

[ESTUDIOS]

El trabajo de campo en los métodos etnográficos practicados por la antropología*

Fieldwork in the Ethnographic Methods Practiced by Anthropology

Alicia Mabel Barabas Reyna¹

Centro INAH Oaxaca, México

barbar2@prodigy.net.mx

Resumen: El texto aborda el desarrollo del trabajo de campo etnográfico, examinando cómo pasó de ser una práctica distante a una metodología científica basada en la observación participante. Destaca la transición de una antropología clásica, efectuada en "campos lejanos" y culturalmente diferentes hacia una cuyo radio de investigación son los "campos cercanos". Profundiza en propuestas latinoamericanas como la antropología pluralista y la investigación-acción participativa, las cuales buscan la descolonización del conocimiento y un compromiso ético con los pueblos originarios. Asimismo, se discute el impacto del posmodernismo en la escritura etnográfica y el surgimiento de nuevas corrientes como la etnografía colaborativa y la horizontalidad. Finalmente, se subraya la importancia de la "reversión social de la información", transformando a los sujetos de estudio en interlocutores activos que participan en la construcción de su propia realidad sociopolítica.

Palabras clave: ciencias sociales, etnografía, antropología, antropología latinoamericana, trabajo de campo.

Keywords: social sciences, ethnography, anthropology, latin american anthropology, fieldwork.

* Parte de este trabajo fue presentado como ponencia magistral en el III Congreso de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla, celebrado por la BUAP entre el 17 y el 21 de febrero de 2020.

¹ Soy una antropóloga que se ha dedicado desde hace más de cincuenta años a la etnografía de pueblos indígenas y espero que esta aproximación a las metodologías etnográficas y al trabajo de campo en ellas, aporte algo que sea de interés para otros antropólogos y científicos sociales.

Abstract: The text examines the development of ethnographic fieldwork, analyzing how it evolved from a distant practice into a scientific methodology based on participant observation. It highlights the transition from classical anthropology, conducted in "distant fields" and among culturally different societies, to an anthropology whose scope of research focuses on "near fields". It further explores Latin American approaches such as pluralist anthropology and participatory action research, which seek the decolonization of knowledge and an ethical commitment to Indigenous peoples. The text also discusses the impact of postmodernism on ethnographic writing and the emergence of new perspectives such as collaborative ethnography and horizontality. Finally, it emphasizes the importance of the "social return of information", transforming research subjects into active interlocutors who participate in the construction of their own sociopolitical reality.

1. Unas pinceladas de historia de la antropología y la etnografía

Como bien sabemos, la antropología del siglo XIX en Europa y Estados Unidos se debatía entre el evolucionismo y el difusionismo y solía carecer de investigaciones directas. En buena medida las fuentes de sus datos eran relatos y escritos provenientes de personas ajenas a la profesión, que describían las formas de vida de los nativos de acuerdo con sus propios parámetros culturales. Estas informaciones transmitidas fuera de contexto y sin duda plenas de estereotipos y prejuicios llegaban al gabinete donde se elaboraban las teorías explicativas. En 1883 Franz Boas rompía esa tradición con su estudio de los inuit, esquimales, en Canadá (Boas, 1901),² que fue clave en la construcción de la teoría boasiana de la cultura, pero fue a principios del siglo XX que los antropólogos comenzaron a relacionarse directamente con los pueblos nativos como un requisito indispensable para ejercer la antropología, lo que comenzó a darle un sello distintivo a nuestra disciplina. Durante el siglo XX también se desarrollaron teorías irracionistas, marcadas por una distancia insuperable entre el investigador y sus llamados objetos de estudio, que postulaban la existencia de dos tipos de mentalidad; una racional propia de la

² *The Skimo of Baffin Bay and Hudson Bay*, publicado en 1901, recogía su trabajo de campo llevado a cabo en 1883, entre los eskimo del Ártico, que lo llevó a elaborar su teoría sobre el particularismo histórico, que daba predominio a la cultura más que a la raza para comprender a la humanidad, y el relativismo cultural, que asentaba que las culturas deben ser entendidas en sus contextos y de acuerdo a sus propias normas y valores.

población occidental y otra mítica, o irracional, propia de los nativos. Lévy-Bruhl, 1928 [1910], 1960 [1922], escribía sobre las funciones mentales en las sociedades inferiores y sobre la mentalidad primitiva. Lévi-Strauss, 1962, sobre el pensamiento salvaje. En Argentina, Bórmida, 1970, sobre la fenomenología de la barbarie. Actualmente el perspectivismo multinaturalista (Viveiros de Castro, 2002) y la teoría de las ontologías, en la etapa del animismo (Descola, 2012, [2005]), se refieren al pensamiento indígena en términos similares.³

Desde diferentes orientaciones teóricas, tanto Boas en Estados Unidos como Malinowski (1922, 1925, 1929)⁴ en Inglaterra, han sido considerados los creadores del trabajo de campo etnográfico, y Malinowski, posiblemente, fue el primero en haberle dado lugar preponderante a la relación cara a cara etnógrafo-nativos, debido a que desde la óptica funcionalista ya no era válida la recolección de datos fuera del contexto de la cultura. Esta forma de trabajo de campo que proponía la observación participante superaba la "etnografía de baranda" (de las viviendas coloniales inglesas), que mantenía sólo contacto visual y verbal con los nativos y, en cambio, establecía una convivencia más cercana para tratar de comprender la perspectiva local y obtener una visión holística, global, de la cultura y la sociedad. Con él, el "campo", cobró una dimensión ejemplar, se hizo metodología científica y acreditó la idea de objetividad científica. Hacia 1930 el trabajo de campo se había consolidado como una actividad eminentemente individual realizada en una sola cultura indígena, con residencia y convivencia prolongada y conocimiento de la lengua nativa y, según Ghasarian (2002), era ya un rito de pasaje doctoral en Estados Unidos y Europa. Desde entonces el campo es inevitable para los antropólogos porque representa su experiencia distintiva.

En Estados Unidos el trabajo de campo se desarrolló en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, donde querían aplicar esa metodología cualitativa y focalizada también a los estudios urbanos de grupos diferenciados dentro de las ciudades, especialmente los grupos marginales y vulnerables, como los "sin techo", las bandas callejeras, los bailarines callejeros, las prostitutas, etc., pero modificaron el método etnográfico antropológico al agregarle técnicas cuantitativas, encuestas guiadas y otras herramientas provenientes de distintas disciplinas

³ Ver Philippe Descola (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu..

⁴ Ver Bronislav Malinowski (1922). *Argonautas del Pacífico Occidental; Magia, Ciencia y religión* (1925); *La vida sexual de los salvajes* (1929).

(Guber, 2001). Es decir, que la primera disciplina en adoptar el método etnográfico de la antropología, aunque readaptado, fue la sociología urbana. En antropología, tanto en Chicago como en Harvard, se desarrollaban también los estudios focalizados en la comunidad indígena y el campesinado, que se realizaron en Yucatán y en Chiapas, y en la cultura de la pobreza urbana, que fue investigada en la Ciudad de México por Oscar Lewis y plasmada en el libro *Los Hijos de Sánchez* (1961).

Con la antropología urbana como especialidad el método etnográfico quedó vinculado tempranamente con los segmentos marginales de la propia sociedad, tema compartido con la sociología urbana. Más tarde el campo se amplió dando lugar a los estudios de clases medias y burguesías, grupos electorales, grupos ecologistas, futbolistas, indígenas urbanos, además de nuevos temas y sujetos de estudio que crecen día a día. Como decía antes, tanto la sociología como la antropología urbana transformaron en muchos aspectos el método etnográfico utilizado con los pueblos nativos, incorporando instrumentos menos flexibles (encuestas, cuestionarios estructurados, tests, estadísticas); sin embargo, el uso de estas herramientas también es común en la práctica etnográfica rural y étnica cuando se desea dar un contexto más amplio a la cultura en estudio.

