

Antropología Experimental<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2022. nº 22. Texto 26: 395-409

Universidad de Jaén (España)
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v22.6940>

Recibido: 08-03-2022 Admitido: 17-05-2022

Fundamentos teórico-metodológicos del trabajo etnográfico con pueblos amerindios**Ángel ACUÑA DELGADO**

Universidad de Granada (España)

acuna@ugr.es

Theoretical-methodological foundations of ethnographic work with ameridian peoples**Resumen**

Cómo acceder y de qué manera interpretar el conocimiento local ha sido y es la tarea fundamental del trabajo etnográfico, y será el cometido del presente artículo, el cual se basa en la experiencia de más de 35 años de investigación en el contexto de las comunidades y pueblos amerindios. En base a tal experiencia se ofrece de manera sintética una serie de recomendaciones teórico-prácticas orientadas en un doble sentido: el trabajo de campo y la interpretación de los datos. En cuanto a lo primero se hace referencia a la estancia y adaptación al campo, la producción de datos en contexto de interacción, y al desempeño de roles y contraprestaciones. Y en cuanto a lo segundo se apuntan dos postulados básicos para entender los particularismos y los universalismos: el relativismo cultural y la unidad psíquica de la humanidad, al que se le suma el perspectivismo o giro ontológico por la utilidad que posee para comprender las cosmovisiones amerindias.

Abstract

How to access and in what way to interpret local knowledge has been and already is the fundamental task of ethnographic work. Based on it, this will be the task of this article, which is grounded on the experience of more than 35 years of research in the context of Amerindian communities and peoples. Supported on this experience, a series of theoretical-practical recommendations oriented in a double sense is offered in a synthetic way: field work and data interpretation. Regarding the first one, reference is made to the permanence and adaptation to the field, the production of data in the context of interaction, and the performance of roles and considerations. About the second, two basic postulates are pointed out to understand particularisms and universalisms: cultural relativism and the psychic unity of humanity, to which perspectivism or ontological turn is added due to its usefulness in understanding Amerindian worldviews.

Palabras clave

Trabajo de campo. Pueblos amerindios. Relativismo cultural. Perspectivismo. Unidad psíquica humana
Field work. Amerindian peoples. Cultural relativism. Perspectivism. Humanity psychic unity

Introducción

Como ciencia que estudia la variabilidad biológica y cultural de las poblaciones humanas, la Antropología en general ha desarrollado distintas áreas de conocimiento entre las que se halla la Antropología Social y Cultural¹, disciplina que se ocupa de todo lo referente a la diversidad en ese terreno. Lograr una visión holística sobre los temas que tal disciplina investiga, aplicando para ello estrategias de carácter comparativo, funciona como principio axiomático, no obstante, el conocimiento que persigue se produce de manera procesual, yendo de lo local a lo global, por lo que la Etnografía y la Etnología constituyen dos pilares básicos para describir y explicar o interpretar con argumentos los comportamientos contextualizados en ámbitos locales.

Cómo acceder y de qué manera interpretar el conocimiento local ha sido y es la tarea fundamental del trabajo de campo etnográfico, y será éste el cometido del presente artículo, el cual se basa en la experiencia de más de 35 años de investigación en el contexto de las comunidades y pueblos amerindios. En todo ese tiempo he tenido la ocasión de trabajar y convivir con comunidades y pueblos de diferentes latitudes adaptados a distintos ecosistemas: tierras bajas y altas tropicales (Yanomami del Alto Orinoco, Yukpa de la sierra de Perijá, Huaorani del Curaray), áreas montañosas (Rarámuri de la sierra Tarahumara, Maya Man de los Cuchimatares, Mixteco de Oaxaca), zonas frías de litoral marítimo (Kawésqar de los canales patagónicos); circunstancia que me ha permitido obtener una visión panorámica sobre la diversidad y complejidad que encierran los descendientes de los pueblos originarios de América, en lo que corresponde al área latina en que se circscribe mi trabajo.

En base a tal experiencia me permito ofrecer aquí de manera sintética una serie de recomendaciones teórico-prácticas orientadas en un doble sentido: el trabajo de campo y la interpretación de los datos. En cuanto a lo primero haré referencia a la estancia y adaptación al campo, la producción de datos en contexto de interacción, y al desempeño de roles y contraprestaciones. Y en cuanto a lo segundo me detendré tan solo en dos postulados básicos que considero esenciales para entender los particularismos y universalismos: el relativismo cultural y la unidad psíquica de la humanidad, al que le sumaré uno más por la utilidad que posee para comprender las cosmovisiones amerindias: el perspectivismo o giro ontológico. En cuanto a la exposición, no obstante, invertiré aquí el orden al comenzar con los fundamentos teóricos y continuar con los metodológicos.

Fundamentos teóricos

Como en toda disciplina científica en Antropología Social y Cultural existen una serie de corrientes teóricas (funcionalismo, estructuralismo, materialismo cultural, neoevolucionismo, relacionismo simbólico, etc.) que es preciso conocer por los conceptos que aportan, y sobra decir que en toda investigación que se precie es necesario desarrollar de entrada el estado de conocimiento existente sobre la cuestión que se trate; lo que veremos aquí, sin embargo, no va en esa dirección, ya que, como anunciaba, me centraré exclusivamente en los postulados básicos que permiten explicar, interpretar y comprender la etnicidad, las semejanzas y diferencias de los seres humanos en las maneras de pensar, sentir y actuar.

Como caballo de batalla de la Antropología, la cultura ha sido uno de los conceptos más definidos, aunque desde hace algún tiempo sea motivo de controvertidos debates (Geertz, 1992 [1973]; Clifford & Marcus, 1986; Rosaldo, 1991; Wright, 2004; Harris, 2007; Grimson, 2008) la pertinencia de su definición por la carga ideológica que a veces lleva al hablarse de la cultura popular y la erudita o de gente sin cultura; también porque al abarcarlo todo deja de ser operativa y para precisar tal vez convendría hablar de culturas (en plural).

Las definiciones de algunos autores (Tylor, 1891; Hoebel, 1961; Kroeber & Parsons, 1958; Linton, 1942) coinciden en considerarla como un producto contingente, palpable, percible, como mecanismo adaptativo o modo por el que los individuos producen o crean en sociedad. Herkovits (1973, p. 79) dice sucintamente que la cultura es “la parte del ambiente hecha por el hombre”.

¹ Aunque la temática que se trata viene a ser semejante, la tradición hace que unos países hablen de Antropología Social (Inglaterra), otros de Antropología Cultural (USA) y otros de Etnología (Francia).

Otros, sin embargo, emplean un mayor grado de abstracción para considerarla como un proceso proyectivo de formas y significados, como la expresión simbólica de la experiencia que compartimos, como la capacidad que los humanos tenemos de simbolizar y abstraer, de asignar significados al mundo exterior e interior, de situarse en definitiva en torno al sentido (Geertz, 1992 [1973]; Turner, 1988; Mair, 1970; Douglas, 1978). Desde un punto de vista semiótico, Geertz (1992 [1973]) entiende la cultura de un pueblo como un texto o conjunto de textos que se pueden llegar a comprender introduciéndonos en la sociedad que los escriben, ya que ellas tienen sus propias interpretaciones. De acuerdo a este autor, “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”; en consecuencia, la cultura sería la urdimbre y su análisis necesita no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones, para explicar e interpretar “expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz, 1992 [1973], p. 20).

