

*Francisco Valdez, compilador*

# ARQUEOLOGÍA AMAZÓNICA

## Las civilizaciones ocultas del bosque tropical

ACTAS DEL COLOQUIO INTERNACIONAL  
Arqueología regional en la Amazonía occidental:  
temáticas, resultados y políticas



2013

Este volumen corresponde al tomo 35 de la Colección «Actes & Mémoires de l'Institut Français d'Études Andines» (ISSN 1816-1278)

## **ARQUEOLOGÍA AMAZÓNICA**

### **Las civilizaciones ocultas del bosque tropical**

*Francisco Valdez, compilador*

Primera edición: 2013      © Instituto Francés de Estudios Andinos,  
UMIFRE 17, MAE-CNRS  
Av. Arequipa 4500, Lima 18, Perú  
Teléf.: (51 1) 447 60 70 Fax: (51 1) 445 76 50  
E-mail: [postmaster@ifea.org.pe](mailto:postmaster@ifea.org.pe)  
Pág. Web: <http://www.ifeanet.org>

Institut de Recherche pour le Développement, IRD  
Misión Ecuador  
Whympers 442 y Coruña  
Quito

Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson bloque A  
Casilla: 17-12-719  
Teléfonos: (593-2) 2 506-267 / (593-2) 3962 800  
e-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org)  
[www.abayayala.org](http://www.abayayala.org)  
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9942-09-157-4

Diseño, diagramación e Impresión: Editorial Abya-Yala

Quito-Ecuador, septiembre 2013

# Índice

---

Prefacio	
<i>Francisco Valdez</i> .....	7

## TEMÁTICAS Y RESULTADOS

Estructuras defensivas y frontera cultural. El caso de las estribaciones andinas surorientales del Ecuador	
<i>Catherine Lara</i> .....	27
Treinta años de investigación a las faldas del Sangay	
<i>Stéphen Rostain &amp; Estanislao Pazmiño</i> .....	55
Sobrevuelo de las cerámicas antiguas del curso alto del río Pastaza	
Reflexiones e hipótesis	
<i>Geoffroy de Saulieu</i> .....	83
Mayo Chinchipe. Hacia un replanteamiento del origen de las sociedades complejas en la Civilización Andina	
<i>Francisco Valdez</i> .....	107
Evidencias del cultivo de maíz y de otras plantas en la ceja de selva oriental ecuatoriana	
<i>Sonia Zarrillo y Francisco Valdez</i> .....	155
Avance de las investigaciones arqueológicas en la alta Amazonía, nororiente de Perú	
<i>Quirino Olivera Núñez</i> .....	181

El surgimiento del poder durante el Periodo Formativo en Pacopampa El simbolismo de la ideología del mundo andino-amazónico <i>Daniel Morales Chocano</i> .....	211
Diversidad cultural en los Llanos de Mojos <i>Carla Jaimés Betancourt</i> .....	235
Tribulaciones y promesas de la “tribu” de arqueólogos de la Amazonía colombiana según la mirada de un etnólogo <i>Roberto Pineda C.</i> .....	279
Cinco reflexiones acerca de la práctica antropológica <i>Jorge Gómez Rendón</i> .....	315

### POLÍTICAS

Esbozo general para establecer políticas públicas relacionadas con la investigación arqueológica <i>Ministerio de Cultura, Subