

CONFLICTO Y DISTANCIA

Notas críticas de lecturas y trabajo de campo antropológico

Alejandra Navarro Smith

*Instituto de Investigaciones Culturales—Museo,
Universidad Autónoma de Baja California*

Resumen: Este artículo trata sobre el quehacer del trabajo de campo —y en particular observación participante— en regiones indígenas caracterizadas por el faccionalismo político (ver el trabajo pionero de Carolyn Nordstrom y Antonius C. G. M. Robben). A lo largo del documento se reflexiona sobre aspectos epistemológicos, teóricos, metodológicos y éticos al analizar las situaciones de conflicto que son parte de la vida cotidiana en la sociedad de estudio. Para ello el texto pone a disposición del lector algunos de los debates académicos que discuten estas cuestiones sobre el quehacer de la investigación social en situaciones de conflicto, violencia y sufrimiento humano. Como punto de partida y a nivel epistemológico, este texto propone la necesidad de confrontar el universo de conocimiento del investigador —limitado por su posición en el marco de las relaciones socio-culturales y de poder— con el de sus colaboradores. Del necesario encuentro conflictivo entre diferentes formas de conocer en el que todas las investigaciones tienen lugar, surge esta propuesta para un modelo de investigación colaborativa en el que tanto los resultados como las preguntas que la orientan pueden ser construidas intencionalmente en interacción con sus participantes.

Este texto ofrece una descripción del método de trabajo de campo-observación participante desde su concepción antropológica. Interesa problematizar la relación empática del investigador con los sujetos del estudio y la distancia que se recomienda que el investigador mantenga respecto de ellos. La revisión de estas dimensiones se realiza desde el contexto de investigaciones que tienen como escenario de trabajo conflictos o faccionalismos que exacerban las diferencias entre los sujetos con los que el investigador deberá interactuar. Se revisan los argumentos de la posición en que Scheper-Hughes (1995), Stephen (2002) y Crapanzano (1995) conciben la relación comprometida del investigador con los sujetos en campo: una comunicación y debate mutuo abierto y honesto. Dicha discusión tiene su expresión más reciente tanto en los ejercicios de investigación social crítica capaz de incidir en el desarrollo de ideas estratégicas para que con ellas se trabajen los problemas en la agenda para la acción social (Hale 1994), como en investigaciones cuyos resultados sirvan de materiales de apoyo para luchas sociales, políticas o jurídicas de los actores sociales que son, a la vez, los sujetos de estudio (León Pasquel 2001; Navarro Smith 2005, 2008, 2012; Navarro Smith, Tapia Landeros y Garduño 2010).

En un segundo momento, el artículo revisa la noción y las implicaciones del desarrollo de relaciones comprometidas durante el proceso de investigación social, en especial, las tendencias etnocéntricas muchas veces implícitas en esta posición de compromiso. Se propone, como salida a este dilema, una vigilante y re-

Latin American Research Review, Vol. 47, No. 3. © 2012 by the Latin American Studies Association.

flexiva posición del investigador en cuanto a su pensamiento y tomar conciencia de su papel como testigo privilegiado de los sucesos sociales que decide estudiar. Al escribir sobre el mundo social, los investigadores construimos narrativas y explicaciones que lo construyen, que lo hacen existir desde nuevas perspectivas. Se revisa, por este motivo, la importancia de los esquemas de valoración de los discursos académicos —socialmente autorizados— que construyen y deconstruyen las realidades sobre las que se enuncian. En este hacer, también se entra al terreno de la construcción o deconstrucción de ideologías.

TRABAJO DE CAMPO Y OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

There's a troubled relationship between the representation of anthropological fieldwork and the actuality of any particular fieldwork. In sober fact, fieldwork can take as many forms as there are anthropologists, projects, and circumstances.

—Michael Carrithers, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*

Cuando se habla de trabajo de campo —también llamado etnografía—, se hace referencia a un método de investigación popularizado por el antropólogo Bronislaw Malinowski (1922, 1929, 1935) a partir de sus publicaciones sobre los habitantes de las islas Trobriand (Carrithers 1996, 230). Se especula que cuando Malinowski llegó a estas islas polinesias probablemente no tenía intención de quedarse a vivir entre los trobriandeses por mucho tiempo, sin embargo, el antropólogo polaco se convirtió virtualmente en un prisionero de la región cuando lo sorprendió el inicio de la Primera Guerra Mundial en camino al campo (Kuklick 1996, 343–344). Sea como fuere, Malinowski aprovechó su situación y tras su primera experiencia de trabajo de campo de larga duración acuñó la frase de “observación participante” para describir al método de trabajo. Éste se convertiría en el método científico por excelencia en investigación antropológica. La participación en los eventos cotidianos de la comunidad añadía a la observación, la experiencia directa del investigador que estuvo presente en el lugar del estudio. Bajo este argumento se hace suponer que al haber estado en el lugar de los hechos el investigador puede conocer directamente las experiencias de los sujetos de la investigación.¹

Como se puede apreciar, el desarrollo de los conceptos de trabajo de campo, etnografía e incluso metodología están intrínsecamente relacionados dentro del paradigma antropológico contemporáneo. Para realizar una investigación etnográfica en antropología, los antropólogos están de acuerdo en que la estrategia consagrada dentro de esta disciplina es precisamente la observación participante, es decir, la cohabitación prolongada entre el investigador y los habitantes de la re-

1. Ver los comentarios críticos que los autores de la antropología interpretativa realizan a esta primera concepción del quehacer antropológico (Geertz 1983); esta perspectiva interpretativa argumenta que la comprensión de los fenómenos sociales no se pueden observar directamente porque su comprensión está mediada por el momento histórico, la comprensión situada del actor social que actúa como investigador y la influencia de las instituciones que juegan un rol importante en el contexto de la investigación.

gión de estudio. Incluso hay quienes sostienen que la duración mínima del trabajo de campo etnográfico no debe ser menor de un año (Salzman 1996, 364).

Durante el periodo de inmersión del antropólogo en el campo de estudio, se aprende el idioma y los aspectos de organización social, prácticas y representaciones, entre otros aspectos de la cultura local. El primer tipo de conocimiento que el método de observación participante permite acceder: es un tipo de conocimiento práctico que se observa y se aprende en el curso de la vida cotidiana (Carrithers 1996, 231). Una vez concluido el trabajo de campo, el investigador analiza sus observaciones que habrá documentado en el instrumento de trabajo diario de campo. El uso del diario de campo será esencial durante la transformación del primer tipo de conocimiento (descriptivo) al segundo tipo de conocimiento — conocimiento de segundo orden— que el investigador produce cuando reflexiona sobre lo que ha aprendido en la sociedad de estudio, en palabras de Carrithers (1996, 231): “El conocimiento de segundo orden ya no es un conocimiento personal [del investigador] sobre cómo relacionarse con las demás personas, sino un conocimiento crítico sobre cómo comparar a una sociedad y su cultura con otras, particularmente la propia. Llamamos a este proceso *conocimiento participativo*”.²