Entendida ya sea de manera concreta o abstracta, material o simbólica, la cultura es el principal atributo de la especie humana, al constituir, en palabras de M. Harris (1981, p. 134), los “modos socialmente adquiridos, transmitidos y compartidos de pensar, sentir y actuar por parte de los miembros de un grupo humano”. Todos tenemos cultura como mecanismo adaptativo, pero no en la misma cantidad ni con los mismos contenidos. En razón a ello ¿es posible llegar a hacer interpretaciones interculturales con acierto? ¿las personas europeas, asiáticas o africanas pueden llegar a comprender las distintas maneras de ser y estar en el mundo de los pueblos amerindios? La respuesta es sin duda afirmativa, pero para ello es preciso tener en cuenta los dos postulados básicos indicados en la introducción: el relativismo cultural y la unidad psíquica de la humanidad, al que le sumamos el perspectivismo amerindio.

Relativismo cultural

Principio axiomático fundamental que favorece una mirada con amplias perspectivas y sirve de antídoto a una actitud y conducta ampliamente extendida que la reduce y distorsiona: el etnocentrismo, es decir, la tendencia a aplicar los propios valores culturales para juzgar las conductas de personas que pertenecen a otras culturas. Tendencia que dicho así parece poco razonable para comprender al otro pero que, sin embargo, resulta ser universal. Todos los pueblos conocidos y en todos los tiempos de los que se tiene noticia se ha dado tal tendencia, existiendo diferencias de grado, pero no de esencia. En el Refranero general ideológico español (Martínez Kleiser, 1989 [1953]) aparecen cientos de frases ingeniosas que reflejan la sabiduría popular de los pueblos de España, junto a dichos como: “Los buenos de Villanueva son peores que los de Perojil” o “Quien no vio a Sevilla, no vio maravilla”. Los nombres tribales (Piaroa, Yime, Yaminahua, etc.) suelen traducirse como “persona, ser humano, gente” o persona con algún atributo característico, mientras que se emplean términos con connotaciones despectivas para referirse a los otros, a los forasteros que no son como ellos; los Yukpa hablan de *watia*, los Huaorani de *cahuori*, los Rarámuri de *chabochi*. En Zaire se les llama *musungu* a los blancos. En lo cotidiano es habitual hacer comparaciones para referir lo que es mejor: “la Giralda es mejor o tiene más mérito que la Torre Eiffel”, “El Real Madrid C.F. es mejor que el Barcelona F.C.”.

El evolucionismo del siglo XIX con su actitud paternalista y complejo de superioridad occidental alimentó el etnocentrismo (López García, 2012, p. 46), pero el fenómeno se puede apreciar desde mucho antes y con distintas manifestaciones. Sánchez Durá (2013) distingue tres variedades de etnocentrismo:

1. La que denomina como “instrumento de exclusión y universalidad impostada” sería aquella que llama bárbaro o salvaje al extraño, e incluso considera como animales y niega la humanidad a quienes participan de otras formas de vida. El siglo XVI con el encuentro y conquista de América está llena de muestras de este tipo, incluso de quienes defendieron a las poblaciones indígenas, como el Padre Bartolomé de las Casas, que dejó escrito fragmentos como éste: “[...] los que carecen de la verdadera fe, no del todo hombres, sino bestias son y llamarse pueden” (Las Casas, 1988: 1584; cfr. Sánchez Durá, 2013, p. 32), manifestando con ello que sin la religión verdadera no es posible ser verdaderamente hombre. Es ésta una manera de reconocer la humanidad e igualdad de derechos del extraño, “a costa de hacerlo uno de nosotros, pues en sí mismo el otro es

inadmisible" (Sánchez Durá, 2013, p. 32). Al referirse a los progresos del espíritu humano, Condorcet (1980) decía: "las poblaciones europeas deben civilizar o hacer desaparecer a las naciones salvajes" (*Ibid.*). Tanto para procurar la salvación en un caso como para favorecer el progreso cognitivo en otro, se pretende integrar así a los otros, los diferentes, en la historia universal. Planteamiento que subyace en las formas de colonialismo y explotación.

2. "El etnocentrismo como exotismo" constituye otra de sus variedades, caracterizada por considerar al extraño como objeto de la propia fantasía (*Ibid.*, 33). Idealizar con buenas intenciones la imagen del otro, presentado como exótico (el buen salvaje) para proyectar la defensa de ciertos valores, distorsiona la realidad y hace un flaco favor al conocimiento. Muchos turistas llegan todavía confundidos a la Tarahumara buscando experiencias psicodélicas con el peyote y la Arcadia feliz que en tono poético y fantasioso describiera en 1936 Antonin Artaud (2014 [1936]) al visitar y escribir de los Rarámuri.

3. Y el "particularismo narcisista exacerbado" es la tercera variedad mencionada, en la que, sin desmerecer al otro, cada pueblo o comunidad se muestra celoso de lo suyo y no desea ver más allá de su propio horizonte (Sánchez Durá, 2013, p. 35). En tal sentido, Lévi Strauss (1993) observa que el etnocentrismo empieza cuando se jerarquizan las culturas, y es rechazable sentirse autorizado a oprimir o destruir los valores de aquellos que piensan como uno, pero sin llegar a esos extremos no es del todo reprochable sentirse poco o nada atraído por los valores de otros, o colocar una manera de pensar o de vivir por encima de todas las demás; actitud que permite distinguir y marcar diferencias con los otros, y en especial con los vecinos más próximos a quienes se trata de estigmatizar (como se aprecia en los refranes populares), afianzando la propia identidad. Sería éste un etnocentrismo de baja intensidad muy propio de los últimos tiempos, que aun reconociendo las culturas ajena y concebir un mundo de identidades interpretables, defiende a la vez la propia particularidad de toda injerencia, negándose al mestizaje.

El relativismo cultural es ante todo una actitud pragmática recomendable para el conocimiento y comprensión de la diversidad humana. Mantiene como principio esencial que los comportamientos de una cultura en particular deben ser juzgados de acuerdo a los cánones que les son propios y no a los patrones de otros. Que la lógica de las normas locales hay que tratar de entenderlas desde su consistencia interna, en su ámbito de referencia, apreciando así su valor. Implica por tanto una perspectiva pluralista que sitúa cada hecho en su contexto para su interpretación, alejándose así de las verdades eternas, de las ortodoxias locales, del provincianismo o del parroquianismo.

Lo que unos consideran adecuado y se tiene como ideal otros lo pueden encontrar desagradable e incluso repugnante. Ocurre en los usos y costumbres culinarias (al ver comer caracoles, insectos, peces vivos...), estéticas (manipulaciones corporales por forzamiento, supresión, incorporación), matrimoniales y relaciones de pareja (hetero, homo, bisexuales, relación abierta...), religiosas (los sacrificios animales y humanos, la crucifixión representada en Semana Santa...). El devenir humano es incommensurable, los gustos y las tendencias son cambiantes en el espacio y en el tiempo: lo que es apropiado en un lugar no lo es en otro (trato a los animales, comensalismo con palillos o tenedores, mutilaciones sexuales...), y lo que era permitido y aceptado en un tiempo se prohíbe y rechaza en otro (distintas formas de violencia: gladiadores, pancracio, duelos públicos, esclavitud...), aunque todo puede volver sobre sí.

El relativismo cultural imprime una cierta dosis de escepticismo, de incredulidad a ciegas, pero no implica un escepticismo radical que lleve al nihilismo, el cual haría imposible juzgar la experiencia ajena. Llevado a los extremos no todo vale. La actitud relativista cultural conduce hacia el respeto a las diferencias, a la tolerancia y respeto mutuo, pero no admite sobrepasar ciertos límites, los límites que impone la dignidad humana y que a grandes rasgos tratan de estar expresados en la declaración universal de los derechos humanos. Declaración que puede ser discutible si se examina en detalle, si se confrontan derechos individuales y colectivos, si se piensa en el grado de representatividad de quienes la firmaron, pero es una muestra del consenso universal al que puede llegar la humanidad para evitar que se violen ciertas líneas rojas en el plano moral, la posibilidad de proponer y aceptar un "mínimo común moral". En esa línea, el "óptimo de diversidad" expresado por Lévi Strauss (cfr. López García, 2012, p. 48) resulta una buena idea para entender

que el relativismo cultural rechaza el relativismo absoluto (que todo es válido), y que es posible compatibilizar el particularismo con el universalismo, como expresó también Aguirre Beltrán (1975, cfr. López García, 2012, p. 48) con el indigenismo, movimiento que procura hacer valer los derechos de los pueblos indígenas en la difícil situación que viven en la actualidad. Sus propuestas orientadas a la autonomía (no secesión) defienden el derecho que tienen al reconocimiento y respeto de sus particularidades culturales (lengua, territorio, gobierno, justicia...), sin que ello tenga que contravenir la legislación de los estados nacionales en los que se hallan inscritos; se trata de ser tenidos debidamente en cuenta en las Constituciones de modo que se articule un diálogo fecundo entre lo particular y lo general. El “*Sumak Kawsay*” término quechua traducido como “Buen vivir” aparece en las Cartas Constitucionales de Ecuador y Bolivia con esa orientación.

Más allá de cómo esté instalado el etnocentrismo y el relativismo cultural en las personas o los pueblos y el uso político que se haga de ello, la pregunta que hay que hacerse es ¿cómo debe manejarse desde la etnografía y la antropología? William Gass (1981, p. 53) señalaba sobre el etnocentrismo: “Que un antropólogo, al regresar al mundo desde la cultura que acaba de estudiar, exclamase con el alivio de quien se quita la ropa de trabajo: «¡Qué modo de vivir más espantoso!» resultaría tan sorprendente como el cirujano que le gritase a su paciente: «¡A ver si se muere de una vez y me deja en paz!». Al hacer etnografía es preciso despejar la ecuación personal, no solo reflexionar sobre el otro sino también sobre uno mismo, sobre los prejuicios que podemos verter a la hora de interpretar, para evitar así juicios como el que encontramos escrito para describir a una comadrona rarámuri en Cerocahui:

“Imagínese a la mujer más sucia de que se pueda hacer una idea, bórresele de la inteligencia la más insignificante idea sobre higiene y obstetricia, añádase ordinariamente un considerable retraso mental y se tendrá una idea cabal de lo que es una comadrona uriqueña” (Irigoyen, 1995, p. 84).

“El bárbaro es sobre todo el hombre que cree en la barbarie” (Lévi-Strauss, 1993, p. 165). Y, como decía Geertz (1999) “Juzgar sin comprensión constituye una ofensa a la moralidad” (p. 19). El significado se construye socialmente y, como decía este autor, el objetivo de la antropología es comprender mejor al otro para comprenderse a uno mismo y ensanchar el papel de la razón en la historia, para ampliar los límites de la racionalidad. La validez de los gustos y comportamientos de otros pueblos hay que entenderla desde su consistencia interna, y no resulta acertado desde la antropología plantearse qué es lo mejor, lo más bello o lo más auténtico y verdadero en términos absolutos, aunque sí relativos para conocer las inclinaciones y posturas de las gentes. Lo que reprocha Geertz a los antirrelativistas no es que rechacen principios tales como “todo es según el color del cristal con que se mira” o “donde fueres haz lo que vieres”, sino que coloquen la moral más allá de la cultura como dimensiones separadas. El trabajo de campo etnográfico conjuga lo *emic* (la mirada interna) con lo *etic* (la mirada externa) adoptando una posición ponderada y contextual. El relativismo cultural se convierte así en una herramienta metodológica e ideológica al mismo tiempo, que nos invita a situarnos en el lugar del otro para entender la lógica de la diferencia, a aplicar una perspectiva transcultural, sin que ello signifique que se tengan que ignorar valores generales o universales de justicia y moralidad.

Perspectivismo amerindio o giro ontológico

El perspectivismo como teoría filosófica ideada inicialmente por Leibniz y luego desarrollada por Nietzsche y Ortega y Gasset, entre otros, encaja dentro del relativismo cultural, dado que propone la no existencia de una verdad absoluta del mundo, sino múltiples y variadas interpretaciones del mismo como fruto de las particulares perspectivas. En el contexto de los pueblos indígenas de América y dentro de la corriente constructivista, Eduardo Viveiros de Castro utiliza dicho término, con importantes matices distintivos, como propuesta teórica especialmente interesante para comprender las cosmologías de dichos pueblos. Y con semejante intención Philippe Descola utiliza el término “giro ontológico”. Uno y otro aparecen como dos de los principales

representantes del perspectivismo amerindio o giro ontológico², a los que se adscriben un buen número de seguidores (Henare, Holbraad & Wastell, 2007) y del que surgen no pocos detractores (Reynoso, 2015; Del Campo, 2017).

Sin entrar en detalles, entre las abundantes críticas al perspectivismo amerindio cabe destacar el enrevesado juego de lenguaje que emplea, con una jerga críptica y metáforas exageradas que da lugar a un discurso ininteligible, oscuro y confuso; así como la elaboración de planteamientos ortodoxos, indemostrables, metafísicos, incoherentes, especulativos y excesivamente generalistas. Consciente de tales críticas, la propuesta no deja de ser sugerente y reveladora para muchos investigadores que han trabajado sobre el terreno con diversos pueblos indígenas, por lo que cabe tenerla en consideración. Veamos cuáles son sus postulados básicos.

Apoyado en los conceptos de "cualidad perspectiva" (Arhem 1993)³ o "relatividad perspectiva" (Gray 1996), Viveiros de Castro desarrolla la teoría en torno al "perspectivismo amerindio" en numerosas obras entre la que destaca la denominada "Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena" (2004), artículo en el que sintetiza sus principales principios axiomáticos. Uno de los más relevantes refiere que en contexto amerindio se concibe el mundo habitado por "diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos" (Viveiros de Castro, 2004, p. 37). Con esa base, los sujetos no existen dentro de una única realidad a la que adaptarse y en la que solucionar sus problemas, sino que cada grupo de sujetos se adapta a realidades diferentes y ofrece soluciones propias. A diferencia de las cosmologías occidentales modernas que conciben una única naturaleza y múltiples culturas, en el pensamiento amerindio las cosmologías son multinaturalistas: todos los sujetos (animales, plantas, ríos, astros, etc.) poseen conciencia, dimensión espiritual, pero habitan en distintos cuerpos, tienen diferente naturaleza (Ibid., p. 38):

"El perspectivismo no supone una multiplicidad de representaciones sobre una misma realidad: todos los seres, de hecho, representan el mundo de la misma manera, pero ven mundos diferentes. Los animales utilizarían las mismas categorías que nosotros (caza, bebidas, primas, ritos, etc.), pero para lo que nosotros es sangre, para ellos es cerveza de mandioca" (Del Campo, 2004, p. 34).

Si el pensamiento occidental sostiene que en el pasado remoto las personas fuimos animales, para el pensamiento amerindio en el origen todos los seres vivos y del cosmos fueron humanos. Ahora siguen siendo humanos en el fondo, aunque con distintos ropajes. En palabras de Descola (1986): para los amerindios "el referendo común a todos los seres de la naturaleza no es el hombre en cuanto especie, sino la humanidad en cuanto condición" (p. 120). "La condición original común a humanos y animales no es la animalidad, sino la humanidad. ... Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos, y no los humanos ex-animales" (Viveiros de Castro, 2004, p. 41). Los animales son gente, aunque no se les vean como tal:

"Esta concepción está casi siempre asociada a la idea de que la forma material de cada especie es un envoltorio (una "ropa") que esconde una forma interna humana, normalmente visible tan solo a los ojos de la propia especie o de ciertos seres transespecíficos, como los chamanes" (Viveiros de Castro, 2004, p. 39).

El chamán tendría así la habilidad de cruzar las barreras corporales y dialogar con otras subjetividades, que, aunque aparezcan con forma de animales, plantas, montañas o astros, son en esencia humanos. Su capacidad transformadora para comunicarse con ellos en su dimensión

² Aunque el "perspectivismo amerindio" propuesto por Viveiros de Castro y el "giro ontológico" de Descola son dos teorías independientes, aquí la expresamos de manera conjunta por lo que tienen de común.

³ Para Århem (1993) la cosmovisión indígena puede definirse como "ecosofía", al entender que la especie humana ocupa el papel de cualquier otro ser integrado en su entorno natural.

humana e intercambiar perspectivas es imprescindible en su tarea de mediación. Así, “el perspectivismo no es un relativismo, sino un relacionalismo” (*Ibid.*, p. 57).

En las mitologías de muchos pueblos amerindios aparecen numerosos seres que mezclan atributos humanos y no humanos, jaguares, colibríes, dantas que hablan como humanos, “cada especie de ser aparece a los otros seres como se aparece a sí misma -como humana- y al mismo tiempo se comporta manifestando ya su naturaleza distintiva y definitiva de animal, planta o espíritu” (*Ibid.*, p. 41). La cosmovisión amerindia es transformacional, las vestiduras se intercambian, de modo que incluso los muertos (con una existencia ya no humana) adoptan formas de animales para hacerse visibles. Por otro lado, se encuentra ampliamente extendida la noción de espíritu progenitor, protector, dueño, maestro, o madre de distintas especies de seres (venado, cochino monte, pecarí, etc.), que representa a los suyos y con quienes los chamanes pueden interactuar.

Descola (2011) con la intención de entender otras lógicas de pensamiento que no se ajustan a la ontología naturalista antropocéntrica occidental⁴, propone el “giro ontológico” a fin de tener en consideración otras ontologías. De ese modo, el totemismo, como ontología, nos hace ver el paralelismo que algunos pueblos encuentran entre la naturaleza y la estructura y dinámica social, al entender que los animales o las plantas tienen intencionalidad, sentimientos, y se hallan jerárquicamente ordenados. El animismo hace creer que los animales y las plantas comparten alma con los humanos y por ello se personifican, aunque tengamos cuerpos o contenedores diferentes que nos hacen adoptar distintas miradas o perspectivas. Y el analogismo hace entender las relaciones y mutua influencia que se producen entre lo humano y lo no humano, como ocurre en el nagualismo centroamericano con el doble animal que poseen las personas (Del Campo, 2017, p. 18-19). Estas ontologías se pueden conjugar, claro está, y adoptar esquemas combinados de pensamiento en contexto de globalización.

Para entender el pensamiento amerindio se propone por tanto adoptar una visión no antropocéntrica que permita ver el mundo desde la perspectiva de los distintos seres que lo habitan. Perspectiva que tiene muy en cuenta la corporalidad como entidad estructurante en la formación de la persona o el ser. Aunque los animales sean gente no se les ve como tales porque no tienen cuerpo humano, y por el contrario, el hecho de tener cuerpo humano no siempre garantiza que el ser en cuestión lo sea en realidad. Tal vez por ello se entendería la conocida anécdota señalada por Lévi Strauss (1979 [1973]) sobre la llegada de los primeros europeos a América, en la que mientras los españoles discutían sobre la humanidad de los indígenas, si tenían o no alma, los indígenas sumergían a algunos de sus prisioneros de piel clara para comprobar si sus cadáveres se corrompián como los de ellos, si sus cuerpos eran auténticos como los suyos y en consecuencia podían tener semejantes perspectivas, ya que son los cuerpos quienes las originan. El giro ontológico implica considerar no solo la diversidad de cosmovisiones sino también la diversidad de mundos en las que éstas se manifiestan.

Unidad Psíquica de la Humanidad (UPH)

Si bien en la comparación intercultural el debate sobre los particularismos se basa en el supuesto de la diversidad cultural, el debate sobre los universalismos lo hace en el de la unidad psíquica de la humanidad (Shore, 1996; cfr. Velasco, 2003). Siguiendo la excelente obra desarrollada por Honorio Velasco (2003) en la que se advierte que el debate sigue abierto, señalaré a continuación una serie de proposiciones que describen esa unidad psíquica, con la que se trata de justificar la existencia de rasgos culturales comunes en pueblos distantes en el espacio o en el tiempo que no hayan mantenido contacto directo o indirecto alguno.

La primera proposición sostiene la existencia de “una única naturaleza humana” (*Ibid.*, p. 521). La capacidad para razonar es una cualidad común en la especie y es por ello que determinados esquemas mentales pueden ser concebidos como innatos, aunque se trate de aspectos muy generales como la protección de la prole, las relaciones de parentesco, la aplicación de justicia o las creencias religiosas. El reconocimiento de unidad de la especie constituye el fundamento básico

⁴ En la ontología naturalista lo que distingue a unos grupos humanos de otros es la producción cultural y lo que distingue a los seres humanos de otras especies animales es el alma y la conciencia de la que ellos carecen.

en el que se apoya la reivindicación de derechos igualitarios de los pueblos oprimidos del mundo y en especial de los pueblos indígenas.

En segundo lugar, poseemos “el mismo diseño de funcionamiento del sistema nervioso y las mismas estructuras del cerebro” (Ibid., p. 522). Una dotación bio-fisiológica común, aunque tanto el sistema nervioso como en especial el cerebro sean maleables y adaptables al entorno. Diversos autores sugieren que las prácticas culturales repetidas durante generaciones modifican estructuras del cerebro que predisponen determinadas actitudes y comportamientos (Schwartz, 2002; Anderson, 2010; Kitayama & Uskul, 2011; cfr. Del Campo, 2017, p. 22). El papel que desempeña la cultura en el desarrollo del cerebro es fundamental y por analogía se tiende a describir su funcionamiento como un disco duro (el cerebro) al que se le incorpora un sistema operativo y programas informáticos (las culturas).

La UPH constituye “un rango común de procesos cognitivos potenciales” (Velasco, 2003, p. 523-531). Proposición relacionada con la anterior en la medida que hace referencia al común procesamiento de la información. Aunque las formas de razonamiento y deducción se hallen asociados a la experiencia acumulada y sea pertinente hablar de una “etno-lógica”, la estructura de los silogismos tiende a ser universal, como se desprende del estudio comparado con distintos pueblos indígenas (Mende, Ojibwa, Navajo). Lo que resulta variable es el listado de proposiciones categóricas asumidas como verdaderas (Hamill, 1990). De ese modo se admitiría en la lógica de pensamiento lo universal y lo particular. En todo caso, el rango de lo común en la especie se presenta alto (Eccles, 1980), pudiéndose observar en aspectos cognitivos ligados con la intencionalidad o la reflexividad, así como emocionales.

El reconocimiento de uno mismo al situarse frente al espejo, así como los pronombres personales “yo” y “tu” existentes en todas las lenguas (Wierzbicka, 1994), revela la conciencia universal que se tiene de uno mismo y la distinción del otro, muestras de “una mente intencional y consciente” (Velasco, 2003, p. 531-532).

Asimismo, que “un amplio abanico de emociones y sentimientos potencialmente afecta a todo ser humano” (Ibid., p. 532-537), constituye un rasgo universal de la especie, aunque no se han encontrado estímulos universales que desencadenen las mismas emociones. Si bien en un principio están determinadas por la biología, también se hallan condicionadas por la ideología; la emoción y la cognición se entrecruzan en las actitudes y comportamientos personales. Respondemos con una mezcla de emoción y raciocinio ante situaciones que atañen a lo que cada cual cree o con aquello que lo identifica, ya sea en el terreno religioso, político, ecológico, o gastronómico.

