la globalización: *Manchester School* (Gluckman, 1945) *Marxismo-Dependencia* (Wallerstein, Frank; 1960) y la *Diáspora de James Clifford*. Este esfuerzo retoma los aportes de las dos últimas corrientes, con las respectivas consideraciones críticas al marxismo por reducir los fenómenos sociales a una problemática de países de centro y periferia y descuidar la visión de los actores y de los fenómenos culturales. Respecto a la Diáspora, considera de importancia las consideraciones teóricas para comprender la trasgresión de fronteras, la desestructuración transnacional, las relaciones globales, la negativa a la asimilación y el mito del retorno.

En la investigación se tomó como actores a las madres y a los hijos que conviven con ellas en España, como también a los hijos que se quedaron en Ecuador. La hipótesis del trabajo se centró en que gran parte del discurso actual no trata tanto de la situación de los hijos, sino que más tiene que ver con la renegociación de los roles de género, producto de la migración, ‘una migración altamente feminizada’. Si bien Heike, no desconoce los problemas psicosociales que provoca la migración, tampoco los generaliza. Es indudable que la migración de la madre provoca cambios, que no necesariamente degeneran en traumas. Los ejemplos citados demuestran que su situación es mucho más compleja y que en ciertos casos mejora (www.mmsh.univ-aix.fr/lames/Papers/ParellaSole_ES.pdf).

La investigación también demuestra que el tipo de familia en Ecuador es especial debido a que conlleva una participación cercana de abuelos, abuelas, tías y tíos, aspecto que resta intensidad a los impactos que se puedan generar con la migración de las madres. En adición, las familias no necesariamente se caracterizaron por armoniosas y pacíficas previo a los procesos migratorios. Por consiguiente, las afirmaciones de destrucción familiar y riesgos de prostitución de las mujeres inmigrantes, conforme lo enfatiza Heike, se sostienen en el prejuicio matizado por relaciones de poder propias de una sociedad patriarcal.

Evidentemente, que el contexto que empuja a las mujeres a migrar es de enorme complejidad y se basa en oportunidades de trabajo, imaginarios para superar la pobreza, mayor protagonismo político de las mujeres occidentales, superación de conflictos familiares, entre otros. Es decir, un tramado de pluricausalidad sociocultural y política.

Conclusiones

La etnografía y su relación con los procesos políticos conlleva necesariamente la superación de visiones tradicionales de neutralidad científica, tomando partido por los conocimientos que los actores de una cultura han generado y que deben ser integrados en la construcción de conocimientos científicos, sobre todo, antropológicos. El problema radica en cómo lograr el equilibrio entre las visiones culturales y los ámbitos específicos de la ciencia. Al respecto, conviene detenerse en las contribuciones de Renato Rosaldo y Michelle Rosaldo, por un lado, y en los de Rosana Guber, por otro. Esto es, desde la crítica severa a tendencias que enfatizan la objetividad científica, como lo hacen los Rosaldo, y desde la necesidad de generar vínculos entre los conocimientos de los actores de un contexto para la investigación y los que se producen de la reflexión teórica, como lo desarrolla ampliamente Rosana Guber en el *Salvaje Metropolitano*.

Se destaca la necesidad de partir de una adecuada empatía del antropólogo y la comunidad investigada, factor que lo trabaja adecuadamente Gordon al consensuar todo el proceso investigativo con las prioridades de la comunidad indígena de los Xikin-Mebengokre. Caso contrario, la investigación y construcción de la información resultaría forzada y, en casos, fuera de contexto, cabalmente por no responder al interés de los sujetos investigados. En esa perspectiva, la participación observante es una diferencia significativa respecto la observación participativa, cabalmente porque su realización se consume sobre la base de un mayor peso significativo de la participación sobre el de la observación.

Desde el debate más contemporáneo, se determina la necesidad de no extraviarse en los ámbitos locales de un escenario cultural, ni en los de la especialidad de una disciplina. Se propone el diálogo de saberes y la

integración metodológica de los aportes de la teoría de la complejidad, propiciando la confluencia de varias ciencias en el estudio de un campo específico. Bajo estas perspectivas, están las experiencias de demarcación territorial en Brasil y la asesoría cultural en Chile.

En Brasil, cobra importancia la participación multidisciplinaria en el trabajo realizado y por realizarse en 17 áreas etnográficas, superando las consideraciones erróneas de identificar a los pueblos indígenas en calidad de informantes, proponiéndoles más bien como interlocutores en todo el proceso. La asesoría cultural, en Chile, permitió una adecuada aplicación de iniciativas de diálogo, respetando los patrones culturales de los mapuches e integrando aportes de la antropología aplicada. En esa dirección, el rol del asesor estuvo en garantizar la correcta y constante inclusión de las visiones de los indígenas en el plan de desarrollo impulsado por el Estado.

En la demarcación territorial en Brasil, también se consideraron visiones diferentes a las impuestas con la modernidad; es decir, a las que se delinearon en el mapamundi, sobre la base de fronteras demarcadas a partir de la existencia de los Estados-nación. En esa perspectiva, se incluye las tradiciones y conocimientos indígenas sobre los alcances y límites de sus territorios; sin embargo, estos conocimientos se articulan en conjunto con los aportes multidisciplinarios de la antropología, la geografía, la sociología y las ciencias ambientales.

Un aporte distintivo en la misma dirección, es el realizado por el IEE en nuestro país, Ecuador. En este caso no solamente se integra a distintas disciplinas científicas, sino también a metodologías cuantitativas, las que contribuyeron enormemente con elementos de rigurosidad para la evaluación del proceso político impulsado por el movimiento indígena ecuatoriano en el cantón Cotacachi y en la provincia de Cotopaxi

Desde una postura que intenta evitar el extravío del investigador en las perspectivas de los actores, se propone el recurrir constantemente a un análisis crítico de las fuentes de generación de información. Este es un aporte de importancia en de varios trabajos respecto la dictadura militar en Argentina en la década principalmente del setenta. Bajo esta tónica de investigación, se rescata la importancia de la memoria, el testimonio y la

demanda social; en calidad de columnas básicas de un sistema interdependiente en lo metodológico. Sin embargo, su aplicación pasa por los rigores analíticos de la actividad científica, que se respalda permanentemente en la crítica de la información receptada; es decir, el investigador debe también relativizar la información aportada por los actores, contrastando y acordando permanentemente estos con esfuerzos teóricos.

Finalmente, la globalización y sus efectos en todas las culturas del mundo, también han modificado a la investigación científica. En la actualidad, el campo de estudio debe asumirse no solamente como un sitio específico y delimitado, sino también como localidades cambiantes, cabalmente por el ritmo excesivamente dinámico que impone la globalización a todo proceso sociocultural, como lo precisa claramente García Canclini. Así también, es necesario considerar la multiplicidad de conflictos y resistencias que esos ritmos de cambio provocan; por consiguiente, un campo de estudio tampoco está exento de la variedad de intereses y perspectivas diversas de sus actores, que incluso pueden ser sumamente conflictivas por las diferencias de clase, género, generación y orientación sexual, por mencionar ejemplos acorde a lo planteado por Bonilla.

Las experiencias etnográficas bajo escenarios de globalización, permiten determinar la complejidad de sus problemáticas, donde los procesos migratorios, dan cuenta de recreaciones culturales que no se deslindan de su historia como en el caso de los brasileños en San Francisco, quienes reviven sus fiestas y connotaciones del fútbol dentro de este nuevo escenario, provocando inclusive articulación de actores de otras culturas. Estas connotaciones pudieron ser tratadas mediante una intensa participación del etnógrafo en eventos de convocatoria y significados colectivos; fiestas, partidos de fútbol y ceremonias religiosas

En el caso de las inmigrantes ecuatorianas en Madrid, sobre la base sistémica de la Teoría Fundamentada, se demuestra la pluralidad de causas que provocaron el distanciamiento de su familia y que no necesariamente ha provocado trauma en sus hijos. Así también, las afirmaciones que acusan a la migración de las mujeres como la causa de la destrucción de las familias, constituyen prejuicios característicos a una sociedad patriarcal, con lo confirman las entrevistas, los testimonios, la observación participante, entre otros.

Evidentemente, que el redactar conclusiones implica esfuerzos de síntesis que pueden dejar asuntos sin destacar. En consecuencia, se invita a realizar una relectura de lo propuesto, posiblemente se encuentren elementos que se me escapen o que tienen una prioridad mayor a las expuestas en esta parte. Estoy también claro de que hay una cantidad grande de aportes que no pudieron ser integrados en este trabajo, pero que propiciaría a contemplarlos en otras investigaciones a realizarse en un futuro.

Experiencias significativas de investigación etnográfica de la Carrera de Antropología Aplicada, Quito-Ecuador

Amanda Tello¹

En los últimos años, la carrera de antropología de la UPS ha hecho interesantes aportes al desarrollo de nuevas áreas de conocimiento dentro de nuestra disciplina. Podemos identificar entre los principales la propuesta de Guerrero sobre una antropología comprometida con la vida; el trabajo en antropología urbana, específicamente en la cuestión de imaginarios urbanos e interesantes trabajos sobre antropología de pares o de las mismas comunidades.

1. Propuesta de Patricio Guerrero: una antropología comprometida con la vida

Guerrero ha venido trabajando su propuesta teórico-metodológica hace ya algunos años. Podríamos destacar de ella varios puntos relevantes que sin duda han ayudado a asumir una actitud crítica constante ante la labor antropológica en nuestro país.

Los pivotes en los que se fundamenta su trabajo son básicamente: la necesidad de una descolonización epistémica, la integración de saberes otros al trabajo antropológico, corazonar la realidad, la consideración de la cultura como un medio de insurgencia simbólica, la antropología como

1 Antropóloga por la Universidad Politécnica Salesiana de Quito.

la ciencia del sentido, con un rol ético-político afín a una transformación positiva de la realidad en función de los sectores 'subalternos'.

En este marco, frente a la 'indefendible' objetividad que ha caracterizado los enfoques clásicos de la antropología, Guerrero plantea la necesidad de hacer de la práctica antropológica una herramienta para la transformación de la realidad. Es decir, se realza el rol ético-político que la antropología debe tener tanto a nivel teórico, como metodológico. Se propone una antropología comprometida con la vida.

Para poder desarrollar una antropología de este carácter se debe identificar a ésta como la ciencia de la alteridad, construida en la dialéctica mismidad - otredad. Según el autor, la antropología debe constituir un hecho de alteridad por excelencia, en el que se generen encuentros dialogales entre diversos actores que permitan la consolidación de una sociedad intercultural, valoradora y respetuosa de la diversidad.

Una antropología comprometida con la vida debe dejar de lado la noción del ser humano como objeto de estudio, y enfocar su interés en el hecho sociocultural como tal, ubicándolo en su contexto espacial y temporal específico y ubicando también su dimensión ética y política. Debe plantearse, como más adelante se explicará, la noción de interlocutor y desechar la de informante que coloca al investigador por sobre el actor social con el que debemos establecer un diálogo, un encuentro de igual a igual que permita el ejercicio de una antropología con un rol ético-político coherente con la necesidad de la creación de un nuevo orden social más equitativo, en el que las culturas puedan establecer un diálogo que nos permitan consolidar un encuentro en la diversidad. En palabras del mismo Guerrero (2002: 32), la antropología debe aportar:

...Para hacer una revolución del sentido, una guerrilla epistémica, una batalla semiótica, la insurgencia de los símbolos que nos permitan fundar una propuesta civilizatoria distinta, que termine con la irracionalidad de la razón en que se fundamenta la actual civilización de la muerte que representa Occidente, para construir una nueva civilización de la vida, que se alce desde nuestras raíces de ancestralidad andina y comunitaria, desde nuestras propias reflexiones, desde nuestras realidades.

Al plantear este nuevo rol a la antropología, se hace necesario repensar su teoría y metodología. De ahí que el aporte de Guerrero debe

ser abordado para la comprensión de la práctica de la antropología desde la escuela, pues es innegable la influencia que tal tendencia ha tenido a nivel académico, en la enseñanza, como en el trabajo antropológico en sí, en el cómo se han llevado a cabo varias de las investigaciones.

Estrategia conceptual de la cultura

El planteamiento teórico de Guerrero se encuentra enmarcado dentro de las corrientes pos colonialistas que buscan generar nuevos enfoques teóricos desde las realidades de lo que se ha dado por llamar subalterno. En la base de su trabajo se encuentra la noción de la cultura como una herramienta contra-hegemónica, fuerza transformadora positiva de la realidad.

De ahí que, para el autor, una de las premisas más importantes, antes de la formulación de la estrategia conceptual de la cultura, es plantearse la necesidad de una descolonización epistémica. Es decir, integrar otras formas de conocimiento al trabajo antropológico y, en general, se plantea la necesidad de un diálogo de saberes, para construir nuevas formas de abordar y comprender la realidad y la cultura, más allá de los viejos parámetros positivistas racionalistas de la antropología clásica.

Según esta propuesta, el conocimiento tiene sentido en tanto servirá para transformar la realidad que aborda. La injerencia ética y política de la antropología es pieza clave para la configuración de esta nueva antropología comprometida con la vida. Como lo dice Guerrero, el conocimiento es “un instrumento que no sólo contribuye a entender el mundo y la realidad misma, sino para que colabore a su transformación” (ibíd.: 23).

Así, el conocimiento se construye como un proceso de retroalimentación que no sólo produce nueva teoría, sino que también brinda las herramientas necesarias para la transformación de la realidad. Se parte desde un hecho concreto que despierta la duda y el interés de investigación; posterior, se hace un acercamiento teórico a la temática que nos brinde las herramientas necesarias para la siguiente etapa que es el trabajo de campo; se realiza la recolección de información, para su posterior sistematización y análisis. Generalmente, la investigación llega hasta este punto.

La propuesta que realiza Guerrero plantea la necesidad de regresar a la realidad, al 'campo', con los resultados de la investigación, no sólo para su validación por la comunidad, sino para que sirvan como herramienta para la transformación de la realidad.

Necesitamos acercarnos al conocimiento de la realidad no únicamente para alimentar una vanidad científica, sino para hacer del conocimiento un instrumento que no sólo contribuye a entender el mundo y la realidad misma, sino para que colabora a su transformación (ibíd.).

Se plantea así la necesidad de abandonar la práctica extractivista de la antropología en la que únicamente se consigue la información y no se devuelve nada a los actores sociales que han colaborado en nuestro proceso investigativo.

Según el autor, el proceso de conocimiento no debe tener valor simplemente a nivel académico, sino su fin más importante es la injerencia ético-política en la realidad. Se debe generar conocimiento para la transformación positiva de la realidad, para romper el orden excluyente establecido y naturalizado. La insurgencia simbólica, la descolonización epistémica y la guerrilla epistémica son, todos, procesos necesarios para hacer una antropología comprometida con la vida.

En todo este contexto, Guerrero no plantea un concepto de cultura, sino más bien una estrategia conceptual para acercarse a ella, pues afirma que intentar construir una conceptualización terminada y unívoca de la cultura sería un error debido a su carácter polisémico. De ahí que plantee trazar una estrategia conceptual que nos permita ofrecer una perspectiva diferente, con mayor poder explicativo de las actualmente existentes (ibíd.: 35).

Plantea que la cultura debe ser entendida, primero como una construcción social. Es decir, la cultura se construye en sociedad, sólo puede ser creada con y junto a los 'otros' y para los otros. Por eso la denomina también como un acto de alteridad por excelencia. Así también, como construcción social, es compartida por todos los individuos de la sociedad y también heredada de generación en generación. Pero señala que es importante tener presente que la cultura no es homogéneamente compartida, sino que existe, en el proceso de enculturación, diferenciaciones

y rasgos particulares dentro de una misma sociedad que generan subculturas.

La cultura como construcción social ha sido un instrumento adaptativo, es decir ha posibilitado que el ser humano pueda vivir en condiciones que sin la cultura le serían imposibles. La cultura le permite al individuo superar su condición meramente biológica.

Y es así que nos invita a entender, también, la cultura como una construcción simbólica, como un sistema de símbolos generados en un contexto espacial y temporal específico. Guerrero afirma que la cultura es un tejido de sentidos por medio de los cuales los individuos se relacionan. Esta construcción de sentidos es la que conforma la cultura que a su vez tiene dos dimensiones. La primera de ellas es el sistema de manifestaciones que son aquéllas que están al alcance de nuestra vista, sean estos objetos materiales o actividades tras las cuales hay que descubrir el sistema de representaciones. Es decir, la cultura tiene tanto una dimensión de manifestaciones, como una dimensión de representaciones.

Para que la antropología cumpla su cometido es necesario que sea capaz de dar cuenta de las dos dimensiones de la cultura, pues sólo así se podrá comprender a la misma y de ahí generar un conocimiento que responda a la realidad y que sirva de fuerza transformadora.

