

Material Didáctico Sistematizado.

LA ANTROPOLOGÍA: SUS NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS y SU ABORDAJE TEÓRICO METODOLÓGICO.

Florencia Paz Landeira.

Cita:

Florencia Paz Landeira (2020). *LA ANTROPOLOGÍA: SUS NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS y SU ABORDAJE TEÓRICO METODOLÓGICO*. Material Didáctico Sistematizado.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/florencia.paz.landeira/15>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pa6z/3e0>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

**LICENCIATURA EN TRABAJO SOCIAL
ANTROPOLOGIA SOCIAL I
Cátedra Lahitte**

GUÍA DE LECTURA - UNIDAD 1

**LA ANTROPOLOGÍA: SUS NÚCLEOS PROBLEMÁTICOS y SU ABORDAJE TEÓRICO
METODOLÓGICO**

La perspectiva etnográfica para el abordaje de las problemáticas sociales: la relación entre teoría y metodología. Categorías nativas y la reflexión en torno al proceso de investigación.

Autora: Florencia Paz Landeira

Introducción



Fig. 5 Malinowski with Trobriand friends

En la imagen, el antropólogo británico de origen polaco Bronislaw Malinowski (1884-1942) se encuentra entre un grupo de trobriandeses compartiendo eso que desde entonces se constituyó, al decir de Elena Achili (2005), en uno de los núcleos problemáticos de la antropología: “el flujo rutinario de la vida diaria”. La fotografía es también una elocuente representación de la alteridad y la diferencia cultural, uno de los ejes de reflexión de nuestra disciplina. Hasta el día de hoy, la carpa clavada en

medio de la aldea de Malinowski funciona como un prototipo, una imagen mental que funda la idea instituida del trabajo de campo, que tanto él como Franz Boas caracterizaron como la práctica de residencia extensiva con 'los nativos' por un período prolongado de tiempo. Al respecto, en *Los argonautas del Pacífico occidental*, Malinowski expresa: "lo fundamental es apartarse de la compañía de los otros blancos y permanecer con los indígenas en un contacto tan estrecho como se pueda, lo cual sólo es realmente posible si se acampa en su mismos poblados" (1986:24).

Emerge, de esta forma, la pregunta por la diferencia cultural. Krotz (1987) expresa que la pregunta antropológica nace del encuentro: el encuentro entre pueblos, culturas, épocas y que por eso su marca de origen es el asombro. "Siempre los ha habido y por ello siempre ha habido antropología, siempre ha habido pregunta antropológica, aunque en diversas formas y, desde luego, con respuestas más diversas aún" (Krotz, 1987:286). Cuando Malinowski permanece en un contacto estrecho con los/as indígenas, se coloca delante de un sistema de signos sin comprender del todo sus significados. El fragmento citado nos revela un principio fundamental de la perspectiva antropológica, que aborda Lins Ribeiro (1989) en el texto que trabajamos en la materia. El autor se refiere al *extrañamiento* como una unidad contradictoria que implica tanto un acercamiento como un distanciamiento, físico pero fundamentalmente cognitivo. La tensión central del extrañamiento alude a un proceso que tiene que ver con hacer próximo lo que es distante cognitivamente, precisamente por la condición de extrañamiento que se tiene de la realidad con la que se entra en relación. Es decir que el/a antropólogo/a parte de un desconocimiento inicial que posibilita el extrañamiento como experiencia social, que implica "una dinámica objetiva y subjetiva fundamentándose fuertemente en la percepción/explicitación de la conciencia práctica de los agentes sociales estudiados" (Lins Ribeiro, 1989:196). Es a partir de esta experiencia de extrañamiento que se habilita el cuestionamiento de lo dado por universal, necesario y obligatorio. De modo tal que la antropología desde sus inicios ha contribuido a problematizar las instituciones y conceptos centrales de la vida en común, tales como la familia, el orden político y económico, las creencias y las emociones, dando cuenta de su carácter histórico y social. En esto radica su potencial para cuestionar toda forma de fundamentalismo y esencialismo.