PROBLEMATIZACIÓN DEL MÉTODO

Una vez establecidos los principios generales del trabajo de campo y de la observación participante como se conciben y practican en antropología, pasamos a la revisión crítica de algunos aspectos implícitos en las definiciones ya elaboradas. Dicha revisión se realiza con la intención de mostrar los modos en que el investigador tiene que ir adaptando los métodos de investigación a las circunstancias particulares del fenómeno que analiza; en otras palabras, los métodos de investigación se adaptan durante el proceso de la investigación según cuestiones que podrían parecer triviales, pero que en realidad son parte constitutiva de los fenómenos de estudio. En concreto, los temas y ejemplos que aquí se retoman han surgido como preocupaciones metodológicas en el proceso de investigaciones realizadas en comunidades indígenas con alto índice de faccionalismo o división interna.³

Es importante mencionar que las reflexiones teórico-metodológicas que aquí se ofrecen surgieron al combinar métodos antropológicos tradicionales (v.gr., observación participante, entrevistas) con métodos etnográficos de registro audiovisual (video, principalmente). Para ello inicio problematizando el tema de las

2. La traducción y las itálicas son mías. En la idea original, la autora usa el término *engaged learning*.

3. Por faccionalismo me refiero a los enfrentamientos, peleas o desencuentros entre grupos de una misma población. Estos se deben a la formación de grupos generalmente antagónicos por cuestiones políticas, religiosas, económicas, y en general, actividades que definen formas de relación social y modos de vida. Los grados de enfrentamiento pueden ir desde disputas y desencuentros cotidianos, hasta el uso de violencia física e incluso guerras civiles. En este trabajo se hace referencia a las facciones que surgen por las discrepancias entre dos tipos de proyectos políticos: partidos políticos (Partido Revolucionario Institucional, o PRI, y Partido de la Revolución Democrática, o PRD) y movimientos sociales (derivados del zapatismo).

relaciones establecidas entre los antropólogos y sus sujetos de estudio en el contexto de las relaciones de poder presentes en cualquier empresa de construcción de conocimiento. También se da cuenta de la manera en que el uso del video como herramienta de registro etnográfico ha influido en este proceso de hacer investigación. A continuación se da paso a estos temas y a los debates académicos más amplios con los que se vinculan.

Debo también advertir al lector que la metodología que aquí se propone ha tomado forma a partir de un productivo desacuerdo con el concepto de distancia entre el investigador y los sujetos de estudio, en el marco del trabajo de campo. El argumento tiene por objetivo explicar cómo el desarrollo de una relación comprometida con un interlocutor, interrelacionado en tiempo y espacio con el investigador (Scheper-Hughes 1995, 417; Stephen 2002), con quien se establece una relación de comunicación basada en un “debate mutuamente abierto, valiente y honesto” (Crapanzano 1995, 421),⁴ podría humanizar tanto el proceso de la investigación como los productos de la antropología. Aún más, la propuesta sugiere que una relación colaborativa abre a los informantes un espacio para intervenir las preguntas, el proceso y los resultados del estudio. El problema radica en cómo crear este espacio de colaboración creativa, de diálogo y de acceso a los mundos de conocimiento tanto para los informantes como para el investigador.

Considero indispensable reconocer de entrada la diversidad de enfoques desde los que hace investigación antropológica. Estos coexisten y forman en su conjunto a la disciplina; muchas veces parten de supuestos contradictorios entre sí. Cada uno de estos enfoques incluso ha desarrollado sus propias metodologías, estrategias de interpretación y procedimientos de explicación (Crapanzano 1995, 420). Las diferentes tradiciones o escuelas de antropología surgidas en diferentes momentos históricos han formado y replanteado sus objetivos de acuerdo a las ideas que en su momento definían el tipo de relación investigador-informantes. Por ejemplo, en sus inicios, la antropología anglosajona “estaba guiada por una compleja forma de pesimismo moderno enraizado en la relación tortuosa de la antropología con el mundo colonial y la despiadada destrucción de tierras y grupos de población de ellas originarios [. . .] quienes se interponían en el camino de la expansión cultural y económica occidental” (Scheper-Hughes 1995, 418). Como reacción a este proyecto se desarrolló, en el mismo mundo anglosajón, la idea de articular un proyecto antropológico que fuera “principalmente transformativo sobre la persona del investigador, y restrictivo en el sentido de que se imponían pocas o ningún tipo de preguntas sobre *el otro*” (Scheper-Hughes 1995, 418, las itálicas son mías). Aún así, la supresión del cuestionamiento crítico de los sujetos de la investigación no modificó la posición heredada del investigador como colaborador del aparato colonial que lo legitimaba. Al contrario, este enfoque metodológico reducía a los informantes a meros instrumentos de la investigación al negarles su agencia comunicativa, deshumanizando en consecuencia todo el proceso de la investigación. Desde esta perspectiva, las categorías teóricas son las únicas que guían la agenda del que observa, y se excluyen como consecuencia las pre-

4. Todas las citas entrecomilladas son traducciones mías de textos originalmente escritos en inglés que en el momento de la preparación de este artículo no se encuentran en castellano.

ocupaciones de estos últimos sobre sus propias realidades. Lo que esta posición teórico-metodológica hace evidente, es el acceso parcial que esta posición permite. Este tema es fundamental, por ejemplo, cuando se exploran cuestiones de género, derechos humanos, faccionalismos políticos, luchas sociales o legales, por mencionar algunos. No podemos ignorar el hecho de que los informantes demuestren preocupaciones e intereses diferentes a los expresados por los especialistas de los temas que integran el corpus especializado de la literatura académica. Esto añade una dimensión más para considerar la complejidad de esta discusión.

Para comprender las preocupaciones y los debates de las antropologías contemporáneas, es necesario conocer el contexto histórico del que surgen, pues con ellos buscamos entender, explicar e investigar alguna realidad. La pertinencia de un mismo debate académico puede variar en cuanto que se traslada del lugar de origen a otras temporalidades o espacios geopolíticos; un ejemplo es la discusión de antropología en casa que se difundió como innovación dentro de la antropología angloamericana. Al mismo tiempo, el tema, pensando desde el marco de la antropología mexicana, podría parecer una discusión menos innovadora, ya que antropología en casa es lo que constituye la mayor parte del proyecto antropológico en México. Otro caso es el de la discusión de cómo poner la antropología al servicio de la gente que se estudia, mismo que generó acalorados debates hasta finales de la Segunda Guerra Mundial (Bennett 1996). En este sentido, las lógicas que subyacen a las discusiones teórico-metodológicas generan ciertos tipos de acercamientos y discusiones según los temas con que se conectan en determinado momento histórico-espacial. Por lo mismo, propuestas como las de Schepher-Hughes (1995) cobran sentido y son potencialmente aplicables sólo bajo ciertas circunstancias de investigación. Para el lector interesado en la investigación, la cuestión relevante es reconocer las circunstancias originales en las que se desarrolló el trabajo de Schepher-Hughes (1995), de manera que pueda retomar de esta propuesta los elementos pertinentes para su proyecto, así como evaluar las condiciones particulares de su tema y situaciones de estudio con relación al mismo.

Se podría argumentar que queda a discreción del investigador decidir qué tipo de relación quiere establecer con sus colaboradores. El problema a considerar es que, por un lado, diferentes tipos de relaciones generan diferentes tipos de conocimiento, y por el otro, la relación entre investigador-sujetos de la investigación produce diferentes formas de acceso y reproducción de poder y de conocimiento. Un ejemplo en este sentido es el acceso que los sujetos bajo estudio tienen al conocimiento producido sobre ellos en el curso de la investigación.

