



Revista Colombiana de Antropología

ISSN: 0486-6525

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

Piñeiro, Eleder; Diz, Carlos

El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante

Revista Colombiana de Antropología, vol. 54, núm. 1, 2018, pp. 59-88

Instituto Colombiano de Antropología e Historia - ICANH

DOI: <https://doi.org/10.22380/2539472X.383>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105056206002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El trabajo de campo como abandono: una reflexión sobre la metodología de la observación participante

*Fieldwork as Surrender: Reflections
on the Methodology of Participant Observation*

Eleder Piñeiro*

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Carlos Diz**

Universidade da Coruña, España

RESUMEN

En diálogo con teorías antropológicas, desde nuestra experiencia etnográfica presentamos el trabajo de campo como un abandono, en sentido positivo. Dicho abandono tiene en cuenta diferentes aspectos que interactúan con la figura del antropólogo, como herramienta, sujeto y objeto de conocimiento, mediador e intérprete de lo cultural. Entendemos la observación participante como una experiencia cognitivo-corporal, donde la flexibilidad, las relaciones de reciprocidad con los sujetos de estudio y las alternativas al sociocentrismo y al etnocentrismo son ejes de nuestro análisis. Proponemos la práctica del trabajo de campo como un ritual de iniciación y como un escenario ideal para el análisis de las relaciones entre ciencia, poder y política. Entendemos el campo como lugar pero también como *habitus*.

Palabras clave: ciencias sociales, cultura, ética, etnografía.

ABSTRACT

*Through the dialogue of anthropological theories with our ethnographic experience, we discuss fieldwork as surrender, in the positive sense. Surrender takes into account different aspects, that interact with the anthropologist, who is both time tool, subject and object of knowledge, mediator, and cultural interpreter. We understand participant observation as a cognitive and bodily experience. Flexibility, reciprocity with subjects of study, and alternatives to sociocentrism and ethnocentrism, are core ideas here. We propose fieldwork as an initiation ritual and as a stage for the analysis of relations between science, power, and politics. We posit the field not just as a place but also as *habitus*.*

Keywords: social sciences, culture, ethics, ethnography.

* PhD. en Antropología Social de la Universidad de A Coruña. Profesor en la Universidad Adolfo Ibáñez y subdirector de la Revista Latina de Sociología. elederpa1983@gmail.com.

** PhD en Antropología Social y Cultural de la Universidade da Coruña. Especializado en el área de los movimientos sociales, su trabajo de campo etnográfico se ha desarrollado en distintas zonas de la geografía europea. carlos.diz@udc.es.

Introducción

*Tal como un juego se aprende jugando,
una cultura se aprende viviéndola.*

Guber (2011, 55)

Loïc Wacquant (2006) se refiere a una *sociología carnal* cuando expone su aprendizaje como boxeador en un gimnasio de un gueto de Chicago al que acudían boxeadores negros *amateurs* y profesionales. Comparte angustia, emoción y dolor con otros boxeadores, a la vez que redacta y (re)analiza sus notas de campo con los dedos hinchados después de duras sesiones de entrenamiento, de las que salió lesionado algunas veces. El propio autor reconoce que llevó a cabo un experimento científico que “toma en serio, tanto en el plano teórico como en el metodológico y retórico, el hecho de que el agente social es, ante todo, un ser de carne, nervio y sentidos (en el doble sentido de sensual y significado)” (Wacquant 2006, 15). Su anhelo era enfrentar “el sabor y el dolor de la acción” para abordar “la dimensión carnal de la existencia”, y producir aquello que Haraway (1995) definió como *conocimiento situado y encarnado*. Su obra lleva el subtítulo de “cuadernos de un aprendiz de boxeador”, pero desde luego es un excelente manual para poder convertirse en un aprendiz de antropólogo. “Inundado por la sensación punzante de mi cuerpo, de su fragilidad, por la sensación carnal de mi *integridad corporal* y del peligro al que lo someto” (Wacquant 2006, 78). Un antropólogo entre las cuerdas, cuyo cuerpo —expuesto a los golpes de la vida— se vuelve lugar del conocimiento.

Así lo entendieron también hace tiempo antropólogas feministas como Esteban (2004), quien aprovecha su experiencia personal para plantear una autoetnografía, una *antropología encarnada y desde una misma*; o Martin (1994), quien analiza los cuerpos a través de un *aprendizaje visceral*. En el caso que aquí nos ocupa, la metáfora pugilística es *buena para pensar* que el cuerpo expuesto del boxeador, obligado al sacrificio, puede compararse con el cuerpo del antropólogo que ataca con preguntas y defiende con sus capacidades adquiridas su papel en campo.

Esto es algo que diversos teóricos han mostrado a la hora de tratar de comprender la práctica de la observación participante en el trabajo de campo, pues esta requiere incorporar toda una serie de herramientas, tácticas y argucias, que no solo son cognitivas sino también corporales. Véase aquí, por ejemplo, la conceptualización defendida por Clifford (1999, 91), quien entiende el *campo* más como un *habitus* que como un lugar fijo: “un conjunto de disposiciones y prácticas corporizadas” que pueden viajar y deambular con el antropólogo, en una época tan dinámica en la que justamente “entrar” y “salir” del campo se hace

cada vez más difícil, pues este —raramente estático, raramente discreto— nos atraviesa y nunca estamos, en realidad, fuera de él (Gupta y Ferguson 1997).

Otro ejemplo nos lo brinda Clifford Geertz. En *La interpretación de las culturas* (1991), habla de cómo tuvo que exponerse junto a su mujer cuando presenciaban peleas ilegales de gallos en Bali. La policía hizo una redada. Decidieron correr para escaparse. Se escondieron entre los nativos. Esta acción le sirvió para lograr una aceptación antes negada, pues los balineses observaron que —ante la policía— no solo no incriminaron a los participantes en las peleas sino que actuaron como el resto de miembros de la comunidad. “Toda la aldea se abrió para nosotros, probablemente más de lo que se hubiera abierto de no haber ocurrido aquel incidente” (Geertz 1991, 342).

Para entender ambos momentos (la violenta disposición corporal en un gueto de Chicago y el contexto de ilegalidad en Bali) es muy útil y pertinente el concepto de *abandono* expuesto por Kurt Wolf (1964, citado por Wacquant 2006): “un compromiso total, la suspensión de los prejuicios, la pertinencia de todo, la identificación y el riesgo de que te hagan daño” (27).

Lo que sigue es, precisamente, una explicación de la observación participante en el trabajo de campo como un abandono, a través de la interpretación de la obra de algunos antropólogos cruzada con experiencias de campo propias. En otras palabras, cruzando tradición y experiencia propia se confirma la hipótesis de Rosana Guber (2011): “el trabajo de campo etnográfico es una forma acaso arcaica pero siempre novedosa de producir conocimiento social” (13).

Desde ya hemos de realizar dos aclaraciones: 1) no se entiende el término *abandono* en un sentido negativo, sino todo lo contrario, pues todo proceso de conocimiento requiere alguna pérdida de la situación anterior, la cual es útil y necesaria; 2) relacionar la teorización de manuales y monografías con el trabajo propio no tiene más pretensión que la de profundizar en el debate académico en su forma dialógica, lo cual entendemos que es una de las mayores dificultades y metas de la disciplina.

Abandona el hogar: el trabajo de campo como viaje

Existe un halo de rito iniciático en torno al trabajo de campo que da acceso a la comunidad antropológica, una vez que se experimenta en carne propia lo relativo a realizar una etnografía basándose en la observación participante. Para

algunos autores, el rito de paso elemental que supone el trabajo de campo se vive y se expresa como un camino interior, una vía de transformación y hasta de conversión (Gómez-Ullate 2009). Así, al *fieldwork*, entendido como un amasijo de conversiones y conversaciones (Fernández de Rota 2012), se le suma la idea de que el antropólogo se encuentra siempre de viaje —aun cuando se halle en un entorno de proximidad, cabe indicar, ya que la diferencia cultural no solo se produce en la lejanía—, pues está de un modo u otro entre dos maneras de pensar, entre el antes y el después del encuentro; un viajero de lo interno que sabe que su estancia solo tendrá sentido cuando trate de transmitírsela a sus colegas (Augé 2007). En este sentido, Ferrándiz (2011) expone que esa aura mística está relacionada con los estilos tan variados en que se lleva a cabo dicho trabajo de campo, así como con la poca sistematización existente en cuanto a elaboración de diseños de investigación, procedimientos para el análisis de la información recogida en campo y comparación de etnografías que trabajen temáticas similares. Y eso que, hacia la década de los veinte del siglo pasado, se publicó *Los argonautas del Pacífico occidental*, obra canónica de la disciplina en cuya introducción se expone el método etnográfico. Quizá la publicación póstuma de los diarios de campo del autor, más de cuarenta años después, en donde se desmitificó la figura de Malinowski como “sumo sacerdote” (Geertz 1994), haya sido uno de los momentos de mayor catarsis de la disciplina, pues lo que se contaba allí rompía con la figura del etnólogo objetivo, neutral y aséptico.

