



Mazateca amamantando a su hijo, 1960 Fotografía © Nacho López, Fondo Culhuacán-INAH

Los quehaceres de la etnografía latinoamericana

Alicia M. Barabas*

Una pincelada de historia

En la actualidad nos enfrentamos a una realidad en la cual distintas disciplinas de las ciencias sociales, y especialidades de la antropología, dicen hacer etnografía. Los sujetos de estudio de esas etnografías no son los pueblos indígenas o nativos del mundo, sino otros sujetos, partícipes culturalmente de la sociedad del etnógrafo: obreros, pandillas, grupos electorales, minorías étnicas. Esas disciplinas y especialidades han tomado el método etnográfico de la etnología y antropología social con pueblos indígenas y lo han transformado para adaptarlo a sus conceptos y prácticas. Sin embargo, hay principios que no se cumplen y que son esenciales al método etnográfico.

Entre esas disciplinas fagocitadoras están los estudios culturales, que no se dedican a sociedades a las que consideran “exóticas”, geográficamente distantes, sino a comprender los fenómenos y procesos culturales dentro de su propio dominio cultural, el Occidente capitalista industrializado (Howell, 1997). Los estudios culturales y de cultura popular, cuyo auge se sitúa entre 1980 y 1990 en Estados Unidos, se constituyeron, de acuerdo con Reynoso (2000), como una alternativa a la sociología y la antropología en el marco de la posmodernidad, a fin de estudiar la cultura popular. Sus tópicos de preferencia son identidades culturales y nacionales, raza y etnicidad, religión, género, cultura; esto es, temas que tradicionalmente estudia la antropología, pero en el medio urbano de la propia sociedad y mediante la técnica del *bricolage*.

Sin embargo, hoy en día no son los temas, ni los estudios de comunidad, ni el uso del método etnográfico, los que hacen específica a la antropología en el concierto de las otras ciencias sociales y humanísticas, sino recurrir a las creaciones teóricas de su propia historia y recuperar los conceptos y conocimientos etnográficos de los clásicos, si se quiere para criticarlos o reelaborarlos, pero sobre todo para reproducir, en el cada vez más vasto mundo de la ciencia, la diferencia de nuestra especialidad: esa “mirada etnográfica” sobre los hechos que ha caracterizado a la antropología, como señalaba Roberto Cardoso de Oliveira (1988).

Desde los inicios de la antropología, el objeto –hoy sujeto– tradicional de estudio eran los pueblos nativos con tradición oral, ubicados en lugares alejados de la sociedad del antropólogo, y el “trabajo de campo” etnográfico se asociaba con la descripción de culturas consideradas exóticas, por ser diferentes de la cultura del investigador. Esto puede ser verdad en parte, desde una visión del primer mundo americano y europeo, si bien el antropólogo latinoamericano, en particular

* Antropóloga. Profesora-investigadora emérita del Centro INAH Oaxaca e investigadora nacional SNI nivel III (barbar2@prodigy.net.mx).



cuando él mismo es indígena, suele estar más familiarizado con las culturas indígenas insertas en su Estado nacional y no sentir el típico “extrañamiento” y “exotismo” del antropólogo europeo frente a los nativos.

Ghasarian (2002) nos recuerda que hasta hace algunas décadas se buscaban “campos lejanos” y muy exóticos para efectuar investigación, por tener mayor prestigio, ya que buscar lugares cercanos, dentro la propia sociedad era considerado como una alternativa inferior. Hoy podríamos decir que sucede lo contrario: trabajar con indígenas en medios rurales de muchos países de América Latina es considerado una práctica conservadora y anticuada. La antropología ya no tiene un espacio estrictamente delimitado; ha ampliado su campo de investigación y tomado los llamados “campos cercanos”. De hecho la antropología de lo cercano ha ganado cada vez más terreno, con lo que ha dejado de ser una consecuencia de la desaparición de los campos lejanos que se adjudican a la antropología clásica.