La etnografía de Malinowski se inscribe en lo que Vera Lugo y Jaramillo Marín (2007) denominan como 'período tradicional' de los métodos cualitativos, ubicados entre principios de siglo XX hasta la Segunda Guerra Mundial. De acuerdo a estos autores, en esta época primó una antropología descriptiva con pretensiones de objetividad, a la vez que se hablaba de un 'otro' concebido como foráneo, exótico y extraño. En este

marco, el trabajo de campo fue concebido como acto de descripción y organización de la caótica realidad social a través de la etnografía. Aún así, este potencial de la perspectiva antropológica del que nos habla Lins Ribeiro para revelar los elementos constitutivos de la realidad social ya aparece con toda su fuerza en estas etnografías que hoy denominamos clásicas. En el caso de Malinowski, se corresponde con un propósito teórico y político inscripto en la época. Éste se vincula con discutir las hipótesis sobre la irracionalidad de las 'sociedades primitivas', que estarían caracterizadas por el caos y la carencia de reglas. En este sentido, en sus textos, Malinowski se propuso develar las normas que organizaban la vida social de los trobriandeses, dotarlas de inteligibilidad y racionalidad. En sus palabras:

Dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva (...) el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad (p.28-29).

Este propósito de la etnografía de Malinowski se relaciona con la problemática de la alteridad u otredad, que enunciábamos párrafos más arriba. Preguntarse por el otro implica necesariamente hacerlo por un nosotros e implica también una pregunta por la diferencia, por la diversidad. Godelier (2016), en el texto que trabajamos en esta unidad, nos dice que comprender la alteridad del otro es descubrir el sentido y las formas de pensar y modos de vida de personas que son ajenas a uno. Es descubrir la naturaleza de las relaciones que aquellos otros mantienen entre ellos, del lugar que ocupan y de las representaciones que se hacen de él.

Podemos pensar que las distintas corrientes teóricas que se sucedieron a partir del surgimiento de la antropología como disciplina científica fueron intentos por responder a esa pregunta por el otro, por la identidad y la diferencia, por lo universal y por lo particular. En este sentido, podemos afirmar que la relación con la alteridad no es única. La siguiente foto de la antropóloga estadounidense Margaret Mead (1901-1978) durante su trabajo de campo en Samoa permite pensar en un contraste con la de Malinowski en cuanto a su relación con la alteridad y las maneras de hacer etnografía. Mientras Malinowski destaca en la foto, vestido de camisa y pantalones blancos y zapatos mientras sus interlocutores están en cueros y descalzos, a Mead en cambio, la vemos luciendo la vestimenta típica del lugar y compartiendo una mirada con su interlocutora que sugiere complicidad. Es interesante considerar cómo esto a su vez guarda una correspondencia con intereses teóricos divergentes. Aun cuando ambos realizaron trabajo de campo con el objetivo de conocer la perspectiva nativa, mientras Malinowski estaba en la búsqueda de leyes, normas y regulaciones, el trabajo de

Mead estaba más próximo a la comprensión e interesado en los sentimientos y emociones.



Variadas han sido las críticas que han recibido la autoridad etnográfica y el ‘naturalismo descriptivo’ de las etnografías clásicas a lo largo del siglo XX, no obstante lo cual el ‘estar ahí’ y la experiencia del viaje, el extrañamiento y el propósito de captar la lógica del otro configuraron nodos organizadores de la investigación antropológica y específicamente del enfoque etnográfico. Al decir de Velasco y Díaz de Rada (2006): “Todo se inicia con un desplazamiento, en todo caso moral y siempre físico, aún cuando se trate de estudiar grupos en la misma sociedad que el investigador” (p.28). De modo tal que aún hoy el trabajo de campo puede ser pensado como una práctica espacial, corporeizada, un habitus, una manera de hacer. Al decir de Ortner (2016), “la postura etnográfica (como podríamos llamarla) es, a la vez, una posicionalidad intelectual (y moral) –un modo de construcción e interpretación- y un proceso corporal en el tiempo y el espacio” (p.57).

En esta ficha, procuramos abordar algunas características y dimensiones propias de la etnografía, entendida como un enfoque teórico, metodológico y epistemológico.