2. Etnografía, antropología y ciencias sociales

Como bien sabemos la división entre sociología, antropología social, etnología y etnografía se estableció en los países centrales, adjudicando a las primeras el campo de las relaciones sociales y a la tercera y cuarta el de la cultura, en especial las religiones. Con frecuencia esta atribución de campos se ha aplicado también a los sujetos de estudio, y se ha ubicado del lado de la etnografía y etnología a los nativos y del lado de la antropología social y sociología a los grupos no indígenas, aunque sí preferentemente a los pobres y vulnerables dentro de nuestra sociedad. Desde mi perspectiva, la correlación establecida entre especialidades y sujetos de estudio es arbitraria, así como la separación entre ciencias sociales y de la cultura. La disección de un grupo humano en una esfera de relaciones sociales y otra de cultura es artificial y la antropología contemporánea ha comprendido que ambos campos deben investigarse conjuntamente —y relacionarse también en la escritura etnográfica—, dado que todas las expresiones de la cultura están

entretejidas con las relaciones sociales, políticas y económicas en los contextos históricos específicos que les dan dinamismo.

La antropología clásica ha considerado a la etnografía como un método cualitativo sustentado en el trabajo de campo, con residencia plena al menos durante un año, aunque muchas veces periódica, en una comunidad nativa de tradición oral, ubicada en lugar alejado de la sociedad del antropólogo, cuyo propósito es describir la cultura y la sociedad mediante la observación, observación participante, levantamiento de entrevistas informales y estructuradas, historias de vida y diario de campo. En muchas ocasiones el método sigue practicándose en acuerdo con ese modelo, pero ya poco se busca la clásica o convencional descripción holística de las culturas / sociedades abarcando todas las instituciones de una manera integral, y en cambio son más frecuentes las etnografías dedicadas a uno o dos temas principales de investigación.

Decía que desde décadas atrás distintas disciplinas dentro de las ciencias sociales,⁵ y especialidades dentro de la antropología, utilizan en sus investigaciones el método etnográfico proveniente de la antropología clásica. Entre esas disciplinas, según Howell (1997), están los estudios culturales, que no se dedican a sociedades "exóticas" y geográficamente distantes, sino a comprender los fenómenos y procesos culturales dentro de su propio dominio cultural, el occidente capitalista industrializado. Reynoso (2000) agrega que los estudios culturales y de cultura popular, cuyo auge se sitúa entre 1980 y 1990 en Estados Unidos, se constituyeron como alternativa para la sociología y la antropología urbanas en el marco de la posmodernidad. Sus tópicos de preferencia fueron las identidades culturales y nacionales, raza y etnicidad, religión, género, cultura; esto es, temas que tradicionalmente estudiaba la antropología, pero en el medio urbano y en la propia sociedad.

Ghasarian (2002) nos recuerda que la antropología clásica buscaba "campos lejanos" y culturalmente diferentes para efectuar investigación, por tener mayor prestigio, ya que buscar lugares cercanos dentro la propia sociedad, era con-

5 Las ciencias sociales integran numerosas disciplinas además de la antropología y la sociología, entre ellas; economía, geografía, ciencia política, psicología, que con frecuencia trabajan interdisciplinariamente y, desde diferentes perspectivas, se ocupan de estudiar las sociedades, el comportamiento humano individual y colectivo y las culturas. Muchas de ellas utilizan el método etnográfico para las investigaciones cualitativas y otras se inclinan más por métodos estadísticos o la combinación de ambos. Tan amplio es hoy en día el recurso del método etnográfico que se utiliza también en la investigación educativa e incluso la mercadotecnia.

siderado una alternativa inferior para la investigación. Hoy podríamos decir que sucede lo contrario; trabajar con indígenas en medios rurales, en muchos países de América Latina y también en México, suele ser considerado una práctica conservadora y anticuada. Como consecuencia, la antropología ha disminuido su presencia en los "campos lejanos" y ampliado su radio de investigación en los "campos cercanos".

Vemos que una de las diferencias principales entre la práctica del método etnográfico de campos lejanos y la de campos cercanos, es que las disciplinas que se dirigen a estos últimos suelen renegar del trabajo de campo con los pueblos nativos, a los que la antropología reflexiva llama "exóticos", y toman como sujetos de investigación a grupos participes culturalmente de la sociedad del etnógrafo. Esas disciplinas y especialidades han tomado el método etnográfico de la antropología que trabaja con pueblos indígenas y lo han transformado para adaptarlo a sus conceptos y prácticas. Sin embargo, voces críticas señalan que hay principios esenciales al método etnográfico que no se cumplen al hacer etnografía en campos cercanos como, por ejemplo, el alejamiento del lugar propio de residencia y la residencia prolongada en la comunidad de trabajo (lo ideal es un año para poder observar el ciclo anual de vida), que se considera indispensable para colocarse fuera de la propia forma de vida y acercarse a la vida de los actores sociales.

Cada vez más la antropología de lo cercano ha ganado terreno, no tanto como consecuencia de la desaparición de los campos lejanos, sino por la predilección de los antropólogos actuales por la etnografía urbana. Un ejemplo. La revisión que realizamos en 2017 de todos (cientos) los proyectos de investigación que maneja la Coordinación Nacional de Antropología del INAH nos muestra que se realizan dos tipos de investigaciones etnográficas: una de ellas estudia los tópicos de la antropología social y la etnología en el seno del "otro cultural" representado por los pueblos originarios rurales y urbanos. La otra, es una etnografía orientada hacia "los otros culturales dentro de nosotros" y analiza diferentes temáticas en cualquier grupo social en el seno de la vida diaria del investigador. Lo significativo es que la mayor parte de los proyectos están orientados "hacia nosotros" y nuestra vida cotidiana. Otro dato interesante es que entre 2015 y 2017 sólo un 15% de las tesis de licenciatura en Antropología Social y Etnología de la Escuela Nacional de

Antropología e Historia (ENAH) estuvieron dedicadas al estudio de los pueblos indígenas (com. personal). Esta tendencia es típica de la antropología contemporánea y el INAH no es una excepción, aunque a pesar de esto sigue siendo la institución que desarrolla mayor número de proyectos entre pueblos indígenas (Barabas y Bartolomé, 2019).⁶

La crítica posmoderna al "exotismo nativo" activó la discusión sobre las ventajas de hacer etnografía en la propia sociedad, ser antropólogo y nativo a la vez, socializado en esa cultura e idioma, con lo cual se suprimiría el extrañamiento y el exotismo, los conflictos de adaptación y los errores de interpretación. Pero, desde otra perspectiva, se advertía que la familiaridad excesiva podía ser causa de interpretaciones *a priori*, de carácter muy personal. Desde mi perspectiva, estas reflexiones partían de un error conceptual, que era considerar a la "propia sociedad occidental" como internamente homogénea y no tomar en cuenta la diversidad interna, cultural y de clase, frente a la cual el antropólogo "occidental" sentiría tanto exotismo como ante los nativos comunitarios rurales. La crítica al "exotismo nativo", en ocasiones sirve en realidad para justificar la elección de hacer una etnografía cómoda dentro de la propia sociedad, en el medio urbano.

Algo más sobre el exotismo nativo. Se ha dicho que la etnografía clásica se ocupaba de los pueblos nativos con culturas consideradas exóticas, por ser diferentes de la cultura del investigador. Esto puede ser verdad, al menos en parte, desde una visión etnocéntrica situada en el primer mundo norteamericano y europeo hacia la América indígena o África nativa, pero el antropólogo latinoamericano, en particular cuando él mismo es indígena, suele estar más familiarizado con las culturas nativas insertas en los estados nacionales —que por ello son pluriculturales—, y no sentir el típico "extrañamiento" y "exotismo" del antropólogo foráneo, del primer mundo, frente a los nativos. Por otra parte, como ya mencioné, ubicar a las culturas "exóticas" fuera de la propia sociedad nacional y pensar que esta es una, homogénea internamente, es ignorar la intensa multiculturalidad existente dentro de los estados nacionales de todo el mundo. Claro está que estas adscripciones, lo "exótico" y lo "como yo mismo", variarán si el etnógrafo es indígena o no lo es.