También nosotros tuvimos nuestra propia ración de diario cuando comenzamos a investigar. Véase el caso de uno de los autores de este texto, en la época en que estaba comenzando su trabajo de tesina de investigación previa al inicio de su tesis doctoral en el año 2007, y habiendo decidido analizar el asociacionismo y la integración de uruguayos en su ciudad. Se había planteado no inmiscuirse demasiado en las vidas de sus informantes, tratando de no “contaminar” el campo con su presencia. Pero esto se vio truncado ya en la primera entrevista, y dejó entrever que nosotros influenciamos el campo tanto como este influye en nosotros: “El investigador está tan socialmente situado como sus informantes, y tanto con la observación participante como con las entrevistas contribuye a crear las realidades y los emplazamientos donde se recogen y analizan materiales empíricos” (Ferrándiz 2011, 115). En este caso, uno de los autores se contactó con un uruguayo y quedó en entrevistarle en un bar. En cuanto le contó los objetivos de su investigación, el uruguayo le pidió que lo esperase un momento, subió a su casa y a los pocos minutos le entregó la copia de un tratado de 1871 en el que se aceptaba la doble nacionalidad uruguaya y española. El informante tenía complicaciones para obtener su residencia y vio en el antropólogo un posible interlocutor. “Tomá, para vos, a ver qué podés hacer”, le espetó. La objetividad, si

quería mantenerla, debía ser replanteada al calor de la implicación que podría desarrollar en etapas sucesivas de la investigación. La entrevista giró hacia sus problemas con la administración española y las complicaciones burocráticas, y le insistió al investigador en que tratase de hacer algo para facilitar la situación de los inmigrantes uruguayos. Tan solo cuando este se convirtió en un inmigrante y sintió en carne propia las trabas de la burocracia en un país ajeno, pudo comprender la inquietud de su interlocutor. Nadie aprende en cabeza ajena y quizá esa sea la primera lección que debemos asimilar cuando abandonamos nuestro hogar para dedicarnos a investigar.

Al exponer la configuración del trabajo de campo como método en los inicios de la antropología, Rosana Guber (2011) explica que se buscaban conocimientos de otros pueblos, “pero esta búsqueda implicaba serias incomodidades; gente proveniente, en general, de las clases medias-altas o de élites profesionales y científicas, se lanzaban a lugares de difícil acceso o a vecindarios pobres, sorteando barreras lingüísticas, alimentarias y morales” (15). El deseo era, por una parte, la aventura, y, por otra, el aprendizaje que permitiese el rescate de modos de vida en peligro de extinción. La *emergencia* era doble: en el sentido de la urgencia de rescatar las vidas y costumbres de esos pueblos y en el sentido de que se trataban problemas que emergían en la propia práctica de campo. Pero recordemos lo que expone Descola (2005): “Es muy raro que la elección inicial de un continente de investigación sea fruto del azar” (34). Al fin y al cabo, bien se trate de continentes lejanos o de barrios vecinos en los que llevar a cabo nuestra investigación, el campo y el trabajo de campo están política y epistemológicamente entrelazados (Gupta y Ferguson 1997).

Siguiendo con el ejemplo de uno de los autores de este texto, cuando este inició sus investigaciones para la tesis de doctorado, tuvieron mucho que ver las conversaciones con su tutor. Formaba parte de un grupo de investigación que él dirigía y, dado que se le había concedido una beca, podía optar por una estancia en el extranjero. Gracias a los contactos que tenía, la idea principal era ir a estudiar a los grupos *pápago* (*Tohono O’odham* = gente del desierto, en autodefinición *emic*) de la frontera norte de México, en el desierto de Sonora. Pero en fechas próximas a su viaje a México, su tutor visitó algunas universidades del norte de Argentina y coincidió con profesores que también mostraron interés en la presencia del estudiante allí. Aún hoy recuerda la llamada de su tutor para que considerara un viaje a la Triple Frontera con el fin de analizar la realidad de unas parcialidades mbyá-guaraníes asentadas en esa zona. La peligrosidad de México frente a la tranquilidad de la región del sur fue uno de los ejes sobre los que giró su conversación, y unos meses después el investigador estaba viajando al noreste argentino. Allí lo recibió la persona encargada de supervisar su trabajo, quien

se presentó con un “bienvenido a América”, lo cual le impactó apenas se bajó del avión. Dicha persona fue la última, en el 2010, que lo interpeló cariñosamente en una reunión informal llamándolo “niño”. ¿Es la etnografía un abandono de la infancia? Creemos que no pues, como observamos, el juego y las tristezas propias de la infancia forman parte del desarrollo etnográfico en las comunidades:

Debido a que no quiero entrometerme en el trabajo que están realizando [miembros del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas en una comunidad] y dado que el cacique [...] poco más que saludarme pudo, me pongo a jugar con los niños en el salón donde se produce el encuentro, un aula del tamaño de una cancha de baloncesto. Una vez finalizada la reunión vespertina, nos dirigimos a comer, cuando una pequeña de unos tres años se planta en mitad del camino y se pone, sentada, a llorar debido a nuestra marcha. Quedo muy triste al verla por el cristal del coche, pues sus juegos y sonrisas se vieron truncados con nuestra salida. (Notas de campo, enero del 2010)

El viaje es también de retorno: “el etnógrafo termina yéndose, llevándose textos para su interpretación” (Clifford 2003, 157). Como expone James Clifford, una cosa son los discursos y otra los textos. Estos últimos son la materia prima con la que trabajará el antropólogo y se supone que, cuando tenga suficientes, podrá abandonar el terreno y volver a su hogar a interpretar parte de lo observado y escuchado. Al volver de Argentina, el coautor de este texto tenía una maleta llena de fotocopias, libros, afiches, trípticos, pósteres, varias libretas, memorias de ordenador y decenas de contactos, que daban prueba de la propia materialidad del campo. Poner orden a todo eso fue una de las tareas más complejas, pues, por un lado, estaba el criterio académico de interpretarlo todo y, por otro, la parte afectiva que ante un nuevo elemento material descubierto lo llevaba a entablar alguna conversación por redes sociales, teléfono o correo electrónico. Un cajón con todo ese bagaje forma parte de su habitación en su hogar paterno, y un rincón de su actividad en redes sociales siempre está dedicado a los guaraníes y a los profesores y trabajadores públicos que conoció durante su estancia.

Frente al viajero, el misionero, el administrador colonial o el zoólogo, el etnógrafo fue posicionándose epistemológicamente —pero también como figura que muestra, de manera pretendidamente científica, lo extraño, lo ajeno, la alteridad— a lo largo del siglo XIX e inicios del XX. Quizá es por ello que existe aún cierto halo de melancolía al significar nuestras andanzas en campo, sobre todo si entendemos la etnografía (también) como práctica literaria. Tal vez a esto se sume el aporte fotográfico de los primeros antropólogos, que está siendo retomado por un área cada vez más en auge: la antropología audiovisual. Así como el texto —con sus propias imágenes— nos permite rememorar el discurso y el

contexto, sabiendo que toda etnografía implica un viaje intertextual, y que el antropólogo, a diferencia del historiador, fabrica él mismo buena parte de los documentos con los que trabaja —producto del registro de lo hablado y de su transcripción (Traimond 2008), y aun aceptando la ambigua relación entre antropología e historia, cuyas discrepancias han tenido más que ver con el reparto de cuotas de poder que con una discusión sobre diferencias epistemológicas (Amodio 2010)—, el archivo fotográfico nos concede una constante rememoración del pasado, pues trae la imagen al presente, lo cual puede ser visto como un viaje en imágenes. Entender el campo como recopilación y viaje a lo recopilado es también una forma de aprehender la antropología como un paseo de ida y vuelta por los estratos más significativos de lo cultural.

Un paseo y un viaje, insistimos, que no tiene por qué hacerse exclusivamente a lugares lejanos, y que es tan polisémico en su significado como polimórfico en sus posibilidades de materialización. Y un viaje, por último, que en su día fue monopolizado por antropólogos hombres, quienes se alimentaban de las imágenes de “héroes” y “aventureros” que la época les infundía a través de la literatura y de novelas como *El corazón de las tinieblas*, de Joseph Conrad. Navegar río arriba, en solitario y con valentía —como luego filmaría Francis Ford Coppola en *Apocalypse Now*, su particular adaptación de la obra de Conrad, en la que buscaba a través de la selva al coronel Kurtz, interpretado por Marlon Brando—, era entonces una tarea reservada únicamente a hombres capaces de penetrar el desconocido e inquietante mundo de “lo exótico”. En sus inicios y hasta no hace mucho, la antropología se regía, en efecto, por una “jerarquía de pureza” que clasificaba los territorios, los temas y las etnografías en función de su mayor o menor grado de exotismo (Gupta y Ferguson 1997). Hoy parece evidente, al tenor de los cambios, que la antropología —por parafrasear al periodista P. J. O’Rourke, quien llegó a definir la sociología como “periodismo sin noticias” (Bilbao 2011)— ya no es (o ya no solamente es) un conjunto de notas de viajes a sitios donde no hay servicio de habitaciones.

Abandona los prejuicios: etnocentrismo, sociocentrismo y relativismo

“Los antropólogos somos una tribu nómada e inquieta, cazadores y recolectores de valores humanos, casi siempre motivados por nuestro propio sentido de extrañamiento en la sociedad y en la cultura que existencialmente nos expulsa”

(Scheper-Hughes 2010, 222). En este sentido, y en clave lévi-straussiana, la antropología no sería sino una *technique de dépaysement*¹, una manera de hacer preñada de exilio y distanciamiento, practicada por sujetos que —bajo este prisma— darían en última instancia la razón a aquel chascarrillo asociado a Margaret Mead: “Cuando uno no está satisfecho de sí mismo, se hace psicólogo; cuando no está satisfecho de la sociedad, uno se hace sociólogo; cuando no está satisfecho de sí mismo y de su sociedad, uno se hace antropólogo” (Montero 2008, 4). Quizá no sea la principal motivación ese sentido de extrañamiento, pero sí hay un reconocimiento entre antropólogos de que existe una apertura a la diversidad que tiene un sello propio de la disciplina.

