



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

ISSN: 2011-2742

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Colombia

Escobar, Duvan

Autoridad etnográfica: trabajo de campo y producción de conocimientos compartidos

Tabula Rasa, núm. 43, 2022, Julio-Septiembre, pp. 223-241

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca

Bogotá, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39672447010>

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

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

# Autoridad etnográfica: trabajo de campo y producción de conocimientos compartidos

<https://doi.org/10.25058/20112742.n43.10>

DUVAN ESCOBAR<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0002-4077-7418>

Universidade Estadual de Campinas<sup>2</sup>, Brasil

autodeterminacion@gmail.com

Cómo citar este artículo: Escobar, D. (2022). Autoridad etnográfica: trabajo de campo y producción de conocimientos compartidos. *Tabula Rasa*, 43, 223-241.

<https://doi.org/10.25058/20112742.n43.10>

Recibido: 19 de noviembre de 2021

Aceptado: 16 de abril de 2022

## Resumen:

Este artículo busca presentar algunos de los desafíos actuales de la etnografía en América Latina. Se abordan los campos epistemológicos, metodológicos, políticos y experienciales como nodos interconectados que integran el quehacer etnográfico. Se discute un interrogante que ha guiado a los antropólogos en las últimas décadas ¿Qué papel ocupa un etnógrafo en la realidad social a la cual se aproxima? Así, se busca develar la importancia de la producción de conocimientos compartidos entre quienes son llamados «interlocutores» y los investigadores. Además, se plantea que, es posible una investigación que pase por repensar los paradigmas que han guiado la producción del conocimiento académico occidental, abriendo la posibilidad de validar los conocimientos locales a través de un ejercicio intelectual.

**Palabras clave:** etnografía, trabajo de campo, sociedades tradicionales, conocimientos compartidos, antropologías del sur.

## Ethnographic Authority: Fieldwork and the Production of Shared Knowledge

### Abstract:

This article presents some ongoing challenges faced by ethnography across Latin America. The fields of epistemology, methodology, politics, and experiential are approached as interconnected nodes making up the ethnographic work. A guiding inquiry for anthropologists throughout the last decade is discussed, namely, what is the role of an ethnographer in the social reality he or she approaches? Thus, we aim to reveal the

<sup>1</sup> Candidato a doctor en antropología en la Universidad Estatal de Campinas – Sao Paulo.

<sup>2</sup> Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia Social, Campinas/SP, Brasil.



**Guadalupe**  
*Leonardo Montenegro*

importance of producing shared knowledge among the so-called ‘interlocutors’ and researchers. Furthermore, we advance the possibility of conducting research by rethinking the paradigms guiding Western scholarly knowledge production, opening the possibility to validate local wisdoms through an intellectual exercise.

*Keywords:* Ethnography, fieldwork, traditional societies, shared knowledge, anthropologies of the south.

## **Autoridade etnográfica: trabalho de campo e produção de conhecimentos compartilhados**

### *Resumo:*

Este artigo procura apresentar alguns dos desafios atuais da etnografia na América Latina. Abordam-se os campos epistemológicos, metodológicos, políticos e experienciais como nodos interconectados que integram o trabalho etnográfico. Discute-se um interrogante que guiou os antropólogos nas últimas décadas: Qual é o papel que ocupa um etnógrafo na realidade social da qual se aproxima? Assim procura-se revelar a importância da produção de conhecimentos compartilhados entre os chamados “interlocutores” e os pesquisadores. Além disso, propõe-se que é possível uma pesquisa que repense os paradigmas que tem orientado a produção do conhecimento acadêmico ocidental, abrindo a possibilidade de validar os conhecimentos locais por meio de um exercício intelectual.

*Palavras-chave:* etnografia; trabalho de campo, sociedades tradicionais, conhecimentos compartilhados, antropologias do sul.

## **Introducción**

Uno de los debates más intensos en la ciencia antropológica se refiere al método etnográfico utilizado en campo para la obtención del conocimiento científico, ya que de acuerdo con algunas posturas al respecto del saber antropológico, este tiende a desligarse del objetivismo racional que debe guiar una ciencia. Se ha acusado recurrentemente a la etnografía de producir un conocimiento inverosímil cargado de apreciaciones subjetivas que distraen el acceso a un conocimiento efectivo y positivo. Conocimiento al cual debería aspirar la antropología en la medida en que se consolide como ciencia. Ya en la mitad del siglo pasado, este mismo debate colocó en oposición a Radcliffe-Brown y Evans-Pritchard inclinándose el primero por una propuesta que buscaba instaurar una ciencia social a partir de la aproximación a la biología. Mientras que Evans-Pritchard optó por hacer una propuesta más flexible, argumentando que la antropología debe acercarse más a un arte humanista al respecto de sus ocasionales pretensiones científicas (Evans-Pritchard, 1990, pp.45-67).

Si bien, la etnografía ha sido acusada recurrentemente de ser una herramienta poco rigurosa, el trabajo de campo que, históricamente en la antropología se ha caracterizado por la confección de etnografías sobre poblaciones «no occidentales», también se ha visto fuertemente difamado por contener apreciaciones personales y hacer extensiva, en la mayoría de los casos, las experiencias personales o vivencias del etnógrafo en su relación con la comunidad estudiada (Rabinow, 1992).