Se empieza a visualizar entonces la dimensión ético-política que la cultura tiene para Guerrero, pues para él la cultura es escenario de lucha de sentidos por el control de significados. De tal manera, la cultura puede constituir una herramienta de dominación o de liberación para los llamados grupos subalternos. Para el autor, la cultura tiene una gran potencialidad política y contra hegemónica que debe ser tomada en cuenta dentro de la labor antropológica, hay que ver la cultura ligada a la posibilidad positiva y la fuerza transformadora que ésta implica en la construcción de la historia humana (ibíd.: 49).

Cerramos esta parte diciendo que, para Guerrero, la cultura es una construcción simbólica que tiene dos dimensiones: la de manifestaciones y la de representaciones; es una construcción social compartida por los individuos de un grupo social; es un acto de alteridad pues es construida con el otro; es un instrumento adaptativo que le permite al hombre supe-

rar su condición meramente biológica; y, lo más importante, es un escenario de lucha de sentidos, del que debemos rescatar su potencial político de transformación y de insurgencia simbólica.

Su propuesta metodológica

Dentro de la línea de una antropología comprometida con la vida, Guerrero desarrolla su propuesta metodológica fundamentada en entender a la cultura como una construcción simbólica que tiene dos dimensiones: la de manifestaciones y la de representaciones.

Guerrero trabaja una propuesta diferente para la realización de la etnografía, considerada el método clave del trabajo antropológico. Ésta se fundamenta en la necesidad del posicionamiento político del antropólogo, así como la potencialidad de transformación de la cultura.

Según Guerrero, “la etnografía se refiere a la descripción y análisis de las actividades cotidianas para entender los universos de sentidos, las lógicas de acción del otro y del nosotros” (ibíd.: 20). Es decir, la etnografía es un método por el cual el investigador puede recopilar información e interpretarla, siempre bajo la noción de la cultura como una construcción simbólica. Es así que plantea tres dimensiones a ser abordadas en el trabajo etnográfico.

La primera de ellas hace referencia a la espacialidad. Se debe ubicar en un contexto geográfico nuestro ‘objeto’ de estudio. Pero, cuando hablamos de espacialidad no nos referimos simplemente al espacio geográfico, sino también a la espacialidad construida socialmente, desde los imaginarios y las cosmovisiones de cada grupo social. Así, es necesario comprender cómo es leído el entorno físico, cuál es la relación que las personas establecen con él.

Plantea trabajar con algunas isotopías, desarrolladas por Silva (1997), que pueden ayudar a descubrir los sentidos tejidos en relación a la espacialidad: centro y periferia, norte y sur, adentro y afuera, delante y detrás, público y privado, entre las principales.

La segunda dimensión tiene que ver con la temporalidad. Así como toda construcción cultural tiene un escenario específico, también tiene una temporalidad específica. Es decir, dentro de la etnografía se debe explicitar claramente el momento histórico en el cuál se sitúa la investigación. E, igual que con la cuestión de la espacialidad, se presentan algunas isotopías que sirven para analizar a profundidad las concepciones de tiempo dentro de un grupo humano. El antes y después es un eje importante para la comprensión del tiempo dentro de las cosmovisiones e imaginarios de la sociedad. Igualmente, es importante diferenciar dos modos de habitar el tiempo: el tiempo sagrado del tiempo profano.

La tercera dimensión que desarrolla es la del sentido. Éste puede ser identificado como el eje central, pues recordemos que para Guerrero la cultura es una construcción simbólica y deshilar los sentidos que en ella se tejen es la clave del trabajo antropológico.

Guerrero apela a la necesidad de superar la tradicional etnografía denotativa-descriptiva y empezar un trabajo connotativo-interpretativo. Es por eso que, la dimensión de sentido de la cultura tiene tanta importancia dentro de la propuesta desarrollada. Para lograr una etnografía connotativa es necesario superar la fase de observación y participar de la dinámica de la comunidad, dialogar con los actores sociales, ir al encuentro de la vida y de los sentidos que en ella se tejen.

Una lectura connotativa, un análisis hermenéutico de la realidad, requiere el contacto directo con los sujetos sociales a través de un proceso que es eminentemente dialógico (ibíd.: 25).

Para este autor, el diálogo es una de las fuentes más importantes para la transformación de la práctica antropológica. Solamente a través del diálogo se puede romper con la visión utilitarista que hace del actor social un mero informante y generar, desde la práctica etnográfica, una nueva concepción, la de interlocutor, es decir, ver al actor social no sólo como alguien de quién se puede obtener la información deseada, sino como un actor político histórico con injerencia sobre la realidad abordada. Cuando hablamos de informante se le niega contemporaneidad al actor social y se coloca al investigador por sobre éste; mientras que con la noción de interlocutor que se plantea, se genera un encuentro de iguales en el que puede existir un real diálogo de saberes.

En la propuesta de Guerrero todo se va tejiendo. Para alcanzar una etnografía connotativa se hace preciso el diálogo con los actores sociales y, para que esto ocurra, hay que abandonar la noción de informante y abordar la de interlocutor que permite generar un encuentro de iguales. Y todo esto nos lleva a la necesidad de construir una etnografía polifónica, es decir, donde las voces de nuestros interlocutores se hagan presentes. Se plantea abandonar lo que ha llamado etnografía ventrílocua, que habla por los otros y los invisibiliza y genera nuevas formas de construcción de textos etnográficos en los que se haga presente a los actores sociales.

Guerrero destaca cuatro fases en el trabajo etnográfico. La primera de ellas es el trabajo de campo, la recolección de la información por observación participante y entrevistas; la segunda es la descripción de la información; tercera, el análisis e interpretación de los datos y una cuarta de construcción de los textos etnográficos.

Para esta última fase, y como mencionamos antes, es necesaria hacer presente la voz de los diferentes actores. Según Guerrero (2007: 390), se lleva a cabo lo que denomina una triangulación entre la información de campo, las fuentes teóricas y la voz del antropólogo:

La escritura etnográfica se plantea la necesidad de construcción de textos polifónicos en los que se escuchen las diversas voces, por un lado la voz de los interlocutores desde sus propias enunciaciones y discursos, por el otro lado, la voz de los autores, con cuyas fuentes bibliográficas hemos dialogado y por sobre todo que esté presente la voz del antropólogo, que éste deje muy claro el locus de enunciación.

El texto etnográfico resumiría, entonces, toda la propuesta planteada. Por un lado, debe responder a la noción de cultura como una construcción simbólica en tanto da cuenta de la dimensión de manifestaciones y representaciones. Debe ser el reflejo de una práctica antropológica comprometida con la vida. Debe ser el resultado de un encuentro dialogal con la realidad, con los actores sociales, a partir de la construcción de una nueva relación establecida con las personas, no como informantes, sino como interlocutores; de un diálogo de saberes y sentires. Debe ser polifónica, hacer visibles las voces de los diversos actores sociales, las fuentes bibliográficas y el locus de enunciación del antropólogo. Debe reflejar un compromiso ético-político con la realidad para su transformación positiva, explotando la potencialidad contra hegemónica propia de la cultura.

La teoría y metodología de la antropología están basadas en el compromiso ético-político por un cambio de orden social más igualitario y justo, construido desde el diálogo en la diversidad; en la obligación de romper con el monopolio de la razón sobre el conocimiento e integrar nuevas formas de pensar y, sobre todo, sentir la realidad. De ahí que Guerrero construya como opción el corazonar:

CORAZONAR, busca reintegrar la dimensión de totalidad de la condición humana, pues nuestra humanidad descansa tanto en las dimensiones de afectividad como de la razón. En el CORAZONAR no hay centro, hay un descentramiento del centro hegemónico marcado por la razón; el CORAZONAR lo que hace es descentrar, desplazar, fracturar la hegemonía de la razón y poner primero algo que el poder negó, el corazón y dar a la razón afectividad (ibíd.: 61).

Podríamos cerrar diciendo que, para Guerrero, la antropología tiene un rol ético-político que no puede obviar y con el que se debe comprometer, para hacer de la práctica antropológica no sólo un ejercicio de conocimiento, sino también una herramienta transformadora y descolonizadora del conocimiento y la realidad.

2. Antropología urbana

Respecto al aporte que se ha dado en cuanto al tema de la antropología urbana podemos definir dos áreas, debido a la ambigüedad de la rama. La primera de ellas se trataría sobre estudios de grupos sociales en la ciudad, por ejemplo los estudios de las llamadas tribus urbanas, aquí existe un interesante aporte en cuanto a estudios sobre sectores juveniles, y una segunda, identificada con la cuestión del urbanismo y de imaginarios urbanos.

Es en esta segunda línea se expondrán un trabajo denominado: “Entre la ciudad planificada y la ciudad vivida: patrimonio y cotidianidad en el centro histórico de Quito”.

Este trabajo se inscribe dentro de la naciente necesidad de cuestionar los procesos de planificación urbana y confrontarlos con las dinámicas cotidianas desarrolladas en las ciudades. Así, se plantea como objetivo:

Descubrir las representaciones diferenciadas entre las políticas del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito y la mirada de los usuarios del Centro Histórico de la ciudad respecto del uso de tal espacio y sobre el tema del patrimonio en el mismo (Tello: 2).

La investigación parte de la premisa de que el centro histórico de la ciudad de Quito es un escenario clave para el análisis de las políticas públicas de regeneración y rehabilitación urbana, de la mano con el tema de la gestión patrimonial, recordando que la capital, y en especial este sector de la ciudad, fue declarada patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO en el año de 1978.

Para la investigación se trabajó en el llamado núcleo central del centro histórico, el barrio González Suárez, comprendido entre las calles Imbabura, Montufar, Manabí y 24 de Mayo, espacio en el que se concentran los lugares emblemáticos de la ciudad y, por tanto, en el que se han implementado la mayoría de las políticas municipales. El periodo considerado para el análisis fue del 2000 al 2006, cuyo alcalde era Paco Moncayo.

Se plantea una metodología únicamente cualitativa. Identifica una primera fase de investigación documental sobre los planes oficiales de planificación y algunos textos publicados en la página web municipal para la identificación de puntos clave en el discurso municipal. La siguiente fase es la de la identificación de, por un lado, la perspectiva de los usuarios del centro histórico sobre las políticas municipales, y, por otro, los usos cotidianos de los espacios en cuestión. Para esto se dividió el trabajo de campo en dos partes: observación participante y entrevistas a profundidad.

En cuanto a la observación participante:

Se llevó a cabo en los principales lugares del Centro Histórico: Plaza Grande, Plaza de San Francisco, Plaza de Santo Domingo, Plazoleta de La Merced, las calles Chile, Espejo, Sucre y Rocafuerte en sentido oriente-occidente y las calles Guayaquil, Venezuela, García Moreno, Benalcázar e Imbabura en sentido sur-norte. Se llevó a cabo en un periodo de tiempo de un mes con observaciones alternadas en las mañanas y en las tardes (ibíd.: 4).

Las entrevistas se realizaron a partir de la identificación de los principales actores que en este espacio confluyen. Por un lado, se entrevistó a

representantes de las instituciones: Dirección de Planificación Territorial, INNOVAR, FONSAI y la Policía Metropolitana. Por el otro lado, se abordó a: comerciantes informales, jubilados de la Plaza Grande, dueños de cafeterías, locales tradicionales y kioscos de las calles, estudiantes de colegios del sector, betuneros y niños lustrabotas, una representante de las trabajadoras sexuales y de una operadora turística.

Algunas de las categorías teóricas con las que trabaja se construyeron a partir de un primer acercamiento a los documentos oficiales, reconociendo los puntos claves para el futuro análisis. Así se planteó el tema de análisis del discurso que representa una primera fase del análisis. Igualmente, lo que identifica como una posibilidad para leer la ciudad en la que se exponen los elementos teóricos presentados por Silva, en su trabajo de *Imaginario Urbanos* (2000).

Esta segunda parte también es abordada desde lo que Guerrero plantea como la importancia de los símbolos: éstos no son simples construcciones metafóricas sobre la realidad, sino que son referentes de sentido de la acción social y política (ibíd.: 46). Al plantearlo así, el tema de los imaginarios, representados en los símbolos, cobra vital importancia en el análisis que se plantea, por lo que el tema atravesará, ya sea explícita o implícitamente, todo el trabajo.

El análisis se esboza en tres partes. Una primera introductoria que analiza el discurso del municipio respecto de toda la ciudad y que tiene como finalidad contextualizar la parte principal del análisis dentro del contexto de los imaginarios que maneja el municipio, identificados en tres categorías: lo contemporáneo y lo colonial; el norte, centro y sur y Quito a futuro.

La segunda parte del análisis ya enfocado en el centro histórico, tiene como nombre “Rehabilitación, imagen urbana y turismo”. En esta se trabaja el tema de la restauración edilicia y los cambios que ésta ha generado en los usos de lugares como iglesias y plazas y los conflictos que se generan entre las prácticas cotidianas y los usos que deberían darse, según las instituciones. Igualmente, se aborda la cuestión de la vivienda, tema sobre el cual existen, sin duda, varios aciertos, como el programa ‘Pon a punto tu casa’ que apunta a mejorar la condición de las casas, como tam-

bién desaciertos, por ejemplo el desalojo de los llamados conventillos, casas en las que se vivían muchas familias en condiciones de hacinamiento. Como tercer tema se plantea el tema de patrimonio, cómo se lo define, bajo qué parámetros se trabaja su gestión, etcétera. Temas de vital importancia para la comprensión del proyecto de rehabilitación, como un proyecto excluyente, segregacionista y ordenado de acuerdo a grandes intereses económicos y políticos. Y como punto clave de toda esta reflexión, la importancia de la actividad turística en el discurso del municipio, actividad justificadora de todas las acciones sean cuales fueran y en beneficio y perjuicio de cualquiera.

La tercera parte del análisis se encuentra bajo el nombre de espacio público y exclusión. En este apartado se abordan los temas de reubicación de los comerciantes informales, las trabajadoras sexuales, la problemática de los niños lustrabotas, ilustrando todo ello el proceso de limpieza social por el que el proceso de rehabilitación integral está atravesado. Se aborda también la regulación de usos de los espacios públicos, así como los sistemas de vigilancia implementados para controlar a la ciudadanía en el sector.

Para terminar con esta parte, y resumiendo sus conclusiones, la autora afirma que:

Debemos tener claro que aquí no se están negando los beneficios que las personas pueden obtener del proceso de rehabilitación del centro, pero sí se pone en tela de juicio el orden excluyente, la limpieza social, el control de los ciudadanos, la vigilancia constante y una sistemática anulación del espacio público que se encuentran disfrazados bajo el inocente paraguas del ornato y la rehabilitación integral (s.p.).

3. Antropología de pares

Al igual que en el tema de antropología urbana, se han hecho interesantes acercamientos al tema de la antropología de pares. Cuando hablamos de ésta nos referimos a los estudios que los antropólogos realizan en sus propias comunidades, en su propio grupo social.

Si bien, la antropología urbana es una primera forma de acercamiento a nuestros escenarios sociales, como antropólogos pertenecientes

a un escenario urbano, las primeras tendencias de esta rama seguían la línea de una antropología del otro exótico, ahora representado en los pobres, los migrantes, entre otros. Como Rosenblueth (1997: 406) afirma, nuestra antropología (refiriéndose a la antropología latinoamericana) se está definiendo por un estudio de nosotros. Pero aún así ese un 'nosotros' distante que finalmente ha llevado al antropólogo a estudiar sectores diferentes a él.

De aquí se desprende la necesidad de trabajar lo que se ha dado por llamar el estudio de pares, comunidades a las que el antropólogo pertenece. Aunque de acuerdo al paradigma positivista, esta nueva manera de hacer el trabajo antropológico sería errónea y hasta peligrosa, consideramos que es necesaria y provechosa para lograr cambios en la calidad de vida de las personas y emprender proyectos que se encuentren más acordes a las necesidades reales de las personas.

Se ha acostumbrado a mantener una distancia prudencial del escenario donde nos encontramos trabajando, sin asumir compromisos políticos con el mismo y pretendiendo así poder entender mejor la realidad social. Este enfoque dejó de lado toda la cara subjetiva de la cultura, de la realidad, de la vida. ¿Cómo pretendemos entonces entender la realidad si no prestamos atención a todo lo denominado subjetivo, aspecto clave de todo proceso social? Y ya cuando se pretende dar importancia a estos aspectos, ¿cómo entenderlos? y más aún ¿cómo, siquiera, percibirlos? Aquí la importancia que el antropólogo se pueda encontrar familiarizado con el medio en que realiza sus trabajos.

Este tipo de estudios pueden además al igual que presentar algunas dificultades, pues hay que reconocer que el ser muy cercano a nuestro escenario de estudio puede ser conflictivo a la hora de analizarlo/nos, presenta varias ventajas pues hace aún más manifiesta la necesidad de un compromiso y de una ética bien definidas que nos permita manejar los resultados para beneficio y no en detrimento de nuestro grupo de estudio.

Aquí sería importante definir dos tipos de los llamados estudios de pares. Un primero en el que el antropólogo, como individuo, es par de los individuos con los que trabaja; es decir, por ejemplo, como académico, estudia diversos círculos académicos a los que no necesariamente perte-

nece. Este sería un estudio de pares en el cual tanto investigador como grupo investigado comparten la ‘categoría’ de académico, más no los mismos espacios cotidianos.

