

“Y esto, a mí, ¿para qué me sirve, señorita?”. Implicaciones éticas y políticas de la etnografía en contextos de violencia, pobreza y desigualdad¹

Beatriz Pérez Galán

Dpto. de Antropología Social y Cultural,
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)
beatrizp@fsof.uned.es

Palabras clave: etnografía, ética, dilemas, violencia, Perú.

Resumen: Recurriendo al relato etnográfico en primera persona extraído de dos investigaciones desarrolladas en comunidades quechuas de los Andes peruanos, en este artículo se reflexiona sobre las implicaciones éticas que plantea el trabajo de campo etnográfico realizado en contextos de escasez y violencia.

Situaciones comprometidas

Comunidad de Pampa Grande, cordillera de los Andes. Mario Velásquez, campesino de cincuenta y seis años y yo conversamos sobre su participación en el recorrido de los linderos de la comunidad durante el carnaval. Tras casi dos horas *piqchando* coca, seleccionando semilla de papa y contestando a mis preguntas acerca de la dirección en la que recorre los linderos y el tipo de rituales que realiza en cada uno de ellos, comienza a interrogarme: “Y a usted, señorita, ¿le pagan por hacer esto?”. Incómoda por el inesperado cambio de tercio respondí algo que no parecía demasiado convincente: “Mi universidad, los gastos del pasaje”. No contento con mi timorata respuesta, el señor Velásquez continuó con su propia indagación: “¿Y cuánto cuesta un pasaje desde España hasta aquí, seño-

¹ Agradezco las observaciones a la versión inicial de este texto a Francisco Sánchez, Gonzalo Ramírez, Pilar Monreal, Antonio Pérez y Javier Castellano. De una forma u otra, todos han acompañado y dado significado a mi experiencia etnográfica.

rita?”. Consciente y avergonzada de la situación de extraordinaria desigualdad no supe qué responder. “Y esto, a mí, ¿para qué me sirve, señorita?” Se levantó, recogió su costal de semillas y se alejó despacio camino arriba dando por terminada la conversación

(Diario de campo, julio de 1994)²

A lo largo de estos años desde que llegara por primera vez a los Andes me he enfrentado al menos a media docena de situaciones comprometidas en mi práctica etnográfica. El señor Velásquez fue sin embargo el primero que me hizo caer en la cuenta de la más que probable inutilidad práctica del trabajo que realizamos los antropólogos, entre otros científicos sociales, que en las últimas seis décadas visitamos por legión su comunidad, comemos su comida, participamos en sus rituales, grabamos sus conversaciones y redactamos monografías, artículos e informes en un lenguaje científico inaccesible para ellos y cuyos resultados no modifican en nada las circunstancias cotidianas miserables en las que viven.

En algunas situaciones la elegancia del señor Velásquez fue sustituida por la interpelación directa e ineludible al compromiso personal por parte de alguno de mis informantes, seguros de que mi situación privilegiada como extranjera, blanca y *ñawiyoc*³ tendría resultados positivos. En otras, posiblemente la mayoría, las violaciones de derechos humanos, la violencia y la desigualdad en los años de la guerra sucia en el Perú en los que realicé mi primer trabajo de campo, conformaron el “paisaje de fondo” de

mi quehacer cotidiano como etnógrafa que, aunque ciertamente incómodo, no interrumpía en lo sustancial la recogida de datos para mi investigación.

He reflexionado muchas veces sobre estas experiencias que han marcado mi trayectoria como antropóloga, como mujer y como madre. Y aunque continúo teniendo más incertidumbres que certezas al respecto, con el tiempo, la distancia y la experiencia he logrado extraer algunas conclusiones de tipo metodológico. Estos dilemas éticos han marcado mi visión crítica y reflexiva sobre la disciplina y sobre la perspectiva teórica utilizada para escoger e interpretar mis objetos de estudio; además, han afirmado la idea de que la generación de los datos y de los discursos de nuestros informantes en el proceso etnográfico está extremadamente ligada a la personalidad de cada antropólogo y al contexto sociopolítico y económico en el que se producen, el “conocimiento situado” al que se refiere Haraway (1995); y, por último, me han confirmado que la interpretación académico-científica que hacemos del “otro”, de su diversidad y de su diferencia, en contextos de escasez y violencia está ineludiblemente condicionada por la desigualdad y por las profundas asimetrías que caracterizan el proceso etnográfico (Dietz, 2011: 9). A pesar de que esas “cocinas” apenas queden reflejadas en nuestras etnografías o, en caso de hacerlo bajo la etiqueta de la “reflexividad”, como indica Ghasarian (2008: 17), a menudo se conviertan en superficiales ejercicios de introspección psicologizante y autocentrada del narrador, más personal que disciplinar.