Con todo, la etnografía ha continuado siendo una herramienta de investigación fundamental no sólo para la antropología, sino que, otras ciencias humanas han recurrido a ésta al percibir que abordajes inflexibles sobre poblaciones —constantemente cambiantes— no son efectivos para entender y tratar de dar cuenta de las dinámicas sociales. Al respecto de la etnografía dicen los Comaroff (2010):

Por um lado, sua autoridade foi, e continua sendo seriamente questionada tanto dentro da antropologia quanto fora dela; por outro, a etnografia tem sido amplamente apropriada como um método liberador em campos que não o nosso – entre eles, os estudos culturais e jurídicos, a sociologia, a história social e a ciência política. (Comaroff & Comaroff, 2010, p.9)

No se puede negar que la producción académica del etnógrafo está cruzada por sus vivencias en campo, lo cual hace que la interpretación de los hechos sociales estudiados esté mediada por una connotación hermenéutica. En este tema dice Lévi-Strauss (1995) que, el esfuerzo del etnógrafo se enmarca en hacer extensiva su experiencia, todo lo que el historiador y el etnógrafo consiguen hacer, y todo lo que se les puede pedir para hacer, es expandir una experiencia particular a las dimensiones de una experiencia general.

Sin embargo, ¿es una interpretación subjetiva menos reveladora de lo que puede ser un análisis que pretende ser «objetivo»? ¿es acaso menos verídico un análisis antropológico hecho desde el ejercicio de campo, que un análisis a partir del abordaje positivo de los hechos sociales? También, en el caso de América Latina, ha surgido en las últimas décadas una preocupación que excede el límite de lo que es positivo y hermenéutico, refiriéndose a otro interrogante ¿la antropología es hecha por quién(es) y para quién(es)?

De este modo, es fundamental que cuando se hace investigación social se reconozcan las bases epistemológicas y metodológicas que sustentan la investigación. Al respecto de la antropología y su génesis, esta heredó paradigmas eurocéntricos que pretenden estudiar las sociedades y entenderlas a partir de una *lógica colonial del conocimiento* (Quijano, 2000, pp.125-130), en la cual el único conocimiento válido sería aquel que pasa por un constructo de conceptos y teorías originadas en los centros del pensamiento occidental.

En este aspecto hay que reconocer que el trabajo de campo y la metodología de investigación también han sido constantemente influenciados por visiones colonialistas hacia las sociedades y comunidades estudiadas. Sin embargo, y aún con esta influencia, debe reconocerse que el trabajo de campo también ha subvertido los universalismos occidentales que pretenden evaluar todas las realidades sociales a partir de una lógica unívoca; colocando el análisis de particularidades no occidentales en un escenario que parece ser innovador.

La antropología junto a su base etnográfica presenta un escenario de producción bimodal: por un lado, ha adoptado un modo etnocéntrico y por otro, ha posibilitado el reconocimiento de otras formas de vivir y pensar. Es en el segundo aspecto que se centrará el desarrollo del presente escrito, ya que no basta con identificar la trayectoria histórica de la ciencia y sus herencias occidentales, sino que es necesario y fundamental analizar el papel de un antropólogo y etnógrafo en campo. Este texto dedica un espacio a la reflexión del papel que ocupa el investigador, de las relaciones que crea en campo, de los desafíos que enfrenta y de los procesos que emergen a raíz de su presencia. Se entiende que el trabajo de campo configura un espacio inestable, es decir, una dinámica cambiante (Pacheco de Oliveira, 2006), una práctica interactiva en la que se vinculan múltiples agentes (Ortner, 1984), propiciando un escenario de producción de saberes compartidos o una teorización inversa desde una práctica autoetnográfica (Rappaport & Ramos, 2005). Del mismo modo, se asume que tanto la construcción de conocimientos académicos como de conocimientos tradicionales y locales, es posible tan sólo a través de la experiencia sensible (Brandão, 1995; Escobar, 2021). Por tal razón, se presentarán múltiples casos de experiencias etnográficas en medios rurales, que reafirman la validez de la experiencia hermenéutica, así como la formalización de los saberes que de allí emergen. Igualmente, se traerá como herramienta analítica la presentación de los conceptos de tierra, territorio y *mutirão*<sup>3</sup> desde una perspectiva multisituada en la cual, se ilustrarán los encuentros y desencuentros que surgen de una experiencia intelectual que aproxima y funde a los investigadores con sus interlocutores y poblaciones estudiadas recreando, nuevos escenarios de producción intelectual.

Finalmente, serán presentadas algunas herramientas metodológicas que han facilitado los ejercicios de aproximación entre conocimientos académicos, ideologías gubernamentales, reivindicaciones étnicas y sistemas de pensamiento propios.

<sup>3</sup> Se refiere a una práctica rural en que parientes, vecinos e invitados se reúnen en un día especial para desarrollar actividades relacionadas al trabajo con la tierra. Tiene por característica principal, hacer del trabajo una festividad que consolida los lazos de afinidad. Más adelante será retomada esta práctica y profundizada su pertinencia para este trabajo.

## **La herencia colonial en la producción intelectual**

Históricamente la antropología y la etnografía han tenido un vínculo tácito y explícito con los imperios y Estados coloniales. Inicialmente las investigaciones de los antropólogos británicos que contribuyeron a la formación de la antropología se desarrollaron en espacios en donde el imperio victoriano tenía presencia. La Asociación Británica para el Avance de la Ciencia (BAAS) a mediados del siglo XIX, creó una comisión de estudios sociales proponiéndose hacer etnografías a manera de exploración sobre los pueblos nativos en donde el imperio tenía un fuerte interés expansionista y colonial (Stocking, 1987). Tal vez pueda afirmarse que, la etnografía en un principio parece apoyar los intereses de los sistemas coloniales, convirtiéndose en una herramienta efectiva para el reduccionismo de poblaciones nativas (entre más fuese posible conocerlas y saber de sus prácticas, más fácil sería entablar un diálogo con ellas para reducirlas a los paradigmas occidentales de la Corona, esto para los siglos XVI, XVII y subsiguientes).