Desde la temprana construcción de la antropología urbana como especialidad, el uso del método etnográfico se vinculó con los segmentos marginales de la propia sociedad, un tema compartido por la sociología urbana. Más tarde el campo se amplió para dar lugar a los estudios de clases medias y burguesías, grupos culturales y religiosos, minorías, entre otros, y a un sinfín de temas que crece día tras día. Tanto la sociología como la antropología urbanas transformaron en muchos aspectos el método etnográfico; por ejemplo, al incorporar instrumentos menos flexibles, como las entrevistas estructuradas y los cuestionarios, así como al agregar el uso de estadísticas. Muchos antropólogos advierten que al hacer etnografía en campos cercanos, como entre obreros, grupos ecologistas, futbolistas o incluso indígenas urbanos, se ve la imposibilidad de reproducir aspectos centrales del método de los lugares lejanos, como la re-

sidencia continua y prolongada –lo ideal es un año para observar el ciclo anual completo de vida comunitaria–, que se considera indispensable en la práctica etnográfica con pueblos indígenas rurales.

Como bien sabemos, la antropología pionera estaba marcada por una distancia insuperable entre el investigador y sus llamados objetos de estudio. Aún hoy en día ciertas corrientes insisten en mantener la cosificación, el exotismo y la barbarización de los indígenas, a los que denominan “salvajes”, “bárbaros” y “primitivos”, hasta el punto de que algunos de sus pensadores postulan la existencia de dos tipos de pensamiento: el racional del investigador y el mítico de los indígenas (Lévy-Bruhl, 1928 [1910], 1960 [1922]; Lévi-Strauss, 1962; Bórmida, 1970; Viveiros de Castro, 2002). La antropología decimonónica solía carecer de investigaciones directas y en buena medida se nutría de relatos y escritos provenientes de personas ajenas a la profesión que describían las formas de vida de los nativos de acuerdo con sus propios parámetros culturales. Estas informaciones transmitidas fuera de contexto, y sin duda plenas de estereotipos y prejuicios, eran tomadas por los teóricos, quienes elaboraban sendas teorías explicativas. Fue en el siglo xx cuando los antropólogos comenzaron a relacionarse directamente con los pueblos nativos como un requisito indispensable para ejercer la antropología, lo cual dio un sello distintivo a nuestra disciplina.

Boas y Malinowski son considerados los creadores del “trabajo de campo etnográfico”, que implica que debe ser el propio investigador quien recoja los datos a analizar. Posiblemente Malinowski fue el primero en darle un lugar preponderante, debido a que, desde la postura funcionalista, ya no era válida la recolección de datos fuera del contexto de la cultura, concebida como una totalidad integrada. La forma de trabajo de campo inaugurada por Malinowski superó la “etnografía de baranda” –de las viviendas coloniales inglesas–, que sólo mantenía contacto visual y verbal con los nativos, y en cambio estableció una convivencia cercana e intentó comprender la perspectiva local para obtener la visión holística, global, de la cultura. Con ello, el “campo” cobró una dimensión ejemplar; se hizo metodología científica y acreditó la idea de objetividad científica. Hacia 1930 el trabajo de campo ya se había consolidado como una actividad eminentemente individual, realizada en una sola cultura, con residencia y convivencia prolongada y, dice Ghasarian (2002), era ya un rito de pasaje doctoral en Estados Unidos y Europa. Desde entonces el campo es inevitable para los antropólogos.

Tal como reseñan Guber (2001) y Ghasarian (2002), el etnógrafo debe estar en el campo de manera sostenida, íntima y personal con sus objetos (sujetos) de estudio. Su soledad en el campo es una elección metodológica para desarrollar un distanciamiento con su propio universo cultural, lo cual hace que deba vivir y depender largamente sólo de los miembros de la otra cultura. En este contexto, el involucramiento con algunos de ellos llega a ser tan grande, que muchas veces se establecen lazos parentales (compadrazgo, matrimonio). Esta proximidad y afinidad se supone que colaborará en el acercamiento del etnógrafo al “punto de vista del nativo”. En este escenario, la “observación participante” sobre la que escribía Malinowski consiste en observar de manera sistemática y controlada cuanto acontece en torno al investigador y participar en una o varias actividades de la población, desempeñándose como lo hacen los nativos. Observación y participación no son opuestas, sino partes del mismo proceso de conocer a la sociedad. Sin embargo, en muchas ocasiones el investigador permanece en el nivel de observador directo de los hechos sociales y culturales, pero no se involucra, al menos intencionalmente, en ellos. Los defensores de la observación participante dicen que una de sus virtudes consiste en adentrarse en la vida diaria de la cultura, en especial si se aprende la lengua; otra es que permite observar en forma directa el comportamiento de las personas más que aprehenderlo a través de las narraciones de otros, y una tercera es que la inmersión en la vida cotidiana local le permite al investigador ir dejando de ser un extraño y convertirse en alguien cercano y amigable.

