

La investigación de campo y la experiencia etnográfica como meta-etnografía¹

Sara Alonso

Dra. en Antropología por el Museo Nacional/UFRJ (Brasil)

Profesora del Máster Universitario en Comunicación y Producción Cultural

-Blanquerna-Universidad Ramón Llull (Barcelona -España) y del

Investigadora del grupo de trabajo, “Grandes obras de infra-estructura:

Hidroeléctricas, puertos, hidrobías y carreteras”

(Líder del grupo: Dra. Edna Castro/NAEA/UFPA-Brasil)

Palabras claves: Hacer etnográfico, meta-etnografía, eficacia simbólica, Indios Tembé, *Quilombo de Jamary dos Pretos*.

-Introducción.

Desde la última década del siglo pasado, viene aumentando el interés en la literatura antropológica por cuestiones relativas a políticas públicas, en contextos de transformación del estado-nación y/o internacionales. Contextualizado este interés en el ámbito de la participación del antropólogo y científico social y de su saber especializado en los debates y en la elaboración de las políticas. Una de las implicaciones de estos contextos hace referencia a los presupuestos políticos que acostumbran estructurar las categorías e instrumental analítico que utiliza el investigador en el proceso de construcción de su objeto de investigación, poniendo en escena conexiones entre saberes especializados, la elaboración de políticas y la definición de colectividades o grupos.

Conforme a este punto de vista, tales contextos políticos y situaciones intelectuales han generado en la antropología y, en general, en la ciencia social una serie de inquietudes y preocupaciones teórico-metodológicas relacionadas, en cierto sentido, con el estatuto del “saber cualificado” y los presupuestos normativos que resultan de los efectos simbólicos que ejercen sobre la realidad social.

¹ El texto es un desdoblamiento de trabajos anteriores (Alonso 2000 y 2008) y de experiencias de campo diferentes realizadas entre 1990 y 2000, en el grupo indígena Tembé de Guamá y entre 2000-2004 y 2007 y 2011 en el quilombo de Jamary dos Pretos, ambos situados en el Amazonas Brasileño, respectivamente en los estados de Pará y de Maranhão..

A partir de dos experiencias de campo y/o situaciones etnográficas creadas en contextos empíricos diferentes- Indios Tembé, en la Reserva Indígena Alto Rio Guama, y en el *Quilombo Jamarý dos Pretos*², ambos en la amazonia brasileña- este trabajo se centra en determinados aspectos de la experiencia de campo y/o relación que se establece entre investigador – investigado.³

Contextualizadas en procesos de transformación y de (re)agrupamiento local de la población, aquí nos interesa destacar que en ambas experiencias, aunque en sentidos y temporalidades de campo diferentes, las personas tenían previamente forjada una representación de nuestra presencia en el campo, así como del trabajo (u “obligación”) que teníamos o debíamos hacer como investigadora y/ o antropóloga.

¿En qué sentido el investigador en el campo es un ‘evento’⁴ significativo? Esta sería, en última instancia, la pregunta central que nordea el trabajo. Entre otros aspectos presupone, focalizar la experiencia de campo como objeto e investigación y, además, enfocar al investigador o antropólogo como se fuese un “nativo” y/o como un agente cuyas acciones u objetivos en el campo no siempre tienen los resultados esperados, o pueden escapar, en esos momentos, a su conciencia.

1.2- ‘Como entrar y salir del campo’: una reflexión sobre el instrumental analítico y estrategias de investigación.

En la experiencia de campo referente a los indios Tembé objetivamos la propia experiencia etnográfica poniendo el foco de análisis en situaciones de crisis (o de “ruptura”) entre investigador e investigado. Las situaciones de crisis junto con la introducción del tiempo en las acciones son estrategias analíticas que nos permiten desvendar discontinuidades y continuidades de la experiencia junto a los indios Tembé. En otras palabras, ponen en escena principios que subyacen a la práctica del trabajo de campo y a la relación investigador-investigado, entendida como relación social: “la

² La itálica tiene la intención de enfatizar el significado nativo de los términos, quilombo. La traducción más próxima del término portugués quilombo al español, es mocambo. A partir de aquí todas las traducciones del portugués al español son de la autora, además irán en itálico los términos nativos e idealizaciones analíticas.

³ Cuando usamos el término investigador – investigado no debemos comprenderlo como si fuera un tipo de unidad, o polaridad, sino un instrumental operativo que busca analizar y objetivar ciertos aspectos que subyacen a la experiencia de campo, dando complejidad al hacer o etnográfico. No se trata, por tanto, de examinar desde sus primeros momentos (o perspectiva de larga duración) la relación social que se establece entre investigador-investigado y las implicaciones de la experiencia etnográfica, ya abordado en otros trabajos (Alonso, 2000).

⁴ Tomamos como referencia la idea de evento utilizada por Das, (1996), per ampliada a partir de la idea de *objetivación mediática* (Alonso, 2006). Nuestra idealización busca ampliar la perspectiva *performática* usada por la antropóloga Venna Das, focalizando la eficacia simbólica de las acciones en su positividad, incluso la del investigador en el campo. De esta forma, intentamos superar presupuestos normativos que se desprende de la noción de evento utilizada por Das.

obligación” de *ayuda* o deber moral del investigado como agente político, en un contexto de trueque (“obligación” de “dar” de “recibir” y de “retribuir”) dentro del proceso de construcción del estado-nación brasileño.⁵

En la experiencia etnográfica relativa al *Quilombo de Jamary dos Pretos*, se pone el foco en situaciones generadas en los primeros momentos del trabajo de campo en ese lugar. Por ejemplo, en las primeras situaciones de campo observamos que las personas, previamente, se habían forjado una representación sobre nosotros y nuestro trabajo como investigadora y antropóloga. Indicando lugares que debíamos conocer- “las haciendas del tiempo de la esclavitud”-, así como a las personas más importantes que era necesario entrevistar- “a la persona más anciana” y “matriz del quilombo”.

En lugar de obviar esas actitudes y situaciones de campo se problematizan en su positividad, es decir, observamos implicaciones epistemológicas en la producción de conocimiento etnográfico. A través de su análisis se busca desvendar los efectos simbólicos y/o de *objetivación mediática* que tuvo en el grupo y en el propio “hacer etnográfico”, la práctica y producción de conocimiento sobre ‘la historia y el pasado’ del *Quilombo de Jamary dos Pretos* realizada por investigadores y antropólogos.

Este procedimiento implica, igualmente, realizar un ejercicio de sociología y etnografía reflexiva positiva como estrategia analítica durante todo el proceso de investigación o experiencia de campo. Desde esta perspectiva, parafraseando a Bourdieu & Wacquant (1994) es condición indispensable de una sociología reflexiva la objetivación participante que como procedimiento analítico o manera de operar del investigador le obliga a romper con sus adhesiones profundas, según sus términos:

“Se trata de trabajar para dar cuenta del "sujeto" empírico en los mismos términos de la objetividad construida por el sujeto científico - colocándolo sobre todo en un lugar determinante del espacio-tiempo social "(Bourdieu & Wacquant, 1994: 186).

En *Jamary dos Pretos*, objetivamos y examinamos estrategias de investigación del hacer etnográfico que, además evidenciar las contribuciones del investigador y/o científico social a la creación de grupos, constatan el hacerse de una meta- etnografía.

⁵ No apoyamos en Mauss (1974) y en el Bourdieu (1980 y 1996) que refina el planteamiento de Marcel Mauss sobre el sistema de prestaciones totales, abordando la incertidumbre en las acciones desde que se inaugura el círculo de dones.