Por otro lado, un segundo estudio se trata de la propia comunidad en la que se encuentra inserto el antropólogo, sea este su escenario de trabajo, una comunidad religiosa, su propio círculo académico, su barrio, etcétera. Es sólo en este segundo caso donde en el que realmente el antropólogo está inserto en la realidad que estudia, siendo sujeto activo en su cotidianidad que, supuestamente, es la característica clave de un estudio de pares.

A continuación, expondremos cuatro investigaciones que hemos calificado como estudios de pares. La que en seguida presentamos, puede ser incluida en la primera tendencia de trabajo de la antropología de pares, mientras que las restantes pueden ser ubicadas en la segunda tendencia.

1. “Concepciones de vida y muerte de las y los jóvenes lesbianas y gays de la ciudad de Quito”, Leticia Rojas Miranda.

Esta investigación se formula dentro del marco del convenio entre el Departamento de Investigaciones de la Universidad Central de Bogotá (DIUC), COLCIENCIA y la carrera de Antropología de la Universidad Politécnica Salesiana, que buscaba, en una segunda etapa, profundizar la investigación sobre el tema de “Concepciones de vida y muerte en los jóvenes urbanos” a nivel latinoamericano.

Así es como la autora plantea el tema de “Concepciones de vida y muerte de las y los jóvenes lesbianas y gays de la ciudad de Quito” que es aceptado por la carrera de Antropología y que, por tanto, se inscribe dentro de la iniciativa regional presentada por el DIUC. Al iniciar su trabajo la autora advierte:

El aporte de esta investigación es realizar un análisis y reflexión desde el punto de vista de las y los jóvenes, desde sus experiencias más cercanas entre ellas y ellos y la violencia, desde sus emociones, temores, indiferencias, odios, alegrías, logros, inquietudes y expectativas. Nos acercamos al sujeto que siente en su cuerpo, al sujeto de carne y hueso. No deseamos instrumentalizar al sujeto homosexual, ni reducirlo a un simple tema de investigación (Rojas: 4).

Se formula, desde el inicio, al actor social, las y los jóvenes lesbianas y gays, como un ser humano integral y se pone de manifiesto la intención de no cosificar ni instrumentalizarlos para la consecución de la investigación, sino de ver en él un interlocutor y no un informante, como lo anunciamos previamente en la propuesta de Guerrero (2007).

Se ve, además, que la incorporación de las subjetividades es una de las piezas claves de la investigación. Todo esto nos demuestra una nueva forma de hacer antropología. Es un estudio de pares que apela a las subjetividades y busca ver en el actor social, un interlocutor, un ser humano, pero no un objeto, como se lo entiende en la antropología clásica.

Para el abordaje de este tema, la autora plantea trabajar sobre tres ejes. El primero y más importante es la violencia ejercida bajo los criterios religiosos, médicos y legales sobre la población homosexual; el segundo es el consumo cultural e identidad; y el tercero sobre género, análisis de feminidad y masculinidad.

La exposición del trabajo se divide, entonces, por los ejes antes mencionados. Empieza, en el primer capítulo, con el marco teórico que divide en dos partes. Un marco teórico general en el que aborda las categorías con las que ha trabajado el proyecto del DIUC: violencia, religión, consumo cultural; además de juventud, género y concepciones y representaciones sociales como base fundamental para la tesis.

La segunda parte del marco teórico profundiza en las herramientas particulares que el enfoque de esta investigación requiere. En cuanto a la violencia: en lo religiosos, la homosexualidad como pecado; en lo médico como patología y en lo jurídico como delito. También habla sobre consumo e identidad, la industria cultural y productos de consumo. Y, como tercera parte nociones de género más allá de la visión tradicional estática.

En el segundo capítulo se hace un abordaje al tema de la homosexualidad en el país, identificando los principales hitos dentro de los movimientos homosexuales en la lucha por sus derechos, siendo el más importante la despenalización de la homosexualidad en el año de 1997. La tercera parte hace un abordaje más específico desde lo juvenil y la disyuntiva de la aceptación de su homosexualidad entre la trasgresión y el orden.

Ya en el cuarto capítulo se inicia el análisis sobre las concepciones de vida y muerte en los jóvenes homosexuales de la ciudad de Quito. Se empieza con el tema de lo religioso, para seguir con lo jurídico y tratar como última parte lo médico.

En cuanto a lo religioso, se evidencian varias formas de violencia contra los homosexuales. Al considerarla como pecado, la reprobación es absoluta y debe ser castigada, puede ser a través de la expulsión de la comunidad y la sanción pública. Se señalan algunos casos en que la influencia de la Iglesia sobre la familia alienta el rechazo hacia la o el joven homosexual; otro también encontramos los diferentes mecanismos por los cuales la Iglesia interviene en el joven para encarrilarlo por el camino del bien, induciendo a la negación de su sexualidad. Frente a esta situación de violencia, muchos jóvenes optan por el distanciamiento de estos espacios, sin que esto niegue la posibilidad de un encuentro con Dios de índole individual, sin la necesidad de participar en ceremonias colectivas.

En el ámbito de lo jurídico son aún más evidentes los sistemas represivos y de discriminación. Como se mencionó previamente, hasta noviembre de 1997, la homosexualidad estaba penada por la ley, lo que permitía maltratos y torturas continuas a lesbianas y gays por parte de la policía y de civiles. Pese a que se logró la despenalización, todavía existe, en la ley, rasgos discriminatorios que no permiten la libre expresión de la homosexualidad: sus derechos gozan de protección jurídica, siempre que la exteriorización de su conducta no lesione los derechos de los otros (ibíd.: 94).

En el campo de lo médico, la violencia se manifiesta al interpretar a la homosexualidad como una patología que debe tener tratamiento psiquiátrico. Así, se juntan criterios religiosos y médicos y se interviene en la sexualidad de los jóvenes en clínicas de tratamiento.

En el quinto capítulo aborda las concepciones de vida, los hitos que hacen a los jóvenes vivir su sexualidad de manera positiva: su aceptación, la relación con los otros, con su pareja, con su familia; la religiosidad vivida desde la individualidad como positiva, como referente de vida. Por otro lado, aborda los consumos culturales que identifican a las y los jóve-

nes lesbianas y gays, por ejemplo consumos musicales, la moda: vestuario y accesorios y el uso del internet como herramienta de relacionamiento desde el anonimato.

En la parte metodológica se identificaron varias fases. La primera de ellas el reconocimiento de las comunidades emocionales de los grupos jóvenes lésbico-gays, que son muy compactos, sus lugares de socialización, de encuentro y diversión. La observación participante fue en este sentido importante pues permitió analizar las identificaciones y significaciones de las y los jóvenes hacen a partir de objetos, atuendos, accesorios, música, como formas de consumos culturales (ibíd.: 164). Aquí se demuestra la efectividad que la observación tiene para la identificación de rasgos característicos del grupo en cuestión.

Una segunda parte es en la que se llevan a cabo las entrevistas a profundidad. Este recurso permite identificar más específicamente el tema de las percepciones y sentidos de vida y muerte de las y los jóvenes homosexuales. Las entrevistas se caracterizaron por ser espacios de conversación relajada y divertida, este *rappport* que se logra con los entrevistados es fundamental para profundizar sobre el tema en cuestión y es una de las tantas potencialidades de la antropología de pares.

Inicialmente la autora planteaba seguir la metodología propuesta por el DIUC, pero por las características del grupo de estudio no fue posible llevar a cabo los grupos focales o talleres, debido a la constante discriminación y violencia que viven las y los jóvenes (homosexuales), de lo que deriva la necesidad de formular metodologías más específicas de acuerdo a los grupos con los cuales nos encontramos trabajando.

Esta investigación es un interesante aporte al estudio de la homosexualidad en nuestro medio, así como también a la denominada antropología de pares. Sin duda, el ser parte del mismo grupo de estudio, permitió a la investigadora un mejor acercamiento a las y los jóvenes, lo que a su vez genera facilidades para trabajar el tema planteado. De ahí que resulte una experiencia interesante de ser compartida y debatida.

2. “Concepciones de los Agentes de Pastoral (no ecuatorianos), sobre el poder religioso, en la diócesis de Riobamba”, María de las Nieves Menéndez de Domingo.

En este caso, la antropología de pares, como tal, es más explícita durante todo el trabajo. Tanto así que la autora empieza haciendo una reflexión sobre la importancia de este tipo de estudio:

Pienso que es necesario involucrarnos más en el estudio valiente y sincero de nuestros propios grupos culturales, sociales y/o profesionales. Que hagamos sujetos aquellos a los que nosotros también pertenecemos y seamos, así también nosotros sujetos de nuestra propia investigación (Menéndez.: 10).

En su investigación, la autora trabaja en la comunidad eclesiástica a la que ella pertenece, la diócesis de Riobamba, y es también una agente de pastoral no ecuatoriana que es el grupo específico con el que pretende trabajar dentro de la comunidad. La pertenencia directa al grupo le permite acceder a más información y a realizar observación participante sin alterar, en mayor medida, el medio de trabajo. De la misma forma, la cercanía con los sujetos le permite acceder a entrevistas en un ambiente de más confianza en el que la información buscada fluye más fácilmente.

La autora se plantea como objetivo: Determinar las concepciones sobre el 'poder religioso' y el 'poder eclesiástico' que tiene el grupo de Agentes de Pastoral no ecuatorianos de la Diócesis de Riobamba (...) descubrir los tipos de poder que, realmente, maneja este grupo (ibíd.: 8).

Para esto, asume la propuesta de Guerrero, construida a partir de los planteamientos de Silva y Vich, para la construcción de una etnografía polifónica, a la par que el análisis se realiza bajo 3 isotopías de sentido. La primera un 'antes y después de Proaño' identificando a este personaje como pieza fundamental dentro del desarrollo en tanto genera una línea pastoral en la que el poder de su autoridad está al servicio de los más necesitados, línea que difiere de la tradicional y que marca un hito tanto en la acción pastoral hacia fuera, como puertas adentro, en la organización, los roles, funciones y toma de decisiones.

La segunda isotopía la trabaja con el 'ver y ser visto: cortocircuito de miradas' en la que construye cómo los agentes de pastoral no ecuatorianos creen que el resto de la comunidad los mira, cómo se miran ellos mismos y miran a los otros.

La tercera isotopía con la que trabaja es 'centro-periferia' por la cual se analiza la Diócesis de Riobamba en relación con las iglesias de los sec-

tores cercanos y cómo se construyen las relaciones de poder entre las mismas, dando cuenta de un sistema centralizador de poder.

Para el desarrollo de su investigación, la autora identifica tres técnicas de trabajo de campo. La primera de ellas es, por supuesto, la observación participante de la que señala las ventajas al pertenecer a la misma comunidad y tener acceso a cualquier momento, pudiendo así realizar las observaciones en diversos horarios y en diversos eventos.

La segunda es la entrevista a profundidad para la que identificó cinco temas: poder, Iglesia de Riobamba, Proaño, agentes de pastoral y representaciones simbólicas. Debido a las características del grupo en el cual se trabajó, todos los entrevistados pidieron se mantengan en anonimato sus testimonios, por lo que en la exposición de los datos no se encontrará referencia a la fuente. El tercer recurso que la autora identifica es la encuesta que, afirma, no fue de mucha utilidad debido a la naturaleza del tema y al recelo que ésta causaba entre los informantes.

A la par, identifica que, su relacionamiento directo con el medio y el tema en cuestión permitió no solamente facilidad en el acceso a la información en el trabajo de campo, sino también en cuanto a las fuentes bibliográficas, teniendo acceso a documentaciones que se manejan al interior de la comunidad y que para alguien no relacionado sería problemático obtener.

Durante todo el análisis la voz de la autora está siempre presente y se mezcla con los actores, pues se habla de nosotros, es decir, de la autora como parte de la comunidad, lo que da cuenta del real carácter de antropología de pares que tiene este trabajo. La forma de construcción del texto nos revela cómo la autora habla no sólo desde su posición como investigadora, sino también, y quizá más importante, como parte de la comunidad en la que desarrolla su trabajo.

En el recorrer del trabajo, la autora, además de abordar el tema como investigadora y miembro activo, como agente pastoral no ecuatoriana, de la Diócesis de Riobamba, asume también su rol como mujer dentro de la comunidad. A partir de este tercer elemento, puede leer otras formas de manipulación del poder dentro del grupo al que pertenece. Al

ubicarse con todos estos roles, ella enriquece ampliamente el análisis, pues nos presenta diversos ángulos sobre el tema en cuestión.

Sin embargo, sería importante, también, hacer una revisión crítica del análisis, pues, el pertenecer a la comunidad, representa también dificultades sobre las lecturas que se hacen de los datos. A momentos pareciera que existe total simpatía por lo expuesto por los entrevistados, dando pie a que esta información sea entendida como la única lectura válida sobre el manejo del poder dentro de la diócesis. Si nos remitimos a los anexos en los que se presentan a los informantes, podremos ver que existen solamente entrevistados extranjeros. Siendo que el trabajo se enfoca en los agentes de pastoral no ecuatorianos, podría justificarse la ausencia de voces nacionales; sin embargo, añadir otras voces sería interesante en tanto que nos pueden revelar diversas formas de ver el tema del poder dentro de la diócesis.

Este trabajo es otro aporte importante a los estudios de la antropología de pares de la carrera de antropología. Su abordaje teórico, construido desde la propuesta de las isotopías de sentido, va de la mano con su propuesta metodológica de ensayar un texto polifónico, basado en un trabajo etnográfico de observación, entrevistas y encuestas, que, realizado desde un miembro de la propia comunidad, puede dar cuenta, más profundamente, de los imaginarios del grupo respecto al tema del poder dentro de la Diócesis de Riobamba. Aunque limitándose a la mirada de los agentes pastorales no ecuatorianos, esta tesis es un interesante aporte a la comprensión de las dinámicas de las comunidades religiosas.

3. “Un acercamiento antropológico a la problemática de la ‘vida religiosa’. El caso de los misioneros combonianos”, Padre Juan Pablo Pezzi.

El autor parte de la reflexión de la antropología como la ciencia que, en sus inicios, sirvió para legitimar un proceso colonizador de los llamados pueblos no occidentales. De tal manera, Pezzi identifica como necesario acercarse al propio espacio del antropólogo para primero generar un mejor conocimiento sobre nuestro entorno que nos sirva para verlo-nos con una mirada más crítica y, segundo, para romper con la noción clásica de la antropología como la ciencia de lo exótico lejano. Como parte del

Instituto de los Misioneros Combonianos del Corazón de Jesús, eligió su comunidad en la provincia de Esmeraldas como escenario de investigación, en búsqueda de hacer de la antropología un proceso de autoconocimiento.

Estos trabajos, estudios de pares, en efecto, trasladan la investigación desde el plan funcional externo, a servicio de un poder cualquiera que éste sea, al plan del autoconocimiento, devuelven la antropología a su eje central, el estudio de la persona humana en cuanto tal, y con la finalidad de que la persona adquiera o fortalezca su propia autoconciencia (Pezzi: 13).

Como dice en la introducción del trabajo, lo que se busca es definir cuáles son los hitos sobre los cuales se construye la identidad comboniana, si es que realmente existe. De ahí que una de las preguntas guías sean ¿son los actuales Mccj realmente combonianos?

Para responder a esta inquietud, Pezzi hace un recorrido histórico por los principales hitos en la configuración de la orden Comboniana, empezando por aborda la vida de monseñor Daniel Comboni, fundador de la comunidad, con el fin de identificar las características que, inicialmente, se atribuirían a este grupo religioso. En el camino irá identificando varios elementos claves dentro del legado de Comboni a la misión comboniana actual, hasta llegar a la definición de tres elementos claves:

Un sistema simbólico, el mismo de Comboni; un cotidiano, vivido al estilo de Comboni; un proyecto de vida, delineado por Comboni con sus ideas originales (ibíd.: 81).

Y a su vez, identifica estos tres elementos como los elementos constitutivos de una cultura, un sistema simbólico puesto en movimiento en lo cotidiano por la interacción, de cara a la realización de un proyecto común de vida abierto a los desafíos del futuro (81). Podemos ver que en el legado de Comboni identifica los rasgos claves que develarían toda una cosmovisión, al menos en el nivel ideal, que identifica la misión comboniana. Una vez reconocidos los puntos clave, se formula la discusión en cuanto a cómo se insertan o no estos rasgos en la vida cotidiana de su comunidad.

Comprobar que los Mccj son hoy ‘combonianos’, significa comprobar que, en términos culturales, estas tres variables se han mantenido en el Instituto

Comboniano a través del tiempo, y a pesar o gracias a los cambios experimentados (ibíd.).

En la búsqueda de estas respuestas, Pezzi identifica las ventajas y desventajas que tiene un estudio de pares para abordar el tema. Afirma que, para poder realizar un estudio de pares, hay que recuperar la mirada humana sobre la persona, abandonando la noción de objeto de estudio y acercándose al ser humano con el que es necesario dialogar y entrar en comunión.