Junto a todas estas proposiciones resulta pertinente plantear por último dos más que ponen en valor la UPH como principio o postulado básico que hace posible la etnografía: “la posibilidad de compartir con cualquier otro ser humano pensamientos y sentimientos” (Ibid., p. 538-540) es uno de ellos. Este rasgo capacita al investigador a extrapolar datos de ámbitos restringidos a otros más generales si está suficientemente justificado. El hecho de que la cultura sea compartida nos lleva a trabajar en clave de intersubjetividad en la búsqueda de significados; a través de una muestra reducida y significativa de personas podemos inferir lo que hace, piensa o siente el colectivo mayor que representan. “La pautación modal es característica de la vida social humana” a través del lenguaje común, los modos de socialización infantil y la forma de solucionar algunas tareas cotidianas (Strauss y Quinn, 1997; cfr. Velasco, 2003, p. 539); y la cultura, variablemente compartida, proporciona “estructuras de mediación” que pueden estar sustentadas “en artefactos, en ideas, en sistemas de interacción social y todo esto a la vez” (Hutchins, 1995; cfr. Velasco, 2003, p. 539-340). Todo ello, unido a la capacidad de socialización del ser humano, hace posible la comunicación con otros seres humanos y el entendimiento intercultural, cuestión básica en el trabajo etnográfico y antropológico.

Por otro lado, está “la posibilidad de comprender las razones que guían el comportamiento de cualquier otro ser humano” (Velasco, 2003, p. 541-542), la posibilidad de empatizar, de colocarnos en el papel o la piel del otro, lo cual implica, además de interés, una tarea de proximidad y atenta mirada. Rosaldo (1984) habla de “sujeto posicionado”, sujeto que puesto en situación con su experiencia refuerza e intensifica la empatía, “impulso genérico de sintonía con los congéneres”. “La experiencia común, sin duda, es una fuente de empatía cargada de sentido social”, por lo

que la “comprensión tiene entonces el doble significado de solidaridad y de entendimiento.” “La comprensión antropológica ... tiene mucho de mediación y no sólo está constituida por conocimiento, sino por reconocimiento en lo que tiene de actitud respetuosa” (Velasco, 2003, p. 541-342).

Fundamentos metodológicos

Como es sabido, toda investigación de carácter etnográfico, etnológico o antropológico, al igual que cualquier otra investigación científica, además de requerir del suficiente conocimiento teórico: marco conceptual y estado de la cuestión sobre el objeto de estudio, requiere aplicar una adecuada metodología, con técnicas apropiadas para la producción de datos que permitan responder a las preguntas u objetivos propuestos y avanzar así en el conocimiento. En esta ocasión, sin embargo, aunque haga algunas breves observaciones sobre dichas técnicas, las cuales se encuentran ampliamente desarrolladas en la literatura (Geertz, 1986; Pujadas, 1992; Canales & Peinado, 1994; Guasch, 1997; García, 2000; Villasante & Montañés, 2000; Marcus, 2001; Vallés, 2002; Sanmartín, 2003; Bertaux, 2005; Sabirón, 2006; Álvarez Veinguer, Arribas Lozano & Dietz, 2020,), ofreceré, de manera resumida por razones de espacio, una serie de acotaciones generales acerca de la manera de proceder sobre el terreno inspiradas en la propia experiencia etnográfica con pueblos amerindios. Aspectos que responden a la forma más clásica de hacer trabajo de campo etnográfico en contextos comunitarios.

Estancia y adaptación al campo

Obviamente, la primera condición del trabajo de campo etnográfico es estar allí. Allí donde están las personas por las que nos interesamos. No es un trabajo a distancia que podamos resolver en la biblioteca. Hay que hacerlo sobre el lugar en contacto directo con las personas, dedicándole el tiempo que sea preciso, ya sean meses o años, en función de lo que se pretenda.

Antes de emprender la investigación en firme es recomendable realizar una primera visita o trabajo de carácter exploratorio, a fin de informar con toda claridad a la comunidad o autoridades del trabajo que pretendemos realizar, conseguir la autorización para convivir con ellos por un tiempo, así como para tener una primera toma de contacto con el lugar y sus gentes, observar las dificultades, comenzar a ganar la confianza de esa gente, encontrar porteros que faciliten contactos y valorar lo que puede dar de sí el proyecto de trabajo. En determinados lugares, además, es imprescindible obtener autorización de distintas instituciones con competencias en la zona, previa presentación del proyecto, lo cual lleva tiempo y esfuerzo. Con los Yukpa en 1990 era preciso contar con la autorización del Instituto Nacional de Parques, el Ministerio de Asuntos Indígenas y la Asociación Civil del Pueblo Yukpa; mientras que con los Yanomami en 2006 se requería la del Instituto Nacional de Parques, el Ministerio de Asuntos Indígenas, la Organización Regional de los Pueblos Indígenas del estado Amazonas, la Gobernación Civil y la Gobernación Militar. Esa primera estancia breve (ya sea de días o semanas) evita sorpresas a veces indeseables y favorece la realización de un proyecto más ajustado a la realidad. Primera estancia en la que suele invertirse el papel del investigador de ser observador a sentirse sujeto observado. En esta inversión es preciso mostrarse abierto a responder preguntas, satisfacer la curiosidad de los del lugar, aguantar bromas a veces pesadas que pueden rozar la humillación, pero todo ello hay que encajarlo y soportarlo con buen humor, sin que suponga un trauma, ya que se trata de una puesta a prueba. Los anfitriones ponen a prueba al invitado para saber si es humilde o soberbio, si es generoso o mezquino; y el invitado podrá así valorar si está preparado para convivir con ellos, si tiene carácter suficiente para adaptarse al temperamento y la vida social en ese lugar, a los usos y costumbres: hábitos culinarios, higiénicos, laborales, relaciones, conflictivos, etc. Espacio físico también que conviene apreciar de cerca en cuanto a las características geográficas, ambientales, sanitarias, etc., y valorar igualmente si se está dispuesto a afrontar las incomodidades o dificultades que se encuentre.

El trabajo de campo exige una adecuada adaptación social y ambiental. Para que sea provechoso por tiempo prolongado (esta primera fase es solo el inicio) es imprescindible mentalizarse en sentirse cómodo, a gusto con la gente y el sitio para que todo fluya sin interferencias producidas

por el factor personal. Esta primera visita sirve precisamente también para despejar la incógnita de la ecuación personal ¿estoy preparado para vivir aquí por X tiempo en estas condiciones? Alguien que sea alérgico a las picaduras de insectos debe valorar si soportaría o no vivir en un lugar plagado de zancudos, jejenes, isangos, garrafas, pulgas, etc. O alguien que no soporte ver fluir sangre al extremo de desmayarse debe valorar si soportaría vivir con un pueblo belicoso que acostumbre peleas sangrientas y aún mortales. A veces se dan motivos fisiológicos que aconsejan una retirada a tiempo. Otras veces se trata de poderosos prejuicios que impedirían entender con la debida distancia y neutralidad ciertos comportamientos, circunstancia que forma igualmente parte de la ecuación personal que hay que despejar antes de establecer un compromiso investigador con el debido rigor. Una posición excesivamente feminista, por ejemplo, podría limitar la mirada al interpretar el reparto de papeles de género en ciertas comunidades, si no se sabe contextualizar. O la cosmovisión animista-panteísta se desenfocaría si se entiende como pagana al no ajustarse al monoteísmo.