Pero no se trata de presentar con detalle a la etnografía clásica, sino de mostrar a grandes rasgos los cambios ocurridos desde el surgimiento de la antropología posmoderna, la corriente que más ha influido en la concepción y la práctica de la etnografía. Como señala Reynoso (1991), se trata de un proceso de transformación experimentado por una corriente dentro de la disciplina antropológica, la llamada antropología interpretativa o hermenéutica. Para ésta, el etnógrafo ya no es observador y traductor, sino intérprete de los fenómenos sociales, que admiten muchas interpretaciones. La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados con el auspicio del posmodernismo, dice Reynoso, son trabajos de deconstrucción, que atacan las premisas y las epistemes desde las cuales hablan los trabajos antropológicos clásicos. Lo que se de-construye es la ciencia social convencional, los parámetros de

la racionalidad positivista, los metarrelatos o “grandes relatos”, la autoridad etnográfica dada por el emblemático “trabajo de campo”, los conceptos generalizadores y homogeneizadores, las tipificaciones de la cultura. Al mismo tiempo se buscan nuevas formas de escritura y, en casos extremos, la etnografía se vuelve un género literario y el antropólogo, un escritor.

Muchos antropólogos coinciden en que un buen trabajo de campo combina los puntos de vista *etic* y *emic*, y que los etnógrafos transitan entre la observación y la participación, según las situaciones. Esa tensión entre visiones desde adentro y desde afuera, dice Ghasarian (2002), es examinada por la literatura de la “antropología reflexiva”, opuesta a la “etnografía convencional”, en que observador y observado están comprometidos en procesos dialógicos y se afectan mutuamente. Vale aclarar con Guber (2001) que “reflexividad” es un término introducido en la academia por la etnometodología, que hacia 1950-1960 comenzó a ocuparse de los procesos de reproducción cultural y social. Desde 1980 el concepto suele ser equivalente a la “conciencia” del investigador sobre su persona y los condicionamientos sociales, culturales, políticos, económicos, que son llevados a la investigación. A partir de Weber (1980 [1922]) y su crítica a la neutralidad valorativa del científico, sabemos que el etnógrafo no es un ser objetivo que observa objetos, sino un sujeto que observa otros sujetos. Si bien se esfuerza por liberarse de preconcepciones y prejuicios, no está exento de ellos ni de los supuestos teóricos subyacentes que guían su investigación, desde la elección de los temas hasta las preguntas que incluye en las entrevistas.

Después de un trabajo de campo prolongado, el etnógrafo debe producir un texto de género etnográfico, que se ha ido transformando desde la clásica monografía que recorre instituciones y creencias hasta la



“descripción densa” interpretativa de la antropología geertziana (1987). Una cuestión importante es el reconocimiento de los posmodernos sobre la múltiple presencia del investigador en la práctica etnográfica y en el texto. Se reflexiona cada vez más sobre la escritura etnográfica y se buscan nuevas formas de exponer los resultados de las pesquisas. Tradicionalmente era de rigor establecer una separación clara entre las vivencias personales en el campo y los datos que debían volcarse en el texto etnográfico, para mantener una supuesta neutralidad valorativa y objetividad científica –aún hoy hay correctores de estilo que no aceptan la escritura en primera persona–, y el etnógrafo desa-



parecía de la escritura, aun de los reportes de campo. La antropología reflexiva, dice Ghasarian (2002), recomienda una escritura discursiva, dialógica o polifónica que haga aparecer la intersubjetividad, el contexto significativo, la situación de interlocución. Sin embargo, debemos ser prudentes y no caer en el extremo opuesto de la sobrepresentación del antropólogo, que ha merecido simpáticos chistes como el que muestra a un nativo preguntándole al etnógrafo si ese día finalmente van a hablar de él.