No está de más indicar que el texto no entra en el debate a respecto de la producción de conocimiento del antropólogo o de la etnografía, indagando si sus interpretaciones son subjetivas u objetivas. Tampoco busca polemizar con las ideas de “reflexividad y/o poder dialógico intersubjetivo”, eje central de la práctica antropológica en el marco del debate que emerge, especialmente, a partir de las dos últimas décadas del siglo pasado (entiéndase, la posteriormente denominada “antropología postmoderna” y/o perspectiva crítica y constructivista, utilizadas en las ciencias sociales en general).⁶

Creemos que las dos situaciones empíricas son ejemplares, para abordar diferentes dimensiones de la experiencia de investigación o trabajo de campo y del hacer de la etnografía, en sus particularidades y generalidades. En este sentido, traemos igualmente, una reflexión del científico social o antropólogo que, en general, postula legitimidad para hablar del mundo social y, en particular, el antropólogo como agente legítimo para producir conocimiento y hablar sobre los indios (o grupos tradicionales), en el contexto de producción del estado nación-brasileño. De esta forma, esperamos contribuir al debate epistemológico sobre el trabajo de campo, o relación investigador-investigado, y/o el hacer etnográfico en distintos contextos disciplinares.

A partir de unas breves notas sobre los sujetos empíricos, el primer apartado intenta situar al lector, en el contexto analítico y/o de producción de las dos experiencias de campo; seguido, en el apartado 2, de una reflexión sobre las prenociones atribuidas a los sujetos empíricos, según un sentido común general, incluido el del investigador, así como las implicaciones que tiene para la relación y experiencia de campo con los indios Tembé. En el apartado 3 examinamos las intermediaciones y mediaciones del hacer etnográfico, es decir, sus efectos simbólicos, a partir de la situación de Jamary. Finalizamos con unas consideraciones que retoman y amplían algunas reflexiones teóricas indicadas a lo largo del trabajo.

⁶ ver (Fabian 1983; Herzfeld 1987; Comaroff & Jean 1992; Clifford (1989) y Clifford & Marcus (1991). En el marco de este debate, son referentes significativos, las monografías de Price (1983), Crapanzano (1985) y Taussig (1994), aunque con enfoques y referenciales empíricos diferentes, pueden ser considerados como ejemplos paradigmáticos por su intento de proponer nuevos caminos para el "hacer etnográfico". Referencias actualizadas y ampliadas sobre esta temática o hacer etnográfico, sea en un sentido de la o de la antropología reflexiva, o de la práctica antropología de la acción, del desarrollo, participativa, de la acción, participativa, entre otros, antropología del desarrollo, etc entre otras Guber (2011);Pereira (2007); Greenwood (2000) entre otros.

1. Los sujetos empíricos. Notas sobre el contexto de producción de la experiencia de campo



Figura 1. Localización en Brasil de las dos situaciones: Respectivamente puntualizaciones en verde y azul, Tembé y *quilombo Jamary dos Pretos*. Fuente <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=17022698>

Nuestro primeros contactos o aproximaciones con la temática o sujetos empíricos – en la Reserva Indígena Alto Rio Guamá, donde habitan los indios Tembé de Guamá⁷ y en el *Quilombo de Jamary dos Pretos*, el grupo *quilombola* o *remanescente de quilombo*,⁸ – aunque en sentidos diferentes, nos conducían a focalizar los grupo en base a presupuestos de unidad e ideas de cultura para definirlos, en el contexto mayor de las transformaciones del estado nación-brasileño.

En este sentido, las ideas de sangre y cultura, como “grupo mezclado” y “aculturado”, definen, en diferentes contextos, las bases de unidad y cultura del primer caso (Tembé) y las de raza o cultura, en base a trazos físicos y culturales, “como descendientes de esclavos”, fundamentan las del segundo (*Quilombo de Jamary dos Pretos*). No podemos dejar de mencionar estos presupuestos y sus vínculos con la producción de la ideología de la nacionalidad brasileña – o “mezcla de tres razas y culturas- india, negra y blanca”,

⁷ La Reserva Indígena Alto Rio Guamá, territorio de 278.000 hectáreas (Decreto 307-21/3/45), está situada al noreste del estado de Pará (Para/Brasil). Los Tembé de Guamá durante la experiencia en campo tenían una población aproximada de 380 habitantes, distribuidos en diferentes aldeas en la margen derecha del río Guamá.

⁸ *Jamary dos Pretos* está en el municipio de Turiaçu, en el noroeste del estado de Maranhão, su ubicación está relativamente alejada de la sede del Municipio, sobre todo por su difícil acceso (aproximadamente 8 horas caminando). La población de Jamary, durante la experiencia de campo era de 500 habitantes aproximadamente, distribuida en diferentes núcleos. En 1999, Jamary es reconocido oficialmente, como *quilombo de Jamary dos Pretos*, en el contexto de las acciones del equipo PVN (ver nota 17). No obstante, hasta 2005 no obtuvo la titulación colectiva de la tierra, conforme al art.68 del Acto de las Disposiciones Transitorias de la Constitución Federal del Brasil de 1988 (ADTC), ver a seguir en nota 9.

como principios que legitiman y estructuran la idea de 'unidad político y cultural del estado-nación brasileño.

La experiencia o situación de los indios Tembé, la contextualizamos en el marco de las Políticas Indigenistas, y su condición de "indios tutelados", que, posteriormente retomaremos. La experiencia en relación al *Quilombo de Jamary*, está vinculada con el contexto de movilización y viabilización de políticas destinadas a implementar y garantizar el reconocimiento de determinadas poblaciones como *remanescetes de quilombos*, conforme el art. 68 del ADTC.⁹

No es nuestra intención aquí retomar el proceso de reagrupación y definición político y cultural que estos contextos implican, ya examinados en anteriores trabajos (Alonso, 1999 y 2006 y 2008). Aquí, para efectos de nuestro objetivos, nos interesa mencionar de estos procesos de unificación objetivando derechos, las movilizaciones o mediaciones que se generan, de las cuales forman parte y resultado constitutivo diferentes agentes (entre otros, órgano indigenista, *líderes indígenas*, misioneros, antropólogos – Tembé- y agentes del movimiento negro de Brasil, *líderes quilombolas*, antropólogos, historiadores – *Jamary*). En otras palabras, los procesos de unificación viabilizados en ambas situaciones, aunque en diferentes condiciones, contribuyeron mediante los efectos que ejercieron en los grupos a definirlos como 'unidades político culturales mayores'.

De acuerdo con este punto de vista, es importante resaltar que entendemos la realidad social y, los grupos, en particular, como un ejercicio constante de acción y producción de la misma, de la cual forman parte y resultado constitutivo las prácticas y/o disputas de clasificación¹⁰ entre diferentes agentes, incluido el investigador, y no apenas los grupos que se definen como tal. En este sentido, comprendemos la experiencia en el campo, es decir, como un ejercicio constante de acción y creación simbólica.

Ampliando esta línea de argumentación, es significativo destacar la "entrada en el campo", en una u otra situación, presupone, implícita o explícitamente, un vínculo

⁹ El art.68 del ADTC dispone que a los "remanentes que estén ocupando sus tierras es reconocida la propiedad definitiva, debiendo el Estado emitirles los títulos respectivos".

¹⁰ De acuerdo con Bourdieu (1982,1989.), lo que está en juego en las luchas de clasificación es el poder de imponer visiones del mundo social y las categorías de percepción a través de las cuales visionamos ese mundo. En esta línea los actos de categorización, o clasificación, o cualquier veredicto, que el científico social produce, por más "neutro" que pueda parecer, contribuye a modificar el objeto, dada su posición y autoridad como agente legítimo para conocer el mundo social, pues, la eficacia del acto es proporcional a la autoridad del que lo enuncia (Bourdieu, 1989 : 111- 116) .

especial con determinadas personas, con posiciones particulares en la estructura de relaciones, que obliga al investigador a adoptar un ejercicio constante de reflexión y de objetivación.