Sin embargo, la etnografía ha sido no sólo compañera de las políticas coloniales, sino que aún más, de forma implícita y difícilmente perceptible, ha desarrollado mecanismos de apreciación colonial sobre las comunidades estudiadas, asumiendo hacer justicia a los modos de vida de estas. Inclusive, la legitimación del conocimiento académico aún en las escuelas latinoamericanas, tiene por principio pasar por el análisis del pensamiento racional occidental, lo cual, permite la formalización de los estudios antropológicos a nivel académico, basándose en una interpretación abstraída de los sistemas de pensamiento nativos y los contextos sociales locales, o sea, una lógica de carácter etnocéntrica (Escobar, 2016, p.138).

Esta dinámica pareciera darse de forma sutil, ya que los etnógrafos, aun reconociendo la validez de las formas de organización social nativas y locales, acaban asumiendo interpretaciones de estas que solo cobran valor a través de paradigmas de las teorías antropológicas producidas en escuelas europeas y estadounidenses, propiciando un estado periférico de las epistemologías concebidas en ámbitos no occidentales. Es así como se ha construido un escenario etnocéntrico que ha acompañado a la antropología desde su comienzo y continua presente en los centros de producción académica. Así, la experiencia de los antropólogos en campo está determinada por la influencia de su formación occidental, sin embargo, sería ingenuo pensar que una investigación antropológica puede desligarse completamente de una visión etnocéntrica, este tampoco sería el elemento crucial para ser discutido y analizado. En este sentido, aportan una vez más los Comaroff a la discusión:

É impossível livrarmo-nos completamente do etnocentrismo que persegue nosso desejo de conhecer outras pessoas, ainda que nos exasperemos de formas cada vez mais refinadas com o problema [...] expulsar o sujeito burguês do recorte antropológico tem se mostrado extremamente difícil.

Ele/a tem retornado com diversas roupagens, do homem maximizador de Malinowski ao criador de significados de Geertz. Ironicamente, ele/a aparece novamente nos escritos dos que censuram a etnografia por não conseguir representar o ponto de vista nativo. (Comaroff & Comaroff, 2010)

Lo anterior sugiere una vez más que, el trabajo etnográfico difícilmente podría —si es que es posible— desprenderse de la visión etnocéntrica que ha heredado desde su nacimiento y que le ha llevado a la retórica de ser legitimado únicamente a través del sustento conceptual del pensamiento occidental. Esta cuestión requiere de atención, puesto que el juicio que tiene el etnógrafo sobre las poblaciones es un factor determinante para hacer comprensibles o sencillamente irreconciliables las formas de vida y pensamiento de las colectividades estudiadas, con el mundo occidental.

Partiendo de que en las investigaciones antropológicas los sistemas de pensamiento y formas de organización local pasan por una reinterpretación hecha por quien investiga, estamos frente a una dinámica que configura un campo de relaciones de poder entre un sujeto etnocéntrico y un sujeto tradicional. Ya que, en cierta forma, la lectura del etnógrafo es apenas una perspectiva que en ocasiones trae consigo una carga ideológica que le acompaña, o en palabras de los Comaroff, un «sujeto burgués» (2010, p.12-13). Sin embargo, existe un sutil binomio relacional que configura un aspecto fundamental a ser contemplado: considerar la pugna entre los sujetos de la relación a partir de una base de conocimientos que preceden la relación, puede ser un problema. Por lo tanto, es necesario pensar la posibilidad de que la pugna sea trasladada a otros escenarios —lejos del creado por la epistemología occidental—.

Si la investigación se coloca en una perspectiva más allá de la interpretación de las teorías occidentales, dando cabida al conocimiento local como una forma aceptable que merece ser reconocida y validada a través del ejercicio académico, el resultado puede ser la exaltación y retroalimentación de las formas de pensar y actuar de las sociedades llamadas no occidentales, incluso de aquellas comunidades rurales que siendo parte del sistema occidental difieren y en otros casos readaptan los paradigmas que integran el orden económico e institucional moderno.

Al respecto, Rivera Cusicanqui (2010) trae una importante crítica sobre las formas de hacer antropología en América Latina, proponiendo salir del marco teórico que la tradición moderna nos ha impuesto y consolidar un escenario de «prácticas teóricas» (Rivera Cusicanqui. 2010, p.69). La autora se refiere a la «práctica» como constructora de conocimiento y no a la teoría como copráctica. Menciona que históricamente ha habido una deforestación intelectual que tuvo lugar en la antropología con la preocupación por la consolidación teórica de las vivencias etnográficas, alejándose de las vidas de las personas que envuelven una investigación social.



## Trabajo de campo

El investigador cuando está en campo constituye un actor que dinamiza procesos, influenciando la cotidianidad del mundo que estudia, a la vez que, es influenciado por la propia comunidad. Esta ambivalencia se observa claramente en la experiencia narrada por Carlos Brandão (1998, p.171) en su relato sobre su casi muerte<sup>4</sup> en donde a través de una simple confusión se dinamizó la reconfiguración de las relaciones en la comunidad, llegando a adherirse la presencia de los investigadores a los hechos locales que posteriormente reforzarían la historia popular de Davilândia. Un fenómeno a través del cual el antropólogo entra como testigo y participante en un mismo escenario. Esta situación devela una producción de conocimiento compartido en la que se envuelven los distintos actores buscando crear y recrear una memoria:

Um esclarecimento consensual das performances delineia aos poucos as identidades, no mesmo processo de produção social de sentido em que os feitos se tornam fatos, os acontecimentos se tornam história e o atores se convertem em personagens. (Brandão, 1998, p.198)

Estos procesos se confunden y entremezclan con otras producciones sociales que rápidamente y a través de la memoria colectiva se afianzan. Incluso en muchos casos, el conocimiento, las versiones e historias construidas colectivamente perduran en el tiempo, posibilitando observar que las redes sociales tienen una continuidad y las personas permanecen sabiendo unas de las otras (Tacca, 2009). En el caso concreto de Davilândia, lo que presenciaron los investigadores se refiere, a una construcción social sobre un hecho concreto que se expandió y formalizó a través de la intercomunicación entre las personas que participaron de los acontecimientos en posiciones y situaciones iguales, semejantes o diferentes. Siempre colocando como elemento importante en la construcción colectiva, la versión de los investigadores.