En este panorama resulta interesante pensar lo que Schepher-Hughes (1995) describe como la cómoda posición del investigador localizada por encima y afuera de las experiencias de los sujetos que se estudian. Arriba y afuera es también el *locus* del poder en términos semióticos. Tal vez la cuestión más interesante sea el análisis de las relaciones de poder en la reproducción de las diferencias sociales encarnadas en la estructura de las instituciones académicas y en las dinámicas de su reproducción (Bourdieu 1970).

En este sentido, un equipo de profesores antropólogos en la Universidad de Texas en Austin está trabajando en el desarrollo de un currículo que considera la vinculación de procesos de investigación social crítica con acciones enfocadas a

informar las acciones estratégicas de actores sociales que se estudian. Ellos proponen que el cuerpo de análisis producido desde la investigación en las ciencias sociales “está marcada por su potencial de generar un análisis que se desplace de la crítica académica a la habilidad de informar el pensamiento estratégico a propósito de problemas o cuestiones concretas”.⁵

Charles Hale, por ejemplo, emplea lo que él denomina el método de investigación activista que se alinea con los movimientos de cambio social y al mismo tiempo les devuelve una mirada crítica “que lucha desde dentro” (Hale 1994, 220). La periodista canadiense Naomi Klein, por su parte, hace un provocador llamado a los intelectuales de izquierda para trabajar en tres direcciones, a saber, (1) vinculando movimientos sociales aislados actuando al mismo tiempo como transmisores de información en lugar de expertos en la materia; (2) relacionando el conocimiento útil con los fines que los movimientos han hecho explícitos, y (3) actuando como escudos de protección entre el movimiento y las estrategias de represión que los estados emplean para desarticularlo (Klein 2003). Según Klein (2003), los intelectuales deberían apoyar los emergentes movimientos sociales haciendo uso tanto de herramientas legales y presión política, como ofreciendo la presencia física cuando esto fuera necesario. El planteamiento anterior podría parecer exagerado, pero el historiador Servando Ortoll (2001, 187) reseña el trabajo de antropólogos del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) que podrían estar haciendo lo que Klein sugiere, con justificaciones más académicas pero no menos activistas: “Considérese el caso de Lourdes de León Pasquel quien, según relata su experiencia en Estados Unidos, trabajó en favor de un mixteco acusado injustamente de homicidio, para rescatarlo de la cárcel. En este inquietante lance, León Pasquel puso su experiencia como lingüista al servicio de una causa legítima (y también legal)” (Ortoll 2001, 187). El abanico de opciones del tipo de relación que el investigador establece con los sujetos de la investigación no se agota en los ejemplos anteriores.

El debate: Relaciones comprometidas

En la literatura antropológica existen muchas referencias con respecto a las posiciones que los investigadores pueden asumir en el desarrollo de su trabajo de campo bajo circunstancias de sufrimiento humano, guerra de baja intensidad u opresión política. La propuesta más provocadora es la que aboga por una “antropología militante”, que busca establecer una relación de alianza con aquellos “cuerpos vulnerables y frágiles cuyas vidas se encuentran en riesgo” (Scheper-Hughes 1995, 409). Nancy Scheper-Hughes propone una práctica antropológica con el compromiso ético de llevar a cabo una serie de acciones directas a favor de aquellos que experimentan situaciones de sufrimiento extremo. Ella critica lo que considera la “presunción antropológica” y hace un llamado a los antropólogos a “exponer el relativismo moral artificial” (Scheper-Hughes 1995, 410) que ha ca-

5. Ver la página “Activist Anthropology” de Kathleen Stewart, <http://www.utexas.edu/cola/depts/anthropology/programs-and-subdisciplines/Activist-Anthropology.php> (página consultada 25 de mayo de 2012).

racterizado a la disciplina, y a cambio tratar de imaginar formas de compromiso político en una antropología del mismo tipo. Sugiere además que el relativismo cultural del que se habla, es en realidad un relativismo moral, que ha generado un tipo de antropología que no se corresponde con el mundo al que supuestamente hace referencia. Scheper-Hughes elabora su reflexión después de estudiar el tema de la muerte infantil, el pensamiento moral, las prácticas sociales de las mujeres y las élites en una favela en el noroeste de Brasil en las que se ha normalizado el hambre crónica y su medicalización. Desde este contexto la antropóloga argumenta que “si no podemos ser capaces de empezar a pensar a las instituciones y las prácticas sociales en términos morales o éticos, entonces la antropología [. . .] parece débil e inútil” (Scheper-Hughes 1995, 410).

Antes de llegar a Brasil como investigadora, Scheper-Hughes (1992) fue activista en la misma región en donde después realizaría el trabajo para escribir su libro *Death without Weeping*. Su actividad como activista la haría establecer un tipo de relación con los habitantes de Alto do Cruzeiro, con quienes participó en los grupos de discusión freirianos a los que todos asistían. Las mujeres que conocieron a Scheper-Hughes en estos espacios de discusión después resintieron la distancia que Scheper-Hughes adoptaría en su papel de investigadora: ya no era más una *companheira* sino una observadora sin vinculación con sus vidas. A partir de la reflexión de la situación anteriormente descrita, Scheper-Hughes propone que el investigador no puede pretender “una falsa neutralidad en el contexto de los grandes dramas políticos y morales [que estudia]” (Scheper-Hughes 1995, 411). Luego nos deja con la pregunta, “¿qué hace que tanto la antropología como los antropólogos estén exentos de la humana responsabilidad de tomar una posición ética (e incluso política) en el análisis de eventos históricos de los que somos testigos privilegiados?” (Scheper-Hughes 1995, 411).

La parte problemática de este argumento radica en el fuerte juicio moral que la antropología comprometida de Scheper-Hughes genera en contra de ciertas prácticas y actores sociales. La investigadora pone como ejemplo el caso de la normalización y la medicalización del hambre, práctica sobre la que ni doctores, políticos, pacientes o antropólogos fueron capaces de elaborar un discurso que denunciara los mortales efectos de recetar tranquilizantes y estimulantes del apetito a pacientes que sufrían los efectos del hambre crónica (Scheper-Hughes 1995, 416).

Críticos de la posición moral de Scheper-Hughes sugieren que incluso en situaciones de extrema desigualdad y abuso de poder “algunos de los ‘malos de la película’ también son víctimas del abuso del poder de otros” (Gledhill 2002, 450). Deleuze y Guattari (1988, 215) argumentan en la misma línea que las “organizaciones de izquierda no serán las últimas en generar microfascismos. Resulta sumamente fácil ser antifascista [. . .], y no ver al fascista dentro de uno, el fascista que uno mismo sostiene, alimenta y cumplimenta con insumos tanto personales como colectivos”. Tal parece que algunos de los bandos buenos también pueden ser opresores de otros.