Según Stocking (2002, 13-14), la antropología posee varias herencias intelectuales, siendo una de ellas la tradición de la historia natural de la que surge, además de la antropología física, la práctica del trabajo de campo en la antropología social y cultural. Si hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo pasado la principal información provenía de fuentes impresas y de observadores como misioneros, agentes coloniales, soldados, administradores o viajeros, hacia las primeras décadas del siglo XX se produjo un cambio: la antropología se estableció en las universidades y se fue separando de los museos. La apuesta fue por la formación especializada de profesionales que trabajaran en el campo. Asimismo, se cambió el énfasis en la búsqueda de objetos materiales por la recolección de conductas y textos culturales (21-22). Aun así, muchos colegas manifiestan que para el lego suele existir cierta confusión entre arqueólogos y antropólogos. No pocas veces hemos tenido que defender que no nos interesan los fósiles (o no tanto) como las vidas sociales de individuos y poblaciones. Defender que nuestro oficio tiene poco que ver con lo que ocurre en la serie televisiva *Bones*. Incluso, en una ocasión tuvimos que impartir sendas pseudoconferencias para justificar nuestra presencia *allí*, por cuanto algunos veían más conveniente que fuéramos a excavar a las pirámides de Egipto o a encerrarnos en laboratorios llenos de huesos. Quizá los memes de Indiana Jones que circulan en Internet acerca de cómo nos ven a los antropólogos no ayuden mucho.

En cualquier caso, esas herencias intelectuales, si bien pueden sernos útiles para condensar parte de la realidad y no llegar a campo y estar perdidos, también nos hacen ver que hemos de evitar caer en prejuicios. Prejuicios de los que prácticamente nadie está exento, pues estos se graban consciente e inconscientemente tanto en el cuerpo como en la cabeza, y penetran por igual los entornos más cultos y el campo de los intelectuales. Uno de ellos es el del *sociocentrismo*,

1 Una técnica de expatriación.

que sería “todo conocimiento sobre otros que se concibe y formula en función de algún rasgo o atributo de la propia pertenencia” (Guber 2005, 21). Uno de los consejos que muchos antropólogos les dan a los que se inician en la disciplina es evitar adjetivos en los enunciados, pues la carga emotiva, sentimental o los juicios de valor dados pueden perjudicar la calidad de las investigaciones. Retroalimentar y fomentar la reciprocidad puede ser una buena acción a la hora de evitar malentendidos, y de ver nuestras características profesionales denostadas por las interpretaciones que otros dan a nuestro trabajo, quizá no tan basadas en los méritos investigativos como en las acciones emotivas llevadas a cabo en campo. Pero, independientemente de esa separación, más analítica que ontológica, entre el profesional y la persona, lo cierto es que los estudios antropológicos están siendo constantemente revisitados. El debate Mead-Freeman sobre la interpretación que ambos autores daban a los roles de género, la sexualidad y la adolescencia en Samoa; o el debate Sahlins-Obeyesekere, en el que aparecen diferentes versiones e interpretaciones de la muerte del capitán Cook en la Polinesia (una de un extranjero, Marshall Sahlins; otra de un antropólogo nativo, Gananath Obeyesekere), son tan solo algunas pruebas de ello.

Porque los prejuicios, al fin y al cabo, dicen más de quien clasifica que de quien es clasificado. Estos mecanismos sociales de categorización, que pueden ser tanto negativos como positivos (e incluso neutros) y que no hacen sino simplificar la realidad, siendo aprendidos y asumidos a través de otros y con tendencia a fossilizarse y a resistir al cambio una vez adquiridos, “más que describir a los otros, lo que hacen es describir nuestra relación con ellos” (Del Olmo 2005, 16). Es decir, asumimos previamente juicios y estereotipos como el resultado de la ausencia de una experiencia personal y directa con un grupo humano determinado; es así que uno de los objetivos elementales de la etnografía es dotarnos de esa experiencia, con la cual poder emitir juicios de carácter formal. Así, abandonar los prejuicios sería tanto o más el resultado que el punto de partida de la investigación.

Abandonarlos y también confrontarlos, tal y como ha sugerido en repetidas ocasiones Vasco Uribe (2016), que a partir de su convivencia intensa con los emberá colombianos y con otros pueblos indígenas ha arremetido contundentemente contra el elitismo de cierto mundo académico, un mundo acomodado y distanciado con frecuencia de la realidad social, absorto en un lenguaje encriptado y autorreferencial que no envuelve sino sus propios prejuicios epistemológicos y también de raza, género y clase social. Su propuesta metodológica irá, precisamente, de “recoger conceptos” en la universidad a “desechar los conceptos en la vida”, tomando la práctica y la experiencia en el terreno como el primer valor y situando en un eje conflictivo y dialéctico los lenguajes de la academia

y los lenguajes de la gente. “Desechar los conceptos”, en este sentido, supondría revisar los tecnicismos académicos y pegar la oreja a lo que ocurre en campo, hablando de este con sus propias palabras. A ese “pegar la oreja” se refiere constantemente uno de los fundadores de la antropología española, Carmelo Lisón Tolosana (2004), quien en múltiples charlas en cursos de posgrado nos exponía que “el detalle es el dioscecillo de la antropología”, y que siempre ha subrayado la importancia de ejercitar nuestra escucha y de hacer del oído un órgano privilegiado en el trabajo de campo.

Por supuesto, ni la propia antropología se libró desde sus comienzos de dichos prejuicios académicos. Su historiografía nos remite vertebralmente al colonialismo e imperialismo occidentales, grabados en el *etnocentrismo* (y, con frecuencia, eurocentrismo) que impregnaron tantos análisis y monografías. Frente a ellos, el *relativismo* cultural propugna una interpretación de las culturas “en sus propios términos”, alejada de nuestros marcos de valor y referencia, lo cual no siempre resulta evidente ni mucho menos sencillo. En los últimos años, diversos autores y corrientes han puesto de relieve no solo el peso de la primera mirada colonial sino, en algunos casos, su pervivencia contemporánea. Tal es así para el caso de Europa, que se arrogó el patrimonio de una modernidad unívoca y singular (Chakrabarty 2008), separando radicalmente —por ejemplo, en el caso latinoamericano— los variados universos ontológicos que entraron en contacto desde la Conquista (Quijano 2000), reproduciendo el privilegio epistémico del norte sobre el sur e impidiendo el encuentro y el diálogo entre distintas maneras de hacer y entre distintos universos culturales, lo cual, como consecuencia, frenó el “pluriversalismo” (Escobar 2016; Grosfoguel 2016).

Distintas maneras de hacer y distintas miradas que también fueron socavadas y silenciadas histórica e intradisciplinariamente en el campo de la antropología. Un campo igualmente jerarquizado y plagado de prejuicios, atravesado por relaciones de poder y con sus correspondientes dominadores y dominados. He ahí, como ejemplo, el peso de la antropología estadounidense y de cierta antropología blanca, masculina y europea que ha querido monopolizar históricamente los discursos y prácticas antropológicas, omitiendo e ignorando aquello que no procedía de ciertos lugares de privilegio. Y he ahí también las resistencias y las miradas alternativas desde las periferias, como aquellas recogidas y propulsadas por la Red de Antropologías del Mundo (RAM) (Lins Ribeiro y Escobar 2009), que ha venido reivindicando el carácter multilingüe, multilocalizado y heterogéneo de las distintas antropologías del planeta, así como su estrecha relación con las geopolíticas del conocimiento.

Precisamente, las estancias en terreno, la observación participante y el trabajo de campo nos hacen ver el sentido y el significado de los prejuicios, a la

vez que refuerzan nuestra empatía y nos emplazan —para combatirlos— a mirarnos a nosotros mismos con los ojos del otro. En este sentido, qué duda cabe de que el viaje de “lo exótico” es también de ida y vuelta. Véase para el caso, con sus licencias más o menos ficcionales, el ejemplo de *Los papalagi*, la obra de Scheurmann (2005) en la que Tuiavii —un jefe samoano— les cuenta a sus vecinos lo que le deparó su viaje por la Europa de inicios del siglo XX, y describe los extraños comportamientos de los *papalagi* u “hombres blancos”. Su crítica a la sociedad occidental se combina con su asombro por las prisas de la gente, por la deshumanización y el materialismo, así como por los usos sociales del “metal redondo” (el dinero), las “canastas de piedra” (los grandes edificios) o los “locales de pseudo-vida” (los cines). Un ejemplo, en fin, de cómo la búsqueda del otro nos lleva con frecuencia a un (re)encuentro con nosotros mismos, y de cómo la etnografía nos ayuda a mirar y a entender el “nosotros” como un “otro” también extraño.

Abandona lo aprendido: la relectura, el análisis y la interpretación de las notas

El antropólogo parte, en principio, de una situación de desconocimiento en el desarrollo de su proceso de investigación que debe ser llenado paulatinamente: “salir [a campo] presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento” (Clifford 1999, 72). A pesar de que tendrá cierta formación teórica y cierta socialización en una cultura determinada, al llegar a campo, la situación ideal es una especie de *tabula rasa* que le permita al investigador ir acumulando conocimientos para una mejor interpretación de lo que ve, oye, siente y observa. Y es fundamental que trate de abstraerse de sus universos culturales para poder empaparse de todo lo que sucede en campo, aun a sabiendas de que siempre se observa... desde un punto de vista lo que Gloria Anzaldúa (1987) denomina *corpo-política del conocimiento*. Habrá, por lo tanto, que abandonar lo aprendido o, si se quiere, suspenderlo; aquí, la ida y vuelta del abandono se producen al inicio —con lo que llevas de casa— y, al final, con lo que te llevas a casa al abandonar el terreno. “Cuanto más consciente sea de que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas), más dispuesto estará a aprehender la realidad en términos que no sean los propios” (Guber 2011, 19). Y la aprehenderá tal y como ya indicamos en la introducción, en primer lugar, a través de sus propias acciones, vivencias y experiencias en terreno: “el primer informante del investigador es siempre uno mismo, que aprehende el espacio

social que investiga en su propio cuerpo, en sus rutinas, en su vestuario, en sus gestos, en su aprendizaje lingüístico [...]” (Ferrándiz 2011, 95).