De tal forma que, los antropólogos en muchos casos —si es que no en todos— terminan siendo parte importante en las relaciones locales y acaban generando motivaciones y desmotivaciones en el accionar colectivo. Cabe preguntarse

<sup>4</sup> Me refiero a la confusión que generó la visita de Carlos Brandão y su compañero investigador a la casa de David fundador de la villa «Davilândia» objeto de estudio de los antropólogos. Una vez intentaron hacer una entrevista semiestructurada y, después de varias preguntas sobre el pasado de David, este asumió que los dos investigadores eran asesinos a sueldo que venían en su búsqueda para saldar la muerte de un terrateniente de la región, a quien David había asesinado en el pasado por causa de una disputa por la tierra. Dada esta situación, David junto con su hermano, salieron en búsqueda de los dos investigadores para matarlos y así evitar que estos los mataran primero. Sobre el momento final y antes del encuentro, la versión de David fue desmentida por uno de los habitantes de la Villa, lo cual, llevó a desentrañar la confusión y colocar este hecho como un suceso que trascendió en la medida que cada uno de los habitantes de la villa asumió una postura en la cual ocupaban un espacio y función en dicho acontecimiento (Brandão, 1998, p.173). A través de este proceso se fue configurando una versión colectiva de los hechos.

entonces por los tipos de relaciones que establece el antropólogo con la comunidad, ya que, de acuerdo con estas, se dinamizan procesos que posteriormente acabarían determinando la producción intelectual. Carlos Brandão (1998) define la relación entre el antropólogo y la comunidad en cuatro momentos:

Lembro-me de pesquisas entre camponeses de Goiás, de São Paulo e de Minas Gerais. Daqueles momentos de “passagem” onde os olhares e os gestos de acolhimento mudam de maneira às vezes rusticamente sutil, a tonalidade do valor do olhar. É quando nós passamos de estranhos a presentes, de presentes a reconhecidos e, às vezes reconhecidos a amigos. (Brandão, 1998, p.192)

Partiendo de esta interesante clasificación, puede decirse que la *confianza* eventualmente conseguida por el antropólogo, es fundamental puesto que la producción de conocimientos (independiente de si la postura que asume el investigador es etnocéntrica en la medida que analiza las relaciones sociales únicamente a la luz de teorías occidentales, o si por el contrario, facilita la integración de la comunidad en la producción del conocimiento, creando un proceso colectivo) será más precisa y válida en tanto que, podrá acceder con mayor profundidad a la información que busca obtener en el trabajo de campo. Como dice Evans-Pritchard: “por que alguém lhe iria mentir, se há confiança recíproca? Se não houver, é melhor voltar para casa” (Evans Pritchard, 2005, p.249). De tal forma que la relación de *confianza* establecida juega un papel fundamental en la llegada a campo, aun cuando no es posible establecer una forma unívoca de llegada puesto que todo dependerá del carácter y actitud del antropólogo y de la comunidad específica a la que dedica su estudio.

No obstante, existen experiencias en donde la relación en campo ha sido difícil y problemática, en ese sentido, ¿qué sucede en este tipo de casos? Se trae a colación el caso concreto de Grazielle Daienese (2015) y su investigación en la Terceira Margem en el Alto Paranaíba-MG, ya que permite develar una relación en campo cargada de tensión y desconfianza. Dado el interés de la autora en los datos etnográficos que poseía uno de sus interlocutores hombres, Daienese se aproximó de éste. Sin embargo, la esposa del hombre adoptó una postura radical creando no sólo desconfianza entre Daienese y ella, sino que colocó a varios integrantes de la comunidad en su contra, creando narrativas que colocaban a la antropóloga en situaciones moralmente reprochables dentro de la población etnografiada. En este caso, la investigadora no consiguió una comunicación fluida con toda la comunidad, lo que dificultó su propio trabajo. Dice la autora:

A atenção às palavras, sua circulação e o que as faz circular são questões prementes para os margeenses. E isso se dá não porque todos almejam ter habilidade como contadores de causo ou ser reconhecidos como “bons de prosa”; na Terceira Margem, a prosa é tanto condição quanto termômetro para o relacionar. (Daienese, 2015, p.234)

Ese «relacionar» construye lazos de intimidad coadyuvando a una buena convivencia. Esto sin negar que las mismas palabras pueden ser una herramienta tanto para crear vínculos como para destruirlos, ya que, a través de narrativas y versiones que comúnmente se conocen como «chismes», se puede deteriorar una relación de confianza por completo (es el caso concreto de la experiencia en campo de Daienes). Sostiene la autora: “Num lugar onde se valoriza a união e a harmonia, saber conversar é, sobretudo, saber conviver” (Daienes, 2015, p.234). Con todo, es interesante observar cómo la autora a partir de su experiencia negativa por causa de los chismes en la comunidad consigue hacer un análisis sobre la circulación de las palabras y versiones y, cómo estas permean la organización social más básica, determinando las relaciones en la vida cotidiana rural. Circulación que según Brandão (1998) comienza como una construcción de la historia inmediata, seguido de un recuerdo colectivo, hasta llegar a ser una leyenda o incluso, el comienzo de un mito rural.