Así las cosas, la problemática principal de esta propuesta de investigación orientada a la acción radica en la cuestión de cómo aterrizar nuestros juicios éticos como antropólogos (Gledhill 2002, 446). Para culpar a alguien de los problemas de otros es de “suma importancia [. . .] entender la historia política y social de [la]

región para apreciar las relaciones entre sus miembros a través de las divisiones de clase [por ejemplo]" (Gledhill 2002, 448). Gledhill (2002, 442) considera importante que la antropología aplicada ponga el conocimiento antropológico a trabajar al servicio de problemas prácticos concretos, por ejemplo cuando una "inyección de 'conocimiento a propósito de cultura' puede contrarrestar los prejuicios causados por las consecuencias de una visión etnocéntrica y racista" en áreas como el trabajo social o la medicina popular. Tomar una posición a favor de un grupo social oprimido, y en consecuencia asignarse a sí mismo el papel de juez en lugar de asumir el rol del analista en búsqueda de la comprensión de las acciones de los opresores, no genera un gran cambio ni tampoco ofrece gran ayuda en la vida de las personas oprimidas con las que se pretende establecer una relación de alianza y de apoyo moral (Gledhill 2002, 448). En la misma línea, Vincent Crapanzano (1995, 430) señala el peligro que surge cuando los antropólogos "se comprometen moral y políticamente con las luchas de sus informantes y arrojan por la ventana el relativismo moral que estorba para tal fin. Este peligro no es necesariamente un problema, ya que en cualquier posicionamiento moral existe siempre el riesgo de creer que se sabe más y estar equivocado al respecto. Necesitamos medir nuestras convicciones morales con al menos una mirada relativista temporal, misma que, me apresuro a agregar, no imposibilita el compromiso" (la traducción es mía).

Por su lado, Aihwa Ong sugiere que Scheper-Hughes usa el término moral en un sentido universalizante, al no "detenerse a considerar si las otras culturas tomarían una posición diferente al de la [investigadora]" al comprender el caso. Continúa diciendo que "una hegemonía antropológica parece estar en operación [. . .] cuando los otros culturales por quienes los antropólogos tomamos [. . .] una posición moral, son silenciados o ignorados [. . .] en otro más de los debates Occidentales sobre la confección de conocimiento sobre esos mismos otros" (Ong 1995, 429). En otra lectura crítica, Ong (1996, 430) sugiere que Scheper-Hughes con sus acciones,

refuerza tanto su poder como mujer blanca, como la misma estructura del poder geopolítico que pretende subvertir [. . .] ¿No es el tipo de estrategia moralizante que Scheper-Hughes propone [en] un despliegue del poder intelectual que pretende la "liberación" de los pobres y hambrientos del Tercer Mundo? ¿No es este el tipo de antropología modernista (que data del periodo colonial [anglosajón]) mismo que tiene que ser repensado en nuestro mundo posmoderno donde las viejas divisiones han sido subvertidas, redibujadas, o colapsadas, y donde todos estamos posicionados en múltiples lugares en un espectro de formaciones ideológicas, donde la relación entre Occidente-Resto-del-Mundo debe ser retrabajada?

Ong concluye que usar el argumento del relativismo cultural como salida al problema ético es simplificar el asunto pues el centro del debate es en realidad el etnocentrismo académico. Ong (1996, 430) sugiere que los antropólogos deben ser "conscientes y muy cuidadosos con las fuerzas geopolíticas y sensibles a las diferencias culturales" y mirar la cuestión de cómo la gente construye mundos en sus propios términos sin la interferencia de la dominación política occidental. Sugiere así preguntarse cómo uno pone en operación los esquemas de interpretación occidentales al definir los problemas de investigación. El asunto que aquí se toca es de suma importancia en el caso de Chiapas que se expuso al inicio del documento, donde agendas de investigación completas han sido planteadas en términos de,

por ejemplo, derechos humanos y democratización, sin preguntarse por los significados que dichos términos tienen para la gente en su vida cotidiana (Pitarch y López García 2001); incluso en los casos donde los habitantes de las comunidades de estudio se han apropiado de estas agendas, necesitamos saber bajo qué condiciones han ocurrido estos procesos (Trench 2002). Así las cosas, la posición de Ong sigue reproduciendo a Occidente y a sus otros en lugar de proponer relaciones más complejas, entre las que podríamos pensar relaciones Occidente-Norte que no se yuxtaponen tan fácilmente con una relación resto-del-mundo y Sur, mundos sociales que en lugar de estar separados y compartamentalizados, están en realidad interrelacionados, interpenetrados e hibridizados, pero bajo jerarquías geopolíticamente establecidas que atraviesan y median estas relaciones e híbridos.

De este argumento se desprende la reflexión sobre las relaciones jerárquicas que el investigador establece con los informantes, así como con el conocimiento que se produce en estas relaciones de poder. Scheper-Hughes (1995) hace notar que las reflexiones de Paul Farmer (1994) en su discusión sobre violencia estructural, indica cómo el término *cultura* frecuentemente ha sido empleado para oscurecer las relaciones sociales, políticas y económicas e instituciones formales de violencia que promueven y reproducen tipos de sufrimiento humano. En este sentido el concepto de cultura no sólo genera significados en el sentido geertziano, sino que también produce explicaciones legítimas de sentido que institucionalizan desigualdades al mismo tiempo que justifican tanto la explotación como la dominación. En este sentido el concepto de cultura ha sido usado para exagerar y mistificar las diferencias entre antropólogos y los sujetos de estudio, como se nota cuando implícitamente se sugiere que debido a que los últimos son de “diferentes culturas, también son [en consecuencia] de mundos diferentes, y de tiempos diferentes” (Farmer 1994, 24, citado en Scheper-Hughes 1995, 417; la traducción es mía). Esta negación de coexistencia y cohabitación está profundamente entretejida en la disciplina antropológica, ejemplificada cada vez que se habla con el aire de impenetrable oscuridad a propósito de cultura o de la inabarcabilidad de sistemas culturales de pensamiento, significado y práctica. Es en este contexto donde cultura podría de hecho ser un disfraz de un incipiente o subyacente racismo, una especie de seudoclasificación de humanos agrupados de acuerdo con tipificaciones casi imperceptibles y ordenados por especies, en el sentido naturalista del método. Esta es otra forma de reforzar las nociones de diferencia que no ayuda a comprenderlas (Scheper-Hughes 1992, 417). Nancy Scheper-Hughes (1992, 419) hace un llamado hacia lo que ella denomina una práctica de “antropología descalza” para desafiar la posición segura y desimplicada que las instituciones de producción de conocimiento científico, “neutro” y “objetivo” proveen a sus practicantes. De paso la antropóloga también cuestiona la posición privilegiada de autoridad en la que el investigador se posiciona. Sin embargo, al no discutir el tema del poder implícito en su argumento, su crítica cuestiona a sujetos investigadores en lugar de dirigir sus argumentos para repensar los fundamentos epistemológicos de la práctica de investigación. Eso explica la serie de reacciones en contra de la propuesta por una antropología descalza así planteada, ya que puede implicar que los investigadores que están dispuestos a tomar partido y acciones a favor de la gente con la que trabajan son moralmente superiores a sus colegas que no están

dispuestos a seguir sus pasos. Así, la dimensión epistemológica de la cuestión de poder que existe en toda relación de investigación debe ser abordada directamente en las investigaciones sociales. Poder y autoridad son elementos estructurales en el proceso de producción de conocimiento en la sociedad. Esto es especialmente relevante cuando los antropólogos trabajan desde lo que ha sido denominado el Primer Mundo, el mundo del desarrollo del cual los habitantes del Tercer Mundo han sido hechos dependientes;⁶ paradójicamente, Scheper-Hughes no puede escapar ni elaborar una reflexión sobre su posición en esta serie de relaciones.