Por esa misma razón, uno de los autores de este artículo, al escribir su monografía sobre el activismo contemporáneo, decidió incluir extractos de sus diarios de campo, no solo el análisis y la descripción densa de su convivencia entre activistas, sino también, por momentos —acompañando así la revisión bibliográfica, los estudios de caso, las historias de vida y el análisis de entrevistas y grupos de discusión—, la observación interior y el diálogo etnográfico, dos técnicas que le permitían ejercer una crítica y autocrítica etnográfica. Sin situarse, ni mucho menos, en el centro del análisis —no era la suya, al fin y al cabo, una “autoetnografía corporal”—, el autor quiso así contextualizar los efectos del terreno y su posición en él, sirviéndose de sus experiencias de campo —de sus aciertos, pero también de sus dudas, de sus miedos, de sus silencios y de sus fracasos—, para tratar de entenderlo y aprehenderlo, con mayor o menor éxito, en toda su complejidad. Y es por ello, ya fuese con cicloactivistas que pedaleaban entre los coches reivindicando otro ritmo urbano y otra práctica ecológica de la ciudad a través de la bicicleta, o ya fuese entre payasos-activistas que instrumentalizaban políticamente el *clown* y el humor para contestarles a la globalización y a las políticas neoliberales, por ejemplo, que el antropólogo debía acumular en primera persona aquello a lo que Wacquant (2006) —entre las cuerdas del *ring* y las calles del gueto— denominaba *capital corporal*. Esto es, debía experimentar (y por tanto narrar) su propia “conversión moral y sensorial” en campo.

En este caso, uno de los autores tuvo que acumular, bien en protestas y manifestaciones, bien en acciones sobre ruedas o maquillándose y calzándose la nariz roja, una suerte de “capital activista”, que le otorgaba entre sus informantes cierto estatus, credibilidad y confianza. Así, el campo entendido como un *habitus* —tal y como indicábamos al inicio— implicaba incorporar toda una serie de prácticas, éticas y estéticas —y también todo un lenguaje y todo un andamiaje de distinción—, en la vida cotidiana del investigador. Implicaba asumir, como indicó Bourdieu (1998), que tanto el cuerpo como el gusto y las emociones, entre tantas otras cosas, son educados y moldeados socialmente. La conjunción y el ensamblaje de estructura y práctica en torno al *habitus* hacían del cuerpo del investigador y del cuerpo de sus informantes un verdadero escenario que requería ser estudiado.

Además, cada vez aparecen nuevas voces que replantean el papel del antropólogo por cuanto su autoridad está siendo impelida a dialogar con varios otros, principalmente los “informantes”, que aparecen como colaboradores o que buscan reconocimiento, derechos o visibilidad: “No puede haber un diálogo

igualitario construido como monólogo, en el cual cada uno de los interlocutores pretende imaginar al otro de acuerdo a su propia lógica o fantasía” (Bartolomé 2003, 203). Frente a esta visión arcaica, individuo-céntrica y heroica —el antropólogo como héroe individual que todo lo entiende y que todo lo puede, y cuya condición de experto lo separa irremediabilmente del otro—, cabe recordar la experiencia pionera encabezada en Colombia desde los años setenta, entre otros, por Fals Borda (1999), quien pretendía anular la distancia entre investigador e investigado, procurando en sus investigaciones principios de horizontalidad y relaciones de simetría. Para él, su propuesta de la *investigación-acción participativa* (IAP) implicaba un compromiso ético de intervención y transformación de la realidad, siendo al mismo tiempo una metodología y una filosofía de vida. Su empeño en repensar las relaciones entre teoría y práctica, así como su crítica de las nociones de independencia y neutralidad valorativa, lo llevaron a optar por una investigación colectiva con grupos locales, estudiando lo que él definía como la *gente del común*, esto es, no tanto informantes sino *seres sentipensantes*, indígenas y campesinos que ponían a trabajar al mismo tiempo la cabeza y el corazón, exactamente lo que Fals Borda reivindicaba para un tipo de investigación comprometida y con los pies en el suelo. En concreto, en *Historia doble de la costa*, Fals Borda (1980) asume el reto a la hora de investigar y socializar lo investigado, al punto que estéticamente el libro entrelaza visiones *emic* y *etic* en páginas pares e impares. En dicha obra, ideología y ciencia van de la mano, atravesadas por el componente ético y la implicación en el campo con las comunidades, lo que supone todo un reto para la disciplina antropológica, e incluso para la historia.

A este respecto, a propósito del concepto polémico (o polemizado) de *informante*, queremos subrayar aquí que a menudo hacen mucho más que *informar*, siendo a la vez locutores e interlocutores. En este sentido, compartimos con Augé y Colleyn (2005) la crítica a cierta despersonalización que dicho término implica, al dejar de lado la capacidad interlocutora de las personas con quienes convivimos y junto a las cuales aprendemos. Frente al clásico y usual ejercicio de *desinterlocución* (Chauvier 2011), aquel que negaba la palabra en beneficio de un autor “omnisciente” que todo lo sabe, que ni siente ni padece, y que impone a la realidad un “simulacro de orden” (Barley 2012), la figura de los informantes ha venido siendo repensada en los últimos años al compás del replanteamiento de las relaciones de poder entre investigador e investigado, llegando a entenderlos como productores de saberes y discursos (Casas-Cortés 2005; Casas-Cortés, Osterweil y Powel 2008; Escobar 2008) y actuando en algunos casos como *epistemic partners*, esto es, como *socios epistemológicos* o *compañeros del conocimiento* (Arribas 2015; Holmes y Marcus 2008), cuando no —en pos de un “giro

colaborativo”, de una “participación implicada” y de una “antropología comprometida”— como *compañeros políticos* (Cota y Sebastiani 2015).

Un debate clave que cruzó estas relaciones entre los sujetos de la investigación se produjo con la obra *Writing Culture* (1986), en donde un grupo de antropólogos (James Clifford, Mary Louise Pratt, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo, George E. Marcus, entre otros) inició diferentes críticas a corrientes anteriores, significando, entre otras cosas, que los textos etnográficos pueden estar sujetos a diferentes interpretaciones, que están atravesados por poéticas y políticas singulares, que tienen una dimensión y una autoridad literarias, o que cabe darles importancia al carácter multisituado del trabajo de campo, a la pluralidad de voces y miradas y a la reflexión acerca de las relaciones entre ciencia y poder². A todas estas consideraciones que giraban en torno a una revisión de las formas de representación en antropología, las sucede en la actualidad un nuevo paradigma: el de las *colaboraciones experimentales* (Estalella y Sánchez-Criado 2016; Marcus 2014; Sánchez-Criado y Estalella 2016). Un paradigma que intenta trasladar —sin suplantarlo— el impulso experimental del *Writing Culture* de la escritura al trabajo de campo; esto es, una modalidad etnográfica que a la vez que plantea la relacionalidad en campo como *colaboración* (más que participación), trata de producir los conocimientos mediante la vía de la *experimentación* (más que de la observación). Desde este enfoque, el reto consiste en pensar *junto con* los sujetos y no *sobre* ellos (Arribas 2015), ya que estos se vuelven coprotagonistas de la investigación, lo cual requiere para el antropólogo entablar durante el trabajo de campo constantes procesos de negociación y diálogo, generando una agenda compartida, así como dinámicas de coanálisis y conceptualización conjunta (Rappaport 2008).

Pero, a pesar de las críticas y los debates, existe cierto grado de consenso en que la mejor herramienta de que dispone el científico social enrumado en la disciplina antropológica son las notas de campo, que deben ser completas, precisas y detalladas (Taylor y Bogdan 1987). Cuanto más se participa menos se registra y viceversa, y es por eso que a lo largo de la investigación se ha de tratar de sistematizar el proceso de recogida, lectura y análisis de las notas. Con una anotación clave: ya en la misma recogida de las notas estamos teorizando, pues las observaciones que anotamos encierran alguna parte de la realidad social que está relacionada con uno o varios de los objetivos de nuestra investigación —seleccionados a nuestro antojo—, aunque estos sean susceptibles de cambiar con el tiempo, pues la flexibilidad es una característica fundamental

2 Para una revisión de estos debates, véase Fernández de Rota (2012).

de la investigación cualitativa, en general, y de la observación participante, en concreto. Entendiendo que la vida en terreno implica un proceso de construcción intersubjetiva que convierte al trabajo de campo en un *laberinto del conocimiento* (Velasco y Díaz de Rada 1997), subrayaremos que lo que surge es un juego de relaciones, una dialéctica entre los polos de la observación y la participación: “la participación transforma al antropólogo y le lleva a una nueva observación, en donde esta modifica su forma de participar” (Rabinow 1992, 84).