Esta primera fase exploratoria contribuye a completar el proyecto final de investigación, ajustándolo al terreno de forma más realista en cuanto a las expectativas, a lo que se puede esperar de él. El tipo de observación empleado en esta fase se puede definir como "flotante", sin que esté sujeta aún a un protocolo preestablecido, atenta a todo lo que ocurre, aunque con la idea central que se persigue siempre en mente. La facilidad comunicativa constituye un factor esencial al valorar la pertinencia o no de investigar en un determinado lugar y el alcance de los objetivos al que podemos aspirar. Lo ideal es aprender y llegar a comunicarse con fluidez en el idioma nativo si el trabajo es de larga duración (más de un año, por ejemplo). Además, el aprendizaje de la lengua ayuda en gran medida a introducirnos en la cultura, no solo es un instrumento de comunicación. No obstante, lo más normal en los pueblos amerindios de hoy es encontrar diferentes grados de bilingüismo y ello facilita dicha comunicación: podemos entendernos con quienes hablan castellano y estos a su vez median como traductores e intérpretes con quienes no lo hablan. En cualquier caso, las limitaciones impuestas por el lenguaje y la dependencia permanente de traductores e intérpretes nos deben hacer reflexionar sobre el grado de comprensión que podemos adquirir y en consecuencia sobre el calado y profundidad a la que puede aspirar la investigación.

Producción de datos en contexto de interacción

Decidido a seguir adelante con el proyecto, las investigaciones que se suelen realizar con pueblos indígenas implican trabajo en comunidades y por tanto establecer estrechos contactos con las personas, trabajar de manera interactiva y aplicar la observación científica como principal medio de producción de datos. Observación que por lo general es participante, situándonos dentro de donde se produce la acción; pero también no participante cuando conviene, tomando distancia para tener una visión panorámica de lo que ocurre. En cualquier caso, la observación ha de ser sistemática y controlada, es decir, hay que repetirla una y otra vez sobre acontecimientos semejantes para discernir lo que resulta constante y lo que aparece de manera irregular, para poderlos describir con detalles. Además, conviene observar lo que ocurre de acuerdo a una guía de categorías que nos conduzca; observar no es mirar o contemplar de manera pasiva y azarosa lo que pasa, sino percibir lo que sucede a través de categorías analíticas que estén en consonancia con los objetivos de investigación. Prestar especial atención a lo que consideramos relevante sin perder de vista el contexto. La guía de observación preestablecida puede ser modificada en el transcurso del trabajo de campo, excluyendo si cabe alguna categoría que se muestre poco o nada relevante e incorporando otras que sí lo sean y no tenidas en cuenta en un principio. Operativizar los objetivos en unidades de análisis y desglosar éstas en categorías observables, medibles, que podamos registrar, es básico para no desenfocar el trabajo y no perdernos en un océano de información. La observación flotante de la fase exploratoria pasa a ser focalizada en la fase sistemática.

La adaptación al campo exige no imponer ritmos de trabajo sino acomodarse a los ritmos propios de las gentes. La experiencia de extrañamiento del etnógrafo pasa por desprenderse de las prisas y los tiempos comprimidos a los que habitualmente se está acostumbrado, para acomodarse durante la estancia a ritmos de vida por lo general más pausados, tranquilos, así como a un cierto grado de improvisación para encajar los cambios de planes no previstos (los sueños de una

noche que hayan tenido las personas del lugar, por ejemplo, pueden alterar en la mañana los compromisos establecidos la tarde anterior). Siempre es conveniente planificar el trabajo, listar las tareas pendientes, pero los planes han de ajustarse a cómo los nativos organicen y gestionen su tiempo. Proponer actividades que aceleren y alteren el ritmo normal de vida puede introducir un sesgo etnográfico no admisible.

En el trabajo interactivo ganarse la confianza de la gente constituye un factor esencial para conseguir datos consistentes y fiables. Empatizar y alcanzar un cierto grado de complicidad con las personas es importante para lograr entrar en sus vidas, dejarse acompañar y escuchar testimonios sinceros. Ello se consigue cuando los otros estiman que el interés del investigador/a no solo está puesto en conocerlos sino en reconocerlos, reconocer o apreciar el valor de lo que hacen y lo que son. Apreciar su comida, el tabaco que fuman, el licor o el enteógeno que consumen, sus bailes, sus habilidades en las manufacturas, etc., ayudan a lograrlo. Así como demostrar interés en aprender la lengua nativa, por el esfuerzo que supone. La confianza no se regala, hay que ganársela sabiendo estar en el lugar, mostrando respeto y aprecio. El investigador o investigadora no debe ser percibido como alguien exclusivamente interesado en el tema que lo ha llevado hasta allí, sino como persona que se interesa por ellos, por sus historias de vida y por los problemas que atraviesan en lo cotidiano, prestando apoyo y ayuda siempre que se pueda. Cuando dejas de buscar a la gente para encontrar información y es la gente quien te busca para proporcionártela, proponerte actividades, contarte confidencias y reírse contigo, las relaciones fluyen de otra manera y el trabajo de campo se vuelve mucho más provechoso. Clifford Geertz (1992 [1973]) refiere esto mismo al escribir sobre la riña de gallos en Bali, asistir a esos encuentros legalmente prohibidos, salir corriendo y esconderse junto a los participantes, huyendo de la persecución policial, le sirvió para ganarse esa confianza y ser visto y tratado en lo sucesivo de otra manera.

Como se sabe, el diario de campo es el soporte para registrar los datos sobre comportamientos y discursos, sobre lo que vemos y escuchamos en el terreno. Diario en el que conviene ordenar la información desde el principio por bloques temáticos, categorías o unidades de análisis, respetando la cronología de entrada. El orden es fundamental para el registro de una información que puede sumar cientos de páginas. Para ello el uso actual del ordenador portátil facilita mucho la tarea. Además de los datos sobre hechos contingentes relacionados con la temática de investigación, redactados con detalle, es importante también aportar reflexiones sobre los mismos, sobre lo que sugieren en el momento; así como hacer un ejercicio de autoevaluación, de autoanálisis sobre los posibles errores cometidos de palabra u obra, sobre el propio estado emocional o los prejuicios que pueden influir en la interpretación. El diario constituye una herramienta imprescindible en el trabajo interactivo, observacional y participativo que debe ser redactado de manera densa y reflexiva para obtener de él la máxima utilidad en la descripción de los hechos y en el análisis final de los resultados.

Además de la observación sistemática como técnica privilegiada en el trabajo de campo, de manera complementaria es conveniente realizar entrevistas en profundidad a personas concretas con quienes no se mantiene continuidad en el trato, dado que si se mantiene es mucho más oportuno y provechoso obtener información a través del diálogo informal que tiene lugar en lo cotidiano, de manera progresiva, sin cansar, día tras día, como parte de la costumbre de conversar para pasar el rato, sin interrogatorios rígidos a los que por lo general no se está acostumbrado. Misioneros, investigadores, dirigentes indígenas, personas específicas con mucho conocimiento sobre temas de interés que encontramos de paso son las apropiadas para tales entrevistas, que deben ser grabadas y posteriormente transcritas y traducidas en su caso. A veces no queda más remedio que acudir a ellas porque así lo tiene establecido la comunidad, y además con retribución económica, como ocurre con los Kawésqar de Puerto Edén (Chile), o con algunos Rarámuri en la Tarahumara (México), para lo cual es preciso seleccionar con criterio a los informantes (que además de tener conocimientos puedan responder al esquema habitual de una entrevista), y emplear un lenguaje llano, coloquial, entendible, concreto (no abstracto), sobre hechos conocidos, planteando preguntas abiertas sobre las que se pueda conversar. La obtención de historias de vida resulta especialmente apropiada de la gente mayor con dilatada experiencia, recurso que implica dejar hablar libremente a las personas sobre su vida o sobre determinados acontecimientos

vividos, procurando interrumpirlas lo menos posible, para conseguir algo así como una autobiografía asistida. En eso se convierte algunos intentos de entrevistas semiestructuradas aplicadas a personas no habituadas a ellas, que tras la primera pregunta sobre el lugar de nacimiento (que se espera sea respondida en no más de 10 segundos) responden con un relato de 45 minutos en el que narran todo aquello que recuerdan y les resulta significativo sobre su pasado en torno a ese lugar.