La relación entre el trabajo conceptual y el trabajo de campo

“En la ciencia, como en la vida, uno encuentra solo lo que se busca. Uno no puede obtener las respuestas sin saber cuáles son las preguntas”, afirmaba Evans Pritchard (1976: 240). En efecto, la teoría en el enfoque etnográfico opera como mapas cognitivos a través de los que aprehendemos el mundo, no como algo que vamos a ir a comprobar o refutar en el campo. Al decir de Cardoso de Oliveira (1996)¹, nuestro esquema conceptual forma nuestra manera de ver la realidad; la teoría pre-estructura nuestra mirada. Tal como señalábamos en el apartado anterior, en el caso de Malinowski por ejemplo, su trabajo de campo estuvo fuertemente signado por el enfoque funcionalista que planteaba a la ‘cultura como un todo funcional’ y a la búsqueda de leyes y regularidades en la vida colectiva. Para pensar esta relación entre trabajo conceptual y trabajo de campo son elocuentes lo que en antropología se han llamado las ‘revisitas’. Éstas refieren a un diálogo y una comparación entre dos etnografías realizadas en el mismo lugar pero en distintos momentos históricos; las diferencias entre ambas se pueden deber a cambios en las corrientes teóricas-metodológicas, los procesos y las transformaciones históricas, la perspectiva del/a investigador/a y cómo éste/a se relaciona con sus interlocutores/as en el campo. Por ejemplo, la antropóloga Annette Weiner realizó su trabajo de campo en las Islas Trobriand seis décadas después del clásico trabajo de Malinowski. Al respecto, la autora afirma: “Cualquier comparación entre nuestros estudios ilustra no tanto las interpretaciones erróneas de Malinowski como los desarrollos en el conocimiento y la investigación antropológica de su tiempo al mío” (1988:5). En efecto, la autora señala que su trabajo se diferencia por la importancia que ella asignó al trabajo productivo de las mujeres y a su rol económico; mientras que Malinowski solo analizó el estatus de las mujeres en función de su capacidad reproductiva, como transmisoras de la descendencia y la pertenencia en una sociedad matrilineal. A partir de su propia experiencia, Weiner señala el punto de vista masculino que atraviesa el análisis de la etnografía clásica y da cuenta, no solo del impacto de los estudios de género y feministas en la teoría antropológica, sino también de su propia posición como antropóloga mujer haciendo trabajo de campo.

¹ Su trabajo se encuentra en la bibliografía complementaria y también se encuentra citado en el libro de María Pita (2010) que leemos en la materia.

En este sentido, resulta central tener presente que las etnografías no son representaciones directas sino construcciones analíticas realizadas por el/a antropólogo/a en diálogo con el campo y con otros/as. Por ello resulta relevante poder rastrear en toda etnografía cuáles son las preguntas y los puntos de partida que informan la mirada del/a investigador/a. Por ejemplo, cuando leemos a Ruth Benedict en otra unidad de la materia, advertimos la perspectiva relativista que atraviesa su trabajo: la idea de que las culturas son totalidades que poseen una coherencia interna, asegurada por la interrelación de sus instituciones, rasgos y la cohesión grupal, lo que a su vez garantiza una cierta armonía.

Esta relación entre el trabajo conceptual y el trabajo de campo ha sido señalada también por Elena Achilli (2005) –a quien leemos en esta unidad– en tanto ‘núcleo problemático’, que refiere a un diálogo permanente que orienta las observaciones y preguntas y su redefinición a partir del proceso de investigación. Es, entonces, en ese diálogo, a partir de la relación entre la teoría y la práctica académica, y la teoría y la práctica local que se produce el conocimiento antropológico. La producción de conocimiento, desde el enfoque etnográfico, parte entonces de un diálogo, en el que el ‘punto de vista del nativo’ es central. La premisa de esta perspectiva de conocimiento es aprehender la realidad en términos que no nos son propios (Guber, 2005) y conocer los fenómenos sociales desde el punto de vista de sus protagonistas. En este sentido, en el texto que leemos de Balbi (2010), el autor afirma:

Entenderé a la perspectiva etnográfica como una mirada analítica que trata de aprehender una porción del mundo social a través de un análisis centrado estratégicamente en las perspectivas de los actores y tendiente a integrarlas coherentemente en sus productos (p.172).

En relación con el análisis de las perspectivas de los actores o ‘perspectivas nativas’, vemos por ejemplo en la etnografía de Pita (2010) que trabajamos en la materia, cómo la autora trabaja conceptualmente con la categoría de *familiar* para comprender cómo sus interlocutores en el campo ordenan y clasifican socialmente su mundo y qué tipo de valoraciones, compromisos y modalidades de activismo están imbricados en dicho ordenamiento.

Esta relación entre el trabajo conceptual y el trabajo de campo dotan al conocimiento antropológico de un estatus singular, que habilita contrastar continuamente los conceptos académicos a la diversidad de la experiencia humana, “desafiando la pretendida universalidad de los grandes paradigmas sociológicos” (Guber, 2011). Balbi advierte que esto no implica que la descripción etnográfica adopte como propias a las perspectivas de los actores, sino que debe incorporarlas como parte de la descripción del mundo social bajo análisis y que a su vez, son estas ‘perspectivas nativas’ las que

modificarán paulatinamente los marcos de referencia preliminares del/a investigador/a. El curso de la propia investigación se ve redefinido a partir de esta confrontación continua.

Desde este punto de vista, Peirano (1995) propone pensar al descubrimiento antropológico como resultado del diálogo y encuentro entre teoría acumulada y observación etnográfica. Quirós (2014) retoma esta propuesta y expresa:

“La antropología es conceptualmente subversiva y la etnografía juega en esto un papel clave: su apertura a la diversidad y heterogeneidad de lo social siempre la obliga a tensionar, hibridar y transformar los conceptos disponibles, como también a producir nuevos conceptos” (p.62).

En este sentido, aun cuando el conocimiento etnográfico siempre sea un conocimiento situado, “no significan que se limiten allí, ya que nos dicen cosas que pueden ser generalizables, o por lo menos sugerentes para entender de otra manera las preguntas que las ciencias sociales suelen hacerse” (Restrepo, 2016: 32). Esto apunta a reconocer el carácter analítico de las investigaciones etnográficas, su potencial hermenéutico en cuanto a lo que permiten comprender, incluso más allá del referente empírico.

Un conocimiento producido con otros/as

El enfoque etnográfico se trata de un modo de construcción de conocimiento que parte de las relaciones sociales establecidas entre los sujetos que participan de la investigación y de la experiencia social compartida que emerge en el curso de ella (Peirano, 1995). Esto implica que no se trata de que el/la investigador/a ‘recolecta’ datos a partir de la observación o de sus ‘informantes’, sino que construye y produce datos etnográficos a partir de la relación y el diálogo con otros/as. A diferencia de un paradigma que podríamos llamar más positivista dentro de las ciencias sociales, la etnografía parte de la intersubjetividad de los/as investigadores/as con los sujetos que protagonizan los procesos sociales que estudia. En relación con esto, Goldman (2006) expresa que la socialidad es tanto objeto como medio de investigación, en tanto la producción de conocimiento antropológico parte de nuestra participación en un universo de vínculos. En palabras de Bartolomé (2003), la tarea antropológica “no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas” (p. 207-208).

En este sentido, las personas con las que interactuamos en nuestros trabajos de campo no son nuestro 'objeto de investigación', sino que son los sujetos con los que interactuamos en el marco de ella. Implica una inmersión personal en un universo relacional dado (Quirós, 2014:58) que es tanto anterior como posterior al tiempo que dure nuestra investigación, por lo que seremos ubicados/as en los sistemas de categorización y clasificación propios de ese universo relacional. La etnografía de Pita (2010), por ejemplo, da cuenta de ello, en tanto la investigadora se ve implicada en una serie de compromisos morales y deberes para con los familiares de las víctimas de gatillo fácil que le imposibilita acercarse o dialogar con integrantes de la policía, como queda ilustrado en la escena del juicio.