El registro de informaciones debe servir para varias cosas. Por un lado, ha de almacenar toda la información posible, en cualquier medio susceptible de posterior análisis. Además, debe reflejar el proceso mediante el cual el antropólogo aprende tanto aspectos de la nueva cultura y de sus agentes/informantes, como de sí mismo, pues no hay texto sin contexto. Por otro lado, con el registro se busca relacionar las teorías con la práctica de campo. En ese sentido, se debe estar atento a lo que se registra y a responder por qué se registra lo que se registra. En otras palabras, el campo sirve para teorizar, reflexionar y analizar la cultura, lo cual logramos mediante la escritura y revisión de las notas, diarios y comentarios recogidos. Una escritura, qué duda cabe, siempre incompleta e imperfecta, y que siempre se escribe *contra*; es decir, que toda inscripción conlleva necesariamente una selección y una exclusión (una ex-cripción), que se escribe mientras se borran, se omiten, se ciegan o se enmudecen las palabras y las historias que no tienen cabida en el texto; al fin y al cabo, escribimos siempre desde un lugar, desde un recorte en el paisaje, con un límite y un horizonte, y la escritura es siempre más pequeña que el mundo. Será por ello, por más que duela, que escribir es en gran medida *traicionar* (Fassin 2011); traicionar los gestos, las palabras y las situaciones, traicionar una realidad que —aunque se quiera retratar, captar, describir e interpretar fielmente— será siempre (afortunada e infortunadamente) más grande, más viva y más compleja.

Por otra parte, aunque abandonemos físicamente el campo, y consigamos con mayor o menor éxito una saturación teórica y el haber quedado abiertos a un futuro retorno a la comunidad, el regreso en nuestro imaginario siempre será una constante. En otras palabras, nuestra visión temporal de la existencia se estructura, entre otros momentos álgidos, en torno al antes y el después del trabajo de campo. Es por ello que debemos dejar las puertas abiertas a futuras visitas, pues el campo estará inserto casi a modo de tatuaje en las biografías, incorporado en la subjetividad del antropólogo. Y todo ello por una razón: así como nosotros hacemos un trabajo, también hay un trabajo que se hace sobre nosotros. En otras palabras, también nosotros somos trabajados por el campo, por sus actores y sus dramas, por el tiempo y las experiencias, por nuestros aciertos y fracasos,

sintiendo y viviendo sus efectos (Abélès 1988). En congresos y encuentros, cuando entablas diálogo con algún colega que desconoce tu pasado, una pregunta recurrente es: “¿dónde has realizado trabajo de campo?”.

Digamos que existe cierto paralelismo entre hacer una tesis y realizar una etnografía: mientras que el tesista siempre creerá que le falta una lectura más, el etnógrafo siempre creerá que le falta alguna persona por entrevistar, situación por observar o acontecimiento en que participar. En todos los casos, hay que saber cortar.

Los observadores participantes casi nunca llegan a un punto en que sienten que han completado sus estudios. Siempre queda una persona más por entrevistar, una hebra suelta por atar, un área más por abordar. Pero la mayor parte de los investigadores llega a una etapa en que las muchas horas pasadas en el campo les procuran resultados decrecientes. Glaser y Strauss (1967) emplean la expresión *saturación teórica* para referirse a ese punto de la investigación de campo en el que los datos comienzan a ser repetitivos y no se logran aprehensiones nuevas importantes. Ese es el momento de dejar el campo. (Taylor y Bogdan 1987; los énfasis son nuestros)

El último diálogo del *Antropólogo inocente* de Barley (2012) así lo refleja cuando, tras contar cómo pasó penurias, burocracias y calamidades entre los dowayos de Camerún, llega de nuevo a su universidad inglesa y conversa con un colega, al que le afirma rotundamente que nunca volverá al país dowayo... para confesarnos a continuación que terminaría volviendo unos meses después. En otro momento del libro lo expone así: “Una extraña sensación de distanciamiento se apodera de uno, no porque las cosas hayan cambiado sino porque uno ya no las ve ‘naturales’ o ‘normales’. ‘Ser inglés’ le parece a uno igual de ficticio que ‘ser dowayo’” (Barley 2012, 231; comillas en el original). En cierto modo, *abandonarse* al viaje no significa que el viaje te abandone: “Hablar de itinerario es hablar de salida, de estancia y de vuelta, incluso si se ha de entender que ha habido muchas salidas, que la estancia también fue un viaje y que el retorno no ha sido nunca definitivo” (Augé 1996, 13).

Abandona a tus amigos: la ética en campo

En 1919, Franz Boas publicó en el periódico *The Nation* el artículo “Los científicos como espías”, en el que denunciaba actividades de espionaje por parte de colegas de profesión, y decía que tales actividades “prostituyen la ciencia de manera

imperdonable” (en Kovalinka 2010, 14). Su protesta lo llevó a la censura y casi destitución de la Asociación Americana de Antropología (AAA), y no fue hasta el año 2005 que dicha censura fue revocada públicamente, más de sesenta años después de su muerte.

En los años sesenta del siglo pasado, los departamentos de antropología de Estados Unidos vivían en un estado de efervescencia motivados por el *baby boom*, que llenó de académicos las universidades, y por el conflicto bélico con Vietnam. En ese contexto, el Proyecto Camelot generó polémicas. Se trató de un proyecto llevado a cabo por el Ejército estadounidense entre 1963 y 1964, cuyo objetivo era realizar investigaciones sociales —desarrolladas por sociólogos, antropólogos, etc., tanto en el interior del país como en países latinoamericanos—, en poblaciones donde existiesen revueltas, con el fin de aplacarlas³. El fracaso de dicho proyecto, a decir de Solovey (en Kovalinka 2010, 17), dejó tres lecciones: 1) quien paga, manda; 2) las ciencias sociales están impregnadas de ideología; 3) la idea de neutralidad del científico es un mito. Frente a estos argumentos, los positivistas expondrán la necesidad de mayor objetividad en las investigaciones, y llegarán a un grado de acuerdo en cuanto a que el antropólogo es responsable de conocer el contexto de su investigación y de proteger a los informantes, tanto antes como durante el trabajo de campo, y por supuesto después, mientras se escribe, se difunde y se publican las informaciones obtenidas y sus interpretaciones.

Es así que en 1971 la AAA responsabilizó a los antropólogos a la hora de visibilizar y difundir conocimientos, al mostrar que el científico social es también definidor de la realidad social. Fueron años en los que el giro lingüístico cobró fuerza y en los que, “a la inquietud por el significado, se sumará la necesidad de estudiar cómo se *construye* el significado” (Fernández de Rota 2007, 517, cursivas en el original), en especial, con la lectura que muchos académicos realizan de la obra de Wittgenstein. Se constata que el lenguaje conforma también la realidad. No son meros enunciados o simple retórica sino que los discursos tienen consecuencias directas en la interacción humana, ligados intrínseca y performativamente al campo material de nuestros cuerpos y a la realidad que los circunda (Butler 2001). Por ser precisamente la antropología la disciplina que mayor relevancia le da al contacto cara a cara, hemos de atender a los usos del lenguaje y de los tropos. El antropólogo puede ser generador de opiniones e incluso llegar a ser un buen conocedor del campo a la hora, por ejemplo, de generar políticas públicas que influyan en la comunidad. Debe saber convivir con personas, objetivos

3 Véase como precedente Ruth Benedict (2003), cuya investigación había sido encargada por las autoridades estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial, desconcertadas ante el ejército japonés.

y el financiamiento de su investigación, lo cual lo expone a tomar diferentes decisiones. En otras palabras: hacer etnografía es aprender a decidir y tratar que las decisiones que adoptemos nos permitan continuar con el mayor número de relaciones posibles tanto en campo como fuera de él.

La honestidad, si bien siempre es un valor a considerar, no tiene por qué ser condición suficiente del buen trabajador de campo. Como expone Jesús Adán (2010, 48), las preguntas acerca de la ontología y la epistemología no se suelen hacer esperar demasiado cuando nos contactamos con los sujetos de nuestra investigación. Es decir, hemos de saber exponer con claridad y con sinceridad quiénes somos y qué vamos a hacer, cuáles son nuestros objetivos y nuestra metodología. Quizá un estado ideal de la situación sería poder negociar, en condiciones simétricas, tanto los temas como los objetivos de la investigación con los informantes y con los posibles financiadores, aunque la élite intelectual-académica, el poder financiero y la comunidad, además de tener ritmos diferentes, persiguen a menudo beneficios dispares. En ese sentido, en ocasiones el antropólogo se debe transformar en mediador intercultural, pero también en testigo (Scheper-Hughes 2010, 220).

Taylor y Bogdan (1987, 22), al exponer las características de la investigación cualitativa, nos recuerdan que “los investigadores cualitativos son sensibles a los efectos que ellos mismos causan sobre las personas que son objeto de su estudio”. Y esa sensibilidad y sus efectos tienen estrecha relación con la ética en el trabajo de campo, antes incluso de la entrada en él. De algún modo, la relación con “los otros” entraña siempre algún tipo de violencia (Sy 2016). En ocasiones, la negociación de la interacción y del papel, así como la obtención de empatía (lo que en el canon de la disciplina se conoce como *rapport*), son los ejes centrales sobre los que se sostiene la investigación, mucho más que en criterios epistemológicos, teóricos o metodológicos. Una investigación, por cierto, que nos aporta unos datos que son solo partes de una historia inacabada, “posibilidades ilustrativas de una cultura en continuo proceso de creación, de la cual ni los propios actores poseen una idea completa y explícita” (Sanmartín 2007, 80).