En la actualidad es frecuente que la etnografía se entienda en la triple acepción de enfoque, método y texto, cuyo elemento distintivo es la descripción, aunque pensada como interpretación de lo que se investiga (Runciman, 1983). Al adoptar este enfoque etnográfico se trata de elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, pero a sabiendas de que esta descripción no es el mundo de los nativos, sino una interpretación elaborada por el investigador. No obstante, cuando el etnógrafo está en el campo debe permanecer atento a darle mayor peso a la observación, a la descripción y a las entrevistas que a la interpretación. Ésta será central, ya con “los datos en la mano”, en la siguiente etapa de elaboración del texto etnográfico. Como método, la etnografía es el conjunto de actividades que se designa como trabajo de campo y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. El investigador se propone describir/interpretar una cultura para hacerla inteligible a quienes no pertenecen a ella, y en este sentido suele equipararse etnografía con traducción, o para los que pertenecen, pero no tienen una sistematización mental de su cultura.

Desde mi perspectiva, la etnografía no debe tener como objetivo principal, y menos único, reproducirse según paradigmas teóricos establecidos, sino que debe buscar vincular teoría e investigación para favorecer nuevos descubrimientos. Al respecto, algo importante de señalar es que de la práctica de la etnografía con pueblos indígenas surgen en forma constante nuevos temas de investigación, que en ocasiones se desarrollan como nuevas especialidades de la antropología. Hemos tenido esa experiencia en el estudio sobre relocalización de la población chinanteca por la construcción de un megaproyecto hidroeléctrico, que fue pionero en la especialidad conocida más tarde como antropología de las presas (Bartolomé y Barabas, 1973, 1990), y en cierta medida también en el estudio sobre territorialidad simbólica (Barabas, 2003) y en el de movimientos sociorreligiosos indígenas (Barabas, 1988).

La etnografía pluralista de la década de 1970

Hablamos de la antropología reflexiva generada en los países centrales como de un parteaguas en la concepción y práctica de la etnografía, si bien no nos detenemos a recordar las transformaciones que nuestra práctica como etnógrafos ha producido en la antropología latinoamericana. No presentaré ahora el enfoque ni la metodología de la investigación-acción participativa (Fals Borda, 1986,1987; Barabas y Bartolomé, 1992), tan significativo para la antropología comprometida con los pueblos con quienes trabaja. En este caso deseo presentar unas notas sobre la orientación antropológica pluralista que comenzó a construirse hacia 1970, a partir de las reuniones y declaraciones del Grupo de Barbados (1972). Ésa fue una década clave porque la discusión sobre los derechos indígenas a la diferencia, en el contexto de los derechos humanos, se abrió en distintos foros: las organizaciones y agencias internacionales, la Iglesia de la llamada teología de la liberación, la antropología y otras ciencias sociales y, tal vez lo más importante, la consolidación en América del Norte y surgimiento en América Latina de una nueva forma de movimientos indígenas, que llamamos etnopolíticos (Bartolomé,1995) y buscan reivindicar sus derechos a la diferencia cultural, a la autogestión integral de sus proyectos existenciales y a la autonomía. En México, los movimientos indígenas de este tipo salieron a la luz pública hacia el final de esa década y se consolidaron como independientes en la de 1980 (Barabas, 2005). Para la orientación pluralista, la diferencia cultural y las dinámicas identitarias han sido, desde la década de 1970, un fuerte tópico de reflexión, a partir de la premisa de que la antropología es principalmente un discurso sobre la alteridad.

En los países de América Latina, la antropología pluralista se fue concretando en diversos planteamientos teóricos y numerosas etnografías que hicieron manifiesta la diferencia cultural interna de los pueblos indígenas y plantearon la necesidad de reconocimiento de la pluralidad etnocultural por parte de los Estados nacionales latinoamericanos. Sin renunciar a los estudios de comunidad para profundizar en la cultura estudiada –para lo cual es necesario dominar la lengua de la cultura en cuestión–, la gran mayoría de esas etnografías inauguraban una nueva forma de hacer etnografía de campo que, empleando con rigor el método etnográfico, ampliaba el universo de estudio a regiones y grupos etnolingüísticos completos, a fin de com-