Esta inmersión ha sido también nominada por Bourgois (2006) –en el texto incluido en la bibliografía– como un “involucramiento íntimo” que propicia “relaciones duraderas, respetuosas y teñidas de empatía mutua” (p.27) y que superen la desconfianza que genera nuestra presencia en primera instancia. Esta *intensa* relación es la que habilita el comprender prácticas y relaciones sociales, como también procesos de producción de sentido, en su carácter conflictivo y disputado. El trabajo de campo, así, se constituye en el marco de interpretación de los intercambios, prácticas y conversaciones. La permanencia y la construcción de relaciones duraderas en el marco de la investigación constituyen vías para acceder a circuitos de intimidad, en donde se despliega el mundo social con sus lógicas informales en sus dimensiones y contradicciones. Pita afirma que se buscan comprender los modos particulares en que otros sienten, experimentan, se explican los acontecimientos y actúan. En términos de Eriksen en la entrevista realizada por Angosto Ferrández (2013) –a quien también leemos en la unidad– se trata de “comprender los mundos vitales de la gente”, dotar a sus prácticas de inteligibilidad, desentrañar las lógicas locales y los sentidos y valores en torno a las que se organizan. Balbi (2010) aporta a esta noción y expresa:

el análisis etnográfico tiende a valerse prioritariamente de la observación participante, recurso metodológico que garantiza la exposición directa del etnógrafo a la diversidad del mundo social que aspira a aprehender y, particularmente, lo coloca en posición de hacerse de la fundamental información no verbal que solamente la experiencia directa del mundo social puede proporcionarle (p.173).

En esta experiencia directa del mundo social, la observación y el entrenamiento de la sensibilidad en la mirada del/a etnógrafo son centrales para comprender los principios que organizan y dotan de sentido al universo que estamos analizando y para redefinir los puntos de partida de la investigación. En este sentido, la observación habilita caminos de interpretación que exceden al contenido verbal de entrevistas u otras instancias conversacionales. Para ilustrar este punto, es elocuente la reconstrucción

que Pita realiza de una escena de su trabajo de campo en la casa de una de las *familiares* de víctimas de gatillo fácil, en la que observa en el centro del aparador del comedor la urna con las cenizas de su hijo junto a una foto de él que es la que luego la madre porta en las pancartas en las marchas. A partir de la observación de esta escena, Pita comienza a replantearse el sentido de la muerte y el lugar que los muertos tienen en esta forma de activismo. Del mismo modo, tal como señalábamos anteriormente, la construcción de la categoría de *familiar* emerge no solo de las conversaciones, sino especialmente a partir de la observación de los modos concretos y cotidianos en que se articula esta militancia y qué formas de sociabilidad y redes de comunicación se producen a partir de ella.

¿Dónde está el campo?

En mi propia experiencia, cuando comencé el trabajo de campo para mi investigación doctoral sobre un programa estatal de apoyo a la crianza y el desarrollo infantil, pronto me enfrenté a la cuestión de que éste no tenía un ‘espacio’ recortado a priori. Si bien el programa estatal sobre el que indago se implementa en lugares concretos, me interesaba justamente poder analizar la conformación de un campo en torno a la primera infancia por el que circulan actores, categorías, valores, regulaciones y recursos, y que desafía fronteras geográficas, jurisdiccionales, estatales y nacionales. Con interés en interrogar la política de las políticas -es decir las pugnas, negociaciones y concesiones que van conformando el quehacer estatal cotidiano- me he encontrado, en el transcurrir de la investigación, concurriendo a un jardín comunitario ubicado en un asentamiento del conurbano bonaerense y a una conferencia de expertos de agencias estatales e internacionales en una prestigiosa universidad privada en la misma semana.

En primer lugar, es necesario explicitar que el campo no está dado ontológicamente, no designa un espacio físico o geográfico que antecede a la investigación antropológica. De acuerdo a Vera Lugo y Jaramillo Marín (2007), el campo es donde tiene escena la práctica de observación, es donde se condensa la experiencia y donde se actualiza y reactualiza constantemente el problema de investigación. “Es el lugar donde están dispuestos los elementos que producen la visión etnográfica, que no es más que la eventualidad de unas realidades no evidentes que, a través de la interacción, el etnógrafo entra a visualizar” (p. 251).

Por su parte, Gupta y Ferguson (1997) destacan el valor del ‘conocimiento situado’ vinculado a la etnografía y el trabajo de campo, que permite justamente dar cuenta de la interconexión de múltiples sitios socio-políticos y locaciones que a su vez habilitan

diversos puntos de vista y formas de conocimiento. Desde este punto de vista es que no entendemos al *campo* como un espacio de recolección de datos, sino como el escenario relacional en el que el/a investigador/a pondrá en interlocución sus categorías teóricas y prácticas disciplinares con las categorías y prácticas nativas.

