

REFLEXIVIDAD CIENTÍFICA Y CONOCIMIENTO SITUADO. APORTES DESDE UNA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA

Etnografía

Reflexividad teórico-epistemológica

Estudios decoloniales

Pueblos indígenas

MARÍA GISELA HADAD
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
GISELAHADAD@HOTMAIL.COM

RESUMEN

La siguiente propuesta tiene por objeto problematizar el rol del investigador social a partir de una reflexión sobre mi trabajo de campo con comunidades y organizaciones mapuche, llevado a cabo entre los años 2007 y 2010 en las provincias de Río Negro y Chubut (Argentina), en el marco de la investigación realizada para mi tesis doctoral. Para ello propongo tomar en consideración los elementos centrales que plantea la perspectiva de los estudios decoloniales como marco epistemológico que me permita problematizar la idea del *locus* de enunciación de la ciencia y los saberes en general, vinculándolo con el rol del científico social y su relación con el objeto de estudio. Me interesa pensar los dilemas del espacio y tiempo en el encuentro entre la visión científicista occidental del investigador y la visión nativa.

Al mismo tiempo, en el marco de los estudios decoloniales, me resulta sugestivo pensar la experiencia etnográfica como forma de abordaje del hecho social que

prioriza la construcción conjunta de conocimiento entre el investigador y quienes devienen su objeto de estudio. Se priorizará una mirada reflexiva de la práctica de investigación que problematice aspectos tales como la influencia de la situación de “encuentro con el otro” en el investigador y los aspectos sensibles de la relación social que se plantea con los sujetos entrevistados u observados.

ABSTRACT

The following article aims to problematize the role of the social researcher from a reflection on my fieldwork with Mapuche communities and organizations, carried out between 2007 and 2010 in the provinces of Rio Negro and Chubut (Argentina), in the context of the research for my doctoral thesis. To this end I propose to consider the main elements raising the prospect of decolonial studies as

epistemological framework that allows me to problematize the idea of *locus* of enunciation of science and knowledge in general, linking the role of social science and its relationship with the object of study. I think the dilemmas are interested in space and time in the encounter between Western scientific vision researcher and native vision.

At the same time, within the context of the decolonial studies, it is suggestive to think about ethnographic

experience as a way to approach the social fact that prioritizes the joint construction of knowledge between researchers and those who become the object of study. For this reason I keep a reflective look problematic research practice aspects such as the influence of the situation of encounter with the other in the research and sensitive aspects of social relationship that arises with subjects interviewed or observed.

1. INTRODUCCIÓN

Las ciencias sociales son un campo disciplinario particular dentro de las ciencias, donde el sujeto cognoscente, en muchos casos, genera un vínculo personal con el objeto de estudio, el cual probablemente, de una o varias maneras, ejerce una cierta influencia en los resultados de la investigación. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias naturales o exactas, los hechos sociales que son objeto de investigación —construidos como tales a partir de la objetivación de determinados fenómenos— plantean la “dificultad” de estar encarnados por seres humanos. Así, la propia naturaleza de la investigación determina que deba existir una cierta interacción entre el investigador y el investigado, cuyas condiciones de posibilidad y consecuencias es necesario problematizar. Como ocurre en toda relación humana, el vínculo entre el científico social y el objeto de estudio está atravesado por relaciones de poder, que es necesario cuestionar a fin de visibilizar las características del proceso de construcción de conocimiento en su totalidad.

La labor de reflexión acerca de la práctica de investigación resulta un imperativo desde el momento en que se constata la influencia que el investigador ejerce sobre

su objeto de estudio, y también, desde que las ciencias se han permitido pensar acerca de cómo el investigador es influenciado por el objeto. El reconocimiento de la presencia de la subjetividad en el quehacer científico ha abierto la posibilidad de reflexionar aspectos tales como la corporalidad del investigador, sus emociones y el lugar que ocupa en el entramado de relaciones sociales y políticas de las que forma parte, evidenciándose que todo esto, en forma más o menos visible según el caso, está presente en la investigación.

A mi entender, las ciencias sociales se benefician de los procesos de reflexividad que lleva a cabo el investigador debido a que estas evidencian la mutua influencia entre objeto y sujeto cognoscente. Arrojar luz sobre esta situación otorga herramientas para esclarecer y entender mejor el proceso de generación de conocimiento, y esto redundará en un beneficio para los resultados finales que se buscan obtener. Como señala Bourdieu, “Nada es más falso (...) que la máxima casi universalmente aceptada en las ciencias sociales de que el investigador no debe poner nada de sí mismo en su investigación.” (2006: 91). Este sinceramiento, esta posibilidad de posar la mirada sobre

sí mismo y deconstruir el lugar de sujeto cognoscente es valioso porque puede también evidenciar las relaciones de poder que atraviesan las sociedades y sus miembros, siendo la ciencia, por su capacidad legitimadora de procesos sociales, un aspecto fundamental de estas.

De este modo, la propuesta de este artículo es abordar en forma reflexiva una experiencia de trabajo etnográfico, a partir de mi práctica de investigación llevada a cabo en el marco de mi tesis doctoral¹. El objetivo de esta fue analizar el proceso de construcción identitaria del Movimiento Indígena Mapuche a partir del desarrollo conceptual de las Teorías de los Movimientos Sociales, partiendo de los interrogantes que surgen en torno a tres dimensiones de análisis: la dinámica campesino-indígena –como dimensiones de la identidad que problematizan la condición étnica de los sujetos–; la dicotomía urbano-rural –como eje de tensión en tanto la ubicación territorial implica un condicionamiento en la definición identitaria–; y las articulaciones intergeneracionales internas –donde se constata la diversidad en los modos de plantear la acción política y el discurso que se evidencia a partir del clivaje etario–. Partiendo de estas dimensiones me propuse ahondar en el proceso de formación de la identidad colectiva como condición de posibilidad de la acción política del movimiento. Para este fin llevé a cabo tres viajes a la zona de estudio previamente definida –un territorio demarcado por la ciudad de Villa La Angostura (provincia de Neuquén) al norte, y la ciudad de El Bolsón (provincia de Río Negro) al sur, pertenecientes a la región andina de Norpatagonia, Argentina– en el período comprendido entre 2007 y 2010.