Los grupos focales o de discusión creados por el investigador para tratar un tema es otra opción, aunque no resulta fácil en muchos casos. A falta de ello, lo que sí es factible y útil es aprovechar la oportunidad de asistir a numerosas reuniones comunitarias convocadas para resolver conflictos, aplicar justicia, organizar fiestas; o asambleas comunales para tratar diversos asuntos. Reuniones a las que hay que estar especialmente atentos por ser los espacios normalizados de debate y discusión.

El dibujo ilustrativo como recurso para obtener información es interesante usarlo con jóvenes escolares, siempre que hayan dibujado alguna vez y sepan hacerlo, independientemente del grado de destreza que tenga cada uno. Para ello hay que facilitarles el material (papel, lápiz, colores, borrador) y explicarles con claridad la tarea que se les propone para evitar confusión y quede bien entendida (la actividad que se produce en el río; lo que hacen en el colegio; una escena de la vida familiar; del temascal; lo que más le divierte; etc.). El dibujo funciona como una forma de lenguaje para transmitir ideas (lo que inquieta, commueve, la mirada personal sobre un aspecto de la realidad) que una vez obtenido hay que interpretar a través de las formas, frecuencias, colores que aparecen, etc. El análisis exige aplicar un método con criterios concretos, y ofrece un buen resultado para aproximarse a lo que piensan o sienten los jóvenes que sean parclos en palabras con gente foránea.

Por otro lado, el empleo de medios audiovisuales resulta apropiado tanto para el registro y posterior análisis de datos, como para la difusión de los mismos con la realización de documentales etnográficos o el empleo de fotos ilustrativas para artículos en revistas. No obstante, su uso debe ser bien calculado porque se corre el riesgo de perder la confianza ganada o no conseguirla nunca al hacer un uso inoportuno o irrespetuoso que incomode a las personas. La grabadora de sonido hay que emplearla siempre con el consentimiento expreso de quienes van a ser grabados, e igual ocurre con la grabación de video. Jamás hay que usar estos medios a escondida. Los momentos de intimidad deben ser especialmente respetados. Una manera de lograr la aceptación de tales recursos sin que alteren de manera significativa el comportamiento de la gente es tenerlos a la vista y dejar que se toquen sin necesidad de que sean usados, hacer que se familiaricen con ellos para que no provoquen extrañeza cuando se saca y pone a funcionar. Se corre el riesgo de perderlos por averías, pero se consigue así naturalidad. Antes de su uso sistemático es preciso lograr ese grado de familiaridad con ellos. Asimismo, se puede emplear con buen resultado para la interpretación que pueden ofrecer los propios nativos tras su escucha o visionado, produciendo igualmente momentos de interacción con alto componente lúdico.

Desempeño de roles y contraprestación

Aunque resulte obvio mencionarlo no hay que olvidar que antes que investigador/a se es persona y como tal hay que mirar y actuar con la gente. El trabajo etnográfico de larga duración en contexto de interacción dentro de comunidades, exige que además del papel de investigador desempeñemos otros papeles con el que desenvolvernos en la vida social, papeles compatibles con la tarea investigadora que favorezcan la integración al grupo. En el trabajo de campo con pueblos indígenas es preciso integrarse en la vida cotidiana del grupo, vivir con intensidad el aquí y ahora en el que nos encontramos envueltos. Ser consciente de que la estancia es temporal y tener billete de ida y vuelta no impide llevar a cabo una inmersión profunda, mostrar una permanente disposición a colaborar en la vida comunitaria. En razón a las propias habilidades, gustos o necesidades ajenas, se pueden desempeñar tareas materialmente útiles para los demás: asistencia sanitaria, colaborador docente, horticultor temporal, pescador, entrenador deportivo, etc.; lo importante es participar, intervenir, comprometerse en lo que haga falta de manera voluntaria y

desinteresada. Ser buscado o llamado regularmente para desempeñar determinadas tareas resulta gratificante por el hecho de sentirse útil para los demás y por ser un claro indicio de integración.

El compromiso de colaboración y desempeño de roles dentro de la vida social suele ocasionar que los lazos se estrechen con unas personas más que con otras, empatizar de manera inevitable más con unos que con otros; sin embargo, hay que ser prudente con las muestras de amistad, estar siempre atento a las alianzas que se dan entre familias y personas, conocer cómo son las relaciones de parentesco, los conflictos interfamiliares, etc., para actuar con cautela y procurar que la amistad con unos no genere la enemistad con otros. La prudencia es básica para evitar problemas, antes de tomar iniciativas propias de actuación o seguir las de otros hay que ver y callar mucho, involucrarse en exceso en determinados asuntos que encierran intereses familiares o particulares oculitos y no confesados nos pueden acarrear conflictos por desconocimiento. Es por ello que más importante aún que hacer amigos es no crearse enemigos que nos puedan hacer la estancia difícil e incluso imposible al extremo de obligarnos a marchar. Con actitud afectiva conviene conservar la equidistancia social, al menos hasta conocer mejor las relaciones y la dinámica societaria del grupo.

Por otro lado, en un contexto en el que las relaciones sociales se rigen por el principio de reciprocidad, hay que corresponder de alguna manera con la colaboración de la gente en nuestra investigación, con la acogida en sus casas y las atenciones recibidas. Producir una etnografía sobre un pueblo, escribir con rigor sobre él y hacerlo público ya es un hecho positivo que contribuye a hacerlo visible a más gente y dejarlo registrado en la historia. Publicaciones de las que deben estar informados los protagonistas y hacérselas llegar o facilitarles el acceso a ellas. Sin embargo, las contraprestaciones que debemos satisfacer han de ser más directas e inmediatas. En una sociedad que valora el prestigio de las personas por la generosidad que es capaz de mostrar, la mezquindad es uno de los peores atributos y no corresponder con dones por lo que se recibe no está bien visto. Una actitud que nos puede cerrar puertas y oportunidades. En la medida de lo posible hay que procurar satisfacer determinadas necesidades o deseos de las gentes con las que estamos, procurando por otro lado no ser una carga para ellos. Contribuir con alimentos (arroz, pasta, harina...) útiles de pesca (anzuelos, sedales...), herramientas (machetes, azadas, hachas...) útiles de cocina (ollas, cuchillos), es siempre bienvenido. Y, claro está, la ayuda desinteresada en la vida cotidiana como se ha comentado: participar en mingas, trabajar en la chacra, reparar la vivienda, transmitir mensajes, etc. A veces también se puede entregar dinero para hacer frente a algún gasto necesario, aunque de manera extraordinaria porque el dinero, por su escasez, puede ser fuente de conflictos y mejor no hacerlo circular. Los trabajos de traductor y transcriptor que se encarguen sí que suelen ser pagados con dinero, si así se acuerda; al igual que algunas entrevistas cuando no hay más remedio en ciertos contextos en los que la comunidad lo establece incluso con la tarifa a aplicar (caso kawésqar en Puerto Edén, ya comentado).