En esta misma línea aporta Ana Carneiro (2015, p.93) que, al igual que las palabras y la conversación, la comida o el «de-comer» componen una misma relación de circulación comunicativa que acaba tejiendo las relaciones de convivencia. Así como saber conversar es saber convivir, compartir alimentos básicos como un café y algo para acompañarlo, constituye un factor de integración social y convivencia. De tal forma que, las conversaciones y la unión de la comunidad comienza en las cocinas:

A mexida da cozinha ganha lugar estratégico em uma análise que se pretende sociocsmológica. As relações constitutivas do povo revelam-se conforme se vão notando as maneiras pelas quais se faz, se oferece e se aceita a comida, e também conforme esta puxa a prosa, que por sua vez puxa a comida. Por este movimento, se cria intimidade. (Carneiro, 2015, p.94)

Es interesante observar que la autora identifica que las mujeres permaneciendo prácticamente en sus cocinas, son en realidad los motores que hacen circular la prosa y la comida. Puede decirse que la circulación de historias, risas, versiones y leyendas, definen el medio a través del cual se tejen las relaciones rurales. En ese sentido, entender y vincularse con esa dinámica es un factor imprescindible para un antropólogo, esto significa adentrarse en las estructuras más básicas que componen la vida rural.

### **De la tierra, el territorio y el *mutirão*: algunas claves para el debate**

La aproximación a los contextos sociales locales, su producción y constante transformación, constituyen el marco bajo el cual un investigador desarrolla su trabajo de campo. Así, por ejemplo, para entender la relación que tiene una comunidad de campesinos con la tierra hay que entender las relaciones específicas —ya sean físicas o simbólicas— que se tejen alrededor del espacio habitado. Es

decir, hay que entender la palabra *terra* construida socialmente en un contexto que, comúnmente pasa por una interpretación simbólica que difiere del modo de producción capitalista, cuyo propósito se reduce a la maximización de la producción y la utilidad (Borges, 2014). En el caso de las sociedades campesinas y rurales, la relación con la tierra se determina generalmente por varios ámbitos, siendo apenas uno de ellos, la obtención del mínimo vital que garantice la subsistencia. Por otra parte, para dichas sociedades, la “*vizinhança*”<sup>5</sup> constituye un medio fundamental para la vida en colectivo, permitiendo la cohesión y la buena convivencia.

Sobre la vida tradicional campesina, el estudio de Antonio Candido (2010) hecho a mitad del siglo XX, hace un gran aporte:

A vida caipira, se caracterizou por uma vida social marcada pelo isolamento, a independência, o alheamento às mudanças sociais[...] concentrada em torno dos problemas de manutenção, dum equilíbrio mínimo entre o grupo social e o meio. (Candido, 2010, p.56)

La relación moderna que se tiene con la tierra difiere de la relación descrita por Candido. Las estructuras de producción y maximización (aun cuando hoy en día se pueden encontrar en muchos contextos rurales) han sido heredadas por un sistema capitalista que no reconoce la relación tradicional con la tierra. Como dice Borges (2014, p.435) citando a Deleuze & Guattari: “a instituição da terra como propriedade privada ou o ato de captura próprio do processo de territorialização, está tanto na gênese quanto na atual manutenção do Estado e, conseqüentemente, do Capitalismo”.

Es claro que las formas de producción capitalista y el uso de la tierra hacen parte de los contextos sociales rurales en la actualidad, sin embargo, es esencial para un antropólogo analizar la hibridación a través de la cual se tejen las relaciones en el mundo rural, abarcando por un lado las estructuras de organización capitalista, que en muchos casos acaban motivando las insurrecciones y luchas por la recuperación de la tierra (esto porque en muchas experiencias de lucha campesina, las demandas pasan por el derecho a poseer la tierra y/o el campo para hacerlo productivo y rentable). Y, por otro lado, debe dedicarse parte del estudio a las prácticas de índole tradicional; es el caso del *mutirão*, práctica colectiva en donde se vincula el interés de hacer de la tierra un espacio productivo en concordancia con un ejercicio de *vizinhança*. Allí, campesinos de diferentes lugares se vinculan alrededor de un solo terreno con el propósito de ayudar al dueño a limpiar la tierra, plantarla, recoger cosechas o incluso, construir alguna obra, sin esperar ningún tipo de remuneración

<sup>5</sup> La traducción literal a español de este concepto sería «vecindario» o «vecindad». Sin embargo, dada la connotación que adquiere este concepto en varios estudios antropológicos en Brasil, prefiero dejar la palabra “*vizinhança*” en portugués, para no correr el riesgo de restarle el sentido y fuerza que tiene este concepto que busca abarcar las formas a través de las cuales se da la vida social en espacios rurales.

más allá del encuentro con amigos y vecinos. De ese modo, se observa claramente la dinámica de circulación de alimentos, bebidas y una larga prosa. Esto lo confirma Brandão en su trabajo *A partilha da vida* (1995):

Oposto a um “patrão” interessado no rendimento do trabalho produtivo (embora com evidência ele esteja muito interessado nisto), ele deve representar ser um animador do rito e, não, um controlador do trabalho com que ele se mescla. Deve servir pinga o tempo todo [...] reconhecer o outro com sinais de respeito e afeto, eis o que se espera que se faça o tempo todo, falando, “festualizando” e cantando. O *mutirão* é isto e o trabalho feito serve a isto. (Brandão, 1995, p.229)

El *mutirão* parece ser uno de los hechos sociales más interesantes de abordar en el estudio del mundo rural, ya que muestra con claridad la dinámica de la *vizinhança*, el compañerismo y la convivencia entre campesinos, a tal punto que quienes trabajan para el dueño de la tierra, en el día del *mutirão* dejan de ser trabajadores para asumir un rol de amigo, pasando de camarada (trabajador pagado por días), a compañero. Rompiendo de esta forma el esquema capitalista que busca encaminar las labores rurales en torno de una visión de maximización de recursos y desempeño de la mano de obra.