Reconociendo el carácter reflexivo de la investigación social, la importancia de las estructuras que marcan las relaciones intersubjetivas en el campo y la participación del etnógrafo en la generación de los datos, en este

² Los nombres de los campesinos y de sus comunidades que aparecen en los relatos etnográficos son ficticios.

³ En quechua “persona con ojos”, que sabe leer y escribir.

artículo plantearé dos problemas relacionados y recurrentes en la investigación antropológica desarrollada en contextos de violencia y escasez⁴: ¿Cómo nos enfrentamos a los dilemas éticos que surgen en el trabajo de campo más allá de códigos éticos y de grandilocuentes declaraciones de militancia política? Y, parafraseando a Campbell (2010: 2), ¿por qué la ética que nos interpela frecuentemente en estos escenarios continúa siendo considerada un problema en antropología y por los antropólogos? Son muchos los temas implicados en este debate extremadamente complejo cuyo tratamiento teórico excede el objetivo de estas pocas páginas: la relación entre ciencia y ética, las diversas formas de posicionamiento y sus consecuencias, nuestra responsabilidad académica como formadores en el silenciamiento de estas circunstancias “incómodas” en las que, a menudo, se desarrollan nuestras investigaciones y las de nuestros estudiantes, así como su valor metodológico y heurístico imprescindible para captar, comprender e interpretar los procesos que analizamos.

Para reflexionar sobre las implicaciones personales, metodológicas y conceptuales de ciertos dilemas éticos, utilizaré el relato etnográfico de tres situaciones procedentes de mi propio trabajo de campo en comunidades campesinas quechuas del sur andino peruano. Los dos primeros corresponden a una investigación realizada entre 1991 y 1997 para mi tesis doctoral siguiendo el canon clásico del trabajo de campo, mientras que el tercero

se sitúa en el contexto de una investigación en curso que comienza en 2007 en la misma región⁵. El tiempo transcurrido entre ambas me ha permitido comprobar la influencia de mi identidad personal en la construcción del objeto de estudio, primero como joven estudiante de antropología dedicada por completo a la investigación, y después como madre y profesional compatibilizando en el mismo escenario de investigación escritura, docencia, trabajo de campo y maternidad; seguir de cerca la evolución de algunas de estas situaciones y participar en sus interminables epílogos; negociar y encontrar —a veces por puro azar— nuevas fórmulas de devolución a la comunidad de una parte de los resultados de mi investigación; así como enfrentarme a nuevos objetos de estudio y nuevos contextos en los cuales los informantes plantean sus condiciones para desarrollar nuestras investigaciones en sus comunidades. A pesar de las variadas respuestas que durante estos años he ido elaborando acerca de estos dilemas éticos tengo la sensación, probablemente porque sigo prisionera involuntaria de una ontología positivista, que ni entonces ni ahora formaban parte del “guión” de mi trabajo como etnógrafa. En este punto coincido con Campbell (ibíd.: 1) cuando al describir la ambigua relación entre ética y antropología señala que, mientras unos la perciben como un problema, otros —aquellos que disponen de más y mejores recursos— la soportan como una imposición condicionada por las organizaciones financiadoras de la investigación;

⁴ Me refiero al análisis antropológico de cualquier objeto de estudio antropológico situado en un contexto de violencia, desigualdad y escasez, y no a una “antropología de la violencia” o “del sufrimiento social”, en la que se investiga etnográficamente esas situaciones (Ferrándiz, 2008).

⁵ La primera investigación se centró en el estudio antropológico del sistema de autoridades tradicionales indígenas (*wachu*) a través de sus representaciones en el territorio (Pérez, 2004). La segunda versa sobre el uso y la representación de la cultura en proyectos de turismo indígena (Pérez, 2008).

mientras otros, acaso la mayoría, siguen pensando que sus investigaciones no suscitan problemas éticos y prefieren ignorarlos. En este artículo, defenderé la idea de que para contribuir a revertir la ambigüedad del lugar que ocupa la ética en nuestras investigaciones es preciso avanzar en el ajuste reflexivo y crítico sobre los modos en que la etnografía produce sus datos (Ghasarian, 2008; Gimeno, 2008; Dietz, 2011).