⁶ Restrepo (2016b: 16), señala que en Colombia hace al menos dos décadas que el grueso de la antropología ha dejado de dedicarse, exclusiva o predominantemente, al estudio de las poblaciones indígenas.

3. Tres propuestas etnográficas de la antropología latinoamericana del siglo xx

Hasta ahora, y a pesar del creciente reconocimiento crítico, el medio antropológico latinoamericano ha estado en buena medida orientado hacia desarrollos empíricos locales que se nutren teóricamente de los centros antropológicos hegemónicos de Europa y Estados Unidos reproduciendo teorías e ideologías, muchas veces acríticamente. Nuestras antropologías periféricas, como propuso Roberto Cardoso de Oliveira (1997) antes de que el concepto se pusiera de moda, pocas veces vuelcan la mirada hacia sus pares latinoamericanas para reflexionar sobre su capacidad crítica, creatividad conceptual y estilo de trabajo de campo propuesto. Se habla de la *antropología reflexiva* generada en los países centrales en la última década y media del siglo xx como de un parteaguas en la concepción y práctica de la etnografía, pero no nos detenemos a recordar los profundos cambios inducidos por las orientaciones teóricas y prácticas que los antropólogos etnógrafos han producido en la antropología latinoamericana desde 1970 en adelante.

3.1. La antropología pluralista de la década de 1970

La orientación pluralista en la antropología comenzó a construirse hacia 1970 a partir de las reuniones y declaraciones del Grupo de Barbados, que en 2021 cumplió cinco décadas de existencia.⁷ Entre las fuentes teóricas que influenciaron a la antropología pluralista cabe destacar a Georges Balandier (1969) y su teoría sobre la situación colonial y a los trabajos de Roberto Cardoso de Oliveira sobre sistemas interétnicos y fricción interétnica.⁸

Por otra parte, vale recalcar que esa fue una década clave porque se abrió la discusión sobre los derechos indígenas, en el contexto de los derechos humanos, en distintos foros; las organizaciones y agencias internacionales, la iglesia llamada de teología de la liberación, la antropología y otras ciencias sociales. Otro factor de importancia fue la consolidación en América del Norte, y el surgimiento en América Latina, de una nueva forma de movimientos indígenas que, a través de

7 Ver los libros y las cuatro Declaraciones del Grupo de Barbados (1972, 1974, 1979 y 1995) en: Miguel Bartolomé (2006). *Procesos Interculturales*. Siglo XXI.

8 Ver Roberto Cardoso de Oliveira (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*; (1976). *Do Índio ao Bugre*; (1978). *A sociologia do Brasil Indígena*; (1988). *Sobre o pensamento antropológico*; (1996). *O índio e o mundo dos brancos*.

sus organizaciones civiles, buscan reivindicar sus derechos a la diferencia cultural, a la autodeterminación integral de sus proyectos existenciales y a la autonomía. Los primeros movimientos indígenas que se registraron hacia fines de la década de 1960, dando aliento a los siguientes, fueron la *American Indian Brotherhood* en Canadá y el *American Indian Movement* en Estados Unidos, que reclamaban sus derechos ante la ONU; y en la región amazónica la Federación Shuar en Ecuador desde 1965, la Nación Amuesha en la selva de Perú en 1968 y el Movimiento Indio de Guatemala. Miguel Bartolomé (1995) los llamó "movimientos etnopolíticos", término que es ya de uso común en los escritos antropológicos, porque desde la arena política promueven ideas y acciones encaminadas a la revalorización de las identidades y el patrimonio cultural y organizativo propios. Se trata de formas singulares de movilización colectiva de los pueblos indígenas, que se expresan mediante organizaciones civiles y plantean objetivos y demandas de carácter étnico. Esto es, que buscan reivindicar sus derechos a la cultura e identidad propias, a la autogestión integral de sus proyectos, al territorio propio, a la autonomía, y plantean nuevas formas de articulación con el Estado. En México los movimientos indígenas de este tipo salieron a la luz pública hacia la segunda mitad de 1970, algunos relacionados con el aparato indigenista del estado y otros con la iglesia católica, y se consolidaron como independientes en la década de 1980 (Barabas, 2005).

El Grupo de Barbados dio cauce a la orientación antropológica conocida como *pluralista* cuyo objetivo fundamental es el libre desarrollo de las identidades de todos los pueblos originarios y el ejercicio de la autodeterminación en la administración de sus asuntos, en una relación de igualdad y respeto entre ellos y la sociedad nacional, en la que puedan mantener y desarrollar su propio modo de vida. Uno de los logros más importantes que se deben a las ideas de Barbados y de sus continuadores es haber logrado, en aquellos años, la *visibilización* de los indígenas como sujetos sociales y políticos, de sus derechos dentro de los estados y de la pluralidad etnocultural de "hecho", que llevarían más tarde al reconocimiento constitucional de los pueblos originarios dentro de los estados nacionales latinoamericanos. La Declaración producida por la Primera Reunión de Barbados (1971), *Por la Liberación del Indígena*, fue muy conocida en toda América y Europa, y fue detonante para el cambio de paradigma en la relación de los estados, las iglesias y la antropología con los indígenas en América Latina. En ella estos antro-

pólogos denunciaban y reclamaban responsabilidades a esos tres actores; los estados nacionales, principalmente al indigenismo, las iglesias y la antropología, por la deplorable situación en la que vivían los pueblos indígenas ante su indiferencia, connivencia o complicidad en la explotación, dominación y racismo. Las críticas del Grupo de Barbados a la Iglesia fueron aceptadas por algunos obispos y sacerdotes que comenzaron a colaborar con los indígenas dando apoyo a las demarcaciones territoriales, a las nacientes organizaciones etnopolíticas, a los encuentros locales, nacionales e internacionales, y organizando cursos de capacitación para líderes y promotores.

Las propuestas de Barbados fueron muy conocidas y aceptadas por muchos antropólogos e indigenistas y por los pueblos indígenas de los países de América, especialmente del Sur. Sin embargo, en esos días de 1971, las antropologías latinoamericanas estaban embarcadas en las teorías positivistas, funcionalistas, y en varios países marxistas, y no prestaban atención, o negaban, la convocatoria política y cultural de la etnicidad. Al mismo tiempo los indigenismos buscaban, mediante la aculturación, el cambio cultural dirigido y la castellanización, la integración de los indígenas a las sociedades nacionales ya despojados de su identidad étnica. Las políticas asimilacionistas e integracionistas hicieron perder su idioma y cultura a varios grupos generacionales en muchos pueblos indígenas. En ese contexto, la diversidad cultural era entendida como un obstáculo para el desarrollo económico, pero también político y cultural, y por ello los indígenas eran juzgados como responsables del subdesarrollo en razón de sus diferencias culturales. Este panorama de la antropología y el indigenismo comenzaría a cambiar y se iría aceptando el valor político de la etnicidad hacia finales de 1980 y durante 1990, en algunos países más que en otros.

La orientación pluralista colocaba en la discusión la *situación colonial*, el *colonialismo interno*, el *etnocidio*, las relaciones interétnicas y la fricción interétnica para explicar la situación de los pueblos indígenas en América Latina después de las independencias nacionales del siglo XIX. La diferencia cultural y las dinámicas identitarias han sido un fuerte tópico de reflexión, a partir de la premisa de que la antropología se dedica principalmente al estudio de la alteridad. En países de América Latina la antropología pluralista académica se fue concretando en etnografías y diversas propuestas teóricas, que hicieron manifiesta la

pluralidad cultural interna de los estados nacionales y plantearon la necesidad de su reconocimiento y respeto por parte de ellos.⁹ Algunos estudios elaboraban nuevos conceptos y categorías de análisis (Cardoso de Oliveira, 2014, [1972]), otros, investigaban las condiciones de construcción de las identidades étnicas en contextos de pluralismo cultural desigual (Barabas y Bartolomé, 1986) y otros más realizaban estudios que constituían verdaderas denuncias sobre la situación de colonialismo interno que vivían los indígenas (Bonilla, 2006 [1969]; (Barabas y Bartolomé, 1973).