Un estudio de pares implica reconocernos en el otro, poner en juego la identidad del yo al ir al encuentro del otro; hacer de la investigación no solamente un trabajo académico, sino también un trabajo personal y humano en el que podamos vernos en el otro, ese otro con el que compartimos nuestros espacios y actividades cotidianas. Como se dijo previamente, Pezzi mira en la antropología de pares la oportunidad para el autoco-nocimiento.

Ya en las conclusiones, el autor identifica cuáles han sido los pros y los contras de haber realizado un estudio de pares. Se muestra que las particularidades de realizar este tipo de antropología no pueden ser consideradas únicamente como ventajas o desventajas. Existe cierta ambigüedad al momento de definir estos elementos pues, podría decirse, son armas de doble filo.

La principal que podemos identificar es el tema de la objetividad/ subjetividad. Es decir, lo positivo y negativo que tiene acercarse a la propia realidad. Afirma Pezzi que si él no fuese parte de la comunidad no tendría la capacidad de entender lo que realmente pasa en interioridad de los Mccj. Si bien, formula, se puede realizar un estudio histórico por parte de alguien externo a la comunidad, niega la posibilidad de que un trabajo de carácter antropológico, realizado por un extraño, pueda dar fe de lo que sucede dentro de la comunidad religiosa.

Pero, por otro lado, está el tema cómo afecta la subjetividad a un estudio minucioso de la comunidad, pues, la cercanía del investigador que su entorno de trabajo hace que éste pierda la perspectiva de ciertos elementos que, desde una mirada externa pueden ser mejor evaluados.

Podríamos mencionar aquí el tema del llamado sentido común que el autor no menciona pero consideramos importante. Al tener, el investigador, muchas cosas naturalizadas, éstas se pueden perder en el análisis. Así imaginarios, símbolos, sentidos que son parte del investigador se pueden perder de vista, cosa que no sucede cuando el investigador es ajeno al medio.

Otro de los puntos que menciona es el tema del acercamiento a los actores del grupo en cuestión. Sin duda, la llegada de un investigador externo le da ciertas ventajas al momento de establecer las relaciones con las personas, pues se las plantea en los términos convenientes a la investigación, en términos amistosos, intentando no generar situaciones de incomodidad y usando todos los recursos para no degenerar la relación con sus interlocutores. El investigador perteneciente al grupo no tiene esa posibilidad. Ya está inserto dentro de la dinámica cotidiana, tiene un rol específico y relaciones ya asentadas, no todas ellas armónicas, lo que a corto plazo, minará la calidad y cantidad de información que obtenga.

La aceptación del investigador por parte del grupo es, entonces, en un estudio de pares tan importante cuanto en toda otra investigación; más allá depende de factores mucho más viscerales y personales que sociales y culturales (ibíd.: 274).

Como tercer tema a consideración respecto de los pros y contras del estudio de pares, menciona el tema de la cantidad de información a la que se tiene acceso siendo parte de la comunidad. Partiendo de que su interés en el tema investigado viene de una vasta experiencia en su comunidad, afirma que la cantidad de información a la que tuvo acceso, tanto a nivel bibliográfico, como etnográfico, generó, en algún momento, confusión, más aún cuando a esto se suma este bagaje de conocimiento generado desde la vivencia cotidiana de su escenario de investigación que, sin duda, la enriquecieron pero, también, la dificultaron.

Abordados estos puntos, es importante rescatar también que Pezzi plantea la necesidad de crear una antropología cultural católica con su propia terminología, que permita abordar de mejor manera el tema de lo religioso, sin limitarlo a una manifestación cultural más donde se pierde la vivencia de fe que ésta contiene.

La fe no nace de la cultural, mas toda expresión de fe parte siempre de una cultura determinada y en ella inevitablemente se expresa; el cristiano que vive en una

determinada sociedad, por efecto de la interacción y de la comunicación, descubre y lleva, al nivel de su conciencia y de sus acción consciente, los símbolos profundos que constituyen toda realidad humana, y los transforma en espacios de autoconciencia comunitaria en su apertura a lo divino (ibíd.: 260-261).

Podemos concluir diciendo que el trabajo de Pezzi constituye un importante aporte tanto por sus reflexiones sobre la antropología de pares, como también por los cuestionamientos que se hace de la antropología clásica y por su propuesta de generar una antropología cultural católica que abra la perspectiva de nuestra disciplina para captar de mejor manera diversas caras de la cultura.

Así, la importancia que da a la antropología de pares se enlaza con la propuesta de su antropología cultural católica, pues ésta no se podrá desarrollar, sino desde dentro de las comunidades religiosas.

4. “Análisis del proceso de identificación y revitalización cultural del grupo de hermanas negras misioneras de Jesús Crucificado en Brasil”, María de Lourdes do Patrocinio, la autora aborda la problemática de las Hermanas Negras dentro de una comunidad religiosa específica: su historia, sus vivencias, su lucha por la igualdad y la revitalización de la llamada cultura negra. En términos de la autora:

Analizaré cómo se ha dado el desarrollo de la conciencia de identidad de dichas hermanas (negras), y también cuáles han sido las posibles resistencias y su actual posición frente a una congregación que les abrió las puertas al recibir Hermanas Negras que eran rechazadas por otras congregaciones (...) será interesante saber cómo esas hermanas se ven y cómo son vistas por la congregación, además conocer su proceso organizativo y las metas que plantean para volver la congregación más pluricultural (Patrocinio: 3).

El trabajo es abordado desde dentro mismo de la comunidad, por una religiosa negra por lo que podemos hablar de un real estudio de pares, pues el objeto de estudio y el sujeto investigador coinciden y comparten un mismo espacio cotidiano; la investigadora se encuentra inserta dentro de la dinámica de la comunidad.

La autora afirma que para que éste sea un real estudio de pares es necesario trabajar una propuesta polifónica, en la que se ve la clara influencia de Guerrero (2002).

Esta realidad, partiendo del punto de vista académico, ha llevado a trabajar la antropología desde una mirada de la alteridad, o sea la mismidad, en un intento de oír las voces polifónicas de las autoras, hermanas negras, integrando múltiples voces al conjunto de voces teóricas y a la propia voz (ibíd.: 2).

Para lograr esto, la autora apela a la necesidad de convertir al objeto de estudio en sujeto de estudio, es decir, tiene como eje de su trabajo a la persona humana como tal, con la finalidad, ya señalada por Pezzi, de hacer de esta investigación un proceso de autoconocimiento y autoconciencia de la comunidad. Además plantea la necesidad de adquirir un compromiso claro con las actoras sociales no para imponer recetas, sino para aceptar la dinámica de la vida, salir de lo establecido para crear y recrear (ibíd.: 108).

Podríamos señalar que una de las características de esta investigación es el compromiso político que asume con el grupo de hermanas negras y sus diferentes propuestas respecto de una integración más equitativa y respetuosa de su legado cultural. Plantea que su interés es revitalizar el espíritu de las subalternas que tienen el testimonio como mecanismo de denuncia y reivindicación frente a proyectos globalizantes, excluyentes y discriminatorios (ibíd.: 85), para fortalecer el proceso de reivindicación cultural.

Su tesis evidencia momentos claves que la 'Misión de Jesús Crucificado' ha vivido en cuanto a la integración de las hermanas negras. En un inicio, y de acorde a la mentalidad de la época (1928), la inserción de hermanas negras se realizó bajo la categoría de Hermanas Oblatas, mientras que las hermanas blancas tenían la condición de hermanas coristas. Las primeras tenían a su cargo el trabajo doméstico, su participación en proceso de capacitación y de decisión era casi nula; mientras que, las hermanas coristas tenían esos privilegios.

Esto demuestra que la integración de las hermanas negras fue en un contexto de desigualdad. Pese a que en 1966 se eliminó esta diferenciación, sus marcas continúan hasta el presente y son, sin duda, una de las motivaciones para emprender las diversas organizaciones de hermanas negras en búsqueda de sus raíces culturales que les permitan, dentro de la diversidad, aportar a las comunidades a las que pertenecen.

Al respecto de la diversidad e interculturalidad, la autora hace una interesante reflexión. Partiendo de entender la cultura como una construcción simbólica de la praxis social, plantea que se debe redefinirla desde la interculturalidad, pues no hay cultura que no sea proceso de producto de la interculturalidad.

En este contexto, la posición de las hermanas negras de la comunidad tiene validez en tanto busca enriquecer la práctica religiosa con elementos culturales afros. Lo que se plantea es, por ejemplo, la búsqueda de sus raíces espirituales en prácticas como el Candoblé, religión afro practicada en Brasil. Es a través de la integración de estos elementos que se podría hablar de un proceso de interculturalidad que, según la autora, es la vía para una renovación de los viejos parámetros establecidos dentro de la comunidad. Y como dice:

El proceso de las Hermanas Negras es un hecho cultural dentro de la Congregación que conlleva a una profunda reflexión sobre la interculturalidad; además provoca serios cuestionamientos acerca de la identidad de sus miembros (ibíd.: 96).

El trabajo de María de Lourdes do Patrocinio es un interesante aporte pues presenta un análisis profundo del proceso de reivindicación y revitalización de la cultura afro dentro de la comunidad de las Hermanas Misioneras de Jesús Crucificado.

Al ser una investigación de pares, la mirada sobre un tema complejo, como el que aborda, es más fiel a las dinámicas dentro del grupo específico de hermanas negras. Sin duda, si la investigadora no perteneciera al mismo grupo, sería imposible desenredar los sentidos que sus acciones conllevan.

Un pasado común entre la autora y el grupo en cuestión hace que, desde estas vivencias compartidas, se pueda dar cuenta el real sentido de la lucha de las hermanas negras por conocer sus raíces y por integrarlas a su vida espiritual actual.

Fronteras identitarias: una visita a dos autores brasileños

*Raquel Wiggers
Márcia Regina Calderipe Farias Rufino¹*

Introducción

La propuesta de este artículo es presentar autores que son referentes en el tema: “Fronteras identitarias en Brasil” y que aglutinan, a partir de su propuesta teórica, una serie de investigadores que muestran interés en discutir las relaciones entre los pueblos indígenas y las sociedades de las que forman parte. De la tradición etnológica brasileña han sido seleccionados dos autores: Roberto Cardoso de Oliveira y João Pacheco de Oliveira, pues ellos revisan estudios sobre el contacto interétnico y proponen nuevas visiones para el análisis de las fronteras identitarias.

En especial, daremos mayor atención al primer autor debido al importante aporte de su obra a la antropología brasileña, por sus construcciones teóricas innovadoras y por su lugar en la consolidación del campo antropológico en Brasil. Este autor centra su mirada en las relaciones entre indígenas y la sociedad involucrada, formula el concepto de fricción interétnica que sirve para el análisis de las relaciones allí establecidas. A la vez, Joao Pacheco de Oliveira se constituye como un autor contemporáneo al hacer una relectura de las teorías sobre las relaciones interétnicas, conectándolas con una situación etnográfica observada en las últimas

¹ Profesoras del Departamento de Antropología y del Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidade Federal do Amazonas.

décadas del renacimiento de las tradiciones indígenas en la región noreste del Brasil, que está configurada de manera distinta al compararla con la región amazónica.

Las discusiones sobre identidad no pueden ser separadas del hacer antropológico, puesto que el desarrollo de teorías antropológicas está intrínsecamente relacionado en la forma cómo el trabajo de campo es desarrollado y cómo los conceptos nativos son utilizados. Siendo así, conforme al proyecto “Métodos etnográficos en uso y discusión en la antropología contemporánea”, en este artículo las cuestiones metodológicas serán consideradas en el abordaje de los autores seleccionados, tocando de manera privilegiada las elecciones teóricas orientadas por el método utilizado en el análisis. Es importante aclarar que no es intención del presente estudio hacer una investigación exhaustiva de la obra de los autores, sin embargo intenta proponer una discusión que considere sus aportes en la perspectiva metodológica.

Años cincuenta y sesenta: antropología brasileña

Peirano (1999) sustenta que la antropología forma parte de las ciencias sociales en Brasil a partir de los años sesenta y setenta, pues anteriormente era parte de la sociología. Según Cardoso de Oliveira (1996), autores como Thales de Azevedo, Roger Bastide, Florestan Fernandes, Oracy Nogueira y Luis Aguiar Costa Pinto superan la tradición afrobrasileña de inspiración etnológica y folclórica basada en las teorías del aculturación de origen norteamericano de los años cincuenta, cuya obra de Artur Ramos es un ejemplo, e impusieron en sus trabajos un carácter sociológico que se puede llamar ‘estudios de las relaciones raciales’. Tal aporte de los etnólogos brasileños de este periodo en el campo de las relaciones interétnicas vino a través de la investigación empírica en vez de las formulaciones teóricas.

Los trabajos de Darcy Ribeiro y Eduardo Galvão al final de los cincuenta sobre grupos indígenas de Brasil, están basados en los levantamientos de la configuración de grupos tribales de la primera mitad de siglo XX. Ambos autores apuntan hacia una insatisfacción cuanto a los modelos de investigación propuestos por las teorías de ocultación (Cardoso de

Oliveira, 1996), no obstante proponer una nueva manera de análisis que considerara las realidades vivenciadas por tales grupos indígenas.

Cardoso de Oliveira (1996), en los sesenta, hace un gran aporte para uno de los temas más importantes, hoy por hoy, las ciencias sociales son llamadas a contribuir: las relaciones entre indígenas con los grupos integrantes de la sociedad brasileña. En esta época, este tema era fundamental en la antropología brasileña que llevaba profesores y estudiantes para las salidas de campo entre poblaciones indígenas con el propósito de suscitar debates sobre los ‘pueblos primitivos’ y su eminencia de desaparición provocada por el contacto entre las distintas culturas. Cardoso de Oliveira forma parte de la primera generación de antropólogos brasileños que son motivados a desarrollar salidas de campo y que a partir de las teorías vigentes de la época, propusieron formulaciones teóricas basadas en la observación etnográfica.

Era constatado en este periodo entre los años de 1950 y 1960, la intensa participación de grupos indígenas en el proceso de las relaciones sociales y urbanas ocurridas en diversas regiones de Brasil (Cardoso de Oliveira, 1996: 14). De alguna manera, este fenómeno influencia su opción en investigar las relaciones entre los indígenas y blancos en la región del Alto Solimoes, en especial la relación entre los Tükúna y la sociedad nacional, la relación de los mismos con las poblaciones urbanas. El centro del análisis de Cardoso de Oliveira (1996) es la situación de contacto entre los pueblos de culturas diferentes, cada una de estas tradiciones siendo originadas en visiones distintas (Cardoso de Oliveira, 1996: 34).

Fricción interétnica

Cardoso de Oliveira (1996) propone la noción de fricción interétnica basada en los resultados de su investigación sobre la relaciones entre los indígenas y blancos en Alto Solimoes. Han hecho dos visitas a los Tükúna, la primera en 1959 y la segunda en 1962, por la investigación sobre “Áreas de Fricción Interétnica en Brasil”. El viaje tenía dos finalidades, primero obtener datos sobre la manufactura del veneno curare por los Tükúna, el interés particularmente auspiciado por el Consejo

Nacional de Investigación que aportó con un monto especial. Además, ha hecho un *Surrey de la población Tükúna*, observando paralelamente las modalidades de contacto que ocurrieron entre los indígenas y blancos en la región del Alto Solimoes.

La descripción del autor sobre los grupos indígenas que ha estudiado, consideró las características de las expediciones expansionistas del Estado y los mecanismos de expansión de la sociedad nacional que los alcanzan en los más distantes reductos. Perfila desde las formas de ocupación más civilizada y de las modalidades de aprovechamiento de la labor indígena y no indígena nacional. Vislumbra el contexto que abarca los Tükúna, enseñando el área donde viven considerando su significado económico hacia la población brasileña en la inserida. En tal esfuerzo descriptivo, resalta los puntos de fricción y los centros de decisión Tükúna que se volvieron dependientes. Dentro de ellos, la “casería que los blancos impusieron para capturar a los indígenas o solamente asustarlos del área tan rica y diversa en sus recursos, en especies de bosques; en la explotación de mano de obra indígena para talar la madera y en los cultivos de caucho; la avidez de los empresarios que años tras años disminuían sus producciones de madera y caucho; las cuestiones fronterizas entre Brasil y Perú y los indígenas bilingües que formaban parte cada vez más de las tropas del ejército peruano; las dificultades que asolaban las poblaciones regionales que desarrollaban su labor en los cultivos de caucho; los constantes ataques de los indígenas a estas poblaciones; el *modus vivendi* que la población Tükúna ha creado conjuntamente con las dramáticas condiciones de contacto. Las descripciones de las condiciones de las relaciones tuvieron por eje teórico su formulación ‘fricción interétnica’ que concebían el contacto interétnico como resultado de interacción conflictiva entre grupos étnicamente y jerárquicamente distintos (Cardoso de Oliveira, 1996).