El paisaje de fondo. Naturalizando la violencia, la escasez y la desigualdad

El Cairo, Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, año 1994. Fujimori se compromete frente al movimiento feminista mundial, reunido un año después en Beijing, a democratizar los servicios de planificación familiar “para que las mujeres puedan ser dueñas de su destino”. Entre 1996-2000, el Programa Nacional de Salud Reproductiva y Planificación Familiar incluyó por primera vez la Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria (AQV) como método de planificación familiar. Para llevarlo a cabo, el gobierno estableció un sistema de cuotas mínimas de captación que cada sanitario debía cumplir bajo amenaza de perder su empleo. En varias ocasiones me contaron los casos de alguna mujer de esta o de aquella comunidad que había ido a parir a la posta médica y a los pocos días había muerto en su casa “calladita nomás”. Los sanitarios aprovechaban el momento del parto para realizarles una ligadura de trompas sin el consentimiento ni el instrumental necesario. Muchos eran jóvenes que apenas habían sido entrenados para poner inyecciones y curar heridas. Sin duda, eran solo el último eslabón de una larga cadena de abusos y explotación de las mujeres indígenas que comenzaba en

los foros internacionales sobre el derecho a la salud reproductiva y terminaba en una sucia mesa del puesto de salud local. En 2009 Fujimori fue juzgado y procesado por varios crímenes y violaciones contra los derechos humanos, entre ellas, las esterilizaciones forzosas a mujeres, pobres, campesinas e indígenas de los Andes.

La reflexión anterior relata una de las múltiples situaciones “comprometidas” sucedidas en el transcurso del trabajo de campo para mi tesis doctoral. En aquella oportunidad permanecí en las comunidades durante veinte meses repartidos en cuatro estancias. Esta discontinuidad vino marcada en gran medida por la situación excepcional de los años de la guerra sucia y por la difícil adaptación a un “otro” culturalmente muy lejano.

Entre 1980 y 2000 la guerra que enfrentó en el Perú al Partido Comunista-Sendero Luminoso, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, el ejército y las fuerzas paramilitares causó más de 69.000 muertos. Ejecuciones extrajudiciales, desapariciones, torturas, masacres, violencia sexual contra las mujeres y otros delitos conformaron un patrón de violaciones de los derechos humanos cotidiano, según relata el informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (VV.AA., 2003: 3). Otro dato más resulta abrumador, especialmente para todos aquellos antropólogos que en esos años hacíamos trabajo de campo en la sierra peruana: de cada cuatro víctimas, tres fueron campesinos o campesinas indígenas cuya lengua materna era el quechua —nuestros informantes—, un sector que constituye aproximadamente el 40% de la población cuya situación de desigualdad ha sido históricamente ignorada y/o silenciada por el Estado, por la sociedad urbana y, en gran medida, por los científicos sociales. En 1988 los ataques de Sendero Luminoso, especialmente

activo en provincias altas, se dirigieron también contra las ONG de cooperación internacional, y asesinaron a tres cooperantes (dos franceses y un peruano).

En esa situación llegué a los Andes con una investigación que buscaba analizar el impacto de los proyectos de desarrollo sobre las comunidades campesinas. Los técnicos de las ONG, mis interlocutores principales, mantenían una postura comprensiblemente reticente a facilitar datos. Aquellos que no se habían retirado del campo estaban más ocupados en sobrevivir a atentados y amenazas anónimas que en estudios de viabilidad sobre su trabajo. De otro lado, la posibilidad de llevar la etnografía a las comunidades donde se concentraban el mayor número de proyectos de cooperación se frustró rápidamente. Bastaron apenas dos días para comprobar el riesgo que todos corrían por tener a una “gringa”⁶ allí. Los campesinos se organizaron por turnos para pernoctar delante de la escuela en la que me alojaba con los maestros. Según me dijeron: “hacían guardia”.

Tras cinco meses tratando infructuosamente de conseguir datos, redacté un informe sobre el número de ONG, ámbitos de acción y el tipo de proyectos y lo presenté como tesina en Madrid. En ella mencioné la violencia como un handicap metodológico para realizar mi trabajo y acceder a los datos, nada más. Carecía de poder explicativo.

En 1994 regresé a los Andes becada por la Universidad Complutense para realizar mi tesis doctoral, donde viví de forma intermitente hasta 1997. La captura de Abimael Guzmán, el líder de Sendero Luminoso, y la firma de los acuerdos de Paz en 1992 hicie-

ron descender el número de muertos, no así la situación de impunidad en las comunidades que se extendió durante el fujimorato. Entre otras situaciones, una de las más críticas fue la campaña de esterilización forzosa a la que fueron sometidas más de 215.000 mujeres campesinas, pobres e indígenas, que relato mas arriba.