Los pluralistas sostenían que los antropólogos tenían que dejar de ver a los pueblos indígenas como objetos de estudio y, en cambio, debían brindarles todos los conocimientos que la etnografía obtenía a fin de colaborar con las luchas de las comunidades y para reestructurar la imagen distorsionada que las sociedades nacionales tenían de ellos. Entre sus objetivos y compromisos principales estaban la realización de investigaciones de interés para los pueblos y la devolución del conocimiento adquirido en las comunidades. Con estas propuestas, que inauguraban otros modelos de investigación y metodología de trabajo de campo, la antropología pluralista pasó a ser conocida como *antropología comprometida*.

En nuestro caso, en cada investigación hemos tratado de realizar la que llamamos "reversión social de la información" y, con el propósito específico, la llevamos a cabo en el proyecto de recuperación cultural que desarrollamos con seis de los grupos etnolingüísticos de Oaxaca (Barabas y Bartolomé, 1992, 2003) que se encontraban en riesgo de pérdida lingüística.¹⁰

Pero, aunque los antropólogos no retornen voluntariamente los conocimientos a las comunidades, desde hace ya décadas los indígenas tienen acceso a lo que aquellos dicen y escriben, y hacen conocer sus críticas o su aprobación. Como

9 Entre ellos: Robert Jaulin (1979) / (1974). *La paz blanca: introducción al etnocidio*. México / Francia; Nelly Arvelo-Jiménez (1974) *Relaciones Políticas en una sociedad tribal* (Venezuela). *Ediciones Especiales* núm. 68-III; Richard Chase-Smith (1983). *Las comunidades nativas y el mito del gran vacío amazónico*; Silvio Coelho dos Santos (1975). *Educação e sociedades tribais*; Esteban Mosonyi (1975). *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Universidad Central de Venezuela; Miguel Bartolomé y Alicia Barabas (1990). *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, vols. 19 y 20. INI (a partir de una etnografía realizada en 1972).

10 Diseñamos un proyecto de recuperación cultural sustentado en la elaboración de folletos ilustrados sobre historia y narrativa (*Historias Étnicas y Narrativas Étnicas*), bilingües, mediante investigación participativa, entre los ixcatecos, *ngigua*, zoques, chontales, chinantecos y chatinos de Oaxaca. Estos materiales escritos fueron distribuidos gratuitamente en las escuelas y bibliotecas de diversas comunidades de cada uno de los grupos mencionados.

bien advierte Dietz (2011), los actuales movimientos sociales se apropian del conocimiento científico en el que ven una fuente para fortalecer su identidad. El caso de los *rru ngigua* de Oaxaca (Barabas, 1999) que he investigado, muestra la apropiación, por parte de maestros indígenas bilingües, de los textos etnográficos y del discurso antropológico pluralista en un proyecto intercomunitario de revitalización de la lengua en riesgo de extinción.

Metodológicamente, la antropología pluralista buscaba obtener panoramas globales de los pueblos indígenas porque su propósito era conocer su "situación" con una perspectiva integral que abarcara no sólo las manifestaciones culturales sino también los aspectos demográficos, históricos, territoriales, sanitarios, educativos etc. Por ello las unidades de análisis solían ser los grupos etnolingüísticos, y no sólo las comunidades locales, porque se intentaba realizar análisis situacionales regionales y también destacar el panorama del que llamamos pluralismo cultural "de hecho" (aunque no de derecho), del que no se conocía demasiado por los años 1970.

Como antes señalaba, la antropología pluralista en México criticaba la política integracionista del indigenismo de estado que buscaba la integración de los indígenas a la sociedad nacional mediante el mestizaje, la aculturación y la castellanización. Uno de los modelos de investigación que criticábamos era el de los "estudios de comunidad", muy en boga en la antropología norteamericana, que brindaban imágenes fragmentadas, cerradas y generalmente sincrónicas de los grupos étnicos al diluirlos en múltiples universos locales sin historia y sin relación. Gran parte de esas etnografías utilizaban el método del "caso generalizado", proyectando la descripción y el análisis de un caso local al conjunto de la etnia, dando por presupuesta la homogeneidad interna del grupo. Nuestros estudios probaban, por el contrario, la diversidad cultural y situacional intracomunitaria e intercomunitaria y el gran error etnográfico al que conducía la metodología del caso generalizado. Diseñamos entonces nuestras investigaciones de campo combinando lo local con lo regional (Bartolomé y Barabas, 1977, 1982, 1996). Al respecto, Restrepo (2016b: 17), coincide con mi perspectiva cuando dice que el etnógrafo debe resaltar las singularidades de un contexto al tiempo que debe establecer de qué manera éstas aportan a la comprensión y conceptualización de lo que sucede en escenarios más generales.

3.2. La Investigación-Acción Participativa (IAP)

Se trata de un enfoque y una metodología desarrollados en Colombia en la década de 1980, que han sido muy significativos para la antropología comprometida con los pueblos con quienes trabaja, que hoy se pretende reinventar, muchas veces sin dar el crédito autoral (Fals Borda, 1980a, 1980b, 1986, 1987).¹¹ En la década de 1970, varios antropólogos activistas colombianos reunidos en el grupo La Rosca comprometidos con los pueblos indígenas y otros grupos sociales vulnerables se volcaron hacia la práctica de la investigación-acción participativa, que hemos conocido más a través de las publicaciones de Orlando Fals Borda. Entre las innovaciones más relevantes de la IAP pueden señalarse: a) la consideración del saber popular como ciencia, con igual estatus que la académica, que comporta una racionalidad o lógica alternativa; b) el propósito de que las investigaciones realizadas sean decididas junto con la comunidad y respondan a sus intereses, y que sus resultados pasen a formar parte del caudal de conocimientos que integra el saber colectivo; c) el replanteo de la relación entrevistador-informante, llamados aquí agentes externo e interno, que tendrían un mismo estatus en el proceso de investigación (en las fases de campo, gabinete y escritura), caracterizado por la participación, como "acción con compromiso", que involucra a los dos tipos de agentes; y d) el objetivo de que la investigación incorpore a los miembros de la comunidad en la producción y utilización de conocimientos y contribuya a capacitarlos para la elaboración de sus propios proyectos, acordes a sus intereses (Barabas y Bartolomé, 1992).

3.3. Mirar, Escuchar y Escribir

Desde mi apreciación otra de las reflexiones más claras e inspiradoras sobre la singularidad de la antropología en el concierto de las ciencias sociales, dada principalmente por su método etnográfico, es la que produjo Roberto Cardoso de Oliveira. En *O Trabalho do antropólogo* (1996), señalaba el carácter constitutivo del *Mirar, Escuchar y Escribir*¹² en la elaboración del conocimiento propio de la antropología.

11 La IAP surgió a mediados de 1980 en Colombia y se difundió en América Latina. Fue adoptada más tarde por los científicos de habla inglesa con el nombre de Investigación Participativa, lo que implicaba un menor énfasis en la acción política del método. Varios autores han señalado que esta metodología de trabajo de campo constituyó un reto para el paradigma predominante en las ciencias sociales de la época, ya que aportaba nuevas ideas en los aspectos epistemológicos e ideológicos (Moser, 1982).

12 Ciertamente habría que agregar otros sentidos en los que está adiestrado el etnógrafo, como el olfato y el gusto; lo que ha sido notorio a partir de los estudios de antropología gastronómica.

logía, reconociendo claramente que las cuestiones epistemológicas condicionan tanto la investigación empírica como la construcción del texto, resultado de la investigación. El Mirar informado del etnógrafo que incluye conocimientos teóricos y empíricos, el Escuchar que recupera la perspectiva del actor social y el Escribir que implica brindar a otros la realidad sociocultural interpretada por el investigador. De esas tres formas, o etapas de aprehensión de los fenómenos sociales, el Mirar y el Escuchar son propios del trabajo de campo y el Escribir comparte ambos campos ya que es propio del "estar aquí", de regreso a la cultura propia y la discusión académica, pero también del "estando allá", con las libretas y diarios de campo. Las primeras experiencias del etnógrafo: Mirar y Escuchar, suponen ya la domesticación teórica de la mirada y la escucha, porque los objetos de estos dos actos son aprehendidos dentro de un esquema conceptual dado por la disciplina, que forma y condiciona nuestra manera de ver la realidad. Esto es, que las teorías y métodos que aprendemos pre-estructuran nuestro mirar y escuchar y conducen nuestra capacidad de observación. El Escribir vuelve al antropólogo a la exterioridad del análisis, también sujeto a condicionamientos sub-teóricos y teóricos, aunque estos últimos ahora explícitos. Un asunto que se cuestiona a la etnografía clásica es la relación etnógrafo-informante por ser, si no de poder, al menos no dialógica, frente a lo que se propone construir una relación de diálogo e interacción entre etnógrafo e interlocutor, de intercambio de ideas e informaciones, que puede desarrollarse durante la observación participante y la empatía que en ella tiene lugar. Cardoso era muy explícito al señalar que el método etnográfico había sido construido desde experiencias con poblaciones nativas de diferentes partes del mundo, pero consideraba posible que otras ciencias sociales se valieran de este método cualitativo de investigación para aplicarlo en sectores urbanos y rurales no indígenas.

Las ciencias sociales y los pueblos indígenas hacia 1980

En las ciencias sociales hacia fines de 1980 se hicieron muy visibles las Epistemologías del Sur y la de(s)colonialidad del Poder, estrechamente ligadas con el principio indígena del Buen o Bien Vivir en el mundo andino, que es el fundamento empírico de las dos teorías. Si las menciono aquí, es porque las obras de estos autores, aunque no provienen de la antropología, tuvieron impactos insospechados

en las ciencias sociales latinoamericanas que advirtieron entonces la existencia de los pueblos indígenas, pero especialmente en la revalorización cultural e identitaria y en las reivindicaciones de los mismos pueblos indígenas y campesinos. Boaventura de Sousa Santos (2009, 2018) dio a conocer las que llamó epistemologías del sur, relacionadas con saberes plurales, más empíricos que abstractos, por eso las llama epistemologías experienciales, tomando como referencia principal al Buen Vivir. Para este autor, quienes han producido cambios progresistas en los tiempos recientes han sido los grupos sociales y pueblos subvalorados, siempre invisibles para el poder, que revalorizan el pluralismo y hacen resurgir identidades y lealtades locales. Por otra parte, el concepto decolonización, descolonización o decolonialidad del poder y del saber, como ruptura del paradigma de la colonialidad, fue acuñado por Aníbal Quijano, como crítica a la racionalidad occidental que niega validez a cualquier otra forma de pensamiento alterno que no se adecúe a sus principios epistemológicos, como es el caso de la exclusión y subalternización de conocimientos y formas de conocer de los pueblos indígenas (Quijano, 2020). Uno de los pilares que sustenta a la teoría política decolonial es la ética del Buen Vivir o Bien Vivir.

Distintos autores, indígenas y no indígenas, coinciden en que esta ética recupera las cosmovisiones nativas y está asociada a nociones de vida en plenitud, digna, justa, buena, armónica con la naturaleza y reciprocidad. Se trata de un principio comunitario al que se conoce con varios nombres en diferentes idiomas indígenas de América Latina, todos con significados similares. En el origen, en quechua del sur de Perú y en Bolivia, se dice *Sumak Kawsay* y significa "Vivir Bonito", y se describe como "la plenitud de vida en comunidad junto con otras personas y la naturaleza". Estas teorías no solo revalorizan a los pueblos originarios y sus estilos de vida, sus conocimientos ambientales y las perspectivas sociopolíticas locales, sino que establecen nuevas maneras de hacer trabajo de campo, respetuosas y participativas.

En Oaxaca estas ideologías decoloniales fundadas en conocimientos y ética indígenas han dado base a importantes proyectos educativos-productivos, organizados por ONG etnopolíticas, Unión de Comunidades Indígenas de la Zona Norte del Istmo (UCIZONI), ambientalistas, eclesiásticas, que buscan la sustentabilidad mediante la puesta en práctica de saberes locales ancestrales. Son numerosas las

publicaciones que describen la puesta en práctica del Buen Vivir en cooperativas, asociaciones y organizaciones cuyos proyectos frecuentemente son apoyados y encaminados por la iglesia de la teología de la liberación o por ONG progresistas. En las comunidades andinas de hoy implica una forma de afirmación cultural fundada en "volver a las raíces" que se basa en principios de respeto, empatía y reciprocidad entre todos los que viven en el cosmos. Existen organizaciones dedicadas al medioambiente y la sustentabilidad económica que buscan la "crianza" del *Sumak Kawsay*. Tirzo González (2014: 131) presenta 26 años de trabajo colectivo agrícola Pratec-Naca en Perú, integrado por 20 comunidades indígenas constituidas como ONG, que busca contribuir a la descolonización a través de la puesta en práctica del Buen Vivir, que procura balance y armonía entre todos los seres vivos.

De 1980 en adelante se llevan a cabo numerosos proyectos de desarrollo comunitario o intercomunitario vinculados con la educación, la ecología y la producción agrícola y agroforestal sostenible, al amparo ideológico de la *comunalidad*, gestionados por organizaciones etnopolíticas en todo el estado y, algunas de ellas, articuladas con ONG o con la iglesia simpatizante de la Teología de la Liberación, han llevado a cabo proyectos de desarrollo comunitario o intercomunitario vinculados con la ecología y la producción agrícola y agroforestal sostenibles, al amparo ideológico de esta perspectiva teórica. Ejemplo de ello lo dan Contreras *et al.* (2014: 165), con el caso de las *Comunidades Campesinas en Camino* (ccc), integrada por indígenas chontales, mixtecos, huaves, mixes y zapotecos del Istmo y la Sierra Sur. Desde 1990, con el apoyo de la Diócesis de Tehuantepec, la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) y la Coordinadora Estatal de Productores de Café de Oaxaca (CEPCO), formaron una organización intercultural que impulsa una economía solidaria, con el objetivo de recuperar saberes para mejorar la tierra y crear una agricultura ecológica teniendo siempre presente la defensa y el cuidado de la madre tierra, ya que las ccc se apoyan en los cuatro pilares del mundo indígena campesino: el territorio, el *tequio*, la fiesta y el sentido colectivo.

Gasca Zamora (2014: 143) presenta el caso de los municipios zapotecos de la Sierra Norte, llamados pueblos mancomunados, y de Ixtlán de Juárez, que emprendieron formas colectivas de aprovechamiento de sus territorios forestales desde principios de la década de los ochenta del siglo pasado. El eje de las em-

presas forestales comunales (EFC) ha girado en torno a la propuesta de la Comunalidad, considerada como una subjetividad y una praxis que ancestralmente se viene construyendo en territorios de origen indígena que —según el autor—, se caracteriza por generar un orden alterno en las formas organizativas colectivas que tiene elementos comunes para un diálogo con la propuesta del Buen Vivir. Señala que a tres décadas de su creación las EFC representaban, para algunas comunidades, el eje articulador que coadyuvó a armonizar las formas de gobierno comunales, a generar mayores empleos, a mejorar las condiciones de bienestar de las comunidades y a optimizar prácticas en el uso de los recursos naturales desde la perspectiva ambiental.