El investigador no alcanza a dilucidar el sentido de las respuestas que recibe ni las reacciones que despierta su presencia; se siente incomprendido, le parece que molesta y, frecuentemente, no sabe qué decir ni preguntar. Los pobladores, por su parte, no saben qué busca realmente el investigador cuando se instala en el vecindario, conversa con la gente, frecuenta a algunas familias. (Guber 2011, 48)

Tal como expone Margarita del Olmo (2010), “los dilemas éticos tienen que ver con la relación que en cada momento se establece” (10). Muchas veces no

estaremos prevenidos y habrá que racionalizar tratando de causar el mal menor, aunque nunca podremos tener toda la información acerca de las consecuencias no deseadas de nuestras acciones.

El antropólogo, salvo contadas y casi épicas excepciones, no podrá convertirse en un nativo. Y, por otra parte, no puede pretender fijar una posición de exterioridad como si nada fuese a cambiar. Es más, con frecuencia y sobre el terreno, las fronteras entre interior y exterior se diluyen, de tal suerte que podemos llegar a tener la sensación de que “lo interior es solo un exterior seleccionado, lo exterior un interior proyectado” (Deleuze 2006, 153). Su presencia perturba a su comunidad de estudio pero también lo transforma a él. A esto se suma que “el investigador no es menos ‘ser social’ que aquellos a quienes investiga, por el hecho de aparecer individualizado en la etnografía” (Guber 2005, 14-15). Y esa individualización, a lo largo de la historia de la antropología, se ha ido desvirtuando. El término *informante*, como veíamos, se queda corto, y se habla cada vez más de unos espacios sociales donde el investigador interactúa, dialoga e incluso coopera, siendo los sujetos de estudio más bien coproductores del conocimiento, colaboradores, o si se quiere, *contrapartes* (Sánchez-Criado y Estalella 2016). La principal herramienta no es tanto la etnografía como la propia persona, que es, por definición, social. Y esto toca uno de los temas fundamentales en toda interacción: la ética. ¿Con cuánta gente se relaciona un antropólogo? Entre otras personas, debe dar explicaciones e informar de su trabajo a familiares, amigos, financiadores, colegas de la universidad, a los informantes, en ocasiones a la prensa, a autoridades locales, etc. “Pedir permiso al cacique para entrar”, se podía leer en una de las comunidades visitadas por uno de nosotros. La AAA (1998) lo tiene claro:

[...] el investigador debe estar atento a la demanda de la ciudadanía o de los anfitriones. La contribución activa y el liderazgo en la búsqueda de estas formas pueden ser tan éticamente justificables como la inacción, el desapego, o la no cooperación, según las circunstancias. (1)

Optar por llevar a cabo una investigación encubierta o no (o encubrirla dependiendo de los escenarios y las circunstancias) es una de las decisiones fundamentales, como también lo es saber gestionar los silencios, bien como regla de honor que evite la “traición” de una antropóloga al ladrón que sigue a diario (Congoste 2012), bien para salvaguardar y enmascarar las identidades de los sujetos al preservar su anonimato. Tras analizar a personas alcohólicas en un centro psiquiátrico y en las calles de Washington, James P. Spradley (1995) va descubriendo “ciertas cosas de las que pocas personas se enteran” (171-172), lo cual le genera al investigador dilemas éticos acerca de si exponer o no lo descubierto. El

autor finaliza el capítulo dejando abiertas las alternativas de elección e incluso planteando dudas a colegas de profesión, con una cita de responsabilidad profesional de la AAA. Conocer estas referencias éticas, e incluso manejar códigos e informar sobre ellos (como el del consentimiento informado) no es la panacea, pero quizá sirva como acuerdo de mínimos. En cualquier caso, sirva la advertencia de Díaz de Rada (2010): “la gente suele convivir en mundos mucho más razonables de lo que uno supone desde su sociocentrismo ético” (66). En cualquier caso, no hemos de olvidar que si bien el campo nos marca de por vida, es en los despachos, bibliotecas y departamentos donde los antropólogos pasamos la mayor parte del tiempo, recogiendo esos conceptos de los que hablaba Vasco Uribe (2016), bajo un halo de francotiradores de la cultura, ya que apuntamos hacia lo registrado y observado en nuestras estadías a la vez que con diferentes armas disparamos en diferentes registros: actas, artículos, libros, ponencias, clases.

Una última fase donde se sigue estableciendo el compromiso entre el investigador y las personas de su estudio (o penúltima, o antepenúltima, nunca se sabe) es cuando este da forma final a su trabajo convirtiéndolo en una obra. Es en este momento cuando surgen las ocasiones para devolver y exponerse ante el público en general, la academia; pero es también la ocasión en la que los observados podrán reconocerse en el texto y contrastarse con la descripción y análisis que se hace de ellos. Esta situación puede ser más o menos enriquecedora y satisfactoria, y el resultado depende pocas veces solo del autor. (Lorenzi 2010, 54)

Véase como ejemplo el caso de Scheper-Hughes (2010), que tras la publicación de su obra *Saints, Scholars and Schizophrenics* tuvo que afrontar la ira de sus informantes en Irlanda, defraudados con la imagen que la antropóloga había dado de su pueblo y de sus gentes. Cuando volvió después de veinticinco años al lugar en donde había llevado a cabo su investigación, con la esperanza de poder explicarse y ser comprendida, se dio de bruces con un coro de improperios y puertas cerradas. Esta antropóloga, que ha defendido con entusiasmo un tipo de “antropología descalza” o militante, una suerte de activismo político e intelectual que la lleva a denominarse *companheira* y a realizar su trabajo con “los pies en el suelo” (Scheper-Hughes 1997), es quien afirma:

He llegado a comprender que la práctica tradicional de conferir anonimato a “nuestras” comunidades e informantes engaña a pocos y no protege a nadie —excepto, quizá, al propio antropólogo—, y creo que esta práctica picaresca nos da demasiada libertad a la hora de escribir, de hablar, de traducir e interpretar la vida del pueblo. (Scheper-Hughes 2010, 215).

Más allá del uso o no de seudónimos y de la polémica que estos suscitan, el posicionamiento político y epistemológico de Scheper-Hughes ha servido para repensar la posición de la antropóloga en el terreno. La *investigación militante* (Malo 2004), la *etnografía militante* (Juris 2008), la *investigación-acción participativa* (Fals Borda 1999; Greenwood 2000), la *antropología con acento* (Caldeira 2007), el carácter del etnógrafo como *activista circunstancial* (Marcus 2001), el desarrollo de *etnografías de respuesta rápida* en torno a una *antropología pública* (Biehl 2016; Ferrándiz 2013) o las distintas formas de antropología colaborativa (Arribas 2015; Estalella y Sánchez-Criado 2016; Holmes y Marcus 2008; Rappaport 2008) son solo algunas de las aproximaciones que se han venido ensayando en los últimos años. Aproximaciones que remueven el patrón clásico e inaugural de la observación-participante: algunas, como ya vimos, propugnando la colaboración en el lugar de la participación y la experimentación en el lugar de la observación; otras, por su parte, abogando por una reformulación conjunta de la política, el activismo y la etnografía a través de la práctica de una antropología somática y vulnerable que sea física, afectiva y relacional (Esteban 2015), que sea además *sentipensante* —dando espacio a la razón y también a la emoción, haciendo trabajar a la cabeza y al corazón (Escobar 2016; Fals Borda 1999)—, que prime una *participación con observación* —como en el ejemplo de Wacquant (2006) comentado al inicio— o apostando por una *participación observante* (Becker y Becker 1970; Lorenzi 2010).

También nosotros en nuestro trabajo de campo hemos tenido que afrontar dichos dilemas y negociar nuestro papel sobre el terreno. Así le ocurría a uno de los dos, que en el desarrollo de su investigación multisituada entre colectivos activistas europeos tuvo, más de una vez, que franquear varias entradas, en un juego de *entradas múltiples* a campo (Ferrándiz 2011), con una entrada inicial seguida de otras derivadas. A pesar de que el campo fuese para él algo móvil y cambiante, no tanto una residencia fija y localizada como una serie de encuentros en viaje en los que la ubicación etnográfica se presentaba antes como un itinerario que como un espacio con fronteras (Clifford 1999), sobre el terreno no podía sino mirar, participar, escuchar, anotar, confundirse, preguntar de nuevo y poner el cuerpo. Sin embargo, había días en que se sentía como un intruso. Otras veces, en cambio, nadie recordaba que había allí un antropólogo, sino un *compañero*. Participar activamente y mancharse las manos no era para él una opción, sino la condición *sine qua non* para su integración, la puerta de entrada a movimientos sociales que no aceptaban la inacción sino la acción directa.

Convivir entre activistas implicaba convertirse en uno de ellos, guardando a la vez una distancia crítica y reflexiva. Convertirse o tal vez mimetizarse, pues es cierto que la conversión total —la *metanoia*— se complica en tanto uno

sigue investigando al tiempo que participa, uno sigue preguntando a la vez que responde. Con todo, él debía hacer lo que ellos hacían, vivir como ellos vivían, pero sin perder el fundamento antropológico que daba sentido a sus estancias, sin perder la duda, la comparación, la sospecha, la pregunta. Muchas veces no le era fácil, lo carcomían las tensiones y las ambivalencias, y deseaba olvidar el diario de campo y las laboriosas tareas de inventariado y recopilación de datos. Olvidar las notas, el rigor y el lento análisis del centenar de entrevistas en profundidad y dejarse llevar sin más por el terreno. “Déjese llevar por el terreno” (Descola 2005, 49), le aconsejaba Lévi-Strauss a su doctorando antes de que este viajara a América. Muchas otras veces, en cambio, descubría la pasión por este oficio, una pasión inocente, de principiante, que se nutría de escuchar al otro y de perderse y encontrarse a sí mismo, una y mil veces, anhelando los momentos de calma para escribir sus notas, rumiar sus conjeturas y profundizar en sus lecturas. Un largo viaje de aprendizaje, de dudas y de trompicones, de sentir que nunca era el momento de abandonar el terreno, de saber que aún quedaban (y todavía quedan) muchas preguntas.