Así, el propósito de este escrito es centrarme en algunas vivencias de este trabajo de investigación para reflexionar en torno a ciertas problemáticas que hacen a la trastienda de la misma, como ser los avatares del trabajo de campo, la influencia de la subjetividad del investigador en el proceso investigativo y el lugar –geopolítico, académico, etc.– desde donde se enuncia el conocimiento, teniendo siempre como horizonte la reflexividad como práctica deseada y necesaria de la investigación social.

2. EL TRABAJO DE CAMPO: DE LA CERTEZA A LA INCERTIDUMBRE, EN BUSCA DE CERTIDUMBRES.

En líneas generales, una de las primeras decisiones que tomé a nivel metodológico en el marco de la investigación fue la de intentar realizar un abordaje etnográfico del objeto de estudio. Esto implicó un primer discernimiento acerca de lo que la etnografía implicaba, dada su evidente polisemia. De este modo y tomando como referencia la caracterización que realiza Guber (2001) según la cual la etnografía puede considerarse al mismo tiempo un enfoque, un método y un tipo de texto, focalicé en los dos primeros, como forma de materializar mi enfoque teórico-epistemológico que privilegia la *perspectiva del actor* (Long), entendiendo que la misma forma parte de la propia definición que hacen los actores sociales de los hechos relevantes para el estudio (Long, 1992; Guber, 1991). De acuerdo con esta postura, la etnografía como enfoque se condice con la búsqueda de la perspectiva del actor, donde la indagación se orienta

1. Tesis de doctorado titulada “Lucha por la identidad y el territorio indígena. Dinámicas urbano-rurales y articulaciones intergeneracionales en la construcción identitaria del pueblo mapuche. (Región Andina de Río Negro, 1992-2012).”, aprobada y defendida en marzo de 2016. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires (UBA).

a entender la interpretación que los sujetos hacen de los fenómenos que los rodean. A su vez, el método etnográfico implica la recolección de datos en el terreno —a través de diversas técnicas—, tras una estadía prolongada en el mismo, que dará como resultado la evidencia necesaria para la descripción de los fenómenos. Estas premisas formaron parte de mi punto de partida.

De modo que, a partir de estos términos preliminares, encuadré el primer trabajo de campo que realizaría en 2007. Sin embargo, mi investigación se planteó desde un inicio como un híbrido entre elementos teóricos y metodológicos de la sociología y la antropología, por lo que no tenía previsto ceñirme estrictamente a los cánones del trabajo de campo antropológico —lugares exóticos, estadía prolongada y largo contacto con los referentes empíricos, como señala Clifford (1999) que constituye tradicionalmente el modelo a seguir—. En su lugar esperaba ciertamente atravesar la experiencia del viaje a un lugar lejano —a casi 2.000 kilómetros de mi lugar de residencia— pero no permanecería allí demasiado tiempo, ya que el objetivo era realizar un *campo de tipo exploratorio* de aproximadamente 10 días, y tampoco esperaba permanecer un tiempo prolongado con mis referentes e informantes, ya que priorizaba la necesidad de conocer la mayor cantidad y diversidad de experiencias de organización mapuche posibles para poder encontrar elementos de interés y análisis que guiaran mis subsiguientes viajes (y de paso fueran confirmando o refutando mis ideas y preconcepciones iniciales).

Llamados, *e-mails* y visitas a lugares donde creía que podía dar con algunos de los sujetos que pretendía contactar se sucedieron en los dos primeros días, mas no lograba concertar encuentros —con todos quedábamos en volver a hablar y luego ver “qué se podía hacer”, como dice Guber, “gestos de desconfianza y postergación de

encuentros” (2001: 52)— y los días pasaban, mientras la ansiedad se volvía temor al fracaso del viaje o peor aún, temor a ser yo misma la causa de estos fallidos encuentros que nunca se concretaban. Con el tiempo pude darme cuenta —reflexionando precisamente sobre la violencia simbólica que significa que una persona ajena a tu entorno y a tu mundo de vida se presente un día en tu propio territorio a preguntarte *cómo es ser mapuche hoy en día...*— que la desconfianza y el temor que me profesaban, y que se traducían en una actitud esquiva y hasta de fastidio por parte de ellos, estaban más que justificados. Ya me enteraría luego que habían tenido muchas experiencias negativas con “estudiantes”, como ellos llamaban a todos los investigadores jóvenes por igual, que iban y venían llevándose relatos de experiencias, historias de vida y de las luchas, sin volver jamás ni mostrar más que un interés utilitarista hacia quienes les abrían puertas y corazones. Sin embargo, como señala Guber, “...el investigador no alcanza a dilucidar el sentido de las respuestas que recibe ni las reacciones que despierta su presencia; se siente incomprendido, que molesta...” (2001: 51) y creo que efectivamente, el investigador molesta. Su presencia no fue buscada, ni esperada, además de indagar y mostrarse sediento de información, cuando en un principio quienes deben proporcionarla no tienen elementos objetivos para confiar en él.