Así, la idea de exterioridad o distanciamiento desinteresado, es un presupuesto que carece de fundamento cuando partimos de la idea de que la presencia del investigador en el contexto de campo es, desde el inicio, resultado de un proceso de aciertos y de negociaciones, sean implícitas o explícitas, inseridas en una determinada lógica de relación social entre el investigador y el investigado (o informantes). Se trata de ‘negociaciones’ -entre ambas partes –que también definen el tipo de inserción del investigador en el sistema de clasificaciones (sea a nivel local o global), es decir, el propio lugar que el grupo o los agentes con quien interactúa le atribuyen en espacio social local (o global). En este sentido, ganando o no buena reputación, según posiciones y clasificaciones atribuidas al investigador en el campo, su reconocimiento es incuestionable, a partir del momento que establece los primeros contactos o inaugura el proceso de intercambios, sean, explícitos o implícitos .

2. - Los Tembé de Guama, los presupuestos de cultura y el interés del investigador.

La situación estigmatizante y compleja que durante años el grupo Tembé vivenció como “aculturado” y “misturado y, por extensión, de “poco interés socio-cultural fue invertida en un sentido positivo a partir de 1992, momento en que manifiestan y objetivan su “autenticidad Tembé” (Alonso, 1997). No obstante, no podemos dejar de mencionar, el significado que recubre el estigma atribuido al grupo al vincularlo con el lugar o el emplazamiento socio-espacial en que viven, la amazonia brasileña.

En general, la noción de amazonia y, en particular, la amazonia brasileña, acostumbra objetivar y materializar ideas exóticas que definen los grupos indígenas (o aborígenes). En cierta manera, estas ideas las evidenciamos en nuestros primeros contactos establecidos con antropólogos brasileños a finales de la década de 1980. Especialmente cuando expresamos a colegas antropólogos el interés de investigar sobre los Tembé, ya que, supuestamente, carecían de interés cultural o etnográfico para nosotras, dada nuestra ubicación de “investigadoras extranjeras”. De forma diferente y, aparentemente

opuesta, indicaban a los Kaiapó, u otros indios del río Xingú (amazonia brasileña), exponentes de “autenticidad u exotismo” y, por extensión, de gran repercusión y proyección nacional e internacional, y de mayor interés etnográfico o antropológico.

Cabe destacar que nuestro interés en los Tembé e investigación inicial en base a la temática “contactos interétnicos”, en última instancia, objetivaba desmitificar algunos presupuestos “evolucionistas” y “etnocéntricos” de las teorías de aculturación y, así, comprender al “otro” a partir del uso de la noción de “identidad étnica” (Barth 1969) y de “fricción interétnica” (Cardoso de Oliveira, 1972). En esta línea, presuponíamos ideas de cultura, a través del criterio de auto-identificación o de adscripción colectiva, objetivando la defensa de derechos sobre el territorio, que no podemos desligar de nuestra experiencia y bagaje intelectual en Barcelona. Entre otras experiencias de la autora, mencionamos la práctica y experiencia universitaria en la Universidad de Barcelona (periodo de 1987-1988); la experiencia ‘militante’ en asociaciones constituidas por antropólogos e intelectuales o líderes indígenas, “del Tercer Mundo”, conforme a la denominación del grupo. En este sentido indicamos los debates en torno a nociones de “pluralidad cultural” “nuevas prácticas de dominación ejercidas sobre los “grupos étnicos”.

Igualmente, desde los primeros momentos de nuestra llegada y contactos con el grupo, estas ideas se pusieron de relieve en los contextos de disputa y luchas de identidad entre los miembros del propio grupo, que en varias ocasiones presenciábamos. Por ejemplo, en los debates sobre ¿quién era o no indio? Y en las ideas de mezcla de “sangre indígena” o “sangre blanca” que, según contextos, unos se auto-atribuían y usaba para incluirse y, al mismo tiempo, descalificaban y excluían a otros por ser “blancos”, especialmente en contextos de defensa y garantía del territorio.

En este contexto, no podemos dejar de destacar que aquello que el investigador intentaba examinar o entender, estaba siendo cuestionado entre los miembros del grupo. Pues, nuestra actitud, en las situaciones que nos interpelaban o pedían nuestra opinión (como alguien de “fuera”), intentábamos indicar que el reconocimiento de la identidad, de ser o no ser indio, únicamente podía ser competencia del propio grupo. O sea, nuestro argumento pretendía validarse en el criterio de adscripción y auto-atribución colectiva como grupo étnico. Esta actitud, impedía, al mismo tiempo, dar cuenta de la complejidad del fenómeno, es decir, nos enfrentábamos a obstáculos inmersos en el

instrumental analítico del investigador, no percibido u objetivado inicialmente, cuando intentamos examinar y entender al investigado, a través de preconociones o ideas de unidad y cultura, cuestionadas por los sujetos empíricos.

Parafraseando a Handler (1988) en sus audaces argumentaciones que realiza sobre los obstáculos e implicaciones de unidad en las proposiciones del antropólogo, creemos que las ideas de autenticidad tienen un riesgo mayor de pasar desapercibidas para el antropólogo, en la medida en que intenta explicar los conceptos nativos sobre cultura en términos de una noción de cultura (Handler, 1988:15 y 25).

2.1 - La experiencia en campo y las obligaciones del antropólogo

Como indicamos arriba, para entender la situación sobre los indios Tembé es importante hacer referencia “al campo de acción indigenista”, generado entre diferentes agentes como parte y resultado de la condición jurídica de indios tutelados¹¹. Se trata de la acción político-administrativa llevada a cabo por los agentes o técnicos indigenistas de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI)¹² en el grupo Tembé, sobre todo durante nuestra experiencia de campo (1989-1999). Implica un juego de alianzas, interdependencias desiguales y negociaciones en las que el investigador, directa o indirectamente, a partir del momento que se interesa y/o se introduce en el grupo, pasa a formar parte de las relaciones de poder que se generan y manifiestan, según contextos del campo. Así, ganando o no buena reputación, según posiciones y clasificaciones atribuidas en el campo de acción indigenista, el reconocimiento del investigador es incuestionable a partir del momento en que establece los primeros contactos, o inaugura el proceso de los intercambios.

En este sentido, en 1992, en un encuentro casual en la ciudad de Belén, con una de las líderes, nos informa de las nuevas normas aprobadas por el grupo durante nuestra ausencia (en 1991) y de las "obligaciones" que tendríamos que cumplir para proseguir el trabajo de campo.

¹¹ Ver Pacheco de Oliveira, (1988 y 1998); Souza Lima (1995), entre otros, sobre un análisis, con perspectiva etnográfica, a respecto de la experiencia de tutela o de dominio tutelar. Actualmente las funciones de la FUNAI, han cambiado, así como los saberes y sus apropiaciones (Pacheco de Oliveira, 2006 y Souza Lima, 2010).

¹² La Fundación Nacional del indio, órgano indigenista del gobierno, fue creada en 1979 como substitución del Servicio de Protección a los indios y localización de Trabajadores Rurales (SPI/STR), creado en 1910.

Destacamos entre otras “obligaciones”, informarles de nuestros planes futuros, la "obligación" de contribuir a la "defensa y garantía de sus derechos al territorio” y también al conocimiento de la "historia del grupo". Igualmente era necesario u "obligación", informarles o avisar antes de viajar a las aldeas, argumentada, esta última, por la necesidad de control por parte de los Tembé del ingreso en la reserva de "personas de fuera"¹³. Un mes después viajamos al área de Guamá y, cumpliendo las normas, entramos por una de las aldeas indicadas para acceder y controlar las salidas. Igualmente entregamos una copia del trabajo realizado, en reunión convocada para el tema, además de informarles de nuestro viaje para proseguir nuestros estudios, del cual dependía, en parte, el tiempo que permaneceríamos fuera.

Una situación similar a la vivida en 1992, se desencadenó tres años después, en un contexto de negociación durante el trabajo de campo para realizar la investigación de la tesis de maestría. A pesar de las continuidades entre una y otra situación, aquí queremos enfatizar las “obligaciones” impuestas en 1992, que materializan la situación de “ruptura” de la experiencia de campo o relación investigador- investigado y, además, favorecen, como veremos a seguir, que se explicita la lógica que subyace a la demanda de *ayuda*.