La miseria, la exclusión y la vulnerabilidad era tan grandes para los peruanos que vivían o trabajaban en las comunidades en esos años que llegué a naturalizarla como parte de los “gajes del oficio” del antropólogo. Consciente de las “complejidades de la causalidad” (D’Andrade, 1995) y de la “ambigüedad moral” (Gledhill, 2000) de la situación en la que los sanitarios se limitaban a cumplir órdenes para conservar sus escasos sueldos, asumí que los verdaderos culpables eran inaccesibles (Sendero Luminoso, las fuerzas paramilitares, el ejército, Montesinos y el propio Fujimori). Nunca hice nada por esas mujeres. Probablemente mi propia condición de extranjera, mujer, joven y sin hijos, contribuyó a que situara ese problema en el ámbito teórico y político de las violaciones de los derechos humanos, pero no compartí su dolor íntimo y personal como madres. Ni siquiera pensé que podía utilizar la escritura en algún medio de comunicación local o extranjero como forma de denuncia. Estaba demasiado ocupada tratando de interpretar el orden cosmogónico que las autoridades indígenas expresaban en sus desplazamientos rituales. La situación de poder y desigualdad que impregnaba la relación con mis informantes se veía acentuada por el miedo y las sospechas hacia los *mistis*⁷, ya fuesen sa-

⁶ En quechua “señores”. Etnónimo con el que la población “runa” (indígenas de estas comunidades) denomina a los otros.

⁷ En los años de la guerra sucia era frecuente en estas comunidades escuchar historias sobre personajes de aspecto occidental (rubios, altos y barbados, a ve-

nitarios, cooperantes, sacerdotes o antropólogos⁸. Mientras tanto, en la universidad el “choque cultural” se explicaba como resultado de nuestra incapacidad de asumir la cultura del “otro” de la que no parecían formar parte la violencia, la miseria y la violación de derechos humanos, paisaje de fondo en Perú durante esos años.

Si bien es cierto que la guerra sucia en Perú cambió el *locus* de estudio de muchos antropólogos por razones de seguridad hacia otras regiones andinas (Bolivia, Venezuela, Chile, Ecuador o Colombia), también fueron años proliferos en investigaciones. Refiriéndose a esta situación, Starn (1994: 13-14) señala que entre 1982 y 1992, los picos más altos de la guerra interna, se defendieron en universidades norteamericanas más de 233 tesis doctorales sobre los Andes y las instituciones oficiales del gobierno destinaron una media de 500.000 dólares al año en investigaciones antropológicas en la región. Si comparamos esa situación con la de las investigaciones financiadas por universidades españolas, aunque las cifras son mucho más modestas, los resultados son coincidentes. Al menos una docena de doctorandos procedentes de las ciencias sociales realizábamos trabajo de

campo en el sur andino peruano en esos años sobre las más variopintas cuestiones: racionalidad económica campesina, sistema de autoridades tradicionales, la organización comunal en España y en el Perú o el impacto del turismo. En las tesis doctorales y en las monografías publicadas años después, incluyendo la mía propia, la violencia y la pobreza fueron silenciadas o eran tan solo un dato en la descripción etnográfica del escenario.

La influencia del postmodernismo durante los años noventa cuestionó el propósito de la antropología en el contexto de violencia y guerra sucia en el Perú (Starn, 1992 y 1994; Poole y Renique, 1992; Stern, 1998). Entre las razones aducidas por estos autores destacan dos. Por un lado, la necesidad de consolidar una comunidad científica “andinista” afanada desde los años sesenta en construir y justificar una identidad propia y diferenciada, del mismo modo que el “orientalismo” (Said, 1984) había construido la suya. Por otro, el énfasis en la tradición y el dominio de ciertos modelos interpretativos —entre los que destaca el estructural funcionalismo—, poco propicios a analizar el conflicto, las hibridaciones y las circunstancias políticas circundantes. Partiendo de esta situación, Starn (1994: 18) propuso reconsiderar el papel desempeñado por los antropólogos en los Andes como “buenos foráneos”, situados al margen del cambio político que el país precisaba para superar la situación de horror y guerra sucia, afirmando que “no puede haber escape frente a las disonancias y paradojas del pasado colonial y el presente poscolonial de la antropología en los Andes, incluyendo el impacto limitado de todo ello. Al final, este esfuerzo debería servir para identificar versiones viables de políticas más emancipatorias para la disciplina y para recalcar la urgencia en desarrollar nuestra capacidad

ces vestidos con hábito) conocidos como *pishtacos* (del quechua *pishtay*: cortar en tiras). Los *pishtacos* asaltan a los *runas* en los caminos para degollarles, comer su carne y extraer la grasa que utilizaban posteriormente en hospitales para elaborar ungüentos para los ricos.

⁸ Entre otros, varios integrantes del Grupo de Investigaciones de la Universitat de Barcelona dirigidos por el profesor Jesús Contreras y otros procedentes del Grupo de Estudios del Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid. La celebración del V Centenario fue uno de los factores coyunturales que explican una mayor disponibilidad de fondos a comienzos de los noventa para financiar investigaciones sobre comunidades amerindias.

de contribuir a las luchas por la justicia y la igualdad” (ibíd.: 13-14).