Estaba inmersa en mis propias cavilaciones cuando mi compañero de viaje —un miembro del equipo de investigación al que pertenezco— me dijo que había visto un negocio en la ciudad de Bariloche que se decía una Cooperativa Mapuche, un lugar en pleno circuito turístico donde vendían tejidos realizados por pobladores mapuche². Mi primer instinto fue descartarlo, ya que no estaba buscando “ese tipo” de mapuche, de los que viven en pleno

centro y venden sus producciones a los turistas, como meras mercancías. Pero a pesar de mis prejuicios terminé aceptando que era mejor ir allí a quedarme “con los brazos cruzados”. Para mi sorpresa el encuentro resultó la llave que me permitió encarar el resto de ese primer trabajo de campo en el Sur.

En resumen, la charla con la señora que atendía el negocio (miembro de la cooperativa) y su marido, que resultó ser un referente histórico del *Consejo Asesor Indígena*³, iba a ser muy esclarecedora con respecto a los distintos grupos organizados que había en la zona. De ese diálogo salió la sugerencia de visitar la *Ruka Mapuche*⁴, un lugar de encuentro comunitario que podía ser de mi interés, según entendió mi informante de la cooperativa. Al llegar a este lugar, distante unas 20 cuerdas del centro, pero en una zona algo alejada y escondida de los circuitos clásicos de la ciudad, tuve la primera sensación de extrañamiento de este viaje iniciático. Tuvimos —mi compañero de viaje y yo— que poner mucha energía y voluntad para que los miembros de esta agrupación aceptaran, más no sea, charlar un rato con nosotros. Sin embargo, tras varias visitas, mates y charlas sobre temas en común, el vínculo se fue fortaleciendo y generó un resultado inesperado: uno de los jóvenes que allí estaba se ofreció a officiar de acompañante y guía para que conociéramos a “las personas indicadas”, según él, si queríamos realmente entender la problemática mapuche por esos parajes.

Mirándolo en perspectiva, sólo al término del viaje, con el tiempo suficiente para meditar acerca de las implicancias y avatares del trayecto recorrido, pude darme cuenta de que esa decisión de ir al negocio de artesanías había cambiado el curso del mismo, ya que a través de mi joven informante de la *Ruka* pude acceder a familias y comunidades mapuche que evidentemente sólo me recibieron porque iba con él. En ese momento no lo sabía, pero las vicisitudes de un trabajo de campo raramente coinciden con lo que habíamos proyectado en un principio.

De manera que se abrieron nuevas oportunidades de conocer y aprender que evidenciaron que el tiempo proyectado para mi viaje era demasiado corto. Justo cuando las cosas comenzaban a tomar forma, cuando una visita llevaba a otra y cada vez conocíamos más experiencias valiosas e interesantes, debíamos volver. Evidentemente la permanencia prolongada en un territorio —construido como tal desde el recorte y definición que uno haga del campo— es una condición importante para el verdadero conocimiento del objeto de estudio, pero los condicionamientos externos —presupuestarios, temporales y de otra índole— impedían una estancia más prolongada. Nuevamente el ideal se ve reducido a lo posible, y aunque, como ya he mencionado, en ningún momento pensé que mi trabajo de campo tuviera que seguir estrictamente las pautas del trabajo de campo antropológico —con sus parámetros de

2. La ciudad de San Carlos de Bariloche es la principal urbe de la zona Andina de Río Negro y epicentro turístico de la región. Con una población de aproximadamente 113.000 hab. (INDEC, 2010), es la ciudad más poblada de la provincia y sin duda, la referencia obligada para el turismo patagónico en Argentina.

3. El Consejo Asesor Indígena (CAI) es una organización mapuche de la provincia de Río Negro fundada hace algo más de 30 años. Es lo que se llama una “organización de base” y referente de las comunidades rurales del oeste de la provincia. Ha mantenido a lo largo de los años de su existencia un discurso de autonomía y reconocimiento de derechos, que en las últimas décadas ha reforzado con prácticas de recuperación territorial (Entrevista a Chacho Liempe, dirigente del CAI, 2006).

4. En *mapudungun* (idioma mapuche), *ruka* o *ruca* significan casa.



duración, por ejemplo— sí me cuestioné la validez de mis datos por la poca posibilidad que tenía de permanecer en el lugar para ponerlos a prueba y confrontarlos con otras situaciones.

El trabajo de campo posee, según Krotz (1991), tres acepciones, siendo todas ellas aplicables a lo que yo entendí por el mismo en ese primer momento de mi investigación. Tanto si se considera trabajo de campo a una instancia de investigación en un entorno distinto al cotidiano, como si se lo piensa como una forma —o técnica— para recolectar datos, o bien si se le confiere la especificidad de ser una manera de reconstruir los datos a partir de la permanencia en un ambiente cultural distinto al propio, considero que un poco de todo ello ocurrió en aquella primera experiencia. Y sobre todo resulta claramente constatable la última dimensión que propone el autor, porque el trabajo de campo genera, en su propio devenir, situaciones que ponen a prueba y reestructuran nuestras concepciones previas e hipótesis. En mi caso fui al “primer campo” con muy pocas certezas, por lo que no sentí un gran quiebre respecto de mis “seguridades previas”, pero sí advertí que la forma en que se fue planteando el encuentro con cada informante y cómo se fueron concatenando situaciones y personas nunca estuvo realmente bajo control de mi parte. Preferí dejar que fluyera, ya que esa era la idea en esta primera experiencia, y así fue. Lo que hoy en día pienso, a partir de los resultados obtenidos, es que de haberlo planeado al detalle, no hubiera podido salir mejor de lo que fue. De allí que una de mis certezas actuales es que *el campo* es una instancia donde se pone en juego lo que uno trae — método, teorías, prenociones e hipótesis— y lo que los

propios sujetos objetivados traen también —su particular y propia visión del mundo y de aquello que se pretende comprender—, y que la resultante de esto, es decir, la forma en que se vincularán estos elementos y los aportes que se obtendrán, es algo incierto e indefectiblemente valioso en sí mismo, sobre cuyas condiciones de realización vale la pena reflexionar.

3. CUERPO, MENTE Y EMOCIONES: RELATO DE UNA EXPERIENCIA

Un hecho menor ocurrido en este iniciático viaje de campo me marcó profundamente, al punto de volver a evocar lo íntimamente cuando se me han vuelto a presentar ocasiones de extrañamiento y pesadumbre en posteriores experiencias en el trabajo de investigación. Me hallaba en los últimos días de permanencia en el Sur cuando mi informante clave, a esta altura un compañero de ruta invaluable, nos propone visitar el paraje Santa Rosa de Leleque, en Chubut, donde estaba teniendo lugar una recuperación territorial⁵ que llevaba varios meses de resistencia. El caso había sido muy resonante: “Los mapuche contra Benetton” titularon algunos medios, y obviamente constituía una oportunidad muy interesante poder charlar con estos pobladores.

La propuesta comenzó de manera vaga, tal como nuestro guía acostumbraba: “*Si quieren entrevistar a Don Atilio vamos yendo ahora temprano, así pasamos la noche allá y hacen la entrevista mañana, de madrugada...*”, nos dijo. Era evidente que no se percataba que ir a dormir a un paraje rural solitario y prácticamente deshabitado, sin invitación y en el medio de *la nada* no significaba ningún

5. La recuperación mencionada es la segunda que esta comunidad llevaba a cabo, siendo la primera, acaecida durante 2002, finalizada por una orden judicial de desalojo y posteriores juicios (en lo civil y penal). En la actualidad la Comunidad Curiñanco-Nahuelquir sigue resistiendo desde su territorio (Entrevista Atilio Curiñanco, 2007). A los fines de la tesis doctoral y a partir del recorte geográfico propuesto, este caso finalmente no fue considerado en la misma.

problema para él, y claro está, tampoco debería serlo para nosotros. Porque, nos aclaró a continuación: *“Don Atilio sólo habla de ‘esas cosas’ a la madrugada, cuando hay tranquilidad y se puede hablar”*. Si queríamos charlar con él de temas profundos —eso parecía indicar la referencia a *esas cosas*— tenía que ser en el poco habitual horario de la madrugada, según decía conocer nuestro informante a Don Atilio, el referente de la familia Curiñanco-Nahuelquir, porque sólo en ese momento este aceptaba charlar.

Mi primera reacción fue negarme, pero era una oportunidad única y además no tenía excusas creíbles para hacerlo. No quería demostrar la aprehensión que me significaba la situación, dado que no es esa la forma en que suelo encarar los desafíos de la profesión. Pero internamente pergeñaba formas de desembarazarme del convite y propuestas alternativas: dormir en el pueblo e ir hacia allí luego... proponerle a Don Atilio otro horario... pero me pareció que todas eran excusas que evidenciarían mi negativa a pasar la noche en un entorno desconocido y lejano, y por ende, no eran aceptables.

Es que Santa Rosa de Leleque no es cualquier lugar. Ni bien se llega se comprende el alcance del término “desierto” que otrora designara a los ignotos territorios patagónicos... desierto en sentido real y metafórico si se quiere, nadie ni nada alrededor, y la sensación de cierta indefensión como sentimiento omnipresente. Llegar no fue difícil, ya que la casita estaba a la vera de la ruta, fácilmente ubicable. Pero eso no me hacía sentir mejor. En todo el trayecto desde que saliéramos de El Bolsón, la pequeña ciudad rionegrina donde habíamos pasado la noche anterior, distante 80 km. aproximadamente, no habíamos visto prácticamente casas ni gente. Si me guío por las anotaciones de mi cuaderno de campo, prevalecía con nitidez la imagen de un paisaje libre de construcciones humanas solamente bifurcado

por una infinita franja asfáltica. Pequeños cerros en las cercanías, escasa vegetación y la visión de la Cordillera de los Andes a la distancia completaban la escena. Belleza casi sobrenatural, aunque en ese momento no estaba de ánimos para apreciarla en su verdadera magnitud.

Sin embargo, cuando hoy en día vuelvo a ver las fotografías que tomé me percaté de que ni el lugar era tan aislado (postes de luz, carreteras, algunas construcciones se podían alcanzar a ver muy a la distancia) ni el panorama tan desolador como el relato de mis notas de campo dejan entrever. Evidentemente mis sentidos podían y debían estar percibiendo algo distinto a lo “real”. Pero, ¿qué era lo real estando allí en ese momento? Acaso lo que vi, capté y —afortunadamente— registré mediante la escritura, o lo que luego, varios años después, pude reconstruir mirando fotografías desde mi cómodo sillón de escritorio? Ambos registros, creo yo, tienen su valor y relevancia, pero ¿cómo elegir cuál incorporar o cuál hacer prevalecer en el relato de mi investigación? Además hoy me pregunto qué elementos de mi emocionalidad de ese momento pudieron traslucirse en la entrevista y en toda la situación de encuentro, y cuánto pudo haber influido.

Como señala Guber, “Temor, ansiedad, vergüenza, atracción, amor, seducción caben en una categoría sistemáticamente negada por la metodología de investigación social: la emoción, contracara subjetiva, privada e íntima de la ‘persona’ (...) Según la lógica académica, para la cual la razón es el principal vehículo y mecanismo elaborador de conocimiento, la pasión, los instintos corporales y la fe ‘no tienen razón de ser’”. (2001: 109). Reflexionar sobre este punto me permite dar cuenta de los elementos subjetivos puestos en juego en ese momento. Evidentemente mis notas de campo reflejan que magnifiqué la sensación de desolación, vacío y soledad que sentía, y esto se debe a



que para mí pasar la noche en ese lugar representaba un elemento de inseguridad –probablemente infundada– muy grande que me inducía a un sentimiento de desamparo. Como dice Wright, “...sentí la lejanía como sensación tangible.” (1998: 5), y eso se reflejó en mi registro de los hechos.