Sin embargo y a pesar de la fuerte crítica que Scheper-Hughes ha recibido, quiero extraer de su argumento la poderosa metáfora del antropólogo como espectador. En ésta se problematiza el rol público de los antropólogos, y propone que el objetivo de la disciplina debe estar más allá de las fronteras del campo académico. Ella cree que los investigadores tenemos la responsabilidad de ser intelectuales públicos practicando una antropología políticamente comprometida que no subestime la importancia de eventos como el hambre crónica, masacres y desapariciones. Scheper-Hughes (1992, 419) nos recuerda el ejemplo de los “antropólogos que trabajaban en los Andes, cuya ceguera selectiva en el transcurso de la guerra [y violencia étnica] en el Perú, les permitió seguir sus asuntos como de costumbre”; el eje transversal de la tradición de los estudios antropológicos en esta región siguió centrado en aspectos de ecología y rituales, por mencionar un caso. De este modo, estos antropólogos se volvieron cómplices “en la estructura de violencia y muerte que la guerra dejó a su paso” (Scheper-Hughes 1992, 419). Clifford Geertz es otro ejemplo, ya que le tomó tres décadas hacer referencia a la masacre de casi 750 mil indoneses que tuvo lugar junto al surgimiento de ese Estado, cuando Geertz se encontraba estudiando las “peleas de gallos” a la Bali (Scheper-Hughes 1992, 437). Aunque Geertz finalmente hizo referencia a la masacre, su marco descriptivo podría ser sujeto de crítica (Reyna y Schiller 1998).

El cambio de actitud que Scheper-Hughes (1992, 414) propone es necesario en relación con lo que ella describe como la “práctica pasiva de esperar”, mismo que se produce cuando los investigadores escogen una posición que los coloca por “encima y afuera de la escena política”. El reto, propone, está en transformar la espera en una práctica activa para transformar al investigador en testigo y analista de los eventos sociales.

La propuesta metodológica: El investigador como testigo en situaciones de conflicto desde la perspectiva de la antropología comprometida

Investigar realidades como la de Chiapas, en donde la población que simpatiza con los zapatistas ha denunciado una vida cotidiana vinculada a los efectos de la guerra de baja intensidad, es comparable a aquellas descritas en la literatura desarrollada por antropólogos que hicieron trabajo de campo durante la guerra de

6. Es necesario señalar que aún si el antropólogo pertenece a la misma sociedad, entendiéndose esta en términos de nacionalidad, los factores de clase, etnia, educación, género o edad reproducen muchas veces estas relaciones de dominación en la relación investigador/sujetos de la investigación.

contrainsurgencia en América Central. Estos estudios constituyen una tradición dentro de la antropología en América Latina (Stephen 2002, 24). El interés académico en investigar los efectos sociales de la represión ejercida por los estados-nación sobre sus ciudadanos, y la documentación etnográfica de cómo ésta tiene lugar, obliga a una revisión de la literatura sobre trabajos similares realizados en situaciones de conflicto y guerra. En estos, se vuelve explícita la necesidad de que el investigador se comprometa con los sujetos del estudio más allá de su papel como informantes.

La antropóloga Liisa Malkki (1997, 94–95), desde su experiencia de investigación después de los etnocidios cometidos en Burundi y Rwanda, propone que el investigador debe “escuchar atentamente, reconociendo la posición del trabajo intelectual propio, y afirmando en éste nuestras conexiones a ideas, procesos y personas que uno estudia”. Es precisamente esta conciencia social del investigador la que da forma a sus intereses intelectuales y lo lleva a realizar un tipo de trabajo de campo en situaciones donde sufrimiento, dolor y miedo están expuestos irremediamente. Esta posición plantea problemas teóricos y metodológicos específicos a la empresa de investigación antropológica.

Carolyn Nordstrom (1997, 26) en su etnografía sobre la guerra en Mozambique afirma que “hemos llegado a una etapa de desarrollo teórico en la que no podemos seguir haciendo a un lado las incómodas y preocupantes contradicciones acerca del abuso que implica el privilegio de poder hablar por otros, y simultáneamente, reconocer la necesidad de alzar la voz en contra de las injusticias que esos otros experimentan”. Nordstrom (1997, 26–27) continúa diciendo que el origen de este dilema se encuentra en las raíces coloniales de la antropología, cuando se comenzó a dar forma a lo que ahora conocemos como pensamiento occidental. Bajo esta lógica, la empresa antropológica no puede ser separada del orden jerárquico que ha creado —y que es reproducido a través del uso de ciertos métodos de investigación— donde “nuestra habla tiene ciertos sentidos [. . .] [y] ‘nosotros’ estamos asociados a un poder superior respecto del otro: sus mundos pueden ser importantes, pero los de ellos no representan una amenaza, como los nuestros son para ellos. En el análisis final, este mensaje crea una jerarquía, que la entreteteje con privilegios, la carga con relaciones de poder desiguales, y nos coloca a nosotros ‘por encima’” (Nordstrom 1997, 27).

Enseguida, Nordstrom (1997, 28–29) observa que en la práctica los “investigadores [. . .] están respondiendo [sea] a las críticas de la academia occidental o a los profundos dilemas de nuestras experiencias de investigación”. Con ello, se pretende que el ordenamiento de ideas vinculadas a formas de pensamiento no sólo produzca conocimiento en el marco de algún proyecto específico, sino que se incorpore al conjunto de explicaciones sociales con las que interpretamos el mundo, a las que llamamos narrativas sociales. Nordstrom (1997, 28–29) sugiere que la actividad de escribir sobre el comportamiento humano está necesariamente inscrita en contextos morales. Las construcciones morales, éticas y teóricas tienen la tendencia a ser más ideológicas que precisas (Nordstrom 1997, 29). Tomando en consideración todos estos problemas, concluye que la construcción de conocimiento en antropología, así como el proceso laborioso de la construcción de esta

disciplina académica, puede ser posible mediante la realización de etnografías respetuosas que constantemente negocien sus contenidos a la luz de las contradicciones encontradas por el investigador.