El autor, al formular El concepto de ‘fricción interétnica’, propone un diálogo direccionado a dos tendencias de los estudios de contactos entre los grupos tribales y sociedades nacionales en los sesenta, que dejaron huellas de su presencia en Brasil, influenciando investigaciones desarrolladas aquí, la tradición británica por *social change studies* y la norteamericana divulgada por los estudios de *aculturation*. Además de estas dos tendencias, una tercera, que tiene origen francés, que Cardoso de Oliveira

nombra de ‘estudio de situación’, también influencia la propuesta del autor.

Cardoso de Oliveira (1996) revisa los estudios de ‘cambio social’, en especial, en dos textos de Malinowski –que en 1945 publica *The Dynamics of Culture Change*, cuyas ideas han sido divulgadas en su reseña introductoria editada en 1938 por el Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas intitulado *Methods of study of Culture Contact in Africa*– donde analiza la interacción entre mundos culturales distintos. Malinowski (apud Cardoso de Oliveira, 1996:36) argumenta que “la verdadera naturaleza del fenómeno (de contacto cultural) consiste en la interacción de distintos mundos culturales (...) alejados por el perjuicio racial y política diferenciada”. Según el autor, las ideas desarrolladas por Malinowski en estos trabajos “son consideradas la expresión de una visión corriente en la antropología británica, cuando la misma se detuvo en los estudios de cambio social y dinámica cultural” (Cardoso de Oliveira, 1996: 34).

Cardoso de Oliveira, a pesar de estar de acuerdo con Malinowski en su proposición de que los fenómenos de contacto cultural consisten en interactuar entre dos mundos culturales distintos, no está de acuerdo con su propuesta de analizar las instituciones correspondientes –por la aceptación de que las instituciones actúan unas por sobre las demás según sus naturalezas respectivas– que las instituciones religiosas tribales han sido modificadas por la acción de institución religiosa occidental, las económicas por sus recíprocas, y por consiguiente. Para Cardoso de Oliveira (1996) esta estrategia de análisis ofrece al investigador minimizar la influencia de los agentes en las esferas distantes de sus campos de acción. El misionero o el administrador no podrían restringir su interferencia en el orden tribal tan sólo en aquellas esferas que corresponden a la vida nativa. El autor considera que el análisis de Malinowski pierde su significado y desagrega el valor instrumental para explicar la situación de contacto como totalidad de acorde cuando no analiza el rol de las distintas instituciones como totalidad.

Los trabajos de cambio social, como los de Firth entre los Tikopia analizan los “mecanismos de cambio inherentes a las sociedades tribales, transformando el contacto en apenas un estímulo a las alteraciones en el orden social en vez de estudiarlo en su naturaleza histórico-estructural”

(Cardoso de Oliveira, 1996: 36). En esta perspectiva, según el autor, tanto Firth cuanto Malinowski no centran una especial atención a las especificidades de las relaciones entre las poblaciones tribales y sociedades coloniales, estableciendo las relaciones de contacto sublimadas en los mecanismos de cambio por los cuales las propias poblaciones tribales promueven y vivencian los cambios. El contacto se queda sublimado en la descripción de una tercera sociedad, que resulta del cambio obtenido por la conjunción entre las dos sociedades: tribal y nacional. Tal cuestión impide que sea visualizada la situación de contacto, una vez que la realidad ha sido fragmentada en tres órdenes distintos: la sociedad tribal, la occidental y la tercera, la que resulta del cambio.

Balandier, a su vez, diseña una teoría del contacto manipulando la noción de ‘situación colonial’. Cardoso de Oliveira (1996) argumenta que la descripción de Balandier de la ‘situación colonial’ aprisiona las sociedades tribales en un contexto en que necesariamente están en condiciones subalternas donde el

“dominio impuesto por una minoría extranjera, racial (o étnicamente) y culturalmente diferente en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural afirmada de modo dogmático, a una mayoría, autóctona, inferior materialmente, este dominio provoca el establecimiento de relaciones entre civilizaciones heterogéneas: una civilización con máquinas, con una economía poderosa, de ritmo rápido y de origen cristiano imponiendo a las civilizaciones sin máquinas, de economía ‘atrasada’, de ritmo lento y radicalmente no cristiana; el carácter antagónico de las relaciones existentes entre las dos sociedades que se explica por el rol del instrumento, la cual es condenada, la sociedad colonizada; la necesidad en mantener este dominio, de recurrir no solamente a la ‘fuerza’, pero también a un conjunto de falsas justificativas y de comportamiento estereotipados, etcétera”. (Balandier, 1955, apud Oliveira, 1996:37)

La ‘situación colonial’ propuesta por Balandier, analizada como totalidad, implica en la existencia de grupos relacionados entre sí en términos de dominio y sumisión cuya modificación profunda y rápida exige que históricamente la analicemos. En esta situación, la sociedad colonizada participa en grado variable según su tamaño, su potencial económico, su conservadorismo cultural, y que para su conocimiento es indispensable considerar esta doble realidad: la colonia o la sociedad global cuya está inserida y la situación colonial. Hubo un contexto específico de la situación colonial que Cardoso de Oliveira creía no estaba siendo considera-

do, que habla de la naturaleza de las relaciones entre los grupos que los dispone en el juego de manera jerárquicamente distinta. La insatisfacción del autor es con las formas de abordaje de las relaciones interétnicas y de contacto, que según él mismo, concentraban sus fuerzas argumentativas en la descripción de una tercera sociedad, que ‘resultaba de la conjunción de otras’ (p.36).

Otro abordaje en el cual el autor dialoga de manera muy cercana, es el formulado por las experiencias norteamericanas en lo que concierne a la situación de contacto entre grupos distintos y que tiene la tendencia a orientar a los investigadores hacia los fenómenos aculturales emergentes. Los autores que representan este abordaje teórico-metodológico se sirven del concepto de sistema de status, y en particular de cultura. La problemática de este abordaje para Cardoso de Oliveira (1996) es como la ejecución de las dinámicas de dominación entre culturas. La cultura más frágil está submetida al reclutamiento de la cultura más fuerte y pasa a asumir posiciones de status más inferior, y a aceptar la exclusión de los órdenes deseables de las actividades de la cultura más fuerte. Esta es una situación de dominio completo de la cultura más fuerte en relación a la más débil. Para el autor, toda esta exposición hubiera sentido más exacta si se hablara de sociedades en oposición, en vez de superioridad de una cultura sobre la demás. Cultura y sociedad expresan conceptos que no se traducen, una vez que simplemente expresan realidades diversas.

Cardoso de Oliveira (1996) al hacer un análisis del contacto entre los Tükúna y la sociedad nacional, considerando la fricción interétnica, parte de su insatisfacción con las propuestas vigentes en la época de estudio de ‘cambio social’, ‘situación colonial’ y ‘aculturación’. Es con tales tendencias que el autor dialoga y de donde saca inspiración para desarrollar su propuesta teórica-metodológica.

Cardoso de Oliveira (1996: 47) toma el término ‘fricción interétnica’ para dar énfasis a la característica básica de la situación de contacto. El contacto tiene un sentido destructor y la supervivencia de algunas sociedades tribales –de acuerdo con el autor, aunque no caracterizadas– no es suficiente para ocultar el efecto devastador del contacto. La destrucción de la cual el autor hace referencia es el desaparecimiento total de las sociedades tribales, como efecto de la no población, desorganización tri-

bal, desagregación y dispersión de estas poblaciones. Por otra parte, existen miembros de las sociedades tribales que están acomodados en un sistema social que les mantienen alienados, a la vez los segmentos nacionales, expuestos a grupos tribales hostiles, que son obligados a confrontarlos con el objetivo de sobrevivir. Tomemos el ejemplo de los cultivadores de caucho, que son colocados entre los indígenas y los dueños de los cultivos de caucho –sociedades en fricción– en posición con dinámicas propias y con sus propias contradicciones. Entonces Cardoso de Oliveira describe la situación de contacto entre dos poblaciones dialécticamente ‘unificadas’ a través de intereses extremadamente opuestos, aunque interdependientes, por más paradójica que pueda parecer (Cardoso De Oliveira, 1996: 47).

Además, firmada la Idea de oposición entre orden tribal y orden nacional, la propuesta del autor es investigar dimensiones de realidad social que –descritas y analizadas– hubieran explicado la dinámica del contacto interétnico. Él afirma que no basta considerar que es la sociedad nacional quién decidirá sobre el destino de los Tükúna es necesario localizar los grupos -organizados o no– que en realidad dominan las poblaciones tribales en el área fronteriza. La pregunta es: ¿Quién decide? El autor infiltra en la dimensión política de la situación de contacto a fin de describir y analizar la estructura de poder subyacente, analizando la estructura de poder en la esfera tribal, tradicional y la manera cómo es transfigurado cuando esta sociedad mantiene el contacto y está inserida en la sociedad más poderosa que le quita la autonomía Cardoso de Oliveira ha considerado la pérdida progresiva de la autonomía tribal y la ocupación definitiva de los territorios indígenas como temas de mayor significación estratégica hacia la comprensión del fenómeno de la interacción entre los indígenas y blancos en el Alto Solimoes (Cardoso De Oliveira, 1996: 48). Otra estrategia era preguntarse sobre el destino de los bienes indígenas, tal hecho le ha permitido acceder a la dimensión económica del orden social con énfasis en el surgimiento de la mercadería como entidad social y económica, pero sin dejar a un lado el campo semántico indígena y los valores cruciales del mundo Tükúna, como mitad, clan y el sistema de parentesco –con función reguladora del orden tribal. El autor ha resaltado la ‘distancia cultural’ entre la sociedad indígena y la sociedad regional, examinando casos que evidenciaron la imponderabilidad de la comunicación interétnica o de intercomunicación entre campos semánticos distintos.

El trabajo etnográfico de Cardoso de Oliveira ha sido realizado en sus dos visitas de campo a los Tükúna del Alto Solimões, con intervalo de tres años de una a otra. En las visitas, él se ha centrado en las relaciones establecidas entre los indígenas y la sociedad nacional, aclarando que las relaciones de poder eran asimétricas, incluso con marcada disminución de la población indígena no apenas decurrente del proceso de asimilación a la sociedad de alrededor, pero también de muertes causadas por las enfermedades transmitidas por los blancos y por los asesinatos. El autor procura demostrar con las parcelas de población 'blanca', que los indígenas Tükúna estaban en relaciones conflictivas en los sesenta, tales grupos eran los representantes de las expediciones de expansión que el Estado apoyaba. Era notorio el interés comercial en el área donde estaban ubicados los Tükúna, siendo los mismos, el centro de diversas investidas de grupos 'blancos' que demostraban interés en la explotación del caucho. El autor ha realizado un ejercicio etnográfico de describir densamente cómo se procesaban las relaciones entre los indígenas y los cultivadores de caucho, los empresarios, madereros, los ejércitos brasileño y peruano de la frontera. Hace una descripción de cómo han ocurrido los ataques de los blancos a fin de capturar indígenas para el trabajo esclavo, y las ofensivas de los indígenas hacia los blancos con finalidades diversas, asimismo describe como la población indígena pasa a vivir en una nueva situación.

La descripción es interpretativa y considera el recorte del objeto que son las relaciones de conflicto entre indígenas y blancos y el contexto donde ocurren. Su abordaje inicia la forma de pensar el contacto que hasta el momento era entendido de otras maneras: 1. Como relación entre las instituciones, sin que se perciba la influencia de una sobre la otra como contexto general de influencias; 2. Como la 'situación colonial' que coloca las sociedades tribales en contextos que necesariamente están en condiciones subalternas; 3. Como resultados de procesos de aculturación en los que una cultura pierde algunas características propias e incorpora otras de la cultura dominante. Cardoso de Oliveira en su descripción, percibe que existen conflictos entre los distintos grupos en los cuales los indígenas son receptores pasivos de las demandas de los grupos representantes de la sociedad nacional y que los mismos 'blancos' que están en relación con los Tükúna no son un grupo homogéneo, son los cultivadores de caucho, jefes, madereros, oficiales y jubilados del ejército, etcétera, cada uno

posee sus propios intereses. La descripción de las especificidades y del contexto donde ocurrían las relaciones entre indígenas y blancos, es decir, la propuesta metodológica de análisis etnográfica y el resultado teórico del mismo es que vuelve el trabajo de Cardoso de Oliveira importante e innovador.

El propio Cardoso de Oliveira (1998) explica el trabajo del antropólogo, que según él consiste en las etapas: ver, oír y escribir. Las dos primeras tienen relación a la salida de campo, cuando el investigador debe contactar el grupo que es el centro del estudio y observar, viendo y escuchando. No obstante, el propio autor enfatiza que la fase de investigación es precedida por otra que es bastante importante y de la cual depende cómo y qué será visto y escuchado. El investigador al salir al campo debe ir 'informado', una vez en esta fase inicial él debe informarse, leyendo y estudiando todo que ha sido escrito sobre el grupo seleccionado para desarrollar la investigación, y etnografías importantes en la formación del etnógrafo. En esta etapa, la mirada se vuelve 'disciplinada' por el campo de la asignatura antropológica, así lo que es visto y escuchado en el campo es moldado por las teorías antropológicas y etnográficas. Un investigador que vaya al campo y que tenga interés en las relaciones de contacto y de conflicto entre grupos humanos será bastante sensible al ver el contexto general donde tales relaciones se procesan y también la de los grupos involucrados, que otro que tenga interés, por ejemplo, en músicas y rituales temporarios. En el trabajo de Cardoso de Oliveira el recorte del objeto ha sido definido a partir del estudio de los autores importantes de la época, entre ellos, Malinowski, Balandier, Firth, Herskovits, Redfield y otros, que también se han dedicado a situaciones de contacto en otros contextos etnográficos. A partir de la reflexión con base en las observaciones de campo y en la lectura de la bibliografía antropológica sobre el tema, el autor describe densamente como ocurren las relaciones entre indígenas y blancos y elabora la teoría de 'fricción interétnica'. De manera resumida, entonces podría decir que las selecciones metodológicas fueron cruciales en la definición del objeto, en especial en la formulación del concepto de fricción interétnica. Él percibe que las relaciones de contacto entre los Tükúna y los blancos, en la ciudad donde pasaron a vivir y frecuentar, están basadas en diferencias jerárquicas y de manera alguna son armónicas, sin embargo, son de conflictos entre distintos grupos, siendo ese el uso del término fricción.

El diálogo propuesto por el autor ha tenido como contrapuntos las teorías del contacto vigentes de la época, formulada por Malinowski, Firth e Balandier, y no con las teorías de etnicidad que dan bases a las investigaciones posteriores. Cardoso de Oliveira no se detuvo al concepto de etnia, que por ejemplo, sustenta las formulaciones de Barth, la cual es inspiradora de la discusión elaborada después de dos décadas por Joao Pacheco de Oliveira, como será presentado enseguida.

Territorio y etnogénesis: el viaje de regreso

En la etnología brasileña actual, una de las vertientes de estudio es caudatario de la tradición que intenta observar y analizar las relaciones entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional, tomando una expresión de Roberto Cardoso de Oliveira. Este autor, como hemos observado en el anterior punto, dialogó con varias corrientes de pensamiento e inscribió su producción en lo que se puede identificar como teorías del contacto. Si Roberto Cardoso de Oliveira ha dedicado sus estudios a los pueblos de la región amazónica y en el Mato Grosso (región Central de Brasil), otras realidades han llamado la atención de nuestros expertos del área de etnología y ha constituido como un campo de investigación en construcción, sea por las características de los pueblos que son observados, sea por la resistencia de la propia academia al considerarlos como un posible objeto de investigación. En la actualidad, innumerables investigadores han observado la situación y han propuesto distintas formas de análisis (Oliveira, 1994, 1998; Arruti, 2004, entre otros)². Entre estos investigadores, Joao Pacheco de Oliveira, parte del Museo Nacional, desarrolló investigaciones en la región Noreste de Brasil, siendo su objeto de estudio los pueblos indígenas que pasaron por un fenómeno del resurgimiento de las identidades étnicas.

Según el autor, estos pueblos fueron puestos en un lugar de poco reconocimiento, asociados a atributos negativos haciendo contrapuntos a los denominados 'indígenas puros' (Oliveira, 1998). Como observa

2 Proyecto desarrollado en la Universidad Politécnica Salesiana, con la coordinación de José Enrique Juncosa, antropólogo de la misma universidad y maestro en Pedagogías innovadoras de la UTPL.

Oliveira (1998), la calificación no es reciente y desde los Informes de los Presidentes de Provincia y otros documentos oficiales han sido denominados como ‘indígenas mezclados’. No solamente los organismos oficiales que poco destacan a estos grupos, sin embargo la propia historia de los estudios de etnología indígena en Brasil les coloca en un lugar de poco ‘destaque cultural’. El autor va más allá, diciendo que los estudios a su persona han sido considerados como una ‘etnología menor’, de interés residual.