Si bien como dice Cabrera (2010) uno concibe el trabajo de campo como un momento solitario, aun estando acompañado, una cosa es sentirse sólo y otra es “padecerlo”. Que la sensación de soledad se vuelva tristeza o ganas de huir, tal como relata Wright (1998) que le sucedió en uno de sus primeros viajes de campo, se transforma en una experiencia negativa que lleva a hacernos cuestionamientos acerca de nuestro profesionalismo e idoneidad. Sin embargo es mucho menos frecuente cuestionar el lugar que estos sentimientos generados en instancias de trabajo de campo ocupan en el marco de los resultados de la investigación. Es decir, en principio, allí no hay lugar para ellos, salvo como anécdota o comentario introductorio. Las emociones, por definición, no forman parte del saber científico.

Esta afirmación, que pocos se hubieran visto tentados de discutir hace apenas unas décadas, ha sido problematizada en los últimos años a partir de cuestionar, en forma integral, el lugar que el cuerpo y las emociones ocupan en la investigación social. Ambos aspectos, aun siendo constitutivos del ser humano, han sido invisibilizados en forma permanente en lo que refiere a su influencia en el saber científico. La fundante distinción de Descartes (Crossley, 1995) ha mantenido su influencia a lo largo de los siglos, determinando que aún hoy se consideren cuerpo y mente como dos dimensiones opuestas y estancas, cuya inherente jerarquía sigue determinando el preponderante interés de las ciencias sociales por la segunda y la casi total indolencia hacia la primera, concebida como un elemento de carácter residual para el análisis.

Como señala Crossley (1995) esto ya ha sido cuestionado por la sociología –desde Foucault hasta Coulter–, por lo que a pesar del peso de la herencia cartesiana, se han abierto importantes brechas desde donde indagar la aparente falta de relevancia del cuerpo para conocer el mundo. Y en este contexto, me interesa destacar el lugar que ocupa la reflexión sobre las emociones y su influencia en el saber científico. Si se considerara que las mismas provienen y se explican desde el campo de la biología, es decir, que poseen un carácter netamente corporal, no tendría sentido reflexionar sobre ellas desde el campo social, ya que, como dice Leavitt serían “...fundamentalmente interiores y privadas...” (1996: 2), probablemente objeto de interés específico de la biología o la psicología. Como postula Lutz (1986) las emociones han sido históricamente concebidas como la antítesis de lo racional, y siendo la razón el valor supremo para el saber occidental, puede considerarse que las mismas se han vuelto sinónimo de irracionalidad, y por lo tanto, carentes de todo valor para las ciencias sociales. Sin embargo esto también viene siendo discutido al interior de las mismas, dado que al decir de Leavitt, las emociones constituyen un caso particular y difícil de catalogar, “...que inherentemente involucran significado y sensación, mente y cuerpo, cultura y biología.” (1996: 3). Habría entonces aspectos culturales que podrían estar evidenciándose a través de las emociones.

De este modo, siguiendo a Crossley (1995), si el cuerpo es nuestro modo de ser-en-el-mundo, es decir, nuestro *punto de vista del mundo*, todo aquello que le suceda, lo que experimenta y siente, son aspectos que indefectiblemente influyen en nuestros pensamientos, aun cuando se trate de reflexiones “científicas”. Las emociones, con su doble anclaje biológico y social, pueden permear algo aparentemente objetivo y racional como puede ser una observación o una entrevista en el campo. Más allá

del esfuerzo consciente que el investigador haga para evitar traslucir sus emociones y para mantenerlas fuera del ámbito investigativo, estas suelen estar presentes, en mayor o menor medida, y sobre todo cuando el trabajo que uno realiza compromete al cuerpo, lo incluye, lo interpela, obligándolo, por ejemplo, a trasladarse por varios días a un ámbito ajeno a su cotidianeidad o a permanecer en determinados lugares en situaciones de incomodidad, como ocurre muchas veces en el caso del trabajo de campo antropológico.

La historia con Don Atilio no estaría completa si no dijera que como resultado de ese “madrugado” encuentro resultó una de las más emotivas entrevistas realizadas en ese viaje, y aun de los posteriores. El hecho de haber transitado las horas previas en el marco de un imponente silencio, el haber vivenciado y sentido en el cuerpo el aislamiento y la soledad de esos pobladores me permitieron también comprender en la verdadera magnitud sus palabras. Y así cuando hablaban de lo que representaba pasar el invierno allí, por ejemplo, pude sentir que me acercaba un poco más a la perspectiva nativa, a su visión de esos hechos. Pero lo sentí porque estuve allí con ellos, compartiendo sus mismas condiciones de vida, transcurriendo las horas en ese lugar lejano, inhóspito y bello a la vez. Y si aún quedaran dudas acerca de la influencia de mis emociones en el desarrollo de este encuentro y de la entrevista, basta con imaginarse lo que hubiese pasado si el encuentro se hubiera realizado en otro ámbito o sin mediar los momentos previos que habíamos compartido. Hoy tengo la certeza de que la profundidad y emotividad de las palabras del sabio poblador mapuche no hubieran sido interpretadas por

mí del mismo modo si no hubiera estado yo allí, en ese momento, en esas circunstancias, y obviamente, con mis propias emociones.