4. La etnografía en la antropología posmoderna

La corriente que más ha impactado en la concepción y la práctica de la etnografía en las últimas décadas es la llamada antropología posmoderna que, como señala Reynoso (1991), dio impulso a un proceso de transformación del paradigma dominante hacia una antropología interpretativa o hermenéutica. Ya Garfinkel (1967), fundador de la etno-metodología, había señalado que la antropología tenía que buscar la interpretación de la cultura desde el punto de vista nativo mediante la observación participante en situaciones de interacción. En la práctica se esperaba que el etnógrafo pasara de ser observador y participante a ser interactuante con el otro social y sus saberes y que el otro cultural pasara de ser informante-objeto a interlocutor y actor o sujeto social. Pero el giro hermenéutico fue propiciado, entre otros, por Clifford Geertz (1987), para quien el objeto de conocimiento de la antropología son los significados que los actores sociales atribuyen a sus acciones y el entramado de significados que construyen como cultura. En este contexto de ideas la etnografía es el método para desarrollar la descripción *densa* de la cultura sin buscar explicaciones teóricas totalizadoras. Para esta corriente, la comprensión de los sentidos que un pueblo adjudica, por ejemplo, a un ritual, acerca al etnógrafo al "modelo nativo" de la realidad, y para ello debe valerse de la co-participación y de la entrevista, entendida como diálogo intercultural.

Aunque el foco de la antropología reflexiva es la interpretación de lo que hacen y dicen los nativos, desde mi perspectiva cuando el etnógrafo está en el cam-

po debe estar más atento a la observación, a la descripción y a las entrevistas que a la interpretación; ésta será central en las siguientes etapas, de análisis de datos recogidos y de elaboración del texto etnográfico, ya que el investigador se propone describir / interpretar una cultura para hacerla inteligible a quienes no pertenecen a ella, o a los que pertenecen pero no han hecho una sistematización mental de ella.

Garfinkel introdujo el concepto de *reflexividad*, que alude a la doble conciencia del investigador: sobre sí mismo y sobre sus condicionamientos científicos, sociales y políticos en el marco de su sociedad. Sin embargo, estos conceptos no deberían haber sido novedad en esos años, ya que desde Max Weber (1980) [1922] y su crítica a la neutralidad valorativa del científico, sabemos que el etnógrafo no es un ser objetivo que observa objetos sino un sujeto que observa otros sujetos y si bien se esfuerza por liberarse de preconceptos y prejuicios no está exento de ellos, ni de los supuestos teóricos subyacentes que guían su investigación, desde la elección de los temas hasta las preguntas que incluye en las entrevistas.

La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados con el auspicio de posmodernismo, dice Reynoso (1991), son trabajos de desconstrucción, que atacan las premisas y las epistemes desde las cuales hablan los trabajos antropológicos clásicos. Lo que se des-construye es la etnografía convencional, los parámetros de la racionalidad positivista, los meta-relatos o Grandes Relatos, la autoridad etnográfica dada por el emblemático "trabajo de campo" y las tipificaciones de la cultura. Después de un trabajo de campo prolongado el etnógrafo debe producir un *texto* de género etnográfico, cuyo modelo ha ido transformándose desde la clásica monografía que recorre instituciones y creencias hasta la "descripción densa" interpretativa de la antropología geertziana (1987). Al mismo tiempo se buscan nuevas formas de escritura y la etnografía se vuelve, en algunos casos, un género literario y el antropólogo un escritor. Una cuestión importante es el reconocimiento de los posmodernos sobre la múltiple presencia del investigador en la práctica etnográfica y en el texto. Mucho se ha reflexionado sobre la escritura etnográfica y las nuevas formas de exponer los resultados de las pesquisas. Tradicionalmente era de rigor establecer una clara separación entre las vivencias personales en el campo y los datos que debían volcarse en el texto etnográfico, para mantener una supuesta neutralidad valorativa y objetividad científica (aún hoy

hay correctores de estilo que no aceptan la escritura en primera persona), y el etnógrafo desaparecía, aún de los reportes de campo. La antropología reflexiva, dice Ghasarian (2002), recomienda una escritura discursiva, dialógica o polifónica que haga aparecer la intersubjetividad, el contexto signifiante, la situación de interlocución. Sin embargo, debemos ser prudentes y no caer en el extremo opuesto de la sobre-presentación del antropólogo, que ha merecido simpáticos chistes como el que muestra a un nativo preguntándole al etnógrafo si ese día finalmente van a hablar de él.

El trabajo de campo etnográfico, núcleo metodológico de la antropología, ha sufrido deslegitimaciones por ser considerado en exceso descriptivo, exclusivamente sincrónico, descontextualizado y alejado de los intereses nativos, pero también revalorizaciones en la medida en que, como señala José Juncosa (2010), puede ser herramienta útil para fortalecer las autorías sociales y acompañar procesos de transformación social; esto es, crear capacidades en los grupos sociales para interpretar su propia existencia y contribuir a la construcción de la sociedad.

Muchos antropólogos coinciden en que un buen trabajo de campo combina los puntos de vista *etic* y *emic* (Ghasarian, 2002; Dietz, 2011; Restrepo, 2016a y 2016b), y que los etnógrafos transitan entre visiones desde fuera y desde dentro. Para muchos etnógrafos es central no llegar al campo como "tabla rasa" sino conocer de antemano los estudios bibliográficos, históricos, censales, cartográficos, etc., a fin de delimitar el macro-universo étnico y detectar el conocimiento existente sobre sus localidades. Las realidades etnográficas muchas veces desmienten aquellos datos previos, por ejemplo, aumentando o disminuyendo el número de hablantes de lengua materna, o de comunidades hablantes y no hablantes, pero resultan importantes como materiales de referencia. Nosotros, por ejemplo, en el trabajo de campo en Oaxaca pudimos advertir que la pérdida lingüística no implicaba necesariamente pérdida cultural o de auto-identificación étnica, y que el indicador lingüístico, aunque muy importante, no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo hacían la historia, el territorio, el parentesco y la cultura compartidos.

Actualmente persiste el acuerdo de que el etnógrafo que trabaja con pueblos nativos debe estar en el campo de manera sostenida, íntima y personal. Su soledad en el campo es una elección metodológica para desarrollar distanciamiento con su

propio universo cultural, lo que hace que deba vivir y depender largamente sólo de los miembros de la otra cultura. En este contexto el involucramiento con algunos de ellos llega a ser tan grande que muchas veces se establecen lazos parentales (compadrazgo, matrimonio). Muy lejos del tipo de trabajo de campo que se desarrollaba a comienzos del siglo xx, frío y lejano, ahora se promueve el valor de la cercanía, la proximidad, la afinidad y la afectividad que, se supone, colaborarán en el acercamiento del etnógrafo al nativo y a su "punto de vista". En este escenario, la "observación participante" se entiende como una forma de observar, sistemática y controladamente, todo lo que acontece en torno del investigador y participar en una o varias actividades de la población desempeñándose, lo más posible, como lo hacen los nativos. Observación (desde fuera) y participación (estar dentro) no son opuestos sino partes del mismo proceso de conocer a la sociedad, sin embargo, en muchas ocasiones el investigador permanece en el nivel de observador directo de los hechos sociales y culturales, pero no se involucra, al menos intencionalmente, en ellos. Los defensores de la observación participante dicen que una de sus virtudes es el adentrarse en la vida diaria de la cultura, otra es que permite observar directamente el comportamiento de las personas más que aprehenderlo a través de las narraciones de otros y, una tercera es que la inmersión en la vida cotidiana le permite al investigador ir dejando de ser un extraño y convertirse en alguien cercano y amigable. Y ese estar allí y compartir experiencias de vida con la gente, en nuestra disciplina otorga legitimidad y confiabilidad a los datos recogidos.