El *mutirão* constituye también un espacio en donde se pone en juego la experiencia en campo para un antropólogo, a tal punto, que la aproximación a estos espacios comunales significa para el antropólogo una experiencia de reconocimiento y aprendizaje humano. Basta con revisar la introducción al texto de Carlos Brandão, para percibir cómo el autor se vincula con su trabajo:

De 1979 até 1986 experimentei entre as pessoas e os cenários rurais da região de São Luís do Paraitinga, quase todas as vivências que um pesquisador pode esperar em tais situações. Estive por lá em um rápido fim-de-semana, acompanhando uma festa na cidade ou em um bairro. Vivi “com os de Catuçaba” longos e inesquecíveis meses, habitando a pequena “casa do professor”. Terminado um trabalho de campo, pouco tempo depois surgiam razões para voltar, para um outro. Por isso, tantas histórias [...] a presença deles, os seus incentivos [...] constituíram uma parte daquilo que uma vez mais em minha vida, transformou um exercício acadêmico e antropológico em uma experiência humana densa e profunda, muito mais do que o próprio Geertz seria capaz de imaginar. (Brandão, 1995, p.15)

El autor identifica que la vida cotidiana se compone de pequeños aspectos que le dan sentido a una investigación antropológica: las prácticas más triviales cobran importancia, de tal forma que, una simple conversación en la cocina, el canto mientras se arrean las vacas al atardecer o se corta el pasto en la mañana, la

creación de una versión inmediata sobre algún acontecimiento sorpresivo, son hechos sociales que integran el ordenamiento básico en el cual una investigación puede encontrar el valor de la diferencia.

Los episodios que se han mencionado arriba permiten pensar que para un antropólogo —y etnógrafo— es tan relevante su vivencia personal, como su bagaje intelectual. De esa forma, gana importancia la *sensibilidad* como herramienta práctica y teórica. Esta podría pensarse como la llave para que etnógrafo e interlocutores trabajen juntos en la producción de saberes, para que la circulación de los sujetos involucrados pueda ir desde lo más cotidiano a lo más sagrado y ritual en el marco de un estudio social.

El papel que debe asumir el antropólogo en campo debe pasar por la aceptación e interpretación que la misma comunidad hace de éste. En ese sentido, el taita Abelino Dagua<sup>6</sup> hace una definición sobre el papel de los antropólogos y la dinámica que debe guiar una investigación:

El investigador tiene que ir de la superficie hacia la raíz, como la mata de papa que allí está cargada para cosechar. Después tiene que subir y, cuando escribe, va subiendo hasta llegar a la superficie. Pero el investigador no se puede quedar ahí, pues viene el retoño; tiene que subir y crecer con el tallo hasta dar toda la mata, todo el árbol; y después tiene que bajar, profundizar otra vez. Y así seguir hasta terminar todo completo. (Dagua, Aranda & Vasco, 1998, pp.13-15)

Retomando el asunto sobre la relación entre las sociedades rurales con su entorno y el uso que hacen de este, serán traídos a discusión algunos apartes del trabajo de campo realizado en el marco del proyecto «complejidad étnico territorial y economías extractivas»<sup>7</sup>, que dejan entrever la relación que tienen algunos pueblos indígenas con su *territorio*<sup>8</sup>, configurándose como un eje central que articula la vida social indígena otorgándole sentido y significado a cada uno de los aspectos que la integran (Escobar, 2016, p.129-133). En conversación abierta sobre qué significa esta categoría para los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta (S.N.S.M), dice el mamo<sup>9</sup> Lorenzo Izquierdo:

<sup>6</sup> Mørøpik - mayor del pueblo indígena guambiano-misak ubicado en el Cauca-Colombia.

<sup>7</sup> Proyecto de investigación y cooperación, desarrollado por el Iepri de la Universidad Nacional de Colombia en el 2014, con el propósito de acompañar los procesos de recuperación de la autoridad tradicional indígena en los territorios sagrados de alta montaña y, aproximar al diálogo a las autoridades indígenas y representantes de la mayor empresa petrolera de Colombia en una misma mesa.

<sup>8</sup> Es usado el concepto territorio para referirme al vínculo de los pueblos indígenas con su espacio habitado, ya que esta categoría expresa con mayor precisión la relación simbólica y de codependencia existencial que caracteriza a las sociedades nativas y ancestrales.

<sup>9</sup> La palabra mamo hace referencia a la autoridad espiritual para los pueblos indígenas de la S.N.S.M.

Cuando se habla de territorio hay que entenderlo en su integralidad, cada pico nevado que hay en Colombia está relacionado y constituye una sola casa. Hay que hablar de nuestro cuerpo y nuestro hogar, porque cada uno constituye también una casa con espíritu. De esta forma se explica el vínculo con nuestro territorio: somos uno solo. (Escobar, 2016, p.130)

El territorio encierra toda la organización social, la cosmología y el pensamiento, pasa por la definición simbólica de casas interconectadas desde el cuerpo individual, pasando por la familia, hasta llegar al espacio habitado. Es ahí donde se considera que se ha gestado la existencia y todo lo que implica ser *originario*, desde el momento de la génesis del mundo y la creación de los seres, por eso, puede decirse que cada territorio tiene una connotación espiritual y metafísica, llegando a ser sagrado para sus habitantes. Desde allí surge la organización que le dan los pueblos nativos. En esta misma línea argumentativa advierte Pachakanchay<sup>10</sup>, sobre lo sesgada que puede ser la interpretación gubernamental y administrativa del territorio:

Sobre el territorio hay que entenderlo como un cuerpo íntegro que tiene sus funciones, ciclos y necesita ser cuidado. Esto está por encima de la comprensión básica y limitada que normalmente se aplica entendiéndolo como un cuerpo político-administrativo llamado resguardo y/o cabildo. (Escobar, 2016, p.132)

Para el chamán yanacuna, el territorio contiene un principio cosmogónico igual de complejo al planteado por el mamo Lorenzo:

El territorio es el cuerpo del universo en la tierra, en donde nosotros nos gestamos y germinamos. Es allí en donde aprendieron nuestros abuelos y nosotros seguimos aprendiendo.