4. REFLEXIVIDAD Y CIENCIAS SOCIALES: “Dime desde dónde piensas...”

La pretensión de objetividad y neutralidad de la ciencia moderna/occidental ha sido uno de sus baluartes a lo largo de su historia. En ese marco los aspectos definidos como subjetivos –las intuiciones, los juicios de valor y las mismas emociones, entre otros– han sido sistemáticamente omitidos y silenciados. Sin embargo la ciencia moderna no es más que una construcción social que tiene la peculiaridad de haberse autodefinido históricamente como la única forma válida de conocer el mundo. De este modo, su propia deconstrucción, en los términos de los estudios postcoloniales o decoloniales⁶, es necesaria para poder plantearse estos aspectos referentes al lugar desde donde se enuncia el saber y la forma en que conocemos, como científicos sociales que somos (Lander, 2003).

En este contexto, la mencionada ruptura ontológica cartesiana no es más que una, la primera, de las tantas escisiones que fundan la racionalidad –y la ciencia– moderna. En palabras de Castro-Gómez “Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre otros muchos, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales.” (2003: 154). Dicotomías *jerarquizantes* que exponen

6. Ambos calificativos se utilizan indistintamente para designar a un grupo de intelectuales y sus postulados, reconocidos también como *el grupo de estudios críticos de la colonialidad del saber*. Algunos de sus principales exponentes son: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Fernando Coronil, entre otros. (Lander, 2003).

las diferencias en términos valorativos, generalmente presentadas como hitos que forman parte de una continuidad temporal donde lo desarrollado y acabado –representado por el mundo occidental, civilizado y moderno– se hallan al final del camino, y en las instancias intermedias, propias de las sociedades eufemísticamente denominadas “en vías de desarrollo”, se encuentra lo inacabado, lo arcaico y/o lo marginal, como atributos inherentes que designan un orden de las cosas intrínsecamente desigual y atravesado por relaciones coloniales de dominación. Esta característica de *sistema mundo/moderno colonial* (Mignolo, 2003) es conceptualizada por Boaventura de Sousa Santos (2006) como *razón proléptica*, es decir, un aspecto de la razón moderna que implicaría que todas las sociedades se encaminan hacia un punto de llegada predeterminado y semejante para todas, siendo las sociedades desarrolladas occidentales el patrón para comparar el grado de desarrollo de las otras forma sociales, léase, la forma de determinar cuánto *les falta* para acercarse a ellas.

En este contexto, la temprana separación de cuerpo y mente crea un ordenamiento sobre el cual se funda el conocimiento certero y válido, en detrimento de cualquier otra forma de acercamiento o aprehensión de la realidad social. Desde la óptica del pensamiento decolonial, a lo largo de los siglos esto ha implicado la naturalización de la concepción de la ciencia (moderna-occidental) como un lugar de conocimiento neutral y desinteresado, exento de valores e intereses parciales, y superior a cualquier otra forma de explicación de cualquier fenómeno social o natural. Lander señala que “...solo sobre la base de estas separaciones –base de un conocimiento *descorporeizado* y

descontextualizado– es concebible ese tipo muy particular de conocimiento que pretende ser des-subjetivado (esto es objetivo) y universal.” (2003: 15. El destacado en el original). Sin embargo, lejos de responder a una impoluta objetividad, las ciencias sociales han sido uno de los pilares a partir de los cuales se funda el ordenamiento social de la modernidad, ya que como señala Castro-Gómez, “El nacimiento de las ciencias sociales no es un fenómeno *aditivo* a los marcos de organización política definidos por el Estado-nación, sino *constitutivos* de los mismos.” (2003: 147. El destacado en el original). Por ende, la pretensión de objetividad de la ciencias –esto es, en términos decoloniales, el desconocimiento de sus condiciones de origen y existencia– es claramente una postura ideológica (Castro-Gómez, 2003).

Entre las múltiples implicancias de esta operación de enmascaramiento del carácter no-neutral de las ciencias, quiero destacar la que se refiere a la desestimación de cualquier otra forma de conocimiento considerado, eurocéntricamente, como no-científico. Señala Lander en este sentido que las ciencias sociales se fundan sobre la base de una cosmovisión moderna que implica, entre otros aspectos⁷, la determinación de “...la necesaria superioridad de los saberes que produce esa sociedad (‘ciencia’) sobre todo otro saber.” (2003: 22). Al constituirse de este modo, la ciencia y sus agentes, los científicos, se ubican en el lugar de la única voz autorizada para generar e impartir conocimiento, razón por la cual, entre otras cosas, se obturaría la posibilidad de una reflexión acerca de las condiciones de producción de este conocimiento, en este caso, de la tan mentada reflexividad de las ciencias sociales.

7. Lander (2003) menciona además otros tres aspectos, todos vinculados íntimamente entre sí. A saber: una visión del devenir histórico asociado a la idea de progreso y linealidad; la naturalización de las relaciones sociales en el marco de la sociedad capitalista; y la ontologización de las múltiples escisiones de la sociedad que mencionara anteriormente.



Señala Guber (2001) que a partir de los años '80 la antropología ha desarrollado el concepto de reflexividad para dar cuenta, precisamente, de las condiciones personales, sociales y políticas en el marco de las cuales el investigador realiza su trabajo. En este sentido menciona aspectos como la edad, el género o la filiación política, entre otros, que pasarían a ser considerados, a partir de esta nueva perspectiva acerca de la forma en que se produce el saber científico, como relevantes en la relación que establece el científico social con su objeto de estudio. A estos elementos se suman, dice la autora siguiendo a Bourdieu⁸, otras dos dimensiones: la posición del investigador en el campo científico al que pertenece, que determina, por ejemplo, su autonomía en la práctica de investigación, y lo que se ha dado a llamar “epistemocentrismo”, una postura acrítica respecto del carácter construido de la teoría que permite abordar un determinado aspecto problemático de la realidad (construido como tal).