Más allá de encomiables propósitos de posicionamiento y denuncia, hay situaciones en el trabajo de campo en las que el compromiso ético no es ni siquiera una opción política del antropólogo, sino un acto de mera reciprocidad en la interacción social con nuestros informantes.

Compromiso sin opción

Comunidad de Songo. María prepara la cena. Aprovecho para contarle que viajaré a Lima y me ausentaré de la comunidad unos días. Al día siguiente, antes de partir, se acerca y me entrega un pesado hatillo con queso fresco, papas y *chuño*. Consciente de lo inapropiado de decir no, acepté el paquete. “¿Dónde debo entregarlo?” María rompió a llorar. Hacía aproximadamente un año y medio una tía de su anterior esposo, residente en Lima, había llegado a la comunidad por las fiestas patronales. Al marcharse le había “robado” a su hijita de diez años. La pobreza rampante y la aún no superada situación de violencia política se traducían en secuestros de menores, una práctica común en las comunidades durante esos años. Bajo la promesa de aprender español, vestir decentemente e ir a la escuela, a veces desconocidos y otras, como en este caso, parientes lejanos, sustraían de sus hogares a las niñas indígenas y las llevaban a Lima. Allí su destino era imprevisible. A veces eran obligadas a ejercer la prostitución, otras puestas al servicio doméstico para apropiarse de las espurias ganancias. A otras las asesinaban para traficar con sus órganos. Tras la desaparición de su hija, María, al igual que otras muchas madres campesinas, indígenas y monolingües, comenzó un largo periplo por el juez de paz distrital, el juzgado provincial y el departamental. Los viajes eran costosos e inútiles. En los juzgados la despreciaban

por vestir pollera y hablar quechua [...] Mi ignorancia respecto a la grave situación que vivían las familias de la misma comunidad en la que había vivido durante casi diez meses, me resultó insoportable. Cargué el hatillo en mi mochila y prometí a María traerle noticias de su hija.

(Diario de campo, julio de 1997)

Durante la última estancia de campo para mi tesis doctoral sucedió este episodio cuyas repercusiones personales y metodológicas han sido enormes. Hasta entonces no había pensado en el compromiso político como una cuestión de corresponsabilidad con la comunidad frente a las violaciones de derechos humanos y la violencia que padecían en aquellos años sino, en todo caso, como señala Díaz de Rada (2010), como un conjunto de pequeños detalles prácticos basados en la co-participación y la reciprocidad cotidiana. Sin embargo, esta situación excedía el elemental intercambio de favores necesario para crear la interacción social que había tratado de construir torpemente durante meses y me exigía comportarme con un supuesto de dignidad interpersonal y de respeto por las personas estudiadas, más allá de las “bagatelas ordinarias de la moralidad”. Para mí, como para otros investigadores que hicieron su trabajo de campo en el Perú entre 1980 y 2000, construir un rol práctico en las comunidades, una tarea con sentido local, exigió antes o después un compromiso “extracadémico”. Otra cosa es que lo llevásemos a la práctica y que, en tal caso, interpretásemos sus implicaciones teórico-metodológicas, por ejemplo, en la producción de nuestros datos.

Consciente de la dudosa legitimidad de mi intervención en un contexto con el que no mantenía ningún vínculo social orgánico y en el que estaba de paso (Gledhill, 2000: 376), por primera vez no tuve opción. Con

la ayuda de varios amigos y tras varias semanas de pesquisas en hospitales, orfanatos y pueblos jóvenes, conseguimos encontrarla. Nilda había sido torturada y abandonada en la calle por su tía. Tras un largo periplo había desembocado en uno de los Juzgados de Menores de Lima donde uno de los secretarios decidió “llevársela” a su casa para atender a sus hijos y ayudar en las tareas domésticas. Mediante unos pocos trámites y sin ningún documento que demostrara mi versión —lo que ponía de manifiesto no solo mi situación privilegiada sino la implicación de las autoridades peruanas en el tráfico infantil—, volvimos a casa juntas.

Este suceso no solo cambió la forma de relacionarme con los campesinos sino mi propia concepción del “campo”. Ya no se trataba de atender a mis preguntas por compromiso con los intermediarios culturales (un asistente o la persona que nos introduce en el campo) a través de los cuales a menudo externalizamos nuestras obligaciones con la población, sino de buscarme para integrar sus redes de reciprocidad mediante el parentesco ritual. Mi relación de dependencia con los que hasta entonces habían ejercido ese papel se tornó innecesaria y pasé de ser “la gringa” a ser simplemente “Beatriz”. Paralelamente el campo se transformó para mí de un lugar exclusivo de trabajo en el que recoger datos a un espacio de interacción social con sentido local y personal que me permitió compartir situaciones de complicidad e “intensidad etnográfica” con mis interlocutores.