El proceso colonial en Brasil actuó en la región Noreste, una de las más antiguas regiones de colonización del país, de manera devastadora, tanto para la vegetación nativa cuanto para la población autóctona. Desde el periodo colonial, esta región brasileña ha sido ocupada por las plantas de procesamiento de azúcar, que exigían grandes propiedades para sus cultivos, así como, era utilizada la mano de obra esclava importada de África. Las poblaciones indígenas existentes fueron masacradas o incorporadas a los regionales en pequeñas localidades. Por esta razón, la historia, cuando es dedicada a las poblaciones indígenas del Noroeste brasileño considera que tales grupos han sido extinguidos o simplemente no existen. Los grupos que todavía existen son caracterizados por la integración con los grupos regionales, por el mestizaje y por la pérdida de los elementos tradicionales, en especial, la lengua. Oliveira (1998) considera que ‘los vacíos etnográficos y los silencios de la historiografía’ –mientras son componentes de un discurso de poder– constituyen fuentes generadoras de ese enigma, pero no soluciona el problema, también haciendo necesario discutir las teorías sobre etnicidad y los modelos analíticos utilizados.

¿Entonces de que manera Joao Pacheco de Oliveira reconstituye el proceso que denomina etnogénesis? Una de las principales cuestiones que le ha motivado fue la observación de un fenómeno que ha ocurrido en la década de 1990, el aumento considerable de etnias indígenas en la región Noreste. En cuarenta años el número de pueblos indígenas ha cambiado significativamente, una vez que en la década de 1950 había solamente 10 etnias, en 1994, la lista sumaba 23 etnias. El autor cuestiona sobre el concepto de pueblos indígenas en las Américas como siendo ‘pueblos únicos’ Bonfil, apud Oliveira, 1997: 47) y sobre la descripción de los derechos indígenas como ‘originarios’ (Carneiro da Cunha, apud Oliveira, 1998: 47). Así, estaremos ante una contradicción en términos absolutos: el sur-

gimiento reciente de pueblos que son pensados y que piensan como ‘originarios’ (Oliveira, 1998: 47). El fenómeno constituye para él en una paradoja que busca la necesidad de una repuesta, por tanto, son accionados elementos como identidad, territorio y etnogénesis.

Al principio, se busca indicios para explicar la situación mostrando como la literatura aborda la temática de los pueblos indígenas del Noreste. Oliveira (1998) hace una referencia al trabajo de clasificación de las zonas culturales propuestas por Eduardo Galvão que dudaba de la unidad y consistencia del noreste como área cultural por considerar los pueblos indígenas de la región como aculturados, integrados al medio regional, o mejor, mezclados, mestizados, habiendo perdido sus elementos tradicionales. El autor también hace referencia a *Hand Book of South American* que presentó estos pueblos indígenas por medio de pequeños textos escritos en 1946 por Robert Lowie y Alfred Métraux, contando con la colaboración de Curt Nimuendaju. Según Oliveira (1998), estos autores han utilizado una perspectiva histórica que enfatizaba el pasado, lo que han sido los indígenas y lo que ya no son en la actualidad.

Para el autor existe una dificultad metodológica en la realización de estudios sobre tales pueblos al considerar justamente dos vertientes en la antropología, el evolucionismo cultural norteamericano y el estructuralismo francés, eso se debe a que los ‘indígenas mezclados’ no son presentados como entidades sin continuidad y discretas, imposibilitando por su acercamiento con la sociedad nacional o alejamiento y objetividad que podrían constituirse en requisitos para el abordaje antropológico. En este caso, Oliveira (1998) observa que el trabajo de campo, dentro de las perspectivas mencionadas, solamente tendría sentido asociado a una etnohistoria que reconstituyera el origen de estos pueblos.

También resalta Oliveira (1998) que la desconsideración en relación a los pueblos indígenas del Noreste brasileño gana igualmente resonancia no indigenismo, o que se verifica en los trabajos de Darcy Ribeiro que considera tales pueblos como residuos de población indígena autóctona, ‘mestizados con la población interiorana local’.

La construcción del objeto ‘indígenas del Noreste’, según Oliveira (1998) tiene su punto inicial en “hechos de naturaleza política – deman-

das en cuanto a la tierra y asistencia, formuladas al organismo indigenista”, que los convierte en objeto de atención de investigadores ubicados en universidades de la región. Oliveira (1998: 51) observa que en lugar de definir sus prácticas por diálogos teóricos, realizan más por objetos políticos o aún en la dimensión política de los conceptos de la antropología”. Otro hecho relevante mencionado por el autor ha sido un documento de cooperación celebrado entre la Fundación Nacional del Indígena (FUNAI) y la Universidad Federal de Bahía (UFBA), en 1975, con el objetivo de producir estudios para subsidiar programas de asistencia y desarrollos para los pueblos indígenas del Noreste. Según el autor, estos trabajos y otros que serán producidos, consideran un primer intento de definición de los ‘indígenas del Noreste’ como una unidad, es decir, un conjunto étnico e histórico. Oliveira (1998: 52) observa que esta unidad “es considerada no por sus instituciones, ni por su historia, o siquiera por su conexión con el medio ambiente, sin embargo, lo es por pertenecer al Noreste por su conglomerado histórico y geográfico”. El proceso también contó con dificultades de los organismos indigenistas que puntualmente actuaban y aún así necesitaban justificar su acción, mostrando que trabajaban con indígenas y no meros remanecientes, como resalta Oliveira (1998).

En una revisión bibliográfica sobre la etnología brasileña, Viveiros de Castro (1999) argumenta que Joao Pacheco trata a los indígenas del Noreste como una “categoría problemática desde el punto de vista administrativo”, porque son indígenas mezclados y se asemejan a las poblaciones campesinas y de esta manera son malos clientes para el organismo indigenista. La gran problemática, según el autor, es revertir el estigma de la mezcla de manera que “pueda asegurar un estatuto de indignidad jurídica plena. Eso puede explicar el proceso llamado de etnogénesis” (Viveiros de Castro, 1999: 195).

Por proceso de etnogénesis, Oliveira (1998) califica la urgencia de estas nuevas identidades o reinvento de estas etnias. El autor ubica en los noventa, la constitución de un conjunto de conocimientos sobre los pueblos del Noreste, posee como referencias teóricas las bibliografías inglesa y americana sobre etnicidad y antropología política, además de los estudios brasileños sobre contacto interétnicos como de Roberto Cardoso de Oliveira. El proceso de etnogénesis, según el autor, constituye un elemen-

to diferenciador de los pueblos indígenas del Noreste en relación a los indígenas de la Amazonía. En el proceso, Oliveira (1998: 53) observa que una ‘etnología de las pérdidas’ da lugar la problemática de las ‘urgencias étnicas y de la reconstrucción cultural’.

Para dar cuenta de la reconstrucción cultural protagonizada por los pueblos indígenas del Noreste, Oliveira (1998: 55) parte de la noción de territorio, considerando que “la dimensión estratégica para pensar la incorporación de poblaciones étnicamente diferenciadas dentro de un Estado soberano es (...) el territorio”. Por territorialización se entiende el “proceso de reorganización social que implica: 1. Creación de una nueva unidad sociocultural mediante el establecimiento de una identidad étnica distinta; 2. La constitución de mecanismos políticos especializados; 3. La redefinición del control social sobre los recurso ambientales; 4. La reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado” (Oliveira, 1998: 55).

Viveiros de Castro (1999) comprende que João Pacheco de Oliveira expresa en su concepto de territorialización la idea de que una sociedad indígena al involucrarse con el Estado nacional, pasa de organización social con base en ‘parentesco’ al (Viveiros de Castro, 1999: 196), puede ser un ejemplo por la presencia colonial en Brasil que instaura una nueva relación de la sociedad con el territorio, evidenciando cambios en múltiples niveles de su existencia sociocultural. El último argumenta que la dimensión territorial es estratégica para poder analizar la forma de inserción de “poblaciones étnicamente distintas dentro de un estado soberano” (Oliveira, 1998: 55), siendo así cabe al Estado nacional administrar su territorio, lo que se hace a través de la división de la población en las unidades geográficas más pequeñas y relacionadas jerárquicamente. La noción de territorialización, según Oliveira (1998) cumple una función heurística similar a la ‘situación colonial’ que es descrita por Balandier y reelaborada por Cardoso de Oliveira, por ser una ‘intervención de la esfera política’ que hace la relación necesaria entre grupos y límites geográficos bien marcados. El acto político de asociación entre un grupo y un territorio determinado y delimitado que el autor propone como *feedback* de la investigación antropológica (Oliveira, 1998: 56). El ‘proceso de territorialización’, por tanto, no puede ser considerado como homogéneo en su totalidad ni como un proceso en que los grupos indígenas son pasivos, una vez que al actualizar el proceso construyen su propia identidad

étnica haciendo distinción dentro del conjunto amplio de ‘indígenas del Noreste’. Tal situación sucede porque cada grupo étnico repiensa la ‘mezcla’ y afirma como una colectividad se apropia de ella, considerando sus intereses y sus creencias. Además, Oliveira (1998) observa que los propios grupos indígenas piensan a través de la idea de ‘mezcla’, que puede ser activada para resaltar fragmentos de su faz.

En su formulación teórica, Oliveira (1998) demuestra que Barth analiza el ‘grupo étnico’ como una clase organizativa alejado de las posturas culturalistas. En el abordaje de Barth, un ‘grupo étnico’ se vale de las diferencias culturales para su individualidad frente a otras sociedades con las cuales establece un proceso de identificación social permanente. Oliveira (1998) en su análisis del proceso de territorialización vivido por los indígenas del Noreste, agrega a la dimensión identitaria elaborada por Barth, “la distinción y la individualización como vectores de organización social” (Oliveira, 1998: 56, nuestro grifado), incrementando nuevos elementos a la teoría clásica de grupos étnicos.

El análisis etnográfico propuesto por Oliveira (1998) apenas se ha detenido en los aportes teóricos de la antropología, pues busca un acercamiento con la historia para propiciar el surgimiento de las identidades étnicas observadas en la región Noreste del Brasil. El autor hace lo que se denomina una antropología histórica o etno-histórica, es decir, su trabajo de campo no está circunscrito en las observaciones directas de la realidad social que tiene como objeto, pues realiza un levantamiento y análisis minucioso de cómo los grupos indígenas estaban ubicados en la historia local y nacional y de que manera la literatura hace referencia a ellos. Al describir el proceso, Oliveira (1998) enseña cómo se hace una correlación entre el pasado y el presente –describir históricamente lo que se puede calificar como ‘indígenas del Noreste’ no sólo recuperar elementos de su pasado, sin embargo dilucidar que actualmente constituyen como una unidad o como menciona el autor, un conjunto ‘conjunto étnico y histórico’. Como ha sido resaltado anteriormente, considerar los indígenas de Noreste como un conjunto no implica negar su distinguida culturalidad y se muestra como cada grupo indígena reelabora de manera particular lo que en primer lugar parece común a todos.

Al hacer referencia a este punto y relacionarlo al proceso vivenciado por los grupos indígenas estudiados por Oliveira (1998), el viaje de regreso cuyo autor hace referencia, no es una búsqueda nostálgica o un regreso al pasado, pero si está relacionada con el movimiento político y descocamiento que visita nuevamente el pasado y mantiene conectado al presente. La idea de 'viaje de regreso' es explicitada por el ejemplo de Oliveira (1998) de las moviidades de algunos indígenas de Noreste a los centros de poder, a las capitales del Noreste y a Río de Janeiro, motivados por la lucha por el reconocimiento y demarcación de sus tierras. El autor denomina estos viajes de 'caminatas políticas'. Resalta sobre todo que no solamente en esta dimensión los líderes indígenas actuaron, hubo viajes que tenían objetivos religiosos, de reafirmación de creencias y valores morales que hubiera sustentado la idea de existencia colectiva. Oliveira (1998) relata que el gran jefe indígena al realizar viajes, aprende cosas muy importantes y útiles que sus padres jamás han olvidado, tales como el nombre de las aldeas, sus límites, sus rituales y hasta como deberían vivir. Como el autor observa, el viaje de regreso es un movimiento de reafirmación indígena que está fuera del lugar donde uno vive, elementos para componer su identidad étnica.

Conclusión: fricción interétnica y fronteras identitarias

Cardoso de Oliveira al proponer el concepto de fricción interétnica tiene por base las cuestiones importantes en la época y dialoga con teóricos que han propuesto un análisis de cambio social y aculturación. Los términos de discusión entonces eran: sociedades tribales, urbano, sociedades nacionales relaciones interétnicas no necesariamente armoniosas. En la definición de fricción interétnica, Cardoso de Oliveira enfatizaba el carácter de fricción, de oposición en la frontera de los grupos. Enseñando que no sólo hablaba de relaciones armónicas, sino de declaraciones de conflicto que hubieran sido definidoras de la manera como cada uno de los grupos en relación quedarían después de la situación de contacto. Que está en evidencia no era el concepto de grupo étnico, sin embargo la relación entre los distintos grupos étnicos y el resultado de este embate. Las fronteras identitarias o de identidad han sido puestas en conflicto, reformuladas, rearmadas en la situación analizada por Cardoso de Oliveira entre los Tükúna en el alto Solimees, en los sesenta.

A partir de los setenta, el debate es direccionado al otro punto, inspirado en cuestiones sugeridas por Frederic Barth (1969) -de grupos étnicos y sus fronteras- los términos accionados desde entonces pasan a ser fronteras identitarias, grupos étnicos e identidad. La utilización de este nuevo paquete de categorías ocurren en la voluntad de discusiones bastante distintas de las que han motivado Cardoso de Oliveira.

El propio Cardoso de Oliveira (1976) en sus posteriores textos pasa el enfoque a las cuestiones de identidad, etnia y estructura social. A nuestro entender, él pierde en capacidad analítica al utilizar estos conceptos y de cierta manera abandonar el concepto de fricción interétnica, porque enfatiza al concepto y las relaciones de poder involucradas en las situaciones de contacto y cambio social para dedicarse al fenómeno de la identidad étnica. Creemos que él pierde porque la identidad étnica solamente muestra sentido porque el grupo étnico está relacionado con otro diferente, y a las relaciones establecidas entre distintos grupos étnicos siempre pueden ser pensadas como relaciones de fricción, en la medida en que existen puntos de conflicto y procesos de jerarquía.

Joao Pacheco considera como punto inicial el trabajo del propio Roberto Cardoso de Oliveira y tiene por base las discusiones sobre grupos étnicos y sus fronteras desarrolladas por Barth. No obstante, inspirado en una realidad distinta de las observadas y analizadas por Cardoso de Oliveira. Su principal objeto de estudio son grupos indígenas de Noreste que después de décadas de espoliación política que han distanciado de sus tradiciones realizan lo que denomina el viaje de regreso. El viaje busca sus referencias identitarias para su afirmación como grupo indígena, organizados en colectividades que tiene como base principal los procesos de territorialización.

El objetivo de Oliveira (1998) no es proponer una 'etnología de los indígenas del Noreste' o una 'etnología de los indígenas mezclados', pero sí una antropología histórica que considere una renovación teórica, que posibilite diálogos más amplios. El ejercicio realizado por el autor produce un alejamiento de los supuestos del americanismo, que entiende las identidades étnicas basadas en la ideas de pureza, aislamiento, alejamiento y objetividad, donde los grupos étnicos distintos vuelven grupos cerrados caracterizados por una continuidad interior.

Roberto Cardoso de Oliveira es reconocido como importante referencia en la antropología brasileña por su trabajo de relevancia en diversas áreas durante su carrera y por ser un de los fundadores de la antropología brasileña. Joao Pacheco de Oliveira a su vez mira hacia un contexto rechazado por los antropólogos hasta el momento y se convierte en una referencia para los estudios de procesos de territorialización protagonizados por los pueblos indígenas en la afirmación de sus fronteras identitarias.

Bibliografía

- ADAMS, William Y.
2003 *Las raíces filosóficas de la Antropología*. Madrid: Trotta.
- AMEGEIRAS, Aldo
2007 Hermenéutica y etnografía. Ponencia de las V *Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos* (IDES, 8-10 de agosto).
- ANTUNES DIRSE, Maria y Carlos Annablume
2004 “Pensamiento Complejo. Resignificacao da Geografia”, en: *Geografia Ciencia do Complexus*. Sao Paulo: Editora Meridional.
- ANZALDUA, Gloria
2004 “Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”, en: *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- AUGE, Marc y Jean Paul Colleyn
2005 *Qué es la antropología*. Barcelona: Editorial Paidós.
- BABA, Homi
2002 *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- BAUMAN, Z.
2002 *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE.
- BERVERLEY, John
1996 *Sobre la situación actual de los estudios culturales*, en: *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Mazzotti y Zevallos (coordinadores). Asociación Internacional de Peruanistas. Estados Unidos: Philadelphia.
- BECK, Ulrich
1998 *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- BERDICHEWSKY, Bernardo
1987 *Nueva Antropología*. Revista de Ciencias Sociales, Número 6. Buenos Aires.
- BERGER, P. L. y Th. Luckman
1987 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERHÓ, Marcelo
2007 “Alteridad, reflexividad y cambio cultural. Reflexiones desde una etnografía de las personas sin hogar”. Actas del VI Congreso de Antropología, p. 220.
- BLUMER, H.
1981 *El interaccionismo simbólico: Perspectiva y método*. Barcelona: Hora.