Objetivo de la propuesta: Producción de narrativas contra-hegemónicas que justifican la violencia

Nordstrom hace un llamado a reconocer la importancia en la construcción de narrativas sociales durante la cuidadosa y consciente selección de categorías. Las categorías se convierten en filtros que nos permiten observar los rasgos del mundo social para luego narrarlos desde ciertos enfoques y perspectivas. Asimismo, las categorías son productoras de valores que se vinculan con los fenómenos sociales que éstas vuelven visibles. En este sentido, cada enunciado que construye al objeto de investigación podría ser analizado como un elemento en el sistema de frases. Juntas modelan los discursos académicos. Según el trabajo desarrollado por Ian Parker (1992, 4–5) en el ámbito de la psicología social, específicamente en el tema de las dinámicas de los discursos, “una forma contundente para construir este argumento sería decir que los discursos nos permiten ver cosas que no están ‘realmente’ allí, y que una vez que un objeto ha sido elaborado en un discurso es difícil no referirlo como realidad. Así, los discursos nos proveen de marcos de referencia para debatir el valor de una manera de hablar de la realidad por sobre otras maneras de hacerlo”. De acuerdo con Foucault (1972, 49), Parker (1992, 4–5) argumenta que los discursos son “prácticas que sistemáticamente forman el objeto del que se habla”. Por ello es importante identificar la dinámica de la estructura de los textos, misma que debería ser pensada en términos “de la manera en que los discursos reproducen y transforman el mundo material” a través de potencia productiva para producir representaciones del mundo (Foucault 1972, 8). Los antropólogos —y en general los científicos sociales— no pueden darse el lujo de ignorar el hecho de que el lenguaje está estructurado para reproducir la serie de relaciones de poder de las que habla. El lenguaje estructura ideologías, lo que hace difícil hablar usando un tipo de lenguaje con el que no se está de acuerdo; en otras palabras, es sumamente difícil ser consciente de hablar, y al mismo tiempo hablar en contra de las connotaciones que ciertos tipos de lenguajes evocan (Foucault 1972, 1–7). Salta a la vista que el valor de los resultados de este tipo de investigaciones, es decir, del tipo descrito a lo largo del documento radica en su potencialidad para enriquecer los discursos sociales e incidir en el sentido común construido sobre sus objetos de estudio.

Dos problemas emergen al reconocer que la investigación en ciencias sociales produce discursos autorizados respaldados por instituciones académicas. Por una parte se encuentra aquél de la realidad producida por ciertas visiones académicas, como aquélla que describe a los lacandones como fósiles vivos y los vincula como descendientes directos de la cultura proto-maya, que en sí misma puede ser debatida en términos académicos; el segundo problema es el de la apropiación que han hecho los medios de comunicación, el Estado, las organizaciones no gubernamentales y la gente misma de algunos elementos de estos discursos académicos —al

usar términos como *tribus*—, a veces como útil herramienta de un esencialismo estratégico, en el sentido de Spivak (1990). Propongo que una posible solución a este problema es tener una postura política clara y un mapa de las corrientes de pensamiento desde las que se quiere debatir y producir conocimiento académico, siempre situado e historizado.

Parker (1992, 1) sugiere que el estudio de instituciones, poder e ideología como herramientas para el análisis de discursos implica en sí una preocupación político-moral. En el fondo del asunto subyace la preocupación de Rossana Reguillo Cruz (1998) por hacer de la investigación y de la enseñanza de la misma una herramienta para contribuir de modo informado al desarrollo del tipo de sociedad que deseamos construir. Al trabajar en la producción de conocimiento, los investigadores necesitan encontrar un balance entre las narraciones de la vida cotidiana y los debates académicos en sus análisis. Esto, junto con el posicionamiento de los temas de la investigación en el contexto más amplio de relaciones político-económicas, es lo que denomino una práctica políticamente comprometida de investigación antropológica.

El problema de la distancia en el desarrollo de relaciones colaborativas

El último problema teórico que discuto en este trabajo está en relación con el diseño de una metodología colaborativa. Se trata del concepto de distancia que generalmente se enseña en los cursos de métodos de investigación. Personalmente, encuentro incómodas las metodologías que proponen una visión de ciencia objetiva y desimplicada: éstas parecieran reproducir la posición de privilegio que se me asignó como persona mestiza educada de la ciudad durante interacciones cotidianas en las comunidades. Este desacuerdo con la noción de distancia y desimplicación que requieren algunas técnicas de investigación me forzaron a reorientar la práctica de investigación para poder enfrentar las certidumbres que la investigadora ha incorporado como miembro de la estructura de clase en México. En términos teóricos, la cosmología de la clase media, que yo representaba, se confrontó con una cosmología particular indígena de la que poco conocía. Desde un principio, fue contundente el descubrimiento de que la ignorancia sobre las culturas indígenas vivas es una característica común en la relación entre los mestizos urbanos de clase media y los pueblos indígenas vivos en México. De esto da cuenta la constante sensación de descubrimiento que experimenté cuando volvía a ver las grabaciones etnográficas en video que acumulé durante la estancia en la comunidad. Enseguida transcribo una de las secuencias grabadas que más me hizo tomar conciencia que entre estos mundos, el de ellos y mío de joven mujer clase media mexicana había, si no una falta de comprensión mutua, por lo menos muchas limitaciones para lograrla. En el episodio, *jtatik* Mariano está desyerbando su milpa. Él y yo platicamos mientras estaba listo el caldo de pollo que el resto de nuestros compañeros preparaban más arriba en la montaña. Esa mañana había presenciado por primera vez la fiesta de la Cruz, el ritual que se celebra en esta región tzeltal para pedir una buena cosecha. Más temprano esa misma mañana y en medio de un calor sofocante, toda la familia y parientes

cercanos del dueño de la parcela que se iba a bendecir habían caminado montaña arriba en dirección del terreno donde ya crecía pequeña la milpa. Yo comencé a grabar a Jtatik Mariano, que es también uno de los dos diáconos de la comunidad, con la esperanza que me explicara frente a cámara la significación de dicho ritual. En contra de mis expectativas, la conversación consistió en una serie de preguntas mutuas, para entender los términos que ambos usamos pero con sentidos diferentes. He aquí el desarrollo de nuestra conversación:

- Alejandra . . . ahorita la cruz que hicimos, ¿para qué es?
 Jtatik Mariano Ah, sí . . . es para pedir a Dios que crezca bien el maíz. Que no cae el viento . . . pues así como antes, ¿verdad? En la Biblia, te pregunto, el oblación, ¿qué quiere decir “oblación”?
- Alejandra ¿Oblación? . . .
 ¿Oración?
- Jtatik Mariano No. Oración no. O-bla-ción!
 Alejandra No lo conozco, ¿qué es?
 Jtatik Mariano Tú eres señora y no conoces “oblación”.
 Alejandra ¡No conozco “oblación”!
 Jtatik Mariano (riéndose) ¿Por qué?
 Alejandra (riéndome) No sé . . .
 Jtatik Mariano (se sigue riendo) no lo . . . ah, ah bueno . . . ¿Pero su costumbre de ustedes?
 ¿No lo hacen oblación?
- Alejandra Creo que no . . .
 Jtatik Mariano (pensativo) ¿Cómo . . . cómo lo hacen ustedes pues? ¿O no piden a Dios algo? No sé qué . . . Cómo . . . Bueno, ¿cómo está el pueblo pues?
- Alejandra (tratando de adivinar el contexto en el que se practica la “oblación” para que Jtatik Mariano me explique qué es eso que no entiendo) Pues cada quien . . . si quiere ir a la iglesia, o . . . como no sembramos ya nosotros. Se perdió la costumbre (como actividad diaria) . . .
- Jtatik Mariano (sin dejar de desyerbar su milpa) Pero ese, eso no es el costumbre (como tradición indígena antigua), lo que Dios dijo cuando Israel, que se hace la milpa, cuando principiando a rociar: tiene que pedir a Dios para que se tumba el árbol que tiene. Porque el árbol es de Dios, es para nosotros, ¿no? Para tumbarlo hay que pedir a Dios, pedir permiso. ¡Como forestal pues! Entonces, dijo Dios en la Biblia que se pide permiso antes de hacer el trabajo.