Hasta ese momento, las peticiones de "ayuda" hechas por los Tembé nunca habían sido colocadas como una condición previa para que ellos aceptaran nuestra presencia en la reserva, o para poder desarrollar la investigación, como si nuestros viajes a las aldeas, y el propio tiempo de permanencia sólo respondieran al cronograma de trabajo y a la dinámica de la interacción con el grupo. No existiendo, en ningún momento, imposiciones previas, por parte de los Tembé, a no ser la autorización oficial de la FUNAI, mencionada anteriormente.

Varios aspectos nos interesa destacar a respecto de estos contextos de negociación. La paralización de la investigación sobre contactos interétnicos, después de marzo de 1992, fue vivenciada por algunos miembros del grupo como no cumplimiento de mis "obligaciones", debido a nuestra ausencia sin previa información. Acusaciones que la investigadora no compartía y rebatía. No pretendemos aquí indagar si las “acusaciones”

¹³ Hasta el momento la única autorización o imposición formal que teníamos para acceder o realizar investigación era obtener (o mantener) la autorización oficial, aparentemente desvinculada de la relación que teníamos con el grupo. Se trata de la autorización oficial, en la época, bajo la dirección del órgano indigenista, refiere a los condicionantes de tutela con los grupos indígenas, entre estos el control de acceso a las áreas indígenas y la producción de conocimiento sobre los grupos que están bajo la tutela”

y/o cuestionamientos por parte del investigador eran o no válidos, sino evidenciar que estaba en juego: una crisis o ruptura de la relación, que revela las discontinuidades de la misma, y la nueva localización atribuida a la investigadora en el espacio social del grupo. El líder, en la época elegido "Cacique General" de los Tembé del Guamá, nos argumenta:

"(...) Antes las cosas eran diferentes, las personas entraban y salían, se iban y nadie sabía nada de lo que pasaba. Ahora no, ahora cualquier persona de "fuera" que llegue al área tiene que hablar con la comunidad y decir lo que vino a hacer. Es así que fue colocado en el 'régimen'¹⁴.

Fue en ese momento que, por primera vez, nos clasifican como "nuestra antropóloga" y como "persona de fuera", a quien se atribuía una serie de normas y / u obligaciones, entre ellas, nuestra contribución como investigadora y la obligación de informar de las entradas y salidas de la reserva.

En otros términos, las obligaciones que los Tembé del Guamá nos exigieron en octubre de 1992, como aquellas "impuestas" en 1995, están estrechamente vinculadas con el referido contexto de "cambio" y, al mismo tiempo, con las expectativas creadas durante el proceso interactivo entre el investigador-investigado- o entre *los dones y contra-dones*, naturalizados o implícitos que se inauguran al iniciar la relación, y que según posiciones atribuyen al investigador.

Cabe destacar, el contexto de 1995 donde se realizaron reuniones en tres aldeas con el fin de negociar la realización de la investigación en los términos acordados en 1992 y de informarles sobre nuestra voluntad de investigar acerca de "su cultura". En esas negociaciones surgieron discusiones en torno a los miembros que deberíamos escoger como "informantes", procedimientos a seguir en la elaboración del texto, o cómo proceder en la investigación. Algunos Tembé mostraron su interés - otros también preocupación - en discutir los resultados de las investigaciones o formato final de la tesis antes de presentarla o defenderla. En este sentido la investigadora argumenta la incompatibilidad de aceptar tales condiciones, para el buen desempeño de su trabajo.

¹⁴ Refiere al proceso de reagrupación y reorganización de los Tembé, generado a partir de 1992, denominado "Reorganización-Revolución, objetivando su reconocimiento y validación social como grupo indígena o "auténtico".

Como he señalado arriba, la pretensión de algunos Tembé de clasificarnos como “nuestra antropóloga” fue otro de los elementos incorporados en las negociaciones de 1995, puesto en cuestión por la investigadora. Aquí es importante destacar otro conjunto de argumentos y criterios sobre nuestros atributos u obligaciones, que sistematizamos en dos formulaciones, extraídas del contexto del debate, pronunciadas por dos líderes Tembé: [el antropólogo] tiene que ser nuestro “porta-voz para defender los derechos de los indios” (entiéndase de los Tembé en particular); “el antropólogo es una persona importante que habla y lucha con el gobierno para defender los derechos de los indios.

En cierta manera, aunque presuponíamos que la no aceptación de determinadas imposiciones podría provocar una ruptura en la relación y, por tanto, impedir la continuidad de la investigación, decidimos no aceptarlas. Después retomaremos estos aspectos. De momento, destacamos ciertos elementos significativos que se desprenden de las formulaciones sobre “la obligación del antropólogo”, contextualizada en la relación de asimetría generada entre investigador –investigado, en el marco del campo de acción indigenista.

Ambas formulaciones, estructuran criterios culturales, muy similares a las interpretaciones o sentido común hechas en el seno la academia sobre la división del trabajo intelectual en Brasil, que atribuyen al antropólogo legitimidad para hablar y producir sobre los indios. Es decir, son interpretaciones que implican posiciones y clasificaciones que, consciente o inconscientemente, el antropólogo reconoce y cree cuando acepta el desafío de investigar con indios y pasa a formar parte constitutiva de las "luchas de clasificación".

Desde esta perspectiva, las “obligaciones” y/o demandas de “ayuda” al investigador, objetivadas como parte de la experiencia de campo, hacen referencia al sentido común académico en torno a la aparente oposición constitutiva, entre acciones aparentemente científicas del antropólogo y a las objetivadas como propiamente políticas, o como deber moral de ciudadano.

Además de lo ya indicado, para ampliar esta línea de argumentación, tanto la discusión o preocupación con la elaboración y forma final del texto como la elección de "informantes autorizados" por los Tembé, está estrechamente relacionada con los efectos que tuvieron en el grupo las "luchas de identidad" y su descalificación o

posición desfavorable como grupo estigmatizado. En varias situaciones, algunas de ellas ya mencionadas, el grupo había sido puesto en cuestión, siendo caracterizado según los estereotipos que definen a la "población regional" (se lee nacional en su dimensión regional), más que propiamente como "indios".

Tanto en los momentos de la negociación, como en el transcurso de la investigación, fueron varios los contextos en que los Tembé nos hacían referencia explícita a las interpretaciones que algunos investigadores y / o antropólogos, habían hecho sobre el grupo, fueran ellas para cuestionar como indios mezclados, o para de confirmar la identidad Tembé a partir de la auto-adscripción.

En este sentido, destacamos especialmente las acciones de técnicos indigenistas o antropólogos del órgano indigenista que, además de definir los Tembé como "problema", registran en los informes, entre otras atribuciones, "pérdida de cultura propia", o "sin caracterización cultural indígena", "miscelánea de sangres, razas y cultura; " muy problemático y conflictivo entre sus miembros (o con "problemas internos"). En otras palabras, estos atributos o definiciones, están directamente vinculados con el campo de acción indigenista (incluye el investigador o antropólogo) y, particularmente, con las ideas asimiladoras y propuesta de integración que, en última instancia, estructura las prácticas de la tutela.

En la misma línea, la caracterización de los Tembé como "problema" no podemos desvincularla de las condiciones favorables generadas en el marco del proceso de "reorganización- revolución, que llevan a determinados agentes del referido campo de acción, a sentir la necesidad o "deber moral" de "ayudar" a los Tembé, objetivando invertir su situación problemática como grupo mezclado, y sin cultura, "rescatando la cultura de los antepasados".

En ese mismo viaje ocurrieron varias situaciones de interacción, con el entonces agente indigenista, o " nuevo jefe de puesto", en las que clasificándonos como antropóloga, argumentaba la "necesidad" u "obligación" de contribuir al grupo en dos sentidos y supuestos similares. La base de argumentación del primero estaba fundamentada en nuestra procedencia de países europeos, e implica supuestos contactos y facilidad en conseguir recurso en el exterior para *ayudar* a los Tembé. La argumentación del segundo era en base a los conocimientos "sobre" el grupo y por nuestro "saber" cómo

antropóloga, que, supuestamente, nos autorizaban a producir conocimiento y / o hablar sobre la "vida y cultura de los indios".