- BOIVIN, M., A. M. Rosato y V. Arribas
1998 *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- BONETTI, Alinne y Soraya Fleischer (Org.)
2007 *Entre saias justas e jogos de cintura*. Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- BONILLA-CASTRO, Elsy y Penélope Rodríguez
s/f *Mas allá del dilema de los métodos: la investigación en ciencias sociales*. Grupo editorial Norma. Tercera edición.
- BLALOCK, H.
1982 *Introducción a la investigación social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BORDIEU, P.
1987 “Hábitus, ethos y hexis”, en: *Teoría y análisis de la cultura*. Jiménez, G. Sepu. México: Comercio.
1990 *Sociología y cultura*. México: Grijablo.
1990 “La juventud no es más que una palabra”, en: *Sociología y cultura*. México: Conaculta-Grijalbo, Colección Los Noventa.
1995 *Razones prácticas*. Madrid: Anagrama.
- BUNGE, Mario
1999 *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires: Edit. Sudamericana.
- CÁNEPA, Gisela
2001 *Identidades representadas: Performance, experiencia y método en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CÁRDENAS, Hugo
2005 “La antropología aplicada en una sociedad compleja”, en: *Revista Mad* N° 13, Universidad de Chile.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15, São Paulo: Editora UNESP.
- CARNOVALE, Vera
2007 “Aportes y Problemas de los Testimonios en la Reconstrucción del Pasado Reciente en la Argentina”, en: *Historia reciente. Perspectiva y desafíos para un campo en construcción*, 1ª Ed. Marina Franco y Florencia Levín (compiladores). Buenos Aires: Paidós.
- CARNOVALE, Vera et al.
“Memoria y Política en situación de entrevista. Reflexiones y experiencias en torno a la constitución de un archivo oral sobre el terrorismo de Estado en la Argentina”, en: *Historia, memoria y fuentes orales*. V. Carnovale, F. Lorenz y R. Pittaluga (compiladores). Buenos Aires: CeDInCI/Memoria Abierta.
- CASTORIADIS, Cornelius
1998 *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.
2002 *Figuras de lo pensable. Las encrucijadas del Laberinto*. México: VI. FCE.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y Oscar Guardiola
2000 “Introducción Geopolíticas del conocimiento o el desafío de ‘impensar’ las ciencias sociales en América Latina”, en: *La reestructuración de las ciencias*

- sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- CARVAJAL, Julio
1997 *Antropología y Turismo*, en: *Antropología Aplicada*. Patricio Guerrero (compilador). Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS/ Abya-Yala.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1976 *Identidade Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Ed. Livraria Pioneira.
1996 *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Ed. UNICAMP.
1998 *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15. São Paulo: Editora UNESP.
2002 *Os diários e suas margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Coleção Antropologia. Ed. UnB.
- CARDOSO, Ruth
1986 “Aventuras do antropólogo em campo ou como escapar das armadilhas do método”, en: *A aventura antropológica. Teoría e pesquisa*. R. Cardoso (organizador): Rio de Janeiro: Paz e Terra.
1986 *A aventura antropológica. Teoría e pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CARRASCO HENRÍQUEZ, Noelia
2007 Etnografía y práctica antropológica en el campo del desarrollo. Notas sobre los impactos políticos de la etnografía. *Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto*.
- CARRASCO y EYZAGUIRRE
2005 La antropología vista por la epistemología política. Comentarios a la antropología aplicada chilena, en: *Revista Anthropos N 207*. Barcelona, España.
- CARRILLO TRUEBA, César
2006 *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*. México: UNAM.
- CASTELLS, M.
1996 *La era de la Información*. México: Siglo XXI Ed.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán (editores)
1999 *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago
2000 *Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura*, en: “La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Bogota: Instituto Pensar /Centro Editorial Javeriana.
2005 *La Hybris del punto cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)*, en: material de estudio Seminario Epistemología y Estudios Culturales. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- CASTRO, Yercó
2003 “Estados Nacionales y Autonomía Político Culturales”, en: *Rostros y fronteras de la identidad*. Mario Samaniego (compilador). Chile: Universidad Católica de Temuco.

- CENTRO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL
2004 *Anuario de Estudios en Antropología social*, Buenos Aires.
- CUBIDES C., H., J. et al. (editores)
1998 *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Fundación Universidad Central.
- CHANFRAULT-DUCHET, M., F.
1998 “El sistema interaccional del relato de vida”, en: *Sociétés*, mayo, pp. 26-31. París. Trad. María Jiménez.
- DA SILVA, Luzmila
2007 “Etnografía de Los Archivos de la Represión Argentina”, en: *Historia reciente. Perspectiva y desafíos para un campo en construcción*, 1ª ed. Florencia Levín (compiladora). Buenos Aires: Paidós.
- DELGADO, J. M. y J. GUTIÉRREZ
1994 *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Síntesis.
- DE GREGORI, Carlos Iván (Editor)
2000 No hay país más diverso. Compendio de antropología peruana. Lima: IEP.
- DE WEISS, Susan
1980 *Cómo investigar en ciencias sociales*. México: Edit. Trillas.
- DÍAS, Mónica
2007 “A pesquisa tem mironga”: Notas etnográficas sobre o fazer etnográfico, en: *Entre saias justas e jogos de cintura*. Alinne BONNETI y Soraya FLEISCHER (organizadoras). Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- DÍAZ, Esther
1997 *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Edit. Biblos.
- DO PATROCINIO, María de Lourdes
2006 Análisis del proceso de identificación y revitalización cultural del grupo de hermanas negras misioneras de Jesús Crucificado en Brasil. Tesis de licenciatura de la Carrera de Antropología Aplicada, UPS-Quito.
- DURÁN, Teresa
2003 “Antropología interactiva: un estilo de antropología aplicada en la IX región de La Araucanía, Chile”, en: *Revista CUHSO* 6 (1): pp. 23 – 57.
2005 “Duplicando la antropología en La Araucanía de Chile”, en: *Revista ANTHROPOS* N° 207: pp. 23 - 42. Barcelona: Antropología y sociedad.
2006 Identidad e interculturalidad. Análisis teórico como expresión y aporte a la Antropología aplicada. Documento de trabajo para el Taller de Antropología Aplicada en la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador. Quito, marzo.
2007 “Interculturalidad en educación: discontinuidades y reiteraciones de un ayer y hoy en territorio mapuche”, en: *Patrimonio cultural mapuche*. Volumen II. Derechos culturales y patrimonio educacional mapuche. Durán, Catriquir y Hernández (compiladores). Chile: Edit. UC Temuco.

- DURÁN, Teresa y Marcelo Berhó
2003 “Antropología interactiva: consciencia y práctica dual del rol del antropólogo en una sociedad multiétnica y multicultural”, en: Revista *CUHSO* 7 (1):pp. 34 – 48.
- DURÁN, Teresa, Marcelo Berhó y N. Carrasco
2004 “Reflexividad y contexto en el quehacer de la antropología. En Actas del V Congreso Chileno de Antropología. San Felipe, Chile.
2005 “Relaciones entre antropología, antropólogos y pueblo mapuche”, en: Revista *ANTHROPOS* N° 207: pp. 54 - 72. Barcelona: Antropología y Sociedad.
- DURÁN, Teresa *et al.*
2004 “Contextualizando el concepto de Interculturalidad en el marco de los Procesos Sociales Interétnicos”, en: *Rostros y fronteras de la identidad*. Mario Samaniego *et al.* (compiladores). Chile: Universidad Católica de Temuco.
- EPELE, María
2007 Sobre etnografías e intervenciones: Dinámicas, tensiones y conflictos en el dominio del uso de drogas. *Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos*, Buenos Aires, 8-10 de agosto.
- ESCOBAR, Arturo
2001 *Política cultural y cultura política: Una nueva mirada sobre los movimientos sociales Latinoamericanos*. México: Taurus / ICANH.
2005 *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA UPS
2000 *Diálogo Intercultural: Memorias del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología Aplicada*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana.
1999 *Reflexiones sobre Interculturalidad*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada, Universidad Politécnica Salesiana.
1996a *De la protesta a la propuesta: Memorias de los talleres de Antropología Aplicada*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
1996b *Identidades Urbanas*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada-UPS / Abya-Yala.
1996c *Identidades en construcción*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada-UPS / Abya-Yala.
- ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA
2005 Retos de la Antropología Aplicada, en: *Cuicuilco*, 12: p. 59 ss. México.
- FABIÁN, Johannes
2004 Etnografía y memoria, en: CENTRO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL: *Anuario de Estudios en Antropología social*, Buenos Aires, p. 29 ss.
- FOLLARI, Roberto
2000 *Epistemología y sociedad. Acerca del debate contemporáneo*. Rosario: Homo Sapiens.

- FONTANA, Silvia
2007 El juego de las alteridades en la escritura etnográfica: el nativo y el investigador. *Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto.*
- FRANKY, Eduardo
2001 “Ordenamiento Territorial Indígena Amazónico: Aportes desde la Diversidad del Estado Nación Colombiano”, en: *IMANI MUNDO Estudios en la Amazonía Colombiana. Eduardo Franky y Carlos Zarate (editores). Primera Edición, octubre. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.*
- FROES SCHETINO, Marco Paulo
2005 “Áreas Etnográficas: proposta de reestruturação do Departamento de Identificação e Delimitação da FUNAI com base em áreas etnográficas”, en: *Antropologia e Identificação. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.*
- GARCÉS Fernando
2005 “Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica”, en: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas. Catherine Walsh (editora). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.*
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1991 *Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina. Punto de vista. XIV 40. Buenos Aires.*
1999 “La Globalización e Interculturalidad Narrada por Antropólogos”, en: *Revista Maguaré, No. 14. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.*
- GARFINKEL, H.
1967 *Studies in ethnomethodology. New Jersey: Prentice Hall.*
- GAZZOTTI, Luciana
2004 “La responsabilidad del antropólogo”, en: *Actas del V Congreso Chileno de Antropología. San Felipe, Chile.*
2007 “La resignificación de los desafíos éticos en la práctica antropológica actual”. *Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto.*
- GEERTZ, Clifford
1992 *La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa.*
1994 *Conocimiento local. Barcelona: Edit. Paidós.*
- GIDDENS, Anthony
2001 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas. Buenos Aires: Amorrortu.*
1995 *Modernidad e Identidad del Yo. Barcelona: Península.*
- GIEBELER, Cornelia
2003 El extrañamiento del otro. Dificultades del diálogo intercultural. Reflexiones teóricas y prácticas sobre la actuación profesional en la realidad social, en: *Pedagogía social en Latinoamérica. Estrategias de educación popular, desarrollo e interculturalidad. Heinz Neuser y Gerardo Chacón (editores). Quito: LAPSO y DAAD.*

- GOFFMAN, E.
1970 *El ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
1979 *Relaciones en público. Macroestudios de orden público*. Madrid: Alianza.
- GORDON, Cesar
2006 *Economía Selvagem; ritual e mercadoría entre os índios Xikin-Mebengokre*. Sao Paulo: Editora UNESP.
- GUBER, Rosana
2001 *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Norma.
2004 *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- GUERRERO, Patricio
1993 *El saber del mundo de los cóndores: Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada / Abya-Yala.
1997 *Antropología Aplicada*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada-UPS / Abya-Yala.
1999 *La interculturalidad solo será posible desde la insurgencia de la ternura: Notas sobre interculturalidad*, en: Reflexiones sobre interculturalidad. Primer Congreso Latinoamericanos de Antropología Aplicada "Dialogo Intercultural". Quito: Escuela de Antropología Aplicada / UPS.
2002a *La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada-UPS / Abya-Yala.
2002b *Guía Etnográfica. Para la sistematización de datos de la diversidad y diferencia de las culturas*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada-UPS / Abya-Yala.
2003 *Usurpación simbólica, identidad y poder: La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: UASB / Abya-Yala / CEN.
2007 *CORAZONAR una antropología comprometida con la vida: Nuevas miradas desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Asunción: FONDEC.
- HABERMAS, Jürgen
1984 *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
1986 *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.
1996 *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Técno.
- HAMMERLEY, M. y P. ATKINSON
1994 *Etnografía. Método de investigación*. Barcelona: Edit. Paidós.
- HERZFELD, Michael
2003a "Antropología: práctica de una teoría", en: Revista RICS. EE. UU.
2003b "Perspectivas antropológicas: perturbar las estructuras del poder y el conocimiento", en: Revista RICS.
- HOLLIS, Martin
1998 *Filosofía de las ciencias sociales*. Barcelona: Ariel, sociología.

- HORKHEIMER, Max
2003 *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- JACOBSON, David
1991 *Reading Ethnography*. SUNY Press.
- JUNCOSA, José
2000 *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Abya-Yala.
2005 Crisis de las ciencias sociales. En *Alteridad* N° 1, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales y de la Educación de la Universidad Politécnica Salesiana, Quito.
2007 “Teorías del conocimiento en experiencias universitarias con movimientos sociales”; Tesis de maestría de Pedagogías Innovadoras. Loja: UTPL.
2007 *Proyecto de investigación sobre métodos etnográficos y discusión en la antropología contemporánea*. Quito: UPS (Documento de trabajo).
- KALINSKY, Beatriz
2007 El trabajo de campo antropológico en ambientes de fragilidad sociocultural. Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto.
- KATZER, Leticia
2007 Fronteras interpretativas/Fronteras políticas: el trabajo etnográfico como ‘situación’. Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto.
- KOWI, Ariruma
2005 “Barbarie, civilización e interculturalidad”, en: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: Reflexiones Latinoamericanas*. Catherine Walsh (editora). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.
- KROTZ, Esteban
1993 *La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes*, en: *Alteridades*. Argentina.
- LANDER, Edgardo
1999 *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento Latinoamericano*, en: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores). Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- LAO-MONTES, Agustín
2006 *Pariendo una globalidad sin dominación: Políticas y pedagogías descolonizadoras*, en: *Material Seminario: Insurgencias Colectivas en perspectiva Histórico-Mundial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- LECHNER, N.
1996 “Las transformaciones de la política”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, No. 1, pp. 3-17.
- LINS RIBEIRO, Gustavo
2003 “Bichos de obra. Fragmentación y reconstrucción de identidades en el sistema mundial”; “Lo que hace al Brasil, Brazil. Rituales y cambios identitarios

- en San Francisco, California”; “Planeta Blanco. Diversidad étnica, cosmopolitismo y transnacionalismo en el Banco Mundial”, en: *Postimperialismo Cultura y Política en el Mundo Contemporáneo*. Gustavo Lins Ribeiro (editor). Primera Edición, mayo. Barcelona: Editorial Gedisa.
- LOWIE, R. H.
1974 *Historia de la etnología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MACHADO, Paula Sandrine
2007 “Entre hombres: Espacios de Género em uma pesquisa antropológica sobre masculinidade e desistes sexuais reprodutivas”, en: *Entre saias justas e jogos de cintura*. Alinne Bonetti y Soraya Fleischer (Org.). Cruz do Sul: Edunisc.
- MAFFESOLI, M.
1993 *El ritual y la vida cotidiana como fundamento de las historias de vida*. Barcelona: Icaria.
- MAIDANA, Carolina
2007 La tarea antropológica como diálogo intercultural. Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto.
- MALDONADO-TORRES, Nelson
2006 “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, en: *Discurso sobre el colonialismo*. Aimé Cesaire et al. Barcelona: Akal.
- MALINOWSKI, Bronislav
1922 *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Madrid: Planeta.
- MARCUS, George y Michael Fischer
2000 *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- MARTI, Brigitte
2008 Los imaginarios urbanos de la ciudad de Berna. Tesis de licenciatura de la Carrera de Antropología Aplicada, Quito.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús
1997 *Nosotros habíamos hecho estudios culturales mucho antes de que esta etiqueta apareciera*. Dissens N.- 3. Bogotá.
- MATO, Daniel (compilador)
2002 *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO.
2003 “Estudios y otras prácticas latinoamericanas en cultura y poder: crítica de la idea de ‘estudios culturales latinoamericanos’ y propuestas para la visibilización de un campo más amplio transdisciplinario, crítico y contextualmente referido”, en: *Estudios culturales Latinoamericanos: retos desde y sobre la región andina*. Catherine Walsh (editora). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- MATOS MAR, José
1999 “Perspectivas futuras: la antropología del siglo XXI”, en: *Balance de la antropología en América Latina y el Caribe*. Lourdes Arizpe y Carlos Serrano (compiladores). México: UNAM.