En este caso, el antropólogo abandonó a sus amigos no solo al inicio, al viajar por el continente europeo en distintas estancias de investigación, o al distanciarse —incluso cuando combinaba estos viajes con el trabajo de campo en su propia ciudad— de sus lugares habituales de relación, sino que también abandonó finalmente —al dejar el campo— a sus nuevos amigos, a la vez sus compañeros y sus sujetos de estudio, informantes formados e informados social, política y epistemológicamente. Compañeros con los que no solo compartió la cotidianidad del activismo en asambleas, comunidades, centros sociales autogestionados, acampadas, plazas, talleres, etc., así como momentos intensos y de cierto riesgo en el contexto de manifestaciones, protestas, ocupaciones, contracumbres, desalojos, enfrentamientos con la policía y demás, sino que también compartió con algunos de ellos densos intercambios y aprendizajes, hasta llegar incluso a escribir y publicar textos conjuntamente. Además, no solo tras defender públicamente su investigación doctoral sino desde antes —durante la fase de escritura de su etnografía—, el autor ya “devolvía” o “restituía” el texto a sus informantes, abogando por la restitución y la devolución sistemática de los conocimientos, para poder así recoger sus opiniones, sus críticas, sus versiones y comentarios, que podían modificarlos o transformarlos.

Sin duda, negociar la distancia y la objetividad fue para él uno de sus mayores desafíos, una vez que se vio “abandonado a las exigencias del terreno” (Wacquant 2006; Wolf 1964), lo que implicaba “poner el cuerpo” —como decían los activistas— y somatizar su ideología y su cultura política al poner sus valores

en práctica —a través de la acción directa—, en contracumbres del movimiento antiglobalización, acampadas del movimiento 15M, desalojos, desahucios, etc. Ahora bien, a la hora de llevar el campo al texto, al hacer el viaje inverso y volcar la experiencia en palabras, supo que la crítica debía ser una obligación inexcusable, no solo con la disciplina sino con las personas que nos dan vida y que nos dan pedazos de sus vidas para achicarlas entre cuartillas. A veces la crítica, además de un vano recuerdo, es lo único que podemos dejarles como recompensa. Una crítica que haga más útiles nuestros análisis y que enriquezca en lo posible sus ya valiosos mundos de vida. Una crítica que nos lleve a aprender, incesantemente, a unos de otros, y que le dé la vuelta a aquel mensaje final de *Tristes trópicos*: “que los textos antropológicos, al igual que los mitos y las memorias, existen menos para el mundo de lo que el mundo existe para ellos” (Geertz 1988, 58). En este sentido, la etnografía del autor soñaba con reequilibrar la balanza y darle algo al mundo que tanto nos da, abriendo y haciendo circular los textos y las preguntas, reivindicando la capacidad de intervención de la antropología y aceptando que “la razón final tiene más que ver con lo que hacemos con el mundo que con lo que pensamos acerca de él” (Fernández de Rota 2012, 313).

Conclusiones

Las ambigüedades de la observación participante, en cuanto que el observador no puede sujetarse a una única rutina sino ser flexible a múltiples escenarios, más que un déficit para la antropología son un arma poderosa. Wacquant confiesa su iniciación en el gimnasio de Chicago: “vengo a perder la vergüenza en este club de boxeo por asco y hastío de la rutina académica y sus privilegios” (Wacquant 2006, 126). Dichos privilegios y rutinas se pierden con frecuencia en el trabajo de campo, donde se buscan otro tipo de familiaridades —y otro tipo de lenguajes (Vasco 2016)—, que en principio no son las propias de la cultura en la que uno ha sido socializado.

La ambigüedad del proceso se da porque se busca un equilibrio, muchas veces efímero, entre la objetividad (observación) y la subjetividad (participación). En otras palabras, el antropólogo pasa continuamente por procesos de anotaciones sistemáticas que pueden rayar en una búsqueda positivista de hacer ciencia, por una parte; y entre la implicación y búsqueda de *empiría* en los diferentes escenarios que se van presentando, por otra. Además, en campo se descubre pronto —como ya indicamos— que una mirada nunca es neutral,

que todo espacio está jerárquicamente interconectado con otros (Gupta y Ferguson 2008) y que observar implica a menudo *observar desde un punto de vista*. La vista, en efecto, no es solo el sentido priorizado por la modernidad occidental (Le Breton 2002), sino también por la disciplina antropológica. Por ello, algunos autores abogarán por sensibilizar la etnografía (Eriksen 1995; Esteban 2015; Ferrándiz 2011; Pratt 1986), apuntando a una aproximación más fenomenológica y corpórea, que incluya también el contacto, los sabores, los olores o los sonidos, a sabiendas de que estos también construyen nuestra experiencia en el terreno y de que toda identidad —de un modo u otro— aparece vinculada a estímulos sensoriales, encarando así una *antropología de los sentidos* (Stoller 1989). Una antropología que sepa, después de todo, que la cultura no es tanto una realidad en sí misma sino una manera de mirar la realidad (Fernández de Rota 2012), que es dinámica, compleja, viajera, relacional y cambiante, que no es un objeto inerte ni tampoco una unidad discreta, y que cabría interpretarla —más bien— antes como un adjetivo que como un sustantivo (Appadurai 1991; García Canclini 2005; Rabinow *et al.* 2008).

Tratando de evitar caer en “nuerosis” (Evans-Pritchard 1940) y dando por sentado que (de momento) no vamos a dejar la academia y convertirnos en nativos —o que nos basta por de pronto con devenir, precaria y paulatinamente, nativos de lo académico—, la búsqueda de equilibrios entre nuestros roles en el campo y los intereses de nuestra investigación y de nuestros sujetos de estudio es algo que se negociará en cada momento en terreno. Pero incluso en la etapa anterior, cuando se negocia la entrada, y luego, cuando se están volcando los aprendizajes ya fuera de campo, y también cuando se inicia esa otra vida de ultratumba, la “vida pública” de la etnografía que sucede al *fieldwork* y que continúa tras la escritura, circulando en forma de libros o artículos (Fassin 2015).

Un factor clave es la reciprocidad con nuestros informantes, que eventualmente pueden volverse *companheiras* (Scheper-Hughes 1997), amigos, colaboradores o coproductores del conocimiento, lo que nos lleva a poder afirmar que, una vez que se llega al campo, *todo* es trabajo de campo, por cuanto las relaciones sociales se difuminan por múltiples escenarios. Podemos decir que cuando hemos sido atravesados por dicho campo, toda la vida del antropólogo será referida y comparada a ese rito-herramienta-técnica-aprendizaje que es la observación participante, en sus múltiples formas y con sus múltiples dilemas. Después de todo, aquello que los antropólogos tanto se molestan en definir (el trabajo de campo) es al mismo tiempo aquello que todavía hoy los define de manera más fidedigna. En este caso, habiendo presentado dicha metodología desde el plano múltiple del *abandono* —del hogar, de los prejuicios, de lo aprendido, de los

amigos y, finalmente, del campo—, cabe, por último, recordar el polo positivo y productivo con el que pensamos dicho abandono. El abandono como una producción sostenida en el tiempo y en el espacio, sentimental, físico y epistemológico a la vez, temporal pero también ideológico, social y discursivo. Un abandono que produce nuevas maneras de mirar y de acercarse al otro, que reinventa el propio cuerpo y el *corpus* del investigador, que lo trae de vuelta pero de otro modo, que lo enfrenta a su propio reencuentro y al de los demás; un abandono que produce saberes, morales y dilemas, que produce normas, formas y preguntas, que nos abandona sin que lo abandonemos del todo.

Pensar el trabajo de campo como abandono, en definitiva, no implica abandonar el trabajo de campo, sino justamente reivindicarlo y reimaginarlo al calor de los nuevos tiempos y de los nuevos problemas. El abandono en el trabajo de campo supone un desafío para nuestras certezas, porque pone en suspenso nuestras respuestas, nuestros marcos de valor, nuestros saberes, nuestras verdades. Abandonarse a sí mismo es tal vez un imposible pero, al mismo tiempo, es la condición necesaria para iniciar una etnografía y para ir haciéndola a medida que ella nos hace y nos rehace sin cesar.

Referencias

- Abélès, Marc.** 1988. *El lugar de la política*. Barcelona: Mitre.
- Adánez, Jesús.** 2010. “Novato en Valle de Chalco: reflexiones sobre la ética del antropólogo desde el recuerdo de una etnografía en una barriada mexicana”. En *Dilemas éticos en antropología*, editado por Margarita del Olmo, 47-56. Madrid: Trotta.
- American Anthropological Association (AAA).** 1998. “Code of Ethics of the American Anthropological Association”. Consultado el 25 de julio del 2016. <http://www.aanet.org/committees/ethics/ethcode.htm>.
- Amodio, Emanuele.** 2010. “El silencio de los antropólogos. Historia y antropología: una ambigua relación”. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura* CLXXXVI: 377-392. DOI: 10.3989/arbor.2010.743n1203.
- Anzaldúa, Gloria.** 1987. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: AuntLute.
- Appadurai, Arjun.** 1991. “Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology”. En *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, editado por Richard Fox, 48-65. Santa Fe: School of American Research.
- Arribas, Alberto.** 2015. “Antropología colaborativa y movimientos sociales: construyendo ensamblajes virtuosos entre sujetos en proceso”. *Ankulegi* 19: 59-75.