Sin olvidar las ideas acerca del "saber antropológico" (compréndase sobre los "indios de Brasil"), cabe destacar que el agente indigenista suponía también un referente e ideal particular a respecto del trabajo del antropólogo y sus obligaciones.¹⁵ Según las formulaciones del jefe de puesto:

"[Dominique] estudió mucho la cultura de los Waiãpi y conoce muy bien sus costumbres, tradiciones. (...), no es del tipo de antropólogo que va allá, estudia a los indios y luego se va y no recuerda más (...). Ella hace mucho por los indios Waiãpi, además es una persona muy conocida, tiene muchos contactos no sólo aquí en Brasil, fuera [del Brasil] también, hace proyectos y consigue recursos. Todo esto es muy bueno para los indios"

Para completar esta línea de argumentación, los resultados de las diversas negociaciones realizadas en 1992 y 1995, además de contribuir a forjar nuevos retos a nuestra relación con los Tembé, favorecieron que la supuesta lógica de la simetría y reciprocidad (o lógica de la generosidad de los intercambios) mantenida entre investigador-investigado evidenciara no solo la asimetría o posiciones diferentes, dentro del campo de acción indigenista, como también contribuyó a desvendar la lógica que estructura el contexto de negociación: la obligación de dar, recibir y retribuir al grupo.

3. La proximidad con el punto de vista militante. Las mediaciones y objetivaciones de la experiencia de investigación

En este apartado examinamos aspectos de la experiencia de investigación en relación al *quilombo Jamary dos Pretos*, que difieren, en cierto sentido, de la experiencia generada en los Tembé de Guamá. A través de ellos intentaremos evidenciar otras dimensiones del hacer etnográfico.

Destacamos, el mayor grado de proximidad o involucramiento, aunque de forma indirecta, mantenido con la temática o "problemática generada en torno a los remanentes de quilombo" (entiéndase viabilización del art. 68 del ADTC), sobre todo a través de la mediación o relación de amistad y afinidad que nos unía a miembros del movimiento negro de Brasil y, en particular, al de Belém a través del Centro de Estudios y Defensa del Negro de Para- CEDENPA). No podemos dejar de mencionar en nuestra trayectoria

¹⁵ Entre 1988 y 1991, Dilson Marinho, ejerce el cargo de jefe de puesto de la FUNAI, en el área de los indios Waiãpi (Estado do Amapá). Durante ese período, conoce a la antropóloga Dominique Galois, que desarrolla trabajo antropológico y/o acción política con los Waiãpi, reconocido socialmente en Brasil e internacionalmente

y experiencia antropológica, la participación y apoyo en los debates, discusiones y actividades realizadas por miembros de la entidad sobre sobre la “cuestión racial” - “racismo”, “discriminación del negro en Brasil” y “desigualdades raciales” - en el periodo de 1990 a 2005. Además de miembro voluntario y activo del Consejo Consultivo del CEDENPA (1997- 2005) dando asesoría en estudios y proyectos de la entidad.

La comprensión de este tipo relación creada en el ámbito del CEDENPA y la ubicación en su espacio social como amigas o extranjeras, además de las cuestiones profesionales, pasa por objetivar nuestras tensiones sobre la dificultad de extrañar o distanciarnos de aquello que era altamente familiar y nos unía- la afinidad con los temas y cuestiones políticas discutidas y nuestra auto-imagen de extranjera procedente de países más ricos. En otras palabras, la proximidad que tuvimos inicialmente y la aparente falta de interés en estudiar o focalizar antropológicamente la temática racial y/ o temática *quilombola* evitaba enfrentarnos a nuestras tensiones o disputas sobre el hacer etnográfico, especialmente cuando el investigador está interesado en asuntos o temas ‘sensibles’ en relación a los cuales tiene una opinión más o menos definida.

Estas inquietudes o tensiones, las extendemos también, a la temática sobre los *remanescentes de quilombos*. Pues a pesar de haber acompañado desde sus primeros momentos el debate sobre este tema, que emerge con fuerza a partir de la década de 1990, nuestra actitud siempre fue distante o de ‘observadora’, evitando, o intentando, en la medida de lo posible, exposiciones públicas sobre nuestro punto de vista.

En este contexto, es significativa la década de 1990, un momento de gran producción del debate y, actividad política que contribuye a aumentar el número de actores. Como expresiones significativas destacamos los Grupos de Trabajo (GT) creados en diferentes capitales del país y el *Proyecto Mapeamiento de Comunidades Remanescentes de quilombos*, orientado a “rescatar la historia del tiempo de la esclavitud” (FCP, 2000:53). En último término, se trata de un periodo de gran efervescencia o de bate político que contribuye, por medio de los efectos simbólicos que genera el debate, al reconocimiento y naturalización, en un tiempo relativamente corto, de la existencia social y cultural de “los quilombos” y de su población, como “descendencia del tiempo de la esclavitud”).

Así, conscientes de los efectos que estaba provocando el debate, y con la intención de no forjar ideas acerca de estos nuevos grupos, durante la investigación, iniciada en el año de 2000, cuando la gente nos preguntaba sobre el tema de trabajo, teníamos cierta dificultad al pretender formular y explicar la investigación; pero en el momento en que mencionábamos la palabra "quilombo", las personas rápidamente elaboraban una definición, en la que siempre estaba presente un cierto 'exotismo' por lo originalmente diferente. Pues, del aparente desconocimiento y poca importancia atribuida hasta entonces a estas poblaciones, de repente, pasaron a ser consideradas como diferentes y exóticas.

Esta actitud "no dicha", despertó ciertas ambigüedades en las personas y colegas de profesión e incertidumbres en relación a nuestros intereses en la cuestión. La aparente separación entre actividades académicas y políticas que, en el contexto brasileño, como indicamos anteriormente, acostumbran hacer, entre otros, los antropólogos, en el desempeño de sus funciones profesionales, parecían caminar juntas, en esos momentos, siendo difícil separar el contexto en el que el antropólogo hablaba o producía conocimiento.

El conocimiento previamente producido por algunos antropólogos o historiadores, estaba siendo recuperado como fuente de capital para legitimar y legitimar sus prácticas en el debate político. Así, estos agentes, postulando legitimidad oponían diferentes visiones y definiciones atribuidas a estos grupos y, por extensión, revelaban disputas implícitas o explícitas, que ponían en juego conocimientos y autoridades para producir interpretaciones y/o definiciones sobre estos grupos, como veremos a seguir.

2.1.- *“Que debe conocer el antropólogo y a quien le debe preguntar”*: El hacer etnográfico como 'meta-etnografía'.

Examinamos diferentes situaciones o eventos significativos en el campo, en un sentido positivo, indicando los elementos que nos condujeron a adoptar el hacer etnográfico como objeto de investigación. Cabe recordar que entendemos estas situaciones como *objetivaciones mediáticas*, es decir, las examinamos como las mediaciones o intermediaciones de la experiencia y del hacer etnográfico y, por extensión, del investigador en el campo.

En general, nuestros contactos y entradas en el *quilombo de Jamary*, así como los contactos con dirigentes o líderes locales fueron mediatizados por los agentes del Proyecto Vida de Negro (PVN)¹⁶ que, sin duda, interfirió en nuestra clasificación y ubicación en la experiencia en el campo, fuera en el propio Jamary o en otras localidades próximas.