- MATTELART, Armand y Erik NEVEAU
 2004 *Introducción a los estudios culturales*. Barcelona: Edit. Paidós.
- MEAD: www.elaleph.com
 (Transcribe el texto Claudio Melillán, alumno de tercer año de la Escuela de Antropología UCT).
- MENÉNDEZ DE DOMINGO, María de las Nieves
 2005 Las concepciones de los agentes de pastoral (no ecuatorianos) sobre el poder religioso en la diócesis de Riobamba. Tesis de licenciatura de la Carrera de Antropología Aplicada, UPS-Quito.
- MEINERS, Nádia Elisa
 2007 “Um olhar sexual na investigacao etnográfica: notas sobre trabalho de campo e sexualidade”, en: *Entre saias justas e jogos de cintura*. Alinne Bonetti y Soraya Fleischer (organizadoras). Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- MIGNOLO, Walter
 2003 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
 2006 *El desprendimiento: Pensamiento crítico y giro descolonial*, en: “(des)Colonialidad del ser y del saber (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia. Freya Schiwy, Nelson Maldonado-Torres y Walter Mignolo. Argentina: Ediciones el signo.
- MILSTEIN, Diana y Héctor Méndez
 1999 *La escuela en el cuerpo. Estudios sobre el orden escolar y la construcción social de los alumnos en escuelas primarias*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- MILSTEIN, Diana
 2006 Curso sobre investigación antropológica. Jornadas de capacitación docente de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Politécnica Salesiana. Apuntes personales, Quito.
 2007 “Ser mujer y antropóloga en la escuela: Una experiencia de trabajo de campo con niños y niñas”, en: *Entre saias justas e jogos de cintura*. Alinne Bonetti y Soraya Fleischer (organizadoras). Santa Cruz do Sul: Edunisc.
- MONTERO, Paula, V. Silva, et al.
 1994 *Antropología e seus espelhos. A etnografia vista pelos observados*. Sao Paulo: USP.
- MOURE, Walter
 2004 Sobre el constituir un trabajo de campo en tiempos de interdisciplina, en: CENTRO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL. *Anuario de Estudios en Antropología social*, Buenos Aires, p. 39 ss.
- MUÑOZ, Blanca
 2005 *Modelos culturales. Teorías sociopolíticas de la cultura*. Barcelona: Edit. Anthropos.
- MUÑOZ, G.
 2004 *Construcción de políticas de juventud: análisis y perspectivas*. Bogotá: CINDE, UNICEF.

MUYULEMA, Armando

2001a *De la cuestión indígena, a lo indígena como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje*. I. Rodríguez (editora). Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad, Ga, Rodopi, Amsterdam / Atlanta.

2001b *La quema de la Ñucanchic Huasi (1994): Los rostros discursivos del conflicto social en el Cañar*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.

NEUSER, Heinz y Gerardo Chacón (editores)

2003 *Pedagogía social en Latinoamérica. Estrategias de educación popular, desarrollo e interculturalidad*. Quito: LAPSO y DAAD.

NOEL, Gabriel

2007 Dilemas éticos en el trabajo de campo con actores implicados en actividades delictivas. Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto.

NUÑEZ, Jorge

2007 *Cacería de brujos: Drogas 'ilegales' y sistema de cárceles en Ecuador*. Quito: FLACSO.

2008 Las cárceles en la época del narcotráfico: una mirada etnográfica, en: *Nueva Sociedad*.

OLIVEIRA, João Pacheco de

1998 *Uma etnologia dos "índios misturados" Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. In: *Mana* 4(1), pp. 47-77.

2004 *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: ContraCapa / LACED.

ORIOLO COSTA, P., et. al.

2000 *Tribus Urbanas. El ansia de la identidad juvenil*. Barcelona: Edit. Barcelona.

PACHECO, Joao y Alfredo Berno de Almeida

2006 "Demarcación y reafirmación étnica: una etnografía de la agencia indigenista", en: *Hacia una antropología del Indigenismo*. Joao Pacheco (compilador). Río de Janeiro/Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

PACHECO, Joao y Marcelo Piedrahita

2006 "Las demarcaciones participativas y el fortalecimiento de las organizaciones indígenas", en: *Hacia una antropología del Indigenismo*. Joao Pacheco (compilador). Río de Janeiro/Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

PACHECO, Joao

2006 "Una etnografía de las tierras indígenas: procedimientos administrativos y procesos políticos"; "Políticas Indígenas Contemporáneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas"; "Pluralizando tradiciones etnográficas: sobre cierto malestar en la Antropología", en: *Hacia una antropología del Indigenismo*. Joao Pacheco (compilador). Río de Janeiro/Lima: Contra Capa/ Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- PATROCINIO, María de Lourdes do
s.d. “Análisis del proceso de identificación y revitalización cultural del grupo de hermanas negras misioneras de Jesús Crucificado en Brasil”.
- PEDRAZA Sandra
1999 *En cuerpo y alma: Visiones de progreso y de la felicidad*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- PEIRANO, Mariza
1999 “Antropología no Brasil (alteridade contextualizada)”. In: MICELI, S.: *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. São Paulo: Ed. Sumaré, Anpocs.
- PEREA, Carlos Mario
2001 “¿Qué nos une? Ciudadanía y autonomía dependiente”, en: *Revista Palimpsesto*. Facultad de Ciencias Humanas. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PEREIRA, Edmundo
2001 “Trabalho de campo como prática dialógica: aprendendo a mambear”, en: *IMANI MUNDO Estudios en la Amazonía Colombiana*. Eduardo Franky y Carlos Zarete (editores). Primera Edición, octubre. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- PERETZ, Henri
2000 *Los métodos en sociología. La observación*. Quito: Edit. Abya-Yala.
- PEREZ LIZAU, Marisol
2005 Antropólogos aplicados, demandantes y usuarios. La importancia de las relaciones sociales en el planteamiento e instrumentación de los proyectos, en: Escuela Nacional de Antropología e Historia: *Cuicuilco*, 12: p. 59 ss. México.
- PERRET, M. Gimena
2007 “La ‘multilocalidad’ en el trabajo etnográfico y la validez del conocimiento antropológico”, en: *V Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos* (IDES, 8-10 de agosto).
- PEZZI, Juan Pablo
2003 Un acercamiento antropológico a la problemática de la ‘vida religiosa’. El caso de los misioneros combonianos. Tesis de licenciatura de la Carrera de Antropología Aplicada, UPS-Quito.
- PITTALUGA, Roberto
2007 “Miradas sobre el pasado reciente argentino”, en: *Historia reciente. Perspectiva y desafíos para un campo en construcción*. M. Franco y F. Levín (compiladores), 1ª edición. Buenos Aires: Paidós.
- PIZZARRO, Cinthya
2007 Negociaciones y sentidos morales e instrumentales de la etnografía. Los casos de dos organizaciones de productores frutihortícolas bolivianos en la Provincia de Buenos Aires. *Ponencia de V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos, Buenos Aires, 8-10 de agosto*.

- QUIJANO, Aníbal
1999 Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina, en: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santiago Castro Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán (editores). Bogotá: Instituto Pensar.
- REHAAG, Irmgard
2007 *El pensamiento sistémico en la Asesoría Intercultural. La aplicación de un enfoque teórico a la práctica*. Quito: Abya-Yala.
- RICHARD, Nelly
1997 "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural", en: *Revista Iberoamericana* 180, julio-sept. Argentina.
- ROBERT MORALES, Antonio Carlos
2004 "Territorio e Historia no Brasil", en: *Pensamiento Complexo. Resignificacao da Geografia em Geografia Ciancia do Complexus*. Sao Paulo: Editora Meridional.
- RODRIGUES CHAVES, Rodrigo Papua
2005 "A Identificacao de terras indígenas e os relatorios de identificacao e delimitacao da FUNAI: reflexoes sobre pratica da antropología no Brazil (1988-2003)", en: *Antropologia e identificacao*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.
- RODRÍGUEZ, E.
2002 *Actores estratégicos para el desarrollo: políticas de juventud para el siglo XXI*. México: CIEJUV-IMJ-SEP.
- ROJAS MIRANDA, Leticia
2006 *Concepciones de vida y muerte de las y los jóvenes lesbianas y gays de la ciudad de Quito*. Tesis de licenciatura de la Carrera de Antropología Aplicada, UPS-Quito.
- ROSALDO, Michelle
1980 *Knowledge and Passion. Ilongot Notions of Self&Social Life*. New York: Cambridge University Press.
- ROSALDO, Renato
2002 *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- ROSENBLUETH, Ingrid
1997 "Reflexiones acerca de investigaciones antropológicas sobre la propia comunidad o estudio de pares" en: *Antropología Aplicada*. Patricio Guerrero (compilador). Quito: Abya-Yala.
- SALINAS, Fresia
2001 *El Barrio Yungay*. Universidad Bolivariana.
- SAMANIEGO, Mario y Carmen Garbarini
2004 *Rostros y Fronteras de la Identidad*. Temuco: Editorial Pehuen.
- SÁNCHEZ-PARGA, José
1990 *La observación, la memoria y la palabra en la investigación social*. Centro Andino de Acción Popular. Quito: Edit. Abya-Yala.

SCHEPER-HUGHES

1997 *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.

SEATTLE, Jefe Indio

1998 *La carta del jefe indio Seattle*. Acku Quinde, Perú: Sistema de Bibliotecas campesinas de Cajamarca.

SEGATO, Rita

1999 "Identidades políticas/Identidades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global", en: *Revista Maguaré*, No. 14. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

SILVA, Armando

1998 *Imaginario urbanos*. Cultura y comunicación urbana. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

SONEIRA, Jorge

2007 Algunos problemas metodológicos y epistemológicos de la Teoría Fundamentada en los Datos, en: *V Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos* (IDES, 8-10 de agosto).

SORA, Gustavo

2007 La encerrona hermenéutica. La escritura etnográfica entre el diario y la colección de libros. Ponencia de *V Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos*, Buenos Aires, 8-10 de agosto.

SOUZA SANTOS, Boaventura de

1987 *Un discurso sobre as ciencias*. Porto: Edicoes Afrontamiento.

2001 *A crítica da razao indolente. Contra o desperdicio da experiencia*. San Pablo: Cortez editora.

2002 *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogotá: ILSA.

2003a *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: ILSA.

2006 "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias", en: material seminario "Insurgencias colectivas en perspectiva histórico-mundial". Agustín Lao Montes (compilador). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

SPRADLEY, J.

1980 *Participant Observation*, Rinehart and Winston. New York: Holt.

STERMANN, Josef

1996 *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

STRAUSS y CORBIN

2002 *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

STUCHLIK, Milan y Holy

1983 *Modelos folk*. Cambridge: Editorial Universidad de Cambridge.

STUHLIK, Milan

1976 *Life on a Half Share. Mechanism of social recruitment among the mapuche of the southern Chile*. Londres: Hurst & Company.

1976 *La vida en Mediería: Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. SOLES ediciones.

TARRES, María

2001 *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. México: FLACSO.

TELLO VÁZQUEZ, Amanda

2007 *Entre la ciudad planificada y la ciudad vivida. Patrimonio y cotidianidad en el Centro Histórico de Quito*. Tesis de licenciatura de la Carrera de Antropología Aplicada, UPS-Quito.

TEZANOS, Araceli de

2002 *Una etnografía de la etnografía. Aproximaciones metodológicas para la enseñanza del enfoque cualitativo-interpretativo para la investigación social*. Bogotá: Anthropos.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem

2001 *Do Desenvolvimento Comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Brasil: Contra Capa.

TORNQUIST, Carmen Susana

2007 "Vicisitudes da subjetividade: auto-controle, auto-exorcismo e liminaridade na antropología dos movimentos sociais", en: *Entre saias justas e jogos de cintura*. Alinne Bonetti y Soraya Fleischer (organizadoras). Santa Cruz do Sul: Edunisc.

TRINIDAD Antonio, Virginia Carrero y Rosa María Soriano

2006 *La Teoría Fundamentada. 'Grounded Theory'. La construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Cuadernos Metodológicos, N. 37. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

VALLES, M.

1999 *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

VARGAS, Patricia

2005 *Bolivianos, paraguayos y argentinos en la obra. Identidades étnico-nacionales entre los trabajadores de la construcción*. Buenos Aires: Antropofagia.

VÁZQUEZ, Héctor

1993 "La crisis de los paradigmas teóricos en antropología socio cultural y sus derivaciones en la construcción de la disciplina en los países periféricos", en: *Alteridades*. Argentina.

VICH, Víctor

2001 *El discurso de la calle: Los cómicos ambulantes y los testimonios de la modernidad en el Perú*. Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 13.

- 2004a “Desobediencia simbólica: Performance, participación y política al final de la dictadura Fujimorista”, en: *La cultura en las crisis Latinoamericanas*. Alejandro Grimson (compilador). Argentina: CLACSO.
- VICH, Víctor y Virginia Zabala
- 2004b *Oralidad y poder: Herramientas metodológicas*. Bogotá: Edit. Norma.
- VIEJO, Antonio
- 2000 *Desde las montañas del sureste mexicano (cuentos, leyendas y otras posdatas del Sup Marcos*. Recopilación y notas Alguien. México: Plaza Janes Editores S.A.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
- 1999 “Etnología Brasileira”. In: MICELI, S.: *O que ler nas Ciências Sociais Brasileiras (1970-1995)*. São Paulo: Ed. Sumaré, Anpocs.
- WAGNER, Heike
- 2004 “La influencia del ‘machismo’ en los procesos migratorios de migrantes ecuatorianas en Madrid”, Actas del 4^a Congreso sobre la inmigración en España ‘Ciudadanía y participación’. Universidad de Girona.
- 2007a “Migración ecuatoriana y violencia de género: relación múltiple de la migración ecuatoriana a España”, Aportes Andino, en <http://www.uasb.edu.ec/contenido.php?cd=1338>.
- 2007b “‘Yo quería más’: La migración de mujeres ecuatorianas a España”, CD-ROM Publikation des Annual Congress of the Latin American Studies Association LASA, Montreal, Kanada, http://www.giga-hamburg.de/dl/download.php?d=/english/Content/ilas/elas/pdf/lasa_2007_wagner.pdf.
- 2007c “Maternidad transnacional y estigmatizaciones de mujeres ecuatorianas en Madrid: una investigación más allá de estereotipos”, Actas del 5^o Congreso sobre la Inmigración en España ‘Migraciones y desarrollo humano’. Universidad de Valencia.
- 2008 “Maternidad transnacional: discursos, estereotipos, prácticas”, en: *Migraciones latinoamericanas y ciudadanía*. Gioconda Herrera y Jacques Ramírez (editores). Quito: FLACSO.
- WALLERSTEIN, Emmanuel
- 1996 *Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian, para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.
- 1999 *La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno*, en: *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Castro-Gómez, Guardiola-Rivera y Millán de Benavides (editores). Bogotá: Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana.
- WALSH, Catherine
- 2003 ¿Qué saber, que hacer y como ver?: Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (Inter.) Culturales desde América Andina, en: “Estudios culturales latinoamericanos, retos desde y sobre la región andina”. Catherine Walsh. Quito: UASB / Abya-Yala.

- 2004a Geopolíticas del conocimiento, interculturalidad y descolonización. Ponencia presentada en la inauguración del ICCI, Quito, 18 de febrero.
- 2005 *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Ediciones Abya-Yala.
- 2006 ¿Es posible unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a epistemologías decoloniales, en: *Nómadas*, N. 25.
- WALSH, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro Gómez
- 2002 *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: UASB /Abya-Yala.
- YUNI, José y Claudio Urbano
- 2005 *Investigación etnográfica e investigación acción*. Argentina: Edit. Brujas.
- ZABALA, José
- 2004 “La Interculturalidad desde una Perspectiva Etnohistórica en el contexto Mapuche”, en: *Rostros y fronteras de la identidad*. Mario Samaniego (compilador). Chile: Universidad Católica de Temuco.

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA

Etnografía y actorías sociales en América Latina

*José E. Juncosa, Rosana Guber, Teresa Durán P.
Patricio Guerrero Arias, Luis Herrera, Amanda Tello
Raquel Wiggers, Márcia Regina Calderipe Farias Rufino*

Segunda edición



ABYA YALA | UPS

Etnografía y actorías sociales en América Latina

© José E. Juncosa, Rosana Guber, Teresa Durán P., Patricio Guerrero, Luis Herrera,
Amanda Tello, Raquel Wiggers, Márcia R. C. Farias Rufino

Tomo 4 Universidad Politécnica Salesiana
2da. edición Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
 Cuenca-Ecuador
 Casilla: 2074
 P.B.X. (+593 7) 2050000
 Fax: (+593 7) 4 088958
 e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
 www.ups.edu.ec

Secretaría Técnica de Investigación
UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
Casilla: 2074
P:B.X. (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diagramación Editorial Universitaria Abya-Yala
e Impresión: Quito-Ecuador

ISBN Abya-Yala: 978-9978-22-887-6
ISBN UPS: 978-9978-10-065-3

Impreso en Quito-Ecuador, diciembre del 2021

El contenido de este libro es de exclusiva responsabilidad de los autores.

El presente volumen recoge el informe final y los trabajos parciales más importantes de una de las investigaciones desarrolladas en el marco de la primera convocatoria de la Universidad Politécnica Salesiana para proyectos internos de investigación científica, desarrollo e innovación tecnológica (2007-2008).

La investigación, que hemos denominado Etnografía y actorías sociales, se inscribe en el ámbito de la interculturalidad, uno de los cuatro ejes temáticos que nuestra universidad ha decidido priorizar – junto a los de educación, juventud y tecnologías – debido a su trayectoria histórica de trabajo y presencia en poblaciones indígenas y culturas diversas.