Toda esta disquisición acerca de la necesidad de mantener una postura reflexiva respecto de la propia práctica de investigación apunta a evidenciar el carácter construido, parcial, inacabado, y en algunos casos tendencioso, del conocimiento científico. Como afirma Mignolo, “...el conocimiento siempre tiene una ubicación geohistórica y geopolítica...” (2007: 66), y esto lleva a condicionar, algunas veces menos otras más, el contenido de este saber y su propia significación. Como apunta Wright “... dime desde donde piensas, y a qué comunidad “racial”, “sexual” y/o “religiosa” perteneces, y te diré qué alcance tiene tu pensamiento.” (1998: 12). Ignorar esto denota, o

bien una sospechosa ingenuidad, o bien, una conveniente complicidad con los procesos de dominación que describe el paradigma de la colonialidad del saber.

Para ir concluyendo quisiera destacar dos de las principales consecuencias de este proceso que vengo describiendo. En primer lugar, el hecho de que la autodesignada superioridad de la ciencia moderna/occidental produce lo que Santos (2006) denomina una *monocultura del saber y del rigor*⁹, esto es, la idea de que el único conocimiento válido y riguroso del mundo lo provee la ciencia. Esto claramente implica la invalidación de otras formas de conocer —o la reducción de su estatus a meras prácticas tradicionales o alternativas, de carácter *folklórico*, cuando no son directamente sustraídas a sus primitivos poseedores y apropiadas— y en consecuencia, de los sujetos que la enuncian, generando, en los términos del autor, un “epistemicidio”. De este modo, cuando nos preguntamos acerca de la aparente incapacidad o falta de inclinación de los científicos sociales hacia una postura crítica sobre sus supuestos epistemológicos, sus metodologías de investigación o sus formas de enunciación y escritura, estamos focalizando en un tema sensible y constitutivo de la propia ciencia: su forma de validación. Las pretendidas objetividad y superioridad científica por sobre cualquier otra forma de abordar el conocimiento son, en definitiva, el lugar y la forma en que la ciencia moderna/occidental fundamenta su aporte. En otras palabras podría resumirse diciendo que *en última instancia, lo que la ciencia dice es válido porque ella lo dice*. De este modo la ciencia apela a su propia autoridad —producida a partir de la negación de

8. Bourdieu, Pierre (2005), citado en la bibliografía.

9. Santos plantea este concepto en el marco de la crítica a la racionalidad moderna, postulando que la *monocultura del saber y del rigor*, junto con otras cuatro formas de monocultura, conforman lo que ha dado a llamar una *Sociología de las Ausencias*, que implica una perspectiva que deconstruye el carácter hegemónico de la ciencia moderna y los mecanismos creados para invisibilizar sujetos y prácticas. (Santos, 2006).

la existencia de otras formas válidas de dar cuenta de la realidad y de la exaltación de los principios de objetividad y neutralidad científicas— para validar la información/ conocimiento que genera.

La segunda consecuencia mencionada, vinculada con la primera, tiene que ver con la constatación de la necesidad de introducir la reflexividad en la práctica de investigación social, que viene dada por el reconocimiento de la influencia de todos estos aspectos mencionados —la subjetividad del investigador y su *locus* de enunciación— en su *métier*. Lo acepte o no, el científico social no enuncia desde un no-lugar, desde un limbo aséptico y neutral, ya que su sola ubicación espacio-temporal y la existencia de su corporeidad lo hacen un *ser situado*. Su situación —entiéndase, su *carácter situado*— lo condicionan, aun cuando se crea portador de una capacidad superior de substraerse a sus condiciones de existencia. Problematizar estos aspectos de la investigación social no es más que poner en evidencia una situación que de por sí está presente en la cotidianeidad de la práctica investigativa, sólo que al pensar acerca de ellos se contribuye a la dilucidación de su influencia.

5. PALABRAS FINALES

Teniendo en cuenta los distintos tópicos que he desarrollado a lo largo de este trabajo —la experiencia de trabajo de campo, la problematización del *locus* de enunciación de la ciencia y de la relación sujeto-objeto de la investigación— la cuestión que sobrevuela el texto en forma permanente es la relevancia de la reflexividad en la investigación social. En este sentido considero, en primer lugar, que la misma enriquece el proceso y el resultado

de la investigación, y que asumiendo la influencia de los aspectos personales, sociales, políticos y culturales que hacen a la persona del investigador, y cristalizándolas en los resultados, se puede arribar a mejores y más certeros resultados.

A modo de ejemplo, si se parte de la premisa de que el investigador construye el conocimiento en una relación dialéctica con su objeto de estudio, la interacción del mismo con su/s informante/s debe ser problematizada, ya que como señala Cardoso de Oliveira, "...el poder, subyacente a las relaciones humanas (...), va a desempeñar en la relación investigador/informante una función profundamente empobrecedora del acto cognitivo..." (2003:6), razón por la cual es necesario que a partir de evidenciar esta situación seamos capaces de transformar este vínculo y considerar a quien cumple la función de informante como un "interlocutor" válido en el marco de nuestro trabajo. De este modo se posibilita el surgimiento de un diálogo enriquecedor que redunde en un mayor conocimiento de la realidad social que se intenta estudiar.

En última instancia, como dice Santos, no estamos afirmando que la ciencia deba ser desacreditada o intentando plantear un *fundamentalismo esencialista anti-ciencia*, sino de hacer un uso *contrahegemónico de la ciencia hegemónica*, es decir, generar una *ecología de saberes* que implique dialogar con las formas otras de conocer el mundo. Dice el autor:

...la posibilidad de que la ciencia entre no como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino. (...) Vamos a partir de afirmar que



lo importante no es ver cómo el conocimiento representa lo real, sino conocer lo que un determinado conocimiento produce en la realidad: la intervención en lo real. (2006: 26-27).