Una cuestión importante, que en la actualidad se ha hecho explícita, son las implicaciones éticas de la investigación etnográfica desde el diseño, pasando por la recolección de datos en la interacción con los actores sociales, hasta la fase de análisis e informe de resultados, en la que se espera que el etnógrafo sea "puntilloso con los datos", sin modificarlos o forzarlos para que encajen en modelos preestablecidos. Eduardo Restrepo (2016b) define la ética de la investigación como el posicionamiento sobre el conjunto de principios que deben orientar las prácticas asociadas a esas diferentes fases, e introduce como ilustración dos tipos ideales que podrían caracterizar la mala práctica etnográfica o anti ética: el 'etnógrafo asaltante' y el 'etnógrafo indiferente', ambos comparables por la falta de compromiso con los actores sociales. El primero se caracteriza por una práctica extractivista, de corta interacción y sin devolución; el segundo recolecta informa-

ción sin prestar atención a las condiciones de vida de la población ni a sus posibles intereses. En contraposición, hoy se espera que un buen etnógrafo sea un investigador comprometido, responsable, transparente y respetuoso, que sopesa las consecuencias contraproducentes que pudiera traer su estudio; como poner en riesgo a personas, organizaciones locales, conocimientos y lugares del territorio.

5. Otras propuestas para el método etnográfico en la actualidad

Un ensayo cardinal es el de Miguel Bartolomé tituló "En defensa de la Etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural" (2003), en el que elabora una crítica a la antropología posmoderna y plantea que en alguna medida la producción etnográfica influye sobre la realidad y en ese sentido comienza a ser revalorizada. Parte de la premisa de que la antropología debe ser consciente de su responsabilidad política sin que esto excluya la producción científica académica ni la afectividad que impregna las relaciones interculturales. Los límites entre una antropología académica y una comprometida en el presente son ambiguos y no excluyentes, lo que lo lleva a reflexionar acerca del potencial contenido y eventual utilización política del trabajo etnográfico, que puede no haber sido propósito del etnógrafo, pero que impacta tanto a los pueblos nativos como a las instituciones y sus políticas públicas. Desde hace tiempo los indígenas son un público consumidor, y crítico, de las publicaciones etnográficas y antropológicas, en ocasiones no tanto por vocación académica sino como forma de recuperar, sistematizar conocimientos que les permitan reivindicar derechos.

Dietz (2011) identifica dos vertientes en el quehacer etnográfico actual: por una parte, una etnografía de tendencia academicista, dedicada al relato testimonial propio de la experiencia etnográfica, que cultiva la reflexividad del autor-antropólogo, y por otra, una etnografía activista y militante que pretende ser útil y que se dedica a formar y empoderar a los actores sociales auto-reflexivos, que serán los promotores de los movimientos sociales. Aunque, según este autor, ninguna de las dos está al nivel de la creciente auto-reflexividad de los actores sociales y étnicos, sería fructífero un diálogo activo entre ambas tendencias; una mirada académica junto con una mirada activista. Esa llamada *antropología de la liberación* recupera la metodología de la IAP, que ya presenté, y se orienta a capacitar cuadros y

líderes para los futuros movimientos sociales y políticos. Por ello, dice que instrumentaliza el trabajo etnográfico como activismo político y realiza una participación militante más que observación participante.

Una propuesta reciente explora la *metodología de la horizontalidad* (Cornejo y Rufer, 2020) entendida como una necesidad de igualar los términos del diálogo entre investigadores e investigados. Producir conocimiento desde un plano horizontal, con voces científicas y no académicas, ha sido forma de trabajo conjunto desde hace una década de un grupo de investigadores que entablan diálogos entre saberes con un método dispuesto a modificarse según el contexto de América Latina, con una visión propia. El diálogo lo conciben no como un mito igualitario del consenso y mucho menos como el paternalismo de una escucha complaciente del investigador al investigado. La condición dialógica de la producción de sentido es el elemento clave de la metodología de la horizontalidad, que no es exclusiva de un campo de estudio ni de los saberes silenciados, sino que se trata de llevarla al plano de las relaciones investigador-investigado, y agregaría, en cualquier contexto cultural, étnico o de clase. Durante décadas de asimetría entre investigadores e investigados, los científicos sociales se arrogaron que los marginados, pobres y subalternos debían ser reivindicados desde la voz hegemónica. Esta orientación metodológica intenta romper las inercias históricas del pensamiento científico "occidental" procurando la igualdad discursiva y la autonomía de la propia mirada de los participantes.

En varios aspectos la metodología IAP reclamaba la estrecha participación de interlocutores e intelectuales comunitarios con académicos comprometidos. Más tarde, en esa misma línea, Joanne Rappaport (2007) trabajó con la organización etnopolítica Confederación Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia, como parte de un equipo interétnico experimentado en la metodología de investigación-acción participativa, y contribuyó con importantes reflexiones sobre la *etnografía en colaboración*. Ella la entiende como una metodología de carácter colectivo y relacional que permite la interacción entre distintos saberes y enfatiza que el trabajo en colaboración consiste en algo más que escribir en conjunto, ya que involucra la co-teorización y el desarrollo colectivo de nuevas herramientas conceptuales que faciliten aproximaciones innovadoras para interpretar los materiales etnográficos y las realidades contemporáneas. Sostiene que la co-teorización

desplegada en el campo es la que marca a la etnografía en colaboración como diferente de la corriente de sus antecesores.

Por su parte, Leticia Katzner (2022), dice que la *etnografía colaborativa* postula un diálogo de saberes y co-teorización entre etnógrafo y actores sociales, y la entiende, entre otros aspectos, como el reconocimiento de la agentividad epistémica y política de quienes participan en la práctica etnográfica y como el co-diseño, co-teorización y escritura compartida como principio de investigación.

Publicaciones actuales sobre etnografía y trabajo de campo (Guber, Eckert, Jimeno y Krotz, 2019) muestran posturas radicales de algunos etnógrafos, para quienes no involucrarse directamente en las situaciones que aquejan a las comunidades donde trabajan hace carecer de sentido a la práctica etnográfica. Pareciera que estamos yendo hacia el otro extremo del péndulo: de la indiferencia por la situación del otro al involucramiento militante en sus luchas. Sin duda éstas no son las únicas y tal vez tampoco las mejores opciones.

Antropología comprometida, investigación-acción participativa, etnografía en colaboración, etnografía o antropología colaborativa, horizontalidad. Desde mi perspectiva, estas orientaciones buscan construir metodologías de trabajo conjunto entre indígenas y no indígenas, discutiendo a la par la ideología y los intereses indígenas, realizando investigaciones solicitadas por ellos y culminando —no siempre ha sido posible— con la teorización y reflexión conjuntas y la escritura colectiva. La antropología comprometida, gestada en la década de 1970, buscaba apoyar los derechos indígenas, no exclusivamente desde el activismo político, sino también desde la práctica académica realizando las investigaciones que pudieran ser útiles a los intereses de los pueblos originarios, y criticaba las formas extractivas de la etnografía proponiendo en cambio la "reversión social" de la información antropológica (Barabas y Bartolomé, 2003). En la década de 1970, cuando tuvo lugar la primera Declaración de Barbados, no era tan factible, como lo es ahora, la teorización y la escritura conjuntas, dado que la intelectualidad indígena capacitada e interesada en participar en procesos de visibilización de sus culturas, estaba en formación. En ese sentido, es notable el crecimiento del número de indígenas con acceso a estudios universitarios en países de América Latina, lo que ha venido a facilitar, entre otras cosas, la colaboración entre indígenas y no indígenas en muy diversos proyectos

Desde mi punto de vista, como decía Peirano (1995), la etnografía no debe tener como objetivo principal, y menos único, reproducirse según paradigmas teóricos establecidos, sino que debe buscar vincular teoría e investigación favoreciendo nuevos descubrimientos. Reflexionar sobre la etnografía es también pensar sobre los etnógrafos que la llevan a cabo. ¿Cuáles pueden ser los retos actuales del etnógrafo en nuestros países? ¿Qué buscamos como antropólogos al hacer etnografía con pueblos indígenas? Los propósitos pueden ser múltiples y no excluyentes. Tal vez un perfil ideal de etnógrafo que trabaja con pueblos indígenas sea un perfil múltiple, en el que se dedica a la investigación de campo, a la reflexión teórica académica, a la antropología aplicada, a retornar la información obtenida a las comunidades, a acompañar las iniciativas de los pueblos indígenas desde un trabajo de campo interactivo y a contribuir con sus conocimientos y recursos a las causas que ellos consideran importantes.