Al respecto, Pita propone la idea de *territorio social*, que:

implica sostener que este es resultado de redes de relaciones que configuran espacios sociales y morales antes que –exclusivamente– una base territorial y física. Así, un territorio no supone, necesariamente, emplazamientos fijos sino que puede ser definido en virtud de los desplazamientos, las redes de sociabilidad y las interacciones donde se producen y se sostienen las identidades (individuales y colectivas). (Nota al pie 43, pagina 48).

Por otra parte, el desplazamiento físico a miles de kilómetros como los que recorrió Malinowski desde Inglaterra hasta las Trobriand ya no son la regla en las investigaciones antropológicas a partir de la irrupción desde las últimas décadas del siglo pasado de lo que se llamó ‘antropología en casa’. Sin embargo, el viaje continúa funcionando como metáfora de la experiencia de extrañamiento de la que nos habla Lins Ribeiro, condición intrínseca a la perspectiva antropológica en su propósito de descotidianizar y desnaturalizar, de repreguntarnos por aquello que se nos presenta como evidente, dado u obvio.

Acerca de la posición del/a investigador/a en el campo

Así como las preguntas y las teorías informan la mirada del/a antropólogo/a, también sus propias características personales inciden de formas variables en la investigación. Es decir, las características del/a investigador/a moldean su entrada y su actuación en las situaciones sociales como también la forma en que es leído/a por las otras personas. A lo largo de la historia de la disciplina, se ha evidenciado la necesidad de tematizar nuestra propia presencia en los mundos que intentamos comprender. Esto ha dado en llamarse ‘reflexividad’ en el oficio de la investigación, que Vera Lugo y Jaramillo Marín (2007) caracterizan como el proceso posicional mediante el cual el investigador reconoce que está histórica y geográficamente situado, que ocupa un espacio social determinado y determinante, afectado por los escenarios de producción, de recolección y de interpretación de la información. En sintonía con este planteo, Rosaldo expresa:

Él o ella [etnógrafo] ocupa un puesto o lugar estructural y observa desde un ángulo particular. Hay que considerar, por ejemplo, que la edad, género, su condición de extraño y la asociación con el régimen neocolonial, influyen en lo que el etnógrafo aprende. El concepto de ubicación también se refiere a la forma en que las experiencias cotidianas permiten o inhiben ciertos tipos de discernimiento (Rosaldo 1991: 30).

Al respecto, han sido sin dudas centrales los aportes del feminismo, que ha contribuido a pensar no solo que lo personal es político, sino también que lo personal es teórico. Callaway (1992) ha propuesto una “crítica ontológica de nosotros mismos como sujetos generizados” (p.45). Esto a su vez implica dar cuenta de las reflexiones y afecciones producidas en la interacción con lo ‘otro’, recordando la centralidad de la intersubjetividad en el proceso de elaboración etnográfico. Se trata de incorporar a la reflexión cómo estos aspectos supuestamente personales nos posicionan en el mundo social y relacional que estamos interrogando. Como planteó Haraway (1995), en la producción de ‘conocimientos situados’ se trata de dar cuenta de las vidas de los/as otros/as, a partir “de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza” (p.335). Esto a su vez implica un reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder. Al decir de Okely (1992): “La reflexividad que excluye a lo político es en sí misma irreflexiva” (p.4).

En algún sentido, es a partir de esta reflexividad y del carácter experiencial del conocimiento etnográfico que las emociones han cobrado centralidad en la reflexión antropológica. Esto emerge de forma explícita en la etnografía de María Pita, quien reconoce el papel de los sentimientos, emociones y experiencia como configuradores de las relaciones sociales.² A su vez, son variados los trabajos que han tematizado los modos en que los/as investigadores/as somos afectados por experiencias de campo que nos colocan frente a tensiones y dilemas morales y políticos, en los que las emociones y sentimientos son centrales y se constituyen en verdaderas vías de reflexión y comprensión.

Al respecto, cabe una vez más la referencia a Rosaldo, quien expresa:

Experiencias y emociones están situadas y son condicionadas, suelen relacionarse con trayectorias de género, generación, clase y lugar, entre otras. Estas experiencias y emociones no deben ser consideradas como limitaciones en la producción de conocimiento, sino mejor como propiciadoras y catalizadoras del mismo (Rosaldo, 1991).