El desencuentro anterior es importante con relación al método del cine observacional que se empleó durante el trabajo de campo para producir un video documental que acompañara a la investigación escrita.⁷ Por razones de espacio, sólo mencionaré brevemente cómo se usó una versión adaptada de este método, de manera que la investigadora pudiera desarrollar relaciones comprometidas y colaborativas con los participantes en la investigación.⁸

7. Sobre los principios de este método ver Paul Henley (1996); un reporte más reciente sobre cómo usar este método de grabación en la práctica y enseñanza de la antropología, ver el artículo de Henley (2004) en que el autor compara el uso del cine observacional con la antropología en práctica.

8. A pesar de que el método del cine observacional es uno de los ejes principales en esta sección, tratar de explicarlo con detalle resultaría demasiado largo para el propósito de este artículo. Sin embargo, se provee al lector con algunos comentarios para que pueda ubicarse en la discusión que sobre este tema se ha dado en el campo de la antropología visual, misma de la que se ofrecen algunos elementos a continuación. En primer lugar es necesario mencionar que el cine observacional me atrajo por los

David MacDougall, uno de los primeros antropólogos que practicaron el método del cine observacional dentro de la antropología visual, discute el tema de la distancia que mantienen los videoastas con relación a los participantes en el proyecto de grabación. MacDougall señala que los videoastas muchas veces trabajan como si fueran parte de una audiencia, y que este modo de autoconcebirse se nota cuando no establecen comunicación oral con los sujetos cuando los están grabando. Al hacer esto, los videoastas: “Se excluyen a sí mismos del mundo de los sujetos [y] también excluyen a los sujetos del mundo de la película [o video] [. . .] bajo esta lógica de acción no hay necesidad de comunicarse con los sujetos. La razón que justifica tal decisión es la de no influenciar su comportamiento. A través de este detalle, el videoasta no participa de la apertura que [se] está demandando a los sujetos cuando [se] les pide acceso para grabarlos” (MacDougall 1998, 133).

Al hacer esto, MacDougall (1998, 134) concluye, se reproduce “una manera en la que el observador y el observado existen en mundos diferentes”. La distancia que el investigador mantiene con respecto de sus sujetos es la que le permite justificar no ser cuestionado sobre su mundo de vida y su experiencia. El tema así planteado desde la antropología visual se vincula de manera interesante a la discusión de los temas desarrollados por la antropóloga estadounidense Lynn Stephen (2002, 8–13) cuando nos propone repensar el concepto de trabajo de campo como el espacio que nos conecta con los informantes sólo durante el tiempo en el que entramos en sus mundos, y de quiénes nos desconectamos cuando salimos de él. Para explicar el tema, Stephen cita la conversación que sostuvo con un campesino zapoteco en Santa María del Tule cuando realizaba un estudio sobre los cambios de la Reforma Agraria. En la conversación, Stephen (2002, 8) explica, su informante estaba unido a ella por una serie de relaciones históricas, políticas y

retos que presenta al investigador: una de las ideas fundamentales en el método es lograr grabar y editar los eventos de manera que el producto final revele la experiencia de los sujetos en la película a través de secuencias grabadas con ellos en el curso de su vida cotidiana. La propuesta es tanto grabar como editar siendo fieles al tiempo y a los espacios a los que se accede. Esta idea es diametralmente opuesta a la idea implícita en el método del montaje, en la que se acumulan una serie de momentos, imágenes, sonidos y personas que no coexisten necesariamente en tiempo ni espacio, elementos que después se yuxtaponen en la sala de edición, creando con ello una falsa impresión de continuidad de tiempo y espacio. Un segundo elemento de diferencia entre ambos métodos radica en la manera de pensar la tensión dramática. Mientras que en el método del montaje la tensión dramática se construye con elementos externos a las situaciones que se presentan, por ejemplo mediante el uso de ciertos tipos de música que sobreponen sobre las imágenes con la intención de dirigir las emociones del espectador. El cine observacional, por su lado, construye la tensión dramática con los detalles que encuentra dentro de las situaciones grabadas. Es por este motivo que los practicantes del cine observacional generalmente siguen los eventos desde su inicio hasta su conclusión, para dar tiempo a que desarrollen situaciones e interacciones en ellos presentes. Las secuencias observacionales más exitosas son aquellas capaces de revelar algo que los espectadores no conocían o no esperaban sobre la situación o las interacciones que se les presentan. El reto de este tipo de grabación consiste en usar la cámara para describir los detalles de la situación que se observa. Antes de realizar la grabación, el antropólogo/videoasta debe haber observado con cuidado la situación que después grabará, pues es precisamente esta familiarización previa con situaciones y sujetos lo que le permite después crear los pequeños momentos de revelación de los que se ha hablado. Este conocimiento surge, al igual que aquél de las etnografías escritas, a partir de la observación participante del investigador en la vida cotidiana de sus informantes. En una aplicación poco ortodoxa del método, sigo la propuesta de hacer evidente la presencia del investigador, misma que se hace evidente en el registro de sus interacciones con los sujetos de la película (ver MacDougall 1998, 125–139; Henley 1996, 2004).

económicas existentes entre México y Estados Unidos. En este sentido, Stephen comprendió que estar en el campo era para ella un proceso constante del que no se podía entrar o salir a voluntad. Tanto ella como su informante se encontraban siempre en el campo. Ya fuera que se encontraran hablando juntos en Oaxaca u ocupando espacios diferentes, ella en Boston y él en Oaxaca, los dos habían sido acertadamente contruidos por su interlocutor como parte del mismo sistema más amplio de relaciones (Stephen 2002). Así, Stephen (2002, 8–9) concluye:

Nosotros somos los creadores de campos así como de lo que denominamos el trabajo de campo. Estas creaciones están construidas en el presupuesto de que los antropólogos son actores determinantes y poderosos, quienes pueden imponer fronteras alrededor de lugares y personas, y de que podemos entrar y salir de esas fronteras impuestas a voluntad. Generalmente somos conscientes de los campos interrelacionados que hemos creado cuando realizamos ciertos actos de pensamiento, análisis y escritura. Si por el contrario, nos imaginamos en permanente y continua relación con aquellos a quienes estudiamos y con quienes trabajamos, el campo desaparece y se vuelve parte de una relación global más amplia que no creamos, sino que simplemente habitamos igual que cualquier otra persona.

En este sentido, el modelo de investigación que aquí se propone para trabajar en diálogo y en colaboración con poblaciones indígenas en México, es parte de un esfuerzo de deconstrucción de la mirada colonizadora con la que interpretamos el mundo social, para así iniciar el proceso de aprendizaje de otras lógicas de comprensión de la experiencia desde contextos socio-culturales, económicos y políticos específicos. La propuesta no sólo está en sintonía con las bases del proyecto antropológico; también está inspirada en los movimientos de organización ciudadana surgidos en América Latina, en especial en México, donde los sujetos exigen el reconocimiento de la diversidad en las formas de experimentar e interpretar las realidades cotidianas.