Los informantes ponen sus condiciones

Comunidad de Toqra, primer día de trabajo de campo. Busco al presidente y le expli-

co brevemente mis intenciones de hacer un pequeño estudio comparativo sobre el desarrollo de la actividad turística en cinco comunidades, entre las cuales está la suya. Me informa que es necesario la convocatoria de una asamblea “de urgencia” para exponer el tema a toda la comunidad. No comprendo muy bien la reticencia pero acepto. Entrada la noche comienza la asamblea. El presidente me invita a hablar. Tras mi explicación se hacen unos minutos de silencio. Un comunero pide la palabra. Parece enfadado. En quechua increpa al presidente sobre si se trata de un motivo lo suficientemente importante para hacerles perder el tiempo. “Otra gringa más, ¿cómo podemos saber realmente que es de una universidad y que no nos está engañando?”. Incómoda, muestro a la mesa la carta de presentación del centro de investigación en Lima donde está adscrito mi proyecto. El secretario la lee en alto con bastante dificultad. Resulta cómico escuchar en ese contexto el lenguaje científico en el que está redactada (“metodología participativa” “objetivos de investigación” y el propio título del proyecto: *El rescate del patrimonio inmaterial en proyectos de turismo comunitario*). Otro comunero pide la palabra: “Señor presidente, ¿qué ha pasado con la plata que nos prometió la municipalidad para construir el desagüe?, los dos pozos están rebalsando y el hedor cuando sopla el viento en la dirección de nuestras casas, es insostenible... Pronto, los turistas no podrán usar los servicios higiénicos...”. Se arma un pequeño revuelo, algunos le reclaman su falta de compromiso y otros piden a voces su dimisión si no es capaz de arreglar los asuntos importantes de la comunidad. Después de un largo debate, vuelve a retomar mi asunto. Otro comunero interviene y se despacha con un largo discurso acerca del colonialismo español, el asesinato de los incas y el robo de su oro... No tengo idea en qué acabará todo esto. Pido la palabra y explico —visiblemente incómoda— que llevo años viniendo a los Andes, que tengo compadres y comadres en otras comunidades, que siempre regresé con

el resultado de mis investigaciones y que no soy responsable por lo que mis antepasados hicieron.

(Diario de campo, noviembre de 2009)

Este relato corresponde a una segunda investigación en curso realizada entre 2007 y 2010, en un grupo de comunidades ubicadas en el mismo valle cuzqueño. En esta ocasión, la intensidad etnográfica de la versión clásica fue sustituida por visitas cortas a las comunidades, en las que previamente fijaba las entrevistas con mis informantes a través de sus teléfonos móviles.

Al igual que en otros países de la región, en el Perú la consolidación en el ámbito macroeconómico de un modelo de crecimiento basado en la extracción de recursos naturales (gas, madera, petróleo, cobre) por empresas extractivas transnacionales y el abandono definitivo del Estado como garante de políticas agrarias han supuesto para las comunidades andinas la reconversión de un modelo productivo basado en la agricultura y la ganadería hacia otro donde la explotación de nuevos recursos se presenta para muchas familias indígenas como la única posibilidad de generar ingresos. En menos de una década la violencia de Sendero Luminoso ha sido sustituida en las comunidades andinas por la de la ortodoxia neoliberal encarnada, entre otros, en empresas mineras de capital transnacional y agentes del gobierno que no dudan en expropiar sus tierras dotadas ahora de un nuevo valor económico.

El elevado conflicto social generado en las comunidades que luchan frente al estado y a las empresas extractivas que realizan prospecciones en la zona y el proceso de descentralización política iniciado en la última década (Pajuelo, 2006), están permitiendo una mayor presencia y participación política

de las comunidades en los ámbitos local y regional. Si bien en el Perú ello no ha desembocado en la formación de una conciencia expresada a través de un discurso etnopolítico con reclamos concretos de autonomía política y organizativa, como viene sucediendo desde hace años en pueblos y comunidades amerindias de otros países de la región⁹, sí tiene un impacto directo en algunos grupos que están reivindicando en los últimos años sus derechos sociales y económicos frente a la sociedad dominante¹⁰.