En las estrategias de investigación para acceder a Jamary, uno de los líderes contactados previamente por teléfono, nos comenta que informaría a las personas de los motivos de nuestra visita y, también, convocaría y concretaría la fecha de reunión el día de nuestra llegada con el fin de facilitar nuestra permanencia. No está demás indicar que estas estrategias no ocurrieron según lo previsto, lo cual no dejó de preocuparnos inicialmente. No obstante, la no explicitación de nuestras intenciones, favoreció que adoptáramos la estrategia, vale indicar, objetivada, de dejarnos conducir por los caminos imprevistos que la población nos indicaba, revelando ¿de qué manera? y ¿en qué sentido? las intenciones y efectos tienden a no coincidir.

Muy rápidamente, en las primeras situaciones de campo, percibimos que las personas ya tenían una representación bastante cristalizada sobre nosotros y nuestro trabajo como investigadora. En este sentido nos indicaban “los lugares” que teníamos que conocer y las “personas importantes”, que teníamos que entrevistar.

Las "haciendas del tiempo de la esclavitud" eran los lugares que supuestamente debíamos visitar y una señora muy mayor, Severa, una de las informantes indicadas, caracterizada como “la más anciana de la comunidad”. Igualmente, diferentes personas mencionaban o nos mostraban, el libro de *Jamary dos Pretos*, como otro aspecto significativo en el grupo, y que debíamos conocer, o que presuponían que ya conocíamos.¹⁷

Así, en vez de obviar esas actitudes que las personas adoptaban con nosotras, las problematizamos, intentando averiguar que significaban u observar que estaba en juego. Este procedimiento permitió evidenciar las conexiones entre estas acciones o

¹⁶ El proyecto Vida de Negro, orientado a viabilizar y garantizar los derechos de las poblaciones *quilombolas*, se crea a finales de los años de 1980, coordinado por miembros militantes, entre otros, del Centro Cultural del Negro de Marañón. Su equipo, está constituido por militantes –investigadores de diferentes campos y áreas del conocimiento– bajo la asesoría y formación de especialistas e investigadores, antropólogos, especialmente.

¹⁷ El libro, titulado *Jamary dos Pretos. terra de mocambeiros*, de autoría del Proyecto PVN, ejemplifica los primeros trabajos y sistematización del referido proyecto llevados a cabo en Turiaçu, y Jamary de los Pretos u otros poblados próximos, con el fin de viabilizar su reconocimiento como *quilombo*, recordamos, obtenido oficialmente 1999 (ver nota 2)

comportamientos y los efectos simbólicos que las prácticas del PVN ejercieron en la población de Jamary y, especialmente, en los investigadores del referido proyecto, o en los nuevos investigadores personas interesadas en conocer el “quilombo”.

En esta línea, cuando diferentes investigadores llegaban al lugar para hacer sus investigaciones o trabajos, en sus elaboraciones conceptuales presuponían ideas a respecto del significado de quilombo. Por ejemplo, muchas veces estas ideas se materializan en elementos o trazos concretos, como "bailes", y lugares que recuerdan el "tiempo de la esclavitud", entre estos, "las antiguas haciendas de la esclavitud".

Además, estos investigadores u agentes de mediación, presuponían una determinada jerarquía de informantes; entre ellos, "los más ancianos", a quien les atribuían “los guardianes de la memoria e historia del quilombo” y, por extensión, los referentes legítimos para contar “la historia del quilombo”. Las representaciones de una joven líder de Jamary, pueden ser de utilidad para contextualizar y comprender mejor las situaciones de interacción creadas con la investigadora:¹⁸

"Siempre que llega un investigador, nos pregunta así, con sorpresa: 'ah, ¿pero esto es un quilombo?' y respondemos: 'sí, es un quilombo'. Entonces ellos quieren conocer cosas de aquel tiempo [refiere al tiempo de la esclavitud]. Sólo que aquí no hay nada más, incluso porque [antes] nadie sabía que esto era un quilombo. Entonces era difícil guardar la cultura. Ahora..., ya sí que decimos, que 'vamos a levantar esa cultura' que se está acabando”.

Nos interesa destacar, la idea de origen del quilombo, que se desprenden de las anteriores formulaciones, lo sitúa y ubica en el “tiempo de la esclavitud”. Igualmente, la líder presupone en sus formulaciones un caso particular de quilombo Frechal¹⁹, que lo toma de referencia simbólica, además de guía de sus objetivos y expectativas futuras para “levantar la cultura”. Estas conexiones quedan más evidentes en un trecho posterior de la entrevista:

“(...) porque el quilombo se está refiriendo al tiempo de la esclavitud, ¿no? [Buscando confirmación de la investigadora]. Es de allí [Frechal], creo, que ellos [los investigadores] vienen pensando que todavía hay aquella ... [cultura], porque allí, en Frechal tiene una piedra que es el marco de mucho tiempo, tiene la casa grande aunque ellos reformaron, que es muy bonita. Entonces cuando llegan allí van a ver las cosas que eran del tiempo de la esclavitud y aquí, en el caso, cuando llegan no tienen más esas cosas. Yo creo que en la mente de ellos [refiere a los investigadores los antropólogos que vencen a Jamary,] es así, que ellos vienen

¹⁸ Es importante contextualizar sus formulaciones en el viaje que, junto con otras personas, emprenden como nuevo dirigente, en el marco del debate y reconocimiento de los quilombos.

¹⁹ Frechal, (Marañón/ norte de Brasil), es un caso emblemático respecto a la idea de quilombo, vinculado a los primeros trabajos del PVN, publicados, en 1996 bajo el título *Frechal Terra de Preto. Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*.

pensando que iban a encontrar todas esas cosas en el tiempo de la esclavitud, porque en realidad no tiene porque ya fue destruido...

Los comentarios de la líder, en cierto sentido nos llamaron la atención por el aparente desconocimiento que la población de Jamary, tenía en relación a la idea de que Jamary fuera un "quilombo". Como vimos en el primer trecho de la entrevista antes mencionado, la líder nos indica su interés, "en guardar la cultura", antes que se acabe. Pero sus formulaciones son especialmente significativas cuando nos indica la sorpresa que causaba al investigador al no encontrar en Jamary, las cosas que supuestamente debía haber en "un quilombo", ponen de relieve intermediaciones y efectos del investigador en el campo.

Aunque situaciones como ésta, y las examinadas a continuación, puedan aparentar ciertos obstáculos para la investigación, en el sentido de que el investigado puede hablar lo que el "investigador quiere oír", se vuelven significativos al revelar las mediaciones del investigador en su trabajo y la necesidad de objetivarlas y de examinarlas como *objetivas mediáticas*. Para ampliar estas argumentaciones, son especialmente relevantes las dos situaciones de campo que examinamos a seguir. Ambas ejemplifican y resumen, a partir de los contextos creados con la investigadora, imbricaciones sociales y culturales que se desprenden de las relaciones entre la investigadora (o investigadores) y los habitantes de Jamary. Es de notar que en ninguna de las situaciones se explicita los intereses y objetivos de nuestra permanencia en el área.

Sin embargo hay que destacar, el hecho de hospedarnos en la casa de los padres del líder que nos acompañó en el viaje, favoreció para que las situaciones de campo o de entrevistas, sobre todo con las personas o población, 'más cercana al dirigente, fueran interpretadas según presupuestos, en cierto modo, vinculados a las actividades de los *líderes de la comunidad*. La primera situación fue extraída de las observaciones y contextos creados el primer día de nuestra llegada.

Situación n° 1

I²⁰- "Usted tiene que conversar con la anciana Severa, ella es quien sabe contar mucho caso de aquel tiempo de la esclavitud. ¿No es ese su servicio?"

P: ¿Cómo?

I- Sí, ¿Usted no quiere saber sobre ese tiempo de los esclavos? porque ella es quien sabe contar. Ya ha venido mucha gente haciendo ese mismo servicio que usted está haciendo. Desde el momento que Ivan

²⁰ La letra I significa informante y la P pregunta de la autora.

["investigador de campo" del PVN] llegó aquí y empezamos a trabajar con la lucha de la tierra [refiere al reconocimiento del territorio Jamarí] ya pasó mucha gente por aquí haciendo investigación como usted. Vino a Astrid, Ricardo.²¹ La señora debe conocer, ¿no?