parar los datos entre las distintas comunidades, pero también para presentar la situación demográfica, socioeconómica, territorial y política del grupo entero. La experiencia de campo acumulada por esos etnógrafos les permitió más tarde elaborar panoramas etnográficos de mayor amplitud, regionales o nacionales. Muchas de las etnografías constituían verdaderas denuncias sobre la situación de colonialismo interno que vivían los indígenas (Barabas y Bartolomé, 1973); otras se dirigían a elaborar nuevos conceptos y categorías de análisis que mostraban en forma inédita las relaciones entre “indios” y “blancos” (Cardoso de Oliveira, 2014, [1972]) y las condiciones de construcción de las identi-





dades étnicas en contextos de pluralismo cultural desigual (Barabas y Bartolomé, 1986). La devolución del conocimiento a los indígenas era un objetivo que los investigadores de esta orientación se planteaban como un compromiso en la antropología de la década de 1970. En nuestro caso, hemos tratado de hacerlo en cada investigación de una u otra manera, y con este propósito específico lo llevamos a cabo en el proyecto de recuperación cultural que desarrollamos con seis de los grupos etnolingüísticos de Oaxaca (Barabas y Bartolomé, 2003).

Se podría decir que con esta práctica etnográfica esa antropología latinoamericana entraba en la arena política comprometida con el derecho de los indígenas a la diferencia y la autogestión, sustentándose en la descripción y análisis etnográfico de esas diferencias culturales. Pienso que desde entonces quedó establecida una vez más la relación entre la ciencia y el compromiso político con los llamados “objetos de estudio”, que puede no compartirse, mas no puede ignorarse (Barabas, 2007).

La escueta producción etnográfica en el México de 1970 y 1980 era el resultado concreto del paradigma marxista ingerido pero no digerido por la antropología de las décadas de 1960 y 1970, marcado por la supresión de las categorías étnicas y culturales y la adopción única de las económicas. La escasa etnografía de campo no veía chinantecos, nahuas o huicholes, sino sólo modos de producción y clases sociales. Lamentablemente, este proceso de invisibilización de la diferencia y la diversidad se dio en esa época en toda América Latina.

En ese contexto de subestimación de la diferencia cultural, nuestro propósito era dar visibilidad a los indígenas y sus culturas. Insertos en la ideología pluralista del Grupo de Barbados, desde la década de 1970

realizamos etnografías cuyas unidades de análisis eran los grupos etnolingüísticos y no las comunidades locales, porque intentábamos mostrar la “situación” de los grupos y presentar a los sujetos étnicos colectivos, destacar las diferencias etnoculturales y el panorama del pluralismo cultural “de hecho”. Además de la política integracionista del indigenismo de Estado, uno de los paradigmas que criticábamos era el de los “estudios de comunidad” que brindaban imágenes fragmentadas, cerradas y generalmente sincrónicas de los grupos étnicos, al diluirlos en múltiples universos locales sin historia ni relación. Gran parte de esas etnografías utilizaban el método del “caso generalizado”, al proyectar la descripción y el análisis del caso local al conjunto de la etnia, dando por presupuesta la homogeneidad interna del grupo. Nuestros estudios probaban, por el contrario, la diversidad cultural y situacional intercomunitaria y el gran error etnográfico al que conducía la metodología del caso generalizado. Entonces diseñamos nuestras investigaciones de campo combinando lo local con lo regional (Bartolomé y Barabas, 1977, 1982, 1996).

Durante largas prospecciones que abarcaban todas las comunidades del grupo –o la mayoría de ellas–, universo definido en principio lingüísticamente, detectábamos los problemas de investigación y más tarde seleccionábamos algunas de las comunidades en función de su potencialidad para responder a los diferentes objetivos de estudio. En esas comunidades realizábamos descripciones detalladas siguiendo el método etnográfico, al entrevistar a múltiples actores sociales para contrastar y corroborar la información, la misma que más tarde era recuestionada en otras comunidades, a fin de tener acceso a un nivel más aceptable de generalización sin perder de vista las singularidades propias de cada universo local.

Previamente habíamos recabado los estudios bibliográficos, históricos, censales y cartográficos para delimitar el macrouniverso étnico y detectar el conocimiento existente sobre sus localidades. Las realidades etnográficas desmentían con frecuencia aquellos datos previos, por ejemplo, al aumentar o disminuir el número de hablantes de lengua materna, o de comunidades hablantes y no hablantes. Advertimos en forma temprana que la pérdida lingüística no implicaba por necesidad pérdida cultural ni de autoidentificación étnica, y que el indicador lingüístico no era el único que denotaba la pertenencia étnica, sino que también lo hacían la historia, el territorio y la cultura compartidos.