Es la base de las cosmovisiones de los pueblos, porque cada territorio tiene su espíritu y su esencia. Como cualquier cuerpo, tiene su sangre y tiene sus órganos. Su sangre puede ser el petróleo. Sus órganos son el oro, el cobre y el coltán. Cada vez que le sacan algo lo desangran. (Escobar, 2016, p.133)

En este caso se observa una fuerte vinculación simbólica de los discursos nativos con los lugares ocupados. Además, se demuestra una resignificación cosmológica a partir de la aproximación de chamanes a discursos modernos. Actualmente, es posible encontrar que el posicionamiento de las perspectivas epistémicas en las sociedades tradicionales y nativas surge de la interrelación entre estas y con intelectuales e investigadores; un diálogo recíproco que contribuye a la producción de conocimientos especializados, al mismo tiempo que consolida un sistema de pensamiento local.

<sup>10</sup> Yashak o autoridad espiritual del pueblo indígena Yanacuna. Este pueblo se encuentra ubicado en el Macizo Andino-Amazónico Colombiano.

## Práctica y teorización en la producción de conocimientos compartidos

A través del acercamiento entre un etnógrafo, sus interlocutores y las comunidades pueden generarse procesos de reconocimiento mutuo en los cuales surgen análisis e interpretaciones, no sólo por parte del etnógrafo, sino también, desde los mismos interlocutores. Conocimientos que influyen fuertemente en el análisis y los resultados de la investigación y a su vez, posibilitan una nueva óptica de entendimiento en los pueblos y comunidades sobre sus relaciones sociales y formas de vida propia (Escobar, 2021, pp.133-135).

El hecho de que una comunidad reconozca sus prácticas propias a través de una óptica más amplia, no significa que mude completamente sus concepciones y formas tradicionales de vida por un entendimiento racional occidental. Lo cual llevaría a una forma exacerbada de la práctica colonial; por el contrario, significa la posibilidad de reflexionar sobre sí, y construir conocimientos desde una concepción propia, a partir de la interrelación y el intercambio con el antropólogo o investigador.

Al respecto de esta posibilidad Rappaport & Ramos (2005) hacen un valioso aporte describiendo procesos entre los Nasa del Cauca, en donde identifican que a partir de preocupaciones de índole política e identitaria, este pueblo indígena ha adoptado —y readaptado— conceptos del conocimiento occidental, a su contexto local; contrario a lo que la etnografía clásica entendería como un ejercicio de traducción dirigida a un público muy específico y especializado, lo que se evidencia en campo, es una estrategia colectiva a través de la cual activistas Nasa se apropian de conceptos dominantes, reconfigurándolos en el marco de categorías propias.

Cuando los nasa participan en la traducción cultural sí lo hacen para «aprender a vivir un nuevo modo de vida», mediante la apropiación de conceptos externos, a través de su propio marco político-lingüístico. Para los nasa su objetivo respecto de la traducción consiste en aprovecharse de las potencialidades culturales, más que en textualizar las diferencias culturales. (Rappaport & Ramos, 2005, pp.42-43)

Las traducciones hechas desde las bases de las comunidades y redes locales presentan una característica cosmopolítica, es decir, la formalización de categorías es llevada a un escenario de vivencias y reflexiones que acaban rebasando el significado original de una categoría occidental. Además, emergen nuevas matrices epistémicas que permiten repensar el lugar de los sujetos y el acercamiento a la realidad social, lo que Rappaport entiende como una nueva *autoetnografía*.

De acuerdo con la autora, la metodología autoetnográfica constituye uno de los tantos acercamientos interculturales empleados por los movimientos indígenas. Es decir, la formalización de los ejercicios intelectuales viene acompañada de una



puesta en marcha para definir la diferenciación de un grupo local, con relación a un proyecto nacional, constituyendo una experiencia insurgente que delimita los escenarios en los cuales se construye un diálogo entre matrices epistemológicas. De esta forma, la creación de dispositivos conceptuales indígenas tiene una razón política (Rappaport & Ramos, 2005, p.44).

Al respecto, la IAP (investigación acción participativa) también ha aportado desde su base de reflexión crítica en los años 70. Esta propuesta replantea el *para qué* y el *para quién* de la investigación como primer problema a resolver, rechazando que la devolución del saber obtenido en la investigación quede exclusivamente para el círculo académico. Con la IAP tampoco se trata, por tanto, ni como fin último de hacer de los sujetos involucrados «pseudo-científicos» pero sí de que los colectivos sociales reconozcan más científica y teóricamente su entorno y realidad social (Alberich-Nistal, 2007, p.7).

Hay algo fundamental a considerar en este enfoque metodológico y es la forma como rompe el paradigma de la relación sujeto-objeto en donde el investigador se mantiene aparte de los procesos que estudia y asume una pretendida postura «objetiva» al respecto de su objeto de estudio. El rompimiento de la tradicional relación de dominación-dependencia implicada en el binomio sujeto-objeto, llevaría a un nuevo tipo de relación más participativa, donde la relación fundamental sería sujeto-sujeto (Fals Borda, 1986, pp.12-15). Es así como el nuevo binomio permite no sólo una interacción y vínculo directo entre investigador e investigado, o para el caso de la antropología y la etnografía, entre antropólogo e interlocutores, sino que, a su vez, vincula al antropólogo con un alto grado de responsabilidad sobre el proceso del cual toma parte, encargándole, además, un ejercicio de devolución de conocimientos (Vasco, 2002, p.249).