P- No.

I- ¿Ya fue allí, en Bonisario, en Santana, en el centro de las Mangueras? [Refiere a los lugares donde había "las haciendas del tiempo de la esclavitud"]

P: ¡Todavía no!

I- Usted tiene que conocer. Allí tiene restos de ladrillo, a veces encuentra aquellos restos de vajilla coloreada. No se quedó mucho, porque se fue acabando, y tampoco nadie sabía... nadie hablaba para nosotros [y] los que eran de aquel tiempo ya habían muerto.

Uno de los aspectos que nos interesa destacar, por el momento, de la construcción de esta situación de investigación es que el informante ya presuponía, en su formulación, que la investigadora estaba interesada en estas cuestiones y esperaba de ella una respuesta afirmativa, o mejor, parecía no estar interesado en contestar. Era como si se tratase de algo natural, que nuestra presencia y actividad en el área estuvieran relacionadas con la investigación sobre el "tiempo de la esclavitud" e indirectamente, como veremos en la descripción de la segunda situación, con los agentes y trabajos de "mapeo" que se realizaron por el equipo del PVN.

La segunda situación intenta ejemplificar nuestro intento de objetivar y reflejar lo que estaba en juego en esas actitudes que las personas tenían con la investigadora. En este sentido, creamos situaciones con preguntas directas relativas al "tiempo de la esclavitud". El contexto a seguir fue extraído de una situación creada de diálogo entre la investigadora y una pareja de ancianos (un hombre y una mujer), en la puerta de su residencia.

P - "Me gustaría que me hablara del tiempo de la esclavitud.

1 (M) - No, eso ni sé decirle cómo es. No había nacido...

P: ¿No ha oído hablar?

1 - ¿Yo?

P: Sí, usted.

1 - Ya... ya escuché. Pero eso fue de unos tiempos para acá, que empezaron a hablar de esas cosas... de la esclavitud, pero yo no sé cómo es.

2 (H) - Quien puede explicarle es aquella viejita que vive allí, la Severa, ella que sabe.

1.- Sí, ella es quien sabe contar.

P: ¿Pero, qué ha querido decir cuando dice que fue 'de unos tiempos para acá' que empezaron a hablar de esas cosas?

1 - Porque fue así, antes nadie sabía.

2 - No, porque todo empezó con la "cuestión de la tierra". Entonces llegó el Ivan y esas personas de la sociedad²² que decían 'que estaban haciendo la investigación de la tierra', para ayudarnos en la lucha de nuestra tierra. Entonces comenzaron a hablar de esas cosas de los esclavos... y venían a investigar aquí haciendo ese mismo servicio que usted está haciendo aquí, es su trabajo (...) Es por eso que esta tierra

²¹ La informante se refiere a otras personas y/o investigadores que estuvieron en Jamarí.

²² Sociedad Marañoense de Derechos Humanos (SMDH).

aquí, es una herencia. ¿'Herencia del padre'? ¡No! [La herencia] viene de la raíz de la esclavitud, es una tierra de raíz. [...] Ese anciano, que vive allí, el Raimundo, ya ha ayudado mucho. Es un viejo, que ha estado luchando en esta tierra con nosotros, hasta ahora. Anduvo mucho, fue allí en Brasilia. Él puede contarle mejor. Hasta amenazaron de muerte a causa de la tierra.

P: ¿Qué quiere decir con la "cuestión de la tierra"?

2 - Porque es una cuestión, todavía es porque no terminó y nadie sabe cuándo [va a terminar]

1 - Y ahora mi señora, yo le voy a preguntar una cosa: ¿cómo está el negocio de la tierra? ¡Usted con ese trabajo que está haciendo, debe saberlo! [Nos pregunta sobre el proceso de reconocimiento y titulación del Jamary como quilombo).

2 - Aquí, lo que está faltando para nosotros es el título, ya tenemos el libro [refiere al libro de Jamary, antes mencionado]. Hay mucho trabajo hecho, sólo falta rescatar nuestro título".²³

Dos aspectos queremos que se desprenden de esta segunda situación, ambos relacionados con la jerarquía de informantes local, y que el investigador acostumbra tomar como dada en la construcción de sus relatos sobre la historia del grupo. Por un lado el reconocimiento y autoridad que los informantes atribuyen a la "viejita Severa" para hablar del "tiempo de la esclavitud" y al señor Raimundo para hablar sobre la "lucha de nuestra tierra".

Así, dentro de la jerarquía de informantes creada en Jamary para dar cuenta de las actividades del investigador, presentaban a Severa como la autoridad consagrada para informar sobre el "tiempo de la esclavitud" y el antiguo liderazgo Raimundo Pau Santo, el informante autorizado para hablar de la "cuestión de la tierra".

Por otro lado destacamos la conexión que se desprende de las palabras del informante (2) entre las cosas "de la esclavitud" y la "cuestión de la tierra" y entre estas cuestiones y la llegada al área "de las personas de la sociedad" y de los investigadores, entre los cuales nos incluye. En otros términos, la objetivación de las "cosas de la esclavitud" y "la lucha de nuestra tierra" son efectos eficaces o simbólicos de las mediaciones del PVN y del 'servicio' de los investigadores o antropólogos.

Siguiendo esta línea de argumentación, tanto las actitudes de las personas, como las informaciones y datos que nos facilitan, están estrechamente relacionados con las representaciones que los habitantes elaboran acerca de nuestra presencia e investigación en el área, por un lado, y con los intereses y expectativas relativas a la atención de sus demandas o derechos, por otro.

Para ampliar estas informaciones es significativa la interpretación que el informante (2) hace del "tiempo de la esclavitud" como si fuera "nuestra raíz de un tiempo atrás", se

²³ Ver arriba las notas 2 y 16.

desprende que ese "tiempo" se vuelve significativo para luchar y defender la tierra del pueblo de Jamary. En la formulación de este informante, "el pueblo de Jamary está recibiendo la tierra porque somos una herencia". Esta herencia es manifiesta en los días de hoy a través de los ancianos que todavía están vivos y, aquí llama la atención al carácter simbólico de algunos viejos, pues es a través de ellos que "la raíz de ese pasado" continúa y se alimenta en el presente, legitimando culturalmente el derecho a la tierra por la "herencia".

En esta línea de argumentación hay que comprender la última formulación del informante 2, cuando expresa su idea de rescatar título. En otros términos, en un tono de complicidad con la investigadora, el informante, pretendía validar "el quilombo", a través de la idea de rescate, como si fuera una continuidad histórica y actualizada en el presente, y el reconocimiento de la titulación de Jamary como *quilombo*, en el "tiempo de los antiguos" y a sus habitantes como "descendientes del tiempo de la esclavitud".

Cabe subrayar, el 20 de noviembre de 1999, tras el reconocimiento de Jamary como quilombo, fue organizada por los dirigentes de Jamary una "fiesta de la conmemoración de los 158 años de resistencia negra quilombola y de la titulación de sus tierras seculares".²⁴ En el evento se hizo un homenaje a la persona más anciana, Severa, antes referida, como expresión actualizada de la resistencia. Es un acto fundador de la comunidad y el quilombo de Jamary. Por medio del efecto simbólico de la conmemoración y el homenaje, consagra esa fecha como *fiesta de la comunidad* y a la vieja Severa como *la raíz o matriz del quilombo*. Ambas prácticas son actualizadas y producidas cada 20 de noviembre.