Reflexión final

A las recomendaciones teóricas y metodológicas ya expresadas, las cuales han conducido mi práctica etnográfica, cabría añadir otros postulados que se hallan acorde con los tiempos que corren, tiempos de globalización y postmodernidad, en los que las facilidades de movilidad física y de difusión cultural hace muy difícil, si no imposible en muchos casos, la delimitación de comunidad en el contexto de los pueblos amerindios. De ese modo resulta pertinente acudir a la "etnografía multisituada" propuesta por Marcus (2001) o a la "antropología translocalizada" de Fuglerud (1999), así como a los conceptos que se derivan de ellas, tales como "identidad múltiple" o "identidad dialógica" en los que el sí mismo de cada cual está penetrado por otros.

En todo caso, si el proceso etnográfico exige contextualizarse por medio del trabajo de campo, lo cual implica mantener un estrecho contacto con la población estudiada, la preparación del producto final con la elaboración del pertinente informe de resultados recomienda descontextualizarse físicamente, es decir, tomar distancia espacial de dicha población para reflexionar con mayor neutralidad y evitar posibles condicionamientos emocionales en la formulación de argumentos.

En definitiva, la etnografía pone a prueba la capacidad del investigador en un trabajo exigente y comprometido, que implica mucha responsabilidad al tenerse que hablar de otros. Trabajo que comienza por saber estar con respeto en cada momento con la gente en los lugares que toca, mantener siempre la atención para captar aquello que nos puede ayudar a encontrar respuesta a las preguntas que nos hacemos, disponer de las herramientas adecuadas para registrar de manera ordenada y sistemática los datos pertinentes, y contar con los conocimientos suficientes para interpretar, traducir y hacer entendible el comportamiento de aquellos con los que estudiamos (en nuestro caso pueblos amerindios), contextualizando en todo momento sus maneras de ser y estar en su mundo.

Agradecimientos

A las personas, comunidades y pueblos amerindios con los que conviví. Y a mis maestros antropólogos.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, G. (1975). El indigenismo y la antropología comprometida. *Anales de Antropología*, 12(1), Artículo 1.
- Álvarez Veinguer, A., Arribas Lozano, A., & Dietz, G. (2020). *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Anderson, M. L. (2010). Neural reuse as a fundamental organizational principle of the brain. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(4), 245-66. <https://doi.org/10.1017/S0140525X10000853>
- Århem, K. (1993). Ecosofía Makuna. En F. Correa (Ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 105-122). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.
- Arteaud, A. (2014 [1936]). *Los Tarahumara*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona: Bellaterra.
- Canales, M. & Peinado A. (1994). Grupos de discusión. En J.M. Delgado, & J. Gutiérrez (Eds.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales* (pp. 288-316). Madrid: Síntesis.
- Clifford, J., & Marcus, G. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520946286>
- Del Campo, A. (2017). Antropología perspectivista o el giro ontológico. Crítica de un paradigma no tan nuevo. *Revista Pucara*, 28, 11-54.
- Descola, Ph. (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, Ph. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y Naturaleza, Aproximaciones a propósito del Bicentenario de Colombia* (pp. 75-96). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza Universidad
- Eccles, J. (1980). *La psique humana*. Madrid: Tecnos.
- Fuglerud, Ø. (1999). *The Tamil Diaspora and Long-Distance Nationalism*. Londres: Pluto Press.
- García, J. M. (2000). *Diarios de Campo. Cuadernos Metodológicos*. 3. Madrid: Centro de Investigaciones Socio-lógicas
- Gass, W. (1981). Culture, Self, and Style. *Syracuse Scholar* (1979-1991), 2(1), Artículo 10.
- Geertz, C. (1986). *La descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura*. Barcelona: Gedisa
- Geertz, C. (1992 [1973]). *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1999 [1986]). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós
- Gray, A. (1996). *The Arakmbut of Amazonian Peru, vol. I: Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community*. Providence y Oxford: Berghahn Books.
- Grimson, A. (2008). Diversidad y cultura: reificación y situacionalidad. *Tabula Rasa*, 8, 45-67. <https://doi.org/10.25058/20112742.321>
- Guasch, O. (1997). *Observación Participante*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas
- Hamill, J. (1990). *Ethno-logic. The Anthropology of Human Reasoning*. Urbana: University of Illinois Press.
- Harris, M. (2007). *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Barcelona: Crítica.
- Henare, A., Holbraad, M., & Wastell, S. (2007). *Thinking Through Things. Theorising Artifacts Ethnographically*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203088791>
- Herkovits, M.J. (1973). *El hombre y sus obras*. México: F.C.E.
- Hoebel, H. (1961). *El hombre en el mundo primitivo. Introducción a la antropología*. Barcelona: Labor.
- Hutchins, E. (1994). *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT Press.

- Irigoyen, F. (1995). *Cerocahui. Una comunidad en la Tarahumara*. Chihuahua: Ayuntamiento de Chihuahua.
- Kitayama, S., & Uskul, A. (2011). Culture, Mind, and the Brain: Current Evidence and Future Directions. *Annual Review of Psychology*, 62, 419-449. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120709-145357>
- Kroeber, A. & Parsons, T. (1958). The concepts of culture and social sistem. *American Sociological Review*, 23 (1) 582-583.
- Las Casas, B. de (1988). Apologética Historia Sumaria. En A. Losada (Ed.), *Fray Bartolomé de Las Casas. Obras completas, vol. 8*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1979 [1973]). *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1993). *Raza y cultura*. Cátedra: Madrid.
- Linton, R. (1942). *Estudio del hombre*. México: F.C.E. <https://doi.org/10.2307/3537488>
- López García, J. (2012). El Relativismo cultural. En H. Velasco, J. López García, & M. García Alonso (Eds.). *Equipaje para aventurarse en antropología. Temas clásicos y actuales de la antropología social y cultural* (pp. 35-57). Madrid: UNED.
- Mair, L. (1970). *Introducción a la antropología social*. Madrid: Alianza Universidad.
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema Mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Martínez Kleiser, L. (1989 [1953]). *Refranero general ideológico español*. Madrid: Real Academia Española
- Pujadas, J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Cuadernos metodológicos Nº 5. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista (Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Rosaldo, R. (1984). Grief and a Headhunter's Rage: On the Cultural Force of Emotions. En E.M. Bruner (Ed.), *Text Play and Story: The Construction and Reconstruction of Self and Society* (p. 178-195). Washington: AES.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo.
- Sabirón, F. (2006). *Métodos de investigación etnográfica en Ciencias Sociales*. Zaragoza: Mira
- Sánchez Durá, N. (2013). Actualidad del relativismo cultural. *Desacatos*, 41(1), 29-48. <https://doi.org/10.29340/41.84>
- Sanmartin R. (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir*. Barcelona. Ariel.
- Schwartz, J. M. (2002). *The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force*. Nueva York: Harper Collins.
- Shore, B. (1996). *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. New York: Oxford University Press.
- Strauss, C y Quinn, N. (1997). *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139167000>
- Turner, V. (1988). *El proceso ritual*. Madrid: Taurus.
- Tylor, E. (1891). *Primitive culture*. Londres: John Murray.
- Vallés, M. (2002). *Entrevistas cualitativas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Velasco, H. (2003). *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de Antropología Lingüística y Antropología Cognitiva*. Madrid: UNED.
- Villasante, T. & Montañés, M. (2000). *La investigación social participativa*. Madrid: El Viejo Topo.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés, & P. García Hierro (Eds.), *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 37-79). Copenhagen: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas).
- Wierzbicka, A. (1994). Semantic Universals and Primitive Thought: The Question of the Psychic Unity of Humankind. *Journal of Linguistic Anthropology*, 4 (1), 23-49. <https://doi.org/10.1525/jlin.1994.4.1.23>
- Wright, S. (2004). La politización de la cultura. En M.F. Boivin, A. Rosato, & V. Arribas (Eds.), *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y cultural* (pp. 128-141). Buenos Aires: Antropofagia.