### **Consideraciones finales**

Más que una herramienta metodológica, lo cual no se niega que sea, la etnografía constituye una herramienta emancipatoria. Vincula a los académicos junto con sus preocupaciones intelectuales, a los activistas y sus reivindicaciones, a las poblaciones locales y grupos étnicos y sus modos de existencia, y aún, les permite experimentar la alteridad en múltiples vías. Así es imposible hasta hoy, y seguirá siéndolo, delimitar un campo de autoridad específica para la etnografía, pues su naturaleza le atribuye campos que se rehacen y se renuevan a cada época.

Vale preguntarse cuál es la oportunidad histórica que tienen en América Latina los antropólogos y etnógrafos, ya que los procesos regionales han demostrado en las últimas décadas que es más que posible y necesario, deconstruir y reconstruir las matrices epistemológicas que guían nuestros modos de actuar, vivir y pensar.

De este modo, para hacer justicia al papel del etnógrafo en campo, es necesario que el investigador vea su estudio como una experiencia de vida, como algo que le convida y le obliga a ser parte intrínseca de lo que surge a raíz de un dialogo sensible y concertado entre agentes.

Asimismo, un vínculo que se construye desde lo particular y específico, significa también una relación intercultural, en donde cada parte denota sus diferencias, pero también, se dispone a equipararlas, de tal forma que gana carácter una relación política. Es por eso, que debe considerarse que la etnografía es indisoluble de una razón política, en la actualidad: Los conocimientos científicos, así como los saberes locales, se entrelazan por causa de dicha correlación.

No se trata de abandonar los centros occidentales de producción del conocimiento (ya que es allí en donde se han originado las teorías que han sustentado el quehacer académico), pero sí, de abrir posibilidades para repensar la disciplina antropológica y su producción a partir de las preocupaciones y relaciones sociales que le sustentan.

## Referencias

- Alberich-Nistal, T. (2007). *Investigación Acción Participativa y mapas sociales*. Benlloch (Castellón). <http://comprenderparticipando.com/wp-content/uploads/2016/04/Tomas-Alberich-Nistal-Investigacion-accion-participativa.pdf>
- Brandão, C. (1998). *Memória Sertão. Cenários, cenas, pessoas e gestos nos sertões de João Guimarães Rosa e de Manuelzão*. São Paulo: Editorial Cone Sul.
- Brandão, C. (1995). *A partilha da vida*. São Paulo: Geic Cabral.
- Brandão, C. (1986). *Investigación Participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre.
- Borges, A. (2014). Terra. En L. Sansone & C. Alves (Org.). *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* (pp.431-441). Salvador: Edufba.
- Candido, A. (2010). *Os Parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul.
- Carneiro, A. (2015). O sistema da mexida de cozinha: de que riem eles? En J. Comerford, A. Carneiro & G. Daienese (Org.). *Giros Etnográficos em Minas Gerais, casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo* (pp.93-110). Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2010). Etnografia e imaginação histórica. *Proa Revista de Antropologia e Arte*, 01, 1-72.
- Dagua, A., Aranda, M. & Vasco, L. G. (1998). *Guambianos hijos del aroiris y del agua*. Bogotá: Cerec.

Daieneze, G. (2015). Chegar à Terceira Margem: um caso de prosa, paixões e maldade. En J. Comerford, A. Carneiro & G. Daieneze (Org.). *Giros Etnográficos em Minas Gerais, casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo* (pp.233-255). Rio de Janeiro: 7 Letras.

Escobar, D. (2021). Palabras de un Misak a un etnógrafo «diálogos entre lo epistémico y lo sensible». En Y. Segovia, D. Escobar, J. Sánchez, C. Rosillo (Org.). *Etnografías irreverentes y comprometidas pensando otras formas de investigación y escritura antropológica* (pp.133-158). Maringá: Uniedusul.

Escobar, D. (2016). Seguimiento a la palabra: aproximación a los ejercicios de memoria y reflexión de las autoridades ancestrales indígenas en los Círculos de Palabra. *Maguaré*, 30(2), 121-147.

Evans-Pritchard, E. E. (2005). Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. En *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (pp.243-255). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Evans-Pritchard, E. E. (1990). Antropología e historia. En *Ensayos de antropología social* (pp.45-67). Madrid: Siglo XXI Editores.

Fals Borda, O. (1986). Antecedentes y gestión de la investigación participante. En O. Fals Borda, C. Brandão, R. Cetrulo (Org.). *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre.

Leclerc, G. (1973). *Antropología y colonialismo*. Madrid: Comunicación.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Ortner, L. (1984). Theory in Anthropology Since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.

Pacheco de Oliveira, J. (2006). Entre la ética del diálogo intercultural y una nueva modalidad de colonialismo. Los pueblos indígenas en las directrices del Banco Mundial. En J. Pacheco (Org.). *Hacia una Antropología del indigenismo, estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil* (pp.181-200). Rio de Janeiro: Contra Capa.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp.122-151). Buenos Aires: Clacso.

Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar Universidad.

Rappaport, J. & Ramos, P. (2005). Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico. *Historia Crítica*, 29, 39-62.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.

Stocking, G. (1987). *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.

Tacca, F. (2009). *Imagens do Sagrado*. São Paulo: Editora da Unicamp.

Vasco, L. G. (2002). Lucha e investigación en Guambía. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* (pp.249-324). Bogotá: Icanh.