Si me he detenido en esta descripción metodológica que articula la etnografía local con la etnorregional, con la etnohistoria y la antropología social, es porque me parece que sería fructífero discutirla a fondo antes de optar taxativamente por los estudios sincrónicos de comunidad que, si bien pueden ser cualitativamente diferentes de aquellos que oscurecieron la antropología de las décadas de 1960 y 1970, no dejan de ser estudios locales que pocas veces llegan a comprender el conjunto y a establecer comparaciones.

¿Cómo se relacionan estas pinceladas históricas sobre la etnografía con pueblos indígenas con el proyecto nacional Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio?

El proyecto nacional de etnografía y la etnografía con pueblos indígenas

Reflexionar sobre la etnografía es también pensar sobre los etnógrafos que la llevan a cabo. Si pudiera decir cuál es para mí el perfil ideal de un etnógrafo que trabaja con pueblos indígenas, diría que es uno polifacético, que se dedica a la investigación de campo, a la reflexión teórica, a la academia, a la antropología aplicada, a retornar la información obtenida a las comunidades y a acompañar los movimientos de los pueblos indígenas. Claro que pienso en los etnólogos y antropólogos sociales de universidades e institutos de investigación, eventualmente de algunas ONG e instituciones del gobierno, pero difícilmente en los que laboran para la empresa privada.

Si algo distingue al proyecto Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio de otras empresas etnográficas de gran alcance, es que el trabajo de campo con pueblos indígenas, en la vieja acepción del término, fue el elemento indispensable que reunió a más de cien investigadores durante más de una década. Si bien no nos detuvimos a conceptualizar y consensuar la metodología que se emplearía en el trabajo de campo para cada línea de investigación, y consideramos que quedaba incluida dentro de la libertad de elección teórica que cada equipo ha tenido para aproximarse a las investigaciones, teníamos una suerte de convicción tácita de que todos compartíamos el método etnográfico tradicional, largamente aprendido en clases y prácticas en nuestras carreras académicas, ejercido de acuerdo con principios éticos respetuosos de los derechos individuales y colectivos de los indígenas. Esto es, un método cualitativo susten-

tado en el trabajo de campo, con residencia plena pero periódica en las comunidades al menos durante un año, con observación, observación participante, levantamiento de entrevistas informales y estructuradas, diario de campo y, de preferencia, con conocimiento del idioma nativo.

Al pensar en los temas de la etnografía, el proyecto de etnografía decidió no recurrir a la clásica o convencional descripción holística de las culturas/sociedades abarcando todas las instituciones sociales de una manera integral, sino que se plantearon diversos temas de investigación principales que a la larga nos están proporcionando la visión holística de cada cultura y sociedad con una mayor profundidad. Una consecuencia importante de la etnografía practicada por el proyecto es que la publicación de sus resultados nos permite la comparación detallada de los mismos procesos y fenómenos sociales en casi la mayor parte de los grupos indígenas del país.

¿Qué buscamos como antropólogos al hacer etnografía con pueblos indígenas? Las respuestas pueden ser muchas y no excluyentes. Se puede buscar el conocimiento de formas alternas de cultura y la posibilidad de reflexión teórica sobre ellas. Nos puede guiar el deseo de dar a conocer a los pueblos indígenas y afrodescendientes, sus culturas y sociedades, a la sociedad nacional y a la academia nacional e internacional. Tal vez buscamos instruir a la sociedad nacional, en particular a niños y jóvenes, sobre los pueblos indígenas y brindar elementos fidedignos para destruir los prejuicios y preparar la convivencia y el diálogo intercultural. Puede ser que algunos de nosotros busquemos también realizar acciones relacionadas con la antropología aplicada, o el diseño de políticas públicas acertadas y realistas para los indígenas, en el marco del Estado nacional. Es posible que algunos pensemos que es necesario proporcionar a los



pueblos indígenas conocimientos sistematizados sobre sus propias culturas, idiomas y sociedades para contribuir a que las comunidades de un mismo grupo se conozcan entre sí y emprendan proyectos conjuntos en defensa de sus derechos. Y también que debemos contribuir a transformar los procesos de estigmatización de identidades y culturas mediante la reversión o devolución social de los conocimientos sobre sus culturas en la historia. Y si vamos más adelante, algunos pueden tratar de apoyar y acompañar los movimientos etnopolíticos de los pueblos indígenas, mediante el intercambio dialógico de conocimientos entre el antropólogo y los colaboradores indígenas, muchas veces intelectuales orgánicos de sus comunidades.