He intentado llamar la atención sobre las formas de hacer etnografía que surgen de nuestra propia experiencia como antropólogos latinoamericanos, siempre menos "extrañados" y siempre más "comprometidos" con los pueblos indígenas. El dinamismo que muestran estas realidades socioculturales nos indica claramente que los pueblos originarios no son "las últimas pinceladas de un pasado exótico en rápida extinción" (Guber, 2007), sino que son configuraciones socioculturales vivas y en constante proceso de cambio y reproducción de su alteridad.

Referencias bibliográficas

- Barabas, Alicia (1989). *Utopías Indias. Movimientos sociorreligiosos en México*. Grijalbo [2ª ed. Abya Yala, 2000; 3ª ed. Plaza y Valdés, 2002].
- Barabas, Alicia (1999). Los *rru ngigua* o gente de idioma. El grupo etnolingüístico chocholteco. En Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (Coords.) *Configuraciones étnicas en Oaxaca, vol. III* (s. p.) INAH.
- Barabas, Alicia (Coord) (2003). *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols. INAH.
- Barabas, Alicia (2005). Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo XX. En Gloria Artis (Ed.) *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX* (pp. 269-290). INAH.
- Barabas, Alicia (2007). Unicidad y Diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada. *Diario de Campo* 93; 58-67.
- Barabas, Alicia (2014). Los quehaceres de la etnografía latinoamericana. *Rutas de Campo* 4-5, año 1; 78-86.
- Barabas, Alicia (2020, 17-21 de febrero). *La etnografía en las ciencias sociales: el legado de la antropología*. III Congreso de Etnografía Contemporánea del Estado de Puebla, BUAP, Puebla.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1973). Hydraulic development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México. *IWGIA Document* 15; 20 pp.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (Coords.) (1986). *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*. INAH [2ª ed. CNCA, 1990.].
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (1992). Mitos e historias: hacia la recuperación de la identidad cultural. *Revista Arinsana* 14; s. p.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (2003). *Historias y palabras de los antepasados. Investigación y devolución social de la información antropológica*. Secretaría de Asuntos Indígenas / Gobierno del estado de Oaxaca.
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé (2019). La antropología, el INAH y el pluralismo cultural de México. En *Instituto Nacional de Antropología e Historia 80 años* (pp. 161-182) INAH.
- Bartolomé, Miguel (1995). Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México. *Revista América Indígena* 209; 2-21.

- Bartolomé, Miguel (2003). En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural. *Anthropologica* 21(21); 43-71.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1977). *La resistencia maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*. INAH.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1982). *Tierra de la palabra, historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. INAH.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1990). *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, vols. 19 y 20. CNCA / INI.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (1996). *La pluralidad en peligro*. INAH / INI.
- Bonilla, Víctor Daniel (2006 [1969]). *Siervos de Dios y amos de indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo*. Universidad del Cauca.
- Bórmida, Marcelo (1970). El método etnográfico en etnología. Ideas acerca de una fenomenología de la barbarie y la objetividad del dato etnográfico. *Fichas de antropología, s. n.*; s. p.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1996). O trabalho do antropólogo. *Revista de Antropologia* 39-1; 14-37.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1997, 29 de julio al 1 de agosto). *Antropologías Periféricas "versus" Antropologías Centrales*. V Congreso Argentino de Antropología Social, Argentina.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2014). *El Indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*. CIESAS.
- Cornejo, Inés y Mario Rufer (Eds.) (2020). Introducción. En *Horizontalidad. Hacia una crítica de la metodología* (pp. 7-26). Calas / Clacso.
- Dietz, Gunther (2011). Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 6-1; 3-26.
- Fals Borda, Orlando (1986a). Investigación participativa. En Carlos Rodríguez Brandao (Coord.) *Investigación Participativa* (pp. 9-30). Instituto del Hombre / Ediciones de la Banda Oriental, Uruguay.
- Fals Borda, Orlando (1986b). La investigación-acción participativa: política y epistemología. En A. Camacho Guizado (Ed.). *La Colombia de hoy, sociología y sociedad* (pp. 21-31). Fondo Editorial Cerec.

- Fals Borda, Orlando (1987). *Conocimiento y Poder popular*. Siglo XXI.
- Fals Borda, Orlando (1992 [1980]). La ciencia y el pueblo: nuevas reflexiones. En M.C. Salazar (Ed.) *La investigación-acción participativa. Inicios y desarrollo* (pp.65-84). Editorial Popular / OEI / Quinto Centenario.
- Garfinkel, Harold (1967). *Studies in ethnomethodology*. Englewoods Cliffs.
- Geertz, Clifford (1987). *La interpretación de las Culturas*. Gedisa.
- Ghasarian, Christian (2002). Por los caminos de la etnografía reflexiva. En Adolfo Colombres (Ed.) *De la etnografía a la antropología reflexiva* (pp. 9-42). Ediciones del Sol.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.
- Guber, Rosana (2007). Dos tesis para Pinola. En Andrés Fábregas y Rosana Guber (Eds.) *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte* (pp. 31-34). Universidad Intercultural de Chiapas / Instituto de Desarrollo Económico y Social de Argentina.
- Guber, Rosana, Cornelia Eckert, Miriam Jimeno, Esteban Krotz (Coords.) (2019). *Trabajo de campo en América Latina*. Sb editorial.
- Grünberg, Georg (Coord.) (1972). *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*. Tierra Nueva.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (Orgs.) (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Howell, Signe (1997). Cultural studies and social anthropology: contesting or complementary discourses? En Nugent y Shore (Comps.) *Anthropology and Cultural Studies* (103-125). Pluto press.
- Juncosa, José (2010). Etnografía y autorías sociales en América Latina. En J.Juncosa (Coord.) *Etnografía Actorías Sociales en América Latina* (pp. 13-46). Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana.
- Katzer, Leticia, Aurora Álvarez Veinguer, Gunther Dietz y Yanett Segovia (2022). Puntos de Partida. Etnografías colaborativas y comprometidas. *Tabula Rasa* 43: 13-28.
- Lévi-Strauss, Claude (1962). *La pensée sauvage*. Plon.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1928). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Librairie Félix Alcan.

- Lévy-Bruhl, Lucien (1960). *La mentalité primitive*. Presses Universitaires de France.
- Moser, H. (1982). *The participatory research approach on village level: Theoretical and Practical implications*. Universidad de Münster.
- Peirano, Mariza (1995). *A favor da Etnografia*. Rehumé Dumará.
- Quijano, Aníbal (2020). *Antología esencial. Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad / descolonialidad del poder*. UN-MSM / CLACSO.
- Rappaport, Joanne (2007). Más allá de la escritura: La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.
- Restrepo, Eduardo (2016a). El proceso de investigación etnográfica. Consideraciones éticas. *Etnografías contemporáneas* 1: 162-179.
- Restrepo, Eduardo (2016b). *Etnografía, alcances, técnicas y éticas*. Envión editores / Pontificia Universidad Javeriana.
- Reynoso, Carlos (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa.
- Reynoso, Carlos (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). *A inconstancia da alma selvagem*. Cosac Naify.
- Weber, Max (1980). *Economía y Sociedad*, México. Fondo de Cultura Económica.