Concretamente en Toqra, la situación de enfrentamiento con el Instituto Nacional de Cultura por el monopolio de la explotación económica del parque arqueológico que existe en la comunidad se ha visto agravado en los últimos años luego de la aparición en los medios de comunicación de la asociación de turismo vivencial de la comunidad, presentada como “ejemplo de valorización cultural e inclusión social”. Desde entonces, una legión de periodistas, expediciones de escolares, técnicos en desarrollo y de científicos sociales peruanos y extranjeros no hemos cesado de llegar. Los comuneros de Toqra han sabido utilizar esta situación de conflicto para, por un lado, plantar cara al INC exigiendo una parte de los beneficios y, por otro, ejercer un creciente control sobre los investigadores y

⁹ En el Perú, a diferencia de otros países vecinos (Bolivia, Colombia, Ecuador, México y Brasil), el llamado “movimiento indígena” ha tenido un desarrollo muy débil y circunscrito a la selva. Véase Pajuelo, (2006).

¹⁰ Esta situación de autoconsciencia creciente, similar a la descrita por Turner entre los indios Kayapo de Brasil (1991), se ha visto amplificada por el uso de medios tecnológicos (Internet, cámaras de foto y video y teléfonos celulares) por parte de la población indígena. A menudo, los utilizan en la invención y escenificación de sus diferencias, por ejemplo, como oportunidad de negocio turístico (Pérez, 2008).

sus investigaciones cuya viabilidad, frecuentemente, supeditan a la devolución inmediata de resultados¹¹.

En otras dos comunidades de la muestra, el conflicto era provocado por la sombra de empresarios de turismo responsable que se disputaban el monopolio en la explotación de rutas alternativas para las que algunos indígenas eran contratados como arrieros, tejedoras o porteadores. La retórica de la sostenibilidad y de la puesta en valor de la cultura contrastaba con la reproducción estructural de la desigualdad y de la violencia simbólica, ahora ejercida por otros actores. En esas comunidades, la mayoría me esquivaba, otros rehusaban hablar conmigo, y otros lo hacían solo si apagaba mi grabadora. Su empleadora, una reconocida empresaria de comercio justo de ascendencia indígena, les ha prohibido conceder entrevistas o dejarse fotografiar. Pronto me di cuenta de que nunca podría hacer públicos esos datos. Ni siquiera manteniendo el anonimato y la confidencialidad de mis informantes, en su mayoría campesinas pobres que se arriesgaban a perder sus trabajos precarios.

La complicada situación y el escaso tiempo disponible me obligaron a replantear mi estrategia de investigación y decidí renunciar al trabajo de campo en las comunidades en esas circunstancias. Paralelamente abrí un frente de trabajo en la ciudad, en los despachos de los empresarios de turismo, los

técnicos de las ONG y los representantes de las instituciones públicas encargadas de la gestión del turismo, donde se explicaba una parte sustancial de lo que sucedía en las comunidades.

Reflexión final

A pesar de los cambios teóricos producidos en la disciplina, liberada en gran medida de sus objetos y límites tradicionales y donde nuestros informantes exigen y se posicionan frente a nuestras investigaciones, la reflexión sobre sus fundamentos y sus objetivos tiene todavía un largo camino por delante. Lejos de ser un problema colateral al interés antropológico, como presupone el modelo positivista, la ética es un eje que atraviesa y fundamenta nuestra práctica de principio a fin. Ello es aún más evidente, si cabe, en contextos de violencia y pobreza como los referidos en este artículo, en los que la interpretación de la diversidad cultural, en cualquiera de sus aspectos, está profundamente mediatizada por la situación de desigualdad que experimentan los actores y condiciona todo el proceso metodológico del trabajo de campo. Desde esa perspectiva, es preciso lograr una antropología que reflexione sobre los dilemas éticos que limitan, redefinen y dan forma a nuestros objetos de estudio y a la versátil relación intersubjetiva que mantenemos con nuestros informantes. Como nos recuerda Ghasarian, la reflexión en etnografía es parte del proceso conceptual y metodológico en el que se legitima el saber que producimos, para el que no hay recetas ni consenso metodológico:

Las malas pistas, los atolladeros, los rodeos abundan, y los fines del investigador no son siempre los que había considerado al comenzar.

¹¹ Desde hace varias décadas las comunidades nativas de Estados Unidos y Australia, entre otros países, vienen desarrollando una normativa específica que les permite ejercer un control de facto sobre las investigaciones que se realizan en sus territorios. Véase, por ejemplo, D. A. Mihesuah, “Suggested Guidelines for Institutions with Scholars Who Conduct Research on American Indians”, *American Indian Culture and Research Journal*, 17 (1993): 131-40.

La experiencia del campo perfecto no existe, y los etnólogos están de acuerdo, sobre todo, en la retahíla de equivocaciones a evitar en el campo. Fundada en lo imprevisto, en los cambios y en las perspectivas, la investigación no puede ser dominada; a lo sumo puede ser mejorada con un único principio fundamental: el respeto por las personas estudiadas (2008: 12).