Sin duda han quedado fuera de comentario muchas cuestiones relevantes de la etnografía y de la práctica etnográfica llevada a cabo por los equipos del proyecto nacional. Esta perspectiva personal sólo intenta llamar la atención y la discusión sobre las distintas formas de hacer etnografía que surgen de nuestra propia experiencia como antropólogos latinoamericanos, siempre menos “extrañados” y siempre más “comprometidos” con los pueblos indígenas.

Bibliografía

- Agostinho da Silva, Pedro, Nelly Arvelo de Jiménez, Miguel Alberto Bartolomé et al., *La situación del indígena en América del Sur. Aportes al estudio de la fricción interétnica en los indios no andinos*, Montevideo, Tierra Nueva, 1972.
- Barabas, Alicia, “Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, *Diario de Campo*, núm. 93, 2007.
- _____, “Movimientos indígenas y etnografía: un balance del siglo xx”, en *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo xx*, México, INAH, 2005.
- _____ (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, 4 vols., México, INAH, 2003.
- _____, *Utopías indias. Movimientos socioreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1988 [2ª ed., Ecuador, Abya Yala, 2000; 3ª ed., México, Plaza y Valdés, 2002].
- Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé, *Historias y palabras de los antepasados. Investigación y devolución social de la información antropológica*, México, Secretaría de Asuntos Indígenas-Gobierno del Estado de Oaxaca, 2003.
- _____, “Mitos e historias: hacia la recuperación de la identidad cultural”, *Arinsana*, núm. 14, 1992.
- _____ (coords.), *Etnicidad y pluralismo cultural. La dinámica étnica en Oaxaca*, México, INAH, 1986 [2ª ed., México, Conaculta, 1990].
- _____, “Hydraulic Development and Ethnocide: The Mazatec and Chinantec People of Oaxaca, México”, *IWGIA Document*, núm. 15, 1973.
- Bartolomé, Miguel, “Movimientos etnopolíticos y autonomías indígenas en México”, *América Indígena*, 1995.
- Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas, *La pluralidad en peligro*, México, INAH/INI, 1996.
- _____, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México*, vols. 19 y 20, México, Conaculta/INI, 1990.
- _____, *Tierra de la palabra. Historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*, México, INAH (Científica, 108), 1982.
- _____, *La resistencia maya. Relaciones Interétnicas en el oriente de la península de Yucatán*, México, INAH, 1977.
- Bórmida, Marcelo, “El método etnográfico en etnología. Ideas acerca de una fenomenología de la barbarie y la objetividad del dato etnográfico”, *Fichas de Antropología*, 1970.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, *O trabalho do antropólogo*, São Paulo, Paralelo 15/Universidade Estadual Paulista, 1998.
- _____, *El indio y el mundo de los blancos. Una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*, 2014 [1972].
- Fals Borda, Orlando, *Conocimiento y poder popular*, México/Bogotá, Siglo XXI/Punta de Lanza, 1987.
- _____, “Investigación participativa”, *Investigación Participativa*, 1986.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Ghasarian, Christian, “Por los caminos de la etnografía reflexiva”, *De la etnografía a la antropología reflexiva*, Buenos Aires, Del Sol, 2002.
- Guber, Rosana, *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Bogotá, Norma, 2001.
- Howell, Signe, “Cultural Studies and Social Anthropology: Contesting or Complementary Discourses?”, en Nugent y Shore (comps.), *Anthropology and Cultural Studies*, Londres/Chicago, Pluto, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, 15ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1960 [1922].
- _____, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 9ª ed. París, Librairie Félix Alcan, 1928 [1910].
- Reynoso, Carlos, *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- _____ (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1991.
- Runciman, W.G., “A Treatise on Social Theory”, vol. I: *The Methodology of Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstancia da alma selvagem*, São Paulo, Cosac&Naify, 2002.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, 3ª ed., México, FCE, 2014 [1922].