Desde mi punto de vista la reflexividad científica necesariamente debe implicar un resguardo que nos permita evadir las posturas etnocéntricas y epistemocéntricas, que no generan más que saberes parciales, infundados, empobrecidos y, en última instancia, enmascaradores de las relaciones de dominación que constituyen el mundo, tal como lo conocemos.

Para cerrar, cito a Bourdieu en un aporte que nos plantea la necesidad de ir aún más allá en la apuesta reflexiva...

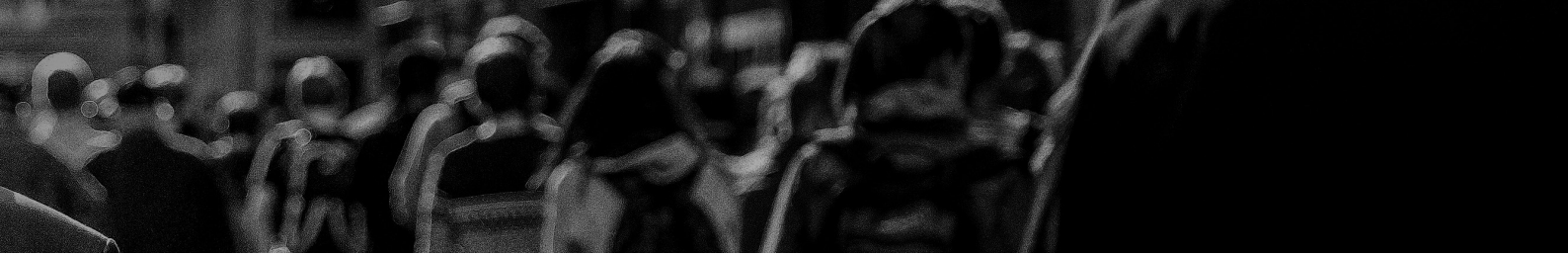
Entonces experimenté de un modo particularmente punzante lo que estaba implícito en la pretensión de adoptar la postura del observador imparcial, ubicuo e invisible al mismo tiempo en tanto se disimula detrás de la impersonalidad absoluta de los procedimientos de investigación, capaz por ende de adoptar un punto de vista cuasidivino (...) Al objetivar la pretensión de posición regia que convierte a la sociología en un arma *en* las luchas internas al campo en lugar de un instrumento *de*

conocimiento de tales luchas, y por ende del propio sujeto cognoscente que, no importa lo que haga, nunca deja de librarlas, me di a mí mismo los medios para reintroducir en el análisis la conciencia de las presuposiciones y prejuicios asociados con el punto de vista local y localizado de alguien que *construye el espacio de los puntos de vista*. (2005: 351. El destacado es mío.).

De este modo, en el marco de las luchas y resistencias sociales de la actualidad, y considerando la capacidad performativa que poseen las teorías sociales (Briones, 2007), ya no sólo es necesario cuestionarse desde *dónde* conocemos, sino también *para qué* y *para quiénes* generamos ese conocimiento... quiénes serán los sujetos que se apropien de los saberes y sobre todo, qué fines les darán... En este sentido, la responsabilidad de los investigadores sociales respecto de sus producciones —lo que se dice, lo que se calla, lo que se evidencia, lo que se destaca, lo que se invisibiliza— ha de ser, hoy en día y cada vez más, motivo de cuestionamiento y debate permanente.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, Pierre (2005) "La práctica de la sociología reflexiva." en Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- BOURDIEU, Pierre (2006) "La objetivación participante". *Apuntes de investigación del CECYP*, 10: 87-101.
- BRIONES, Claudia (2007) "Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías." *Tabula Rasa, Revista de Humanidades*, Colombia: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. 6: 55-83.
- CABRERA, Paula (2010) "Volver a los caminos andados." *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, 1: 54-88.



- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (2003) *El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir*. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.
 - CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2003) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la `invención del otro´." en Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
 - CLIFFORD, James. "Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología". En: *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.1999. pp. 71-119
 - CROSSLEY, Nick (1995) "Merleau-Ponty the Elusive Body and the Carnal Sociology." *Body and Society*. London: Sage Publications. (Traducción de Ruth Felder y María Victoria Pita).1 (1): 1-19.
 - GUBER, Rosana (1991) *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
 - GUBER, Rosana (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
 - KROTZ, Esteban (1991) "Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico." *Revista Alteridades*, Nro. 1 (1): 50-57.
 - LANDER , Edgardo (2003) "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos." En Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
 - LEAVITT, John (1996) "Meaning and feeling in the Anthropology of emotions." *American Ethnologist* (Traducción de Deborah Daich). 23 (3): 1-31.
 - LONG, Norman (1992) "Introduction" en Long, Norman y Long, Ann Battlefields of knowledge. *The interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*. London-New York: Routledge.
 - MIGNOLO, Walter (2003) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad." En Lander, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
 - MIGNOLO, Walter (2007) *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Ed. Gedisa.
 - SANTOS, Boaventura de Sousa (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social. Encuentros en Buenos Aires*. Buenos Aires: CLACSO.
 - WRIGHT, Pablo (1998) "Cuerpos y espacios plurales. Sobre la razón espacial de la práctica etnográfica." *Serie Antropología*. Brasilia: Departamento de Antropología. Universidade de Brasilia.
- **Fuentes:**
- Entrevista realizada a Don Atilio Curiñanco. Santa Rosa de Leleque, 2007.
 - Entrevista a Chacho Liempe, Buenos Aires, 2006.
 - INDEC (2012) Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Resultados definitivos. Serie B N° 2. Tomos 1, 2 y Anexo Metodológico. Buenos Aires: INDEC.