4.-Consideraciones finales

Retomamos algunos aspectos indicados a lo largo del trabajo, además de ampliarlos. A través de dos situaciones o sujetos empíricos, hemos intentado reflexionar sobre diferentes dimensiones de la experiencia etnográfica. En este sentido hemos intentado indicar la ejemplaridad de las dos experiencias etnográficas, para entender, en sus

²⁴ El 20 de noviembre, día de la "Conciencia negra" en Brasil, es una fecha significativa para el movimiento negro brasileño. Conmemora y actualiza, como expresión simbólica de resistencia, la muerte de Zumbi, líder del quilombo de los Palmares.

particularidades y generalidades, la complejidad de la experiencia de investigación y del hacer etnográfico, se entiende, del científico social o antropólogo que postula legitimidad para hablar del mundo social) y, dentro del contexto del proceso de construcción de estado- nación brasileño. Así, no solo hemos realizado una reflexión de la experiencia etnográfica sino también de sus efectos simbólicos.

La situación de los indios Tembé ha sido significativa, entre otros aspectos, para evidenciar, a partir de los contextos de negociación de la investigación, la asimetría del ciclo de los dones y contra-dones que el investigador inicia desde que establece sus primeros contactos, entrando a formar parte del campo de acción indigenista. En otras palabras, pone de relieve la relación desfavorable y asimétrica que se oculta tras la supuesta lógica de la generosidad y simetría de los intercambios- o subyace a la relación investigador-investigado.

Desde esta perspectiva, hemos establecido conexiones entre las obligaciones y/o demandas de ayuda al investigador, objetivadas como parte de la experiencia de campo, con un sentido común académico en torno a la aparente oposición,(vale decir constitutiva) , entre acciones aparentemente científicas del antropólogo y a las objetivadas como propiamente políticas, o como deber moral de ciudadano.

Para ampliar estas argumentaciones, indicamos vínculos entre las argumentaciones elaboradas por líderes u agentes indigenistas sobre los antropólogos y la lógica de ayuda, u obligación moral de ciudadano. En otras, términos presuponen un sentido común académico sobre la división del trabajo intelectual en Brasil, que busca validar al antropólogo como agente que postula legitimidad para hablar y producir conocimiento sobre los indios.

En este contexto, intentamos evidenciar en qué sentido la demanda de ayuda hecha al antropólogo (sea para defender los derechos o como productora de conocimiento sobre la cultura de los antepasados) implica una relación de dominación, así como la obligación de ayudar como deber moral, de ciudadano, coloca socialmente a los investigadores en una posición favorable.

Hacemos un puente con las reflexiones de Handler (1988) sobre las prenociones e ideas de cultura, además de ampliarlas, indicamos que las prenociones o presupuestos

inseridos en el instrumental analítico, no sólo han llevado a crear dificultades y obstáculos al investigador, sino también, según los contextos, han contribuido que los líderes especialmente, reconozcan o no al investigador (o antropólogo) y a su producción como referencia legítima para apoyar y asesorar sus proyectos de rescate de derechos en ambas situaciones.

Siguiendo esta línea de argumentación, hemos intentado evidenciar en un sentido positivo supuestas limitaciones 'normativas' que derivan de las consideraciones morales y políticas – que plantea la investigación ligada a la participación directa o indirecta del 'especialista' o científico social en la viabilidad de políticas y, por extensión en las luchas de clasificación. Aquí, se mostró particularmente significativo, la experiencia de campo en torno al *quilombo de Jamary do Pretos*, e indicamos, como una meta-etnografía-, el significado que tiene para la investigación en ciencias sociales problematizar la experiencia de campo y/o el hacer etnográfico en un sentido positivo, es decir, a partir de sus efectos simbólicos o implicaciones epistemológicas en la producción de conocimiento crítico no substantivo.

Referencias Bibliográficas

ALONSO, Sara. 2010. "Firts time. Historical vison of afro-american people". *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. 2. (2):155-177.

_____.2008. "Lideranças quilombolas: "el viaje" de ida y vuelta y la construcción de la comunidad", En G. Dalla Corte, et.al, (org.)*Poder local, poder global en America Latina. Encuentros y Debates*. Barcelona, Publicaciones y ediciones Ube, pp. 243-259.

_____. 2006. "O movimento pela identidade i resgate das terras de preto: uma prática de socialização". En ABA/MDA (org.) *Territórios Quilombolas*. PRÊMIO ABA/MDA, Brasilia, MDA/NEAD, pp.17-36.

_____. 2000. A relação Pesquisador – pesquisado: a "obrigação de ajuda". *BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI*, (antropología), Vol. 16, (1): 3-84.

_____.1999 Disputa pelo Sangue: reflexões sobre a constituição da "autenticidade Tembé". En *NOVOS CADERNOS NAEA*. Vol 2, n.º 2 , 1999, pp. 36-56, U NAEA/UFPA.

_____. 2000. A relação Pesquisador – pesquisado: a "obrigação de ajuda". *BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI*, (antropología), Vol. 16, (1): 3-84.

BARTH, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. London, George Allen & Unwin

BOURDIEU, Pierre. 1980. L'action du temps, en *Le Sens Pratique*. Paris, Ed. du Minuit, p. 167-189.

_____. 1982. *Ce que Parler veut dire-L'économie des échanges linguísticos*. Paris, Fayard.

_____.1996. Marginália. Algumas Notas Adicionais Sobre o Dom. *Mana*, Rio de Janeiro, 2 (2): 7-19.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1994) *Per uma Sociologia Reflexiva*. Barcelona, Herder.

CLIFFORD, J. 1989. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. (orgs.). 1991. *Retóricas de la Antropología*, Gijón, Jucar.

COMAROFF, Jean. & COMAROFF, John. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco/Oxford, Westview Press Boulder.

CRAPANZANO, V. 1985. *Waiting the Whites of South Africa*. Vintage Books, New York.

DAS, Veena. 1996. *Critical Events. Na Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi, Oxford, University Press.

DAVIES, Charlotte. 1999. *Reflexive Ethnography. A guide to research selves and others*. London and New York, Routledge.

FABIAM, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press.

GUBER, Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Siglo XXI.

GREENWOOD, Davydd. 2000. "De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas". *Revista de Antropología Social*, (9): 27-49.

HANDLER, Richard. 1988. *Nationalism and Politics of Culture in Quebec*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press.

HERZFELD, Michael. 1987. *Anthropology Through the looking-Glass. Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.

MAUSS, Marcel . 1974. Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. En M. Maus, *Sociologia e Antropologia*, vol. II, São Paulo, EPU, p. 37-184.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1976. *Identidade, etnia e estrutura social*. Pioneira, São Paulo.

PACHECO De OLIVEIRA, Joan. 2008. "Sem a Tutela, uma nova moldura da nação", Em R. Oliven; Ridenti, M; Brandão, G.M (org). *20 anos da Constituição Federal*. São Paul/ ANPOCS, pp.251-275.

_____. 2006. *Hacia una antropología del indigenismo.*, Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, Río de Janeiro/Lima.

_____(org.)1998. *Indigenismo y Territorializaciones: Poderes rotinas e saberes colônias no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: ontra Capa.

_____(org.)1998. *Indigenismo y Territorializaciones: Poderes rotinas e saberes colônias no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: ontra Capa.

_____. 1988. *O Nosso Governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero/MCT-CNPq.

PEREIRA, Lewis. 2007. *Roger Bastide y los límites de la antropología tradicional en Boletín Antropológico*. Año 25, (69).29-56. Universidad de Los Andes. Mérida.

PRICE, Richard. 1983. *First-Time- The historical Vision of na Afro-Americam People*. Baltimore and London, John Hopkins University Press.

PROJETO VIDA DE NEGRO -SMDDH/CCN-MA /ARMQJ. 1996. *Frechal Terra de Preto. Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista*. São Luís/ Coleção Negro Cosme, Vol. I

_____1998. *Jamary dos Pretos -Terra de mocambeiros*. São Luís, PVN, Coleção Negro Cosme, Vol. I.

SOUZA Lima .20010. “Poder tutelar y formación del Estado en Brasil: notas a partir de la creación del Servicio de Protección a los Indios y Localización de Trabajadores Nacionales” *Desacatos*. Reflexiones desde Brasil. (33):53-66

_____1995. *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Vozes, Petrópolis.

TAUSSIG, M. 1994. *Shamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo, Paz e Terra.