- Augé, Marc.** 1996. *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- . 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa.
- Augé, Marc y Jean P. Colley.** 2005. *¿Qué es la antropología?* Barcelona: Paidós.
- Barley, Nigel.** 2007. *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*. París: Magnard.
- . 2012. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Bartolomé, Miguel Alberto.** 2003. "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural". *Revista de Antropología Social* 12: 199-222.
- Becker, Howard S. y Blanche Geer.** 1970. "Participant Observation and Interviewing: A Comparison". En *Qualitative Methodology*, editado por William J. Filstead, 28-32. Chicago: Markham.
- Benedict, Ruth.** 2003. *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*. Madrid: Alianza.
- Biehl, João.** 2016. "The Postneoliberal Fabulation of Power: On Statecraft, Precarious Infrastructures, and Public Mobilization in Brazil". *American Ethnologist* 43 (3): 437-450.
- Bilbao, Javier.** 2011. "Hombre blanco de todas las bromas". Consultado el 10 de mayo del 2016. <http://www.jotdown.es/2011/07/hombre-blanco-de-todas-las-bromas/>.
- Bourdieu, Pierre.** 1998. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Butler, Judith.** 2001. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ciudad de México: Paidós.
- Caldeira, Teresa.** 2007. *Ciudad de muros*. Barcelona: Gedisa.
- Casas-Cortés, Maribel.** 2005. "Reclaiming Knowledges / Reclamando conocimientos: movimientos sociales y la producción de saberes". *Latin American Studies Association Forum* 36 (1): 14-17.
- Casas-Cortés, Maribel, Michal Osterweil y Dana Powell.** 2008. "Blurring the Boundaries: Recognizing Knowledge-Practices in Social Movement Research". *Anthropological Quarterly* 81 (1): 17-58.
- Chakrabarty, Dipesh.** 2008. *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Chauvier, Éric.** 2011. *Anthropologie de l'ordinaire*. Toulouse: Anarchasis.
- Clifford, James.** 1999. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James y George E. Marcus.** 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.
- Congoste, Myriam.** 2012. *Le vol et la morale. L'ordinaire d'un voleur*. Toulouse: Anarchasis.
- Cota, Ariana S. y Luca Sebastiani.** 2015. "'Que no, que no, que no nos representan', o repensando la relación entre investigación y activismo a partir de nuestras experiencias vividas". *Ankulegi* 19: 25-43.

- Del Olmo, Margarita.** 2005. "Prejuicios y estereotipos: un replanteamiento de su uso y utilidad como mecanismos sociales". *Revista de Educación* 7 (2): 13-23.
- . 2010. Introducción a *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, editado por Margarita del Olmo, 9-11. Madrid: Trotta.
- Deleuze, Gilles.** 2006. *Spinoza: una filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Descola, Phillipe.** 2005. *Las lanzas del crepúsculo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Díaz de Rada, Ángel.** 2010. "Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica". En *Dilemas éticos en antropología*, editado por Margarita del Olmo, 57-76. Madrid: Trotta.
- Eriksen, Thomas H.** 1995. *Small Places, Large Issues*. Londres: Pluto Press.
- Escobar, Arturo.** 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*. Durham: Duke University Press.
- . 2016. "Sentipensar con la tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 11 (1): 11-32.
- Estalella, Adolfo y Tomás Sánchez-Criado, coords.** 2016. "Colaboraciones experimentales: una modalidad etnográfica". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 1 (LXXI): 9-73.
- Esteban, Mari L.** 2004. "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". *Papeles del CEIC* 12: 1-21.
- . 2015. "La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable". *Ankulegi* 19: 75-97.
- Evans-Pritchard, Edward E.** 1940. *The Nuer*. Oxford: Clarendon.
- Fals Borda, Orlando.** 1980. *Historia doble de la Costa*. Bogotá: El Áncora.
- . 1999. "Orígenes universales y retos actuales de la IAP (investigación acción participativa)". *Análisis Político* 38: 71-88.
- Fassin, Didier.** 2011. *La force de l'ordre: une anthropologie de la police des quartiers*. París: Seuil.
- . 2015. "The Public Afterlife of Ethnography". *American Ethnologist* 42 (4): 592-609.
- Fernández de Rota, José A.** 2007. "Giro interpretativo y reflexividad". En *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*, editado por Carmelo Lisón, 517-546. Madrid: Akal.
- . 2012. *Una etnografía de los antropólogos en EE. UU. Consecuencias de los debates posmodernos*. Madrid: Akal.
- Ferrándiz, Francisco.** 2011. *Etnografías contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- . 2013. "Rapid Response Ethnographies in Turbulent Times". *Anthropology Today* 29 (6): 18-22.

- García Canclini, Néstor.** 2005. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford.** 1988. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- . 1991. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- . 1994. “Desde el punto de vista del nativo. Sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”. En *Conocimiento local*, editado por Clifford Geertz, 73-90. Barcelona: Paidós.
- Gómez-Ullate, Martín.** 2009. *La comunidad soñada*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Greenwood, David.** 2000. “De la observación a la investigación-acción participativa”. *Revista de Antropología Social* 9: 27-49.
- Grosfoguel, Ramón.** 2016. “Del ‘extractivismo económico’ al ‘extractivismo epistémico’ y al ‘extractivismo ontológico’: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo”. *Tabula Rasa* 24: 123-143.
- Guber, Rosana.** 2005. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gupta, Akhil y James Ferguson, eds.** 1997. *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.
- . 2008. “Más allá de la ‘cultura’: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. *Antípoda* 7: 233-256.
- Haraway, Donna.** 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Holmes, Douglas y George E. Marcus.** 2008. “Collaboration Today and the Re-Imagination of the Classic Scene of Fieldwork Encounter”. *Collaborative Anthropologies* 1: 81-101.
- Juris, Jeffrey S.** 2008. *Networking Futures*. Durham: Duke University Press.
- Kovalinka, Nancy.** 2010. “La declaración sobre ética de la Asociación Americana de Antropología y su relevancia para la investigación en España”. En *Dilemas éticos en antropología*, editado por Margarita del Olmo, 13-34. Madrid: Trotta.
- Le Breton, David.** 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Eduardo Escobar, eds.** 2009. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. Popayán: Envió Editores.
- Lisón Tolosana, Carmelo.** 2004. *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Madrid: Akal.
- Lorenzi, Elizabeth.** 2010. “La posición del antropólogo en la revalorización del patrimonio. El dilema de la ‘participación observante’ en la batalla naval de Vallecas”. En *Dilemas éticos en antropología*, editado por Margarita del Olmo, 47-56. Madrid: Trotta.
- Malo, Marta, ed.** 2004. *Nociones comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Marcus, George E.** 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades* 11 (22): 111-127.

- . 2014. "Prototyping and Contemporary Anthropological Experiments with Ethnographic Method". *Journal of Cultural Economy* 7 (4): 339-410.
- Martin, Emily.** 1994. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press.
- Montero, Cecilia.** 2008. "La reiterada ausencia de la 'felicidad' en los datos etnográficos". *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* 21 (1): 2-7.
- Pratt, Mary Louis.** 1986. "Fieldwork in Common Places". En *Writing Culture*, editado por James Clifford y George E. Marcus, 27-51. Berkeley: University of California Press.
- Quijano, Aníbal.** 2000. "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *Neplanta* 3 (1): 533-580.
- Rabinow, Paul.** 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar.
- Rabinow, Paul, George E. Marcus, James D. Faubion y Tobias Rees.** 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Rappaport, Joanne.** 2008. "Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation". *Collaborative Anthropologies* 1: 1-31.
- Reynoso, Carlos, comp.** 2003. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Sánchez Criado, Tomás y Adolfo Estalella.** 2016. "Antropocefa: un kit para las colaboraciones experimentales en la práctica etnográfica". *Cadernos de Arte e Antropología* 1 (5): 155-167.
- Sanmartín, Ricardo.** 2007. "El trabajo de campo". En *Introducción a la antropología social y cultural*, editado por Carmelo Lisón, 53-80. Madrid: Akal.
- Scheper-Hughes, Nancy.** 1997. *La muerte sin llanto*. Barcelona: Ariel.
- . 2010. "Ira en Irlanda". En *Dilemas éticos en antropología*, editado por Margarita del Olmo, 203-228. Madrid: Trotta.
- Scheurmann, Eric.** 2005. *Los papalagi*. Barcelona: RBA.
- Spradley, James P.** 1995. "Jaleo en la celda: la ética en el campo". En *Lecturas de antropología social y cultural*, compilado por Honorio Velasco, 199-216. Madrid: UNED.
- Stocking, George W.** 2002. "Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras". *Revista de Antropología Social* 11: 11-38.
- Stoller, Paul.** 1989. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Sy, Anahi.** 2016. "Ética en el trabajo de campo: una reflexión desde la experiencia etnográfica". *Revista de Antropología Experimental* 16: 353-363.
- Taylor, Steven J. y Robert Bogdan.** 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Traimond, Bernard.** 2008. *L'anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles*. París: William Blake & Co.

- Vasco Uribe, Luis Guillermo.** 2016. "Desechar los conceptos en la vida". Consultado el 12 de septiembre del 2017. <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=100>.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada.** 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Wacquant, Löic.** 2006. *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wolf, Kurt H.** 1964. "Surrender and Community Study: The Study of Lorna". En *Reflections on Community Studies*, editado por Arthur Vidich y Joseph Bensman, 233-263. Nueva York: Wiley.