CONCLUSIONES

La investigación antropológica sobre temas donde el conflicto está al centro de la interacción social —tales como estudios de género, derechos humanos, luchas por derechos sociales, culturales o legales, faccionalismos políticos, por mencionar algunos— confronta al investigador con el reto de diseñar una metodología que le permita adentrarse en las experiencias colectivas de angustia, frustración e incluso sufrimiento, dolor y miedo que los actores involucrados en el estudio experimentan. Al realizar el trabajo de campo con ellos, el investigador tiene la oportunidad de comprender y las lógicas internas y cotidianas que dan forma y continuidad a los conflictos. Durante este proceso, debe interactuar con quienes se convertirán en los colaboradores de la investigación. En esta serie de relaciones, el investigador ocupa un lugar generalmente privilegiado. Dicho poder, derivado de su lugar privilegiado, y por la posición que ocupa en las relaciones sociales, también se ve modelado por la manera en que se gana el acceso a los sujetos y a sus modos de vida. En el artículo se expusieron los debates que revisan los fundamentos epistemológicos y teórico-metodológicos a propósito de las relaciones investigador-investigado, las nociones de distancia-compromiso y algunas implicaciones del etnocentrismo académico que es un componente

y un riesgo siempre presente en la lógica de producción de conocimiento en el pensamiento occidental.

REFERENCIAS

- Bennett, John W.
1996 "Applied and Action Anthropology: Ideological and Conceptual Aspects". *Current Anthropology* 37: S23–S53.
- Bourdieu, Pierre
1970 *La reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Éditions de Minuit.
- Carrithers, Michael
1996 "Fieldwork". En *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, editado por Alan Bernard y Jonathan Spencer, 229–232. Londres: Routledge.
- Crapanzano, Vincent
1995 "Comment on *The Primacy of the Ethical* by Nancy Scheper-Hughes". *Current Anthropology* 36 (3): 420–421.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari
1988 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Londres: Athlone Press.
- Farmer, Paul
1994 *Conflating Structural Violence and Cultural Difference*. Conferencia presentada en el Departamento de Antropología, Universidad de California, Berkeley, 10 de noviembre.
- Foucault, Michel
1972 *The Archaeology of Knowledge*. Londres: Tavistock.
- Geertz, Clifford
1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Gledhill, John
2002 "Anthropology and Politics: Commitment, Responsibility and the Academy". En *The Anthropology of Politics*, editado por Joan Vincent, 438–451. Oxford, RU: Blackwell.
- Hale, Charles R.
1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894–1987*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Henley, Paul
1996 "The Origins of Observational Cinema: Conversations with Colin Young". En *Memoirs of the Origins of Visual Anthropology*, editado por Beate Engelbrecht, 139–161. Frankfurt: Peter Lang. También disponible en Internet en http://www.esodoc.com/teacher_cv/Henley,%20Paul.pdf.
- 2004 "Putting Film to Work: Observational Cinema as Practical Ethnography". En *Working Images: Visual Research and Representation in Ethnography*, editado por Sarah Pink, László Kürti y Ana Isabel Afonso, 109–130. Londres: Routledge.
- Klein, Naomi
2003 "¿Qué demonios pueden hacer hoy los intelectuales? Los irrelevantes libres". *La Jornada*, 24 de agosto. También disponible en Internet en <http://www.jornada.unam.mx/2003/ago03/030824/mas-klein.html>.
- Kuklick, Henrika
1996 "Manilowski, Bronislaw". En *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, editado por Alan Bernard y Jonathan Spencer, 343–346. Londres: Routledge.
- León Pasquel, Lourdes de, coord.
2001 *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*. México, DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Porrúa.
- MacDougall, David
1998 *Transcultural Cinema*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge.

- 1929 *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. Londres: Routledge.
- 1935 *Coral Gardens and Their Magic*. Londres: Allen and Unwin.
- Malkki, Liisa
- 1997 "News and Culture: Transitory Phenomena and the Fieldwork Tradition". En *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, editado por Akhil Gupta y James Ferguson, 86–101. Berkeley: University of California Press.
- Navarro Smith, Alejandra
- 2005 "Structural Racism and the Indigenous Struggle for Land, Justice and Autonomy in Chiapas, Mexico". Tesis doctoral, Universidad de Manchester.
- 2008 "¿Qué esperanza que alguien dijera, 'yo soy priísta' Estado, liderazgos indígenas y factionalismo político en San Jerónimo Tulijá". *Desacatos* 26 (enero–abril): 93–118.
- 2012 "De pescadoras libres a pescadoras reguladas: La pesca artesanal ribereña de la curvina golfina entre mujeres indígenas cupapá". En *Pescadores en América Latina y el Caribe: Espacio, población, producción y política*, 2: 219–250, editado por Graciela Alcalá. México, DF y Mérida: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarro Smith, Alejandra, Alberto Tapia Landeros y Everardo Garduño
- 2010 "Navegando a contracorriente: Los cupapás y la legislación ambiental". *Culturales* 6 (12): 43–74. También disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/694/69415135003.pdf>.
- Nordstrom, Carolyn
- 1997 *A Different Kind of War Story*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nordstrom, Carolyn, y Antonius C. G. M. Robben, eds.
- 1995 *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press.
- Ong, Aihwa
- 1995 "Making the Biopolitical Subject: Cambodian Immigrants, Refugee Medicine, and Cultural Citizenship in California." *Social Science and Medicine* 40 (9): 1243–1257.
- 1996 "Anthropology, China and Modernities: The Geopolitics of Cultural Knowledge." En *The Future of Anthropological Knowledge*, editado por Henrietta Moore, 60–92. Londres: Routledge.
- Ortoll, Servando
- 2001 "Reflexiones en torno a Mirando . . . ¿hacia afuera?" *Desacatos* 7 (invierno): 183–188.
- Parker, Ian
- 1992 *Discourse Dynamics: Critical Analysis for Social and Individual Psychology*. Londres: Routledge.
- Pitarch, Pedro, y Julián López García
- 2001 *Los derechos humanos en tierras mayas: Política, representaciones y moralidad*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- Reguillo Cruz, Rossana
- 1998 "De la pasión metodológica o de la paradójica posibilidad de la investigación". En *Tras las vetas de la investigación cualitativa*, coordinado por Rebeca Mejía y Sergio Antonio Sandoval, 17–38. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Reyna, Stephen P., y Nina Glick Schiller
- 1998 "The Pursuit of Knowledge and Regimes of Truth." *Identities: Global Studies in Culture and Power* 4 (3–4): 333–341.
- Salzman, Philip C.
- 1996 "Methodology". En *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, editado por Alan Bernard y Jonathan Spencer, 364–367. Londres: Routledge.
- Scheper-Hughes, Nancy
- 1992 *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- 1995 "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology". *Current Anthropology* 36 (3): 409–440.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
- 1990 *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, editado por Sarah Harasym. Londres: Routledge.

Stephen, Lynn

2002 *Zapata Lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*. Berkeley: University of California Press.

Trench, Tim

2002 "Conservation, Tourism, and Heritage: Continuing Interventions in Lacanjá Chansayab, Chiapas, Mexico". Tesis doctoral, Universidad de Manchester.