El respeto por el “otro” en su diferencia no implica el rechazo a tomar posición y,

menos aún, nos exime de la necesidad de analizar sus implicaciones teórico-metodológicas en la producción de nuestros datos. Cada vez son más los autores que preconizan el desarrollo de una etnografía crítica que ponga el acento en sus contextos coloniales o poscoloniales que, emergiendo de la reflexibilidad, se pregunte no solo cómo son las cosas en el mundo contemporáneo sino cómo podrían ser.

Bibliografía

- CAMPBELL, John R. (2010) “The problem of ethics in contemporary anthropological research”, *Anthropology Matters Journal*, vol. 12 (1): 1-17.
- D’ANDRADE, Roy (1995) “Objectivity and militancy: A debate. Moral models in anthropology”, *Current Anthropology*, 36 (3): 399-407.
- DÍAZ DE RADA, Ángel (2010) “Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica”, in M. DEL OLMO (ed.) *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*, Madrid, Trotta, 57-76.
- DIETZ, Gunther (2011) “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”, *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 6 (1): 3-26 [en línea] <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3442238&orden=287426&info=link>>.
- FERRÁNDIZ, Francisco (2008) “La etnografía como campo de minas: de las violencias cotidianas a los paisajes posbélicos”, in M. BULLEN; C. DÍEZ (coords.) *Retos teóricos y nuevas prácticas*, col. XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkarte, 89-115 [en línea] <<http://hedatuz.euskomedia.org/5332/1/14089115.pdf>>.
- GHASARIAN, Christian (2008) “Por los caminos de la etnografía reflexiva”, in C. GHASARIAN *et al.*, *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 9-41.
- GIMENO, Juan Carlos (2008) “Antropología(s) de orientación pública: asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente”, in M., JABARDO; P. MONREAL; P. PALENZUELA (eds.) col. XI Congreso de Antropología de la FAAEE, Donostia, Ankulegi Antropologia Elkarte, vol. 4, 89-115 [en línea] <<http://hedatuz.euskomedia.org/5217/1/04247275.pdf>>.
- GLEDHILL, John (2000) “Antropología y Política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico”, in J. GLEDHILL *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Barcelona, Bellaterra, 337-384.
- HARAWAY, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- PAJUELO, Ramón (2006) *Participación política indígena en la sierra peruana: una aproximación desde las dinámicas nacionales y locales*, Lima, Konrad Adenauer-Stiftung.

- PÉREZ GALÁN, Beatriz (2004) *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en los Andes peruanos*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert.
- (2008) “El patrimonio inmaterial en proyectos de desarrollo en comunidades indígenas de los Andes peruanos”, *Revista Electrónica de Patrimonio Histórico*, 3: 1-26 [en línea] <http://www.revistadepatrimonio.es/descarga.php?nombre_documento=revistas/numero3/e-rph3.pdf>.
- POOLE, Deborah; RÉNIQUE, Gerardo (1992) *Perú: Time of Fear*, Londres, Latin America Bureau.
- SAID, Edward (1984) *Orientalismo*, Madrid, Libertarias-Produfi.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (1995) “The primacy of the ethical. propositions for a militant anthropology”, *Current Anthropology*, 36 (3): 409-425.
- STARN, Orin (1992) “Missing the revolution. Anthropologist and the war in Peru”, *Cultural Anthropology* 6 (1): 63-91.
- (1994) “Rethinking the politics of anthropology. The case of the Andes”, *Current Anthropology*, 35 (1): 13-30.
- STEIN, William (1999) “Rethinking Peruvian studies. De-essentializing the Andean”, *American Ethnological Sociological Meetings*, Portland, Oregon.
- STERN, Steve (ed.) (1998) *Shining and Other Paths. War and Society in Peru, 1980-1995*, Durham, Duke University Press.
- TURNER, Terence (1991) “Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness”, in G. W. STOCKING (ed.) *Colonial Situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 285-313.
- VV.AA. (2003) *Comisión de la Verdad y Reconciliación. Informe final*, 12 tomos, Perú [en línea] <<http://www.cverdad.org.pe/ifinal/index.php>>.

Gako-hitzak: etnografia, etika, zalantzak, indarkeria, Peru.

Laburpena: Peruko Andeetako bi komunitate kitxutan egindako hainbat ikerketatetik lehenengo pertsonan sortutako kontakizun etnografikoa da testu honen abiapuntua. Bertan, indarkeria eta eskasia ezaugarri dituzten testuinguruetan lekuan lekuko lan etnografikoak dituen inplikazio etikoen inguruan hausnartuko da.

Keywords: ethnography, ethics, dilemma, violence, Peru.

Abstract: Using the ethnographic narration in first person taken from two different studies carried out in Quechua communities in the Peruvian Andes, this article debates some of the old and new ethical implications facing ethnographic fieldwork in contexts of deprivation and violence.