² “La emoción y los sentimientos ya no son pensados como un dato natural y esencial de la conducta humana, sino como estados capaces de construir un discurso y una práctica con poder de alterar la vida social, propiciando acciones y estrategias con efectos variados. De modo tal que, emociones y sentimientos, antes que ser vistos como una parte específica de representaciones que se integran a la vida social, pueden ser vistos como hechos sociales, como lenguajes constitutivos del mundo social y, por tanto, capaces de promover variadas formas de legitimidad” (Pita, 2010:80).

Bibliografía

Achilli, Elena (2005). *Investigar en Antropología social*. Laborde Libros Editor. Rosario. Cap. I.

Angosto Ferrández, Luis Fernando (2013). Antropología, humanismo y responsabilidades cívicas: conversación con Tomas Hylland Eriksen. En: *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, V. 8, nº 2, mayo-agosto, pp.161-181, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid, Organismo Internacional. 2013. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62329867002>.

Balbi, Fernando (2010). Perspectivas en el análisis etnográfico de la producción social del carácter ilusorio del Estado. *Revista de Estudios Marítimos y Sociales. REMS*, año 3, N° 3. 2010; pp. 171-179. Disponible en: http://estudiosmaritimossociales.org/wp-content/uploads/2016/05/rem-s-nc2ba-3-28x21-29-4-2011_p171-179-2.pdf.

Bartolomé, Miguel (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 2003, 12, 199-212.

Bourgois, Philippe (2006). Pensando la pobreza en el gueto: resistencia y autodestrucción en el apartheid norteamericano. En *Etnografías contemporáneas*, 2/ 2. Universidad Nacional de San Martín, 2006. 25-43.

Callaway, Helen (1992). Ethnography and experience. Gender implications in fieldwork and texts. En Okely, Judith y Callaway, Helen, *Anthropology y Autobiography*. London: Routledge

Cardoso De Oliveira, Roberto (1996). "El trabajo del antropólogo. Mirar, escuchar, escribir. *Revista de Antropología*, vol 39,Nº 1. 1996. Págs. 3-37.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1976). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press. 1976.

Goldman, Marcio (2006) "Alteridade e experiencia: antropologia e teoria etnográfica". *Etnográfica*. Vol. 10, N 1, pp. 161-173. 2006.

Guber, Rosana (2011). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Gupta, Akhil y Ferguson, James (1997). Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method and Location in Anthropology. En GUPTA, A. y FERGUSON, J. (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Ground of a Field Science*. Berkeley: University of California Press.

Haraway, Donna. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Madrid: Cátedra.

Lins Ribeiro, Gustavo (1987). Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica. En: *Cuadernos de Antropología Social*, V.2, nº1. Buenos Aires. 1987.

Malinowski, Bronislaw (1987 [1922]). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.

Okely, Judith (1992). Anthropology and Autobiography, participatory observation and embodied knowledge. En Okely, Judith y Callaway, Helen, *Anthropology y Autobiography*. London: Routledge

Ortner, Sherry (2016). Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia. Buenos Aires: UNSAM Edita.

Peirano, Mariza (1995) *A favor da etnografía*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará. 1995.

Pita, María Victoria (2010). *Formas de vivir y formas de morir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, Editores del Puerto S.R.L. 2010.

Quirós, Julieta (2014). "Etnografiar mundos vividos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología". *Revista Publicar*. Año XII N XVII. Diciembre de 2014, pp. 47-65. 2014.

Restrepo, Eduardo (2016) *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión Editores, Pontificia Universidad Javeriana. 2016.

Rosaldo, Renato. (1991). Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social. México: Grijalbo.

Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel (2006). *La lógica de la Investigación Etnográfica*. Editorial Trotta: Madrid.

Vera Lugo, Juan Pablo y Jaramillo Marín, Jefferson (2007). "Teoría social, métodos cualitativos y etnografía: el problema de la representación y reflexividad en las ciencias sociales". *Universitas humanística* no. 64 julio-diciembre de 2007, Bogotá, Colombia.

Weiner, Annette (1988). *Los trobriandeses de Papúa Nueva Guinea*. New York: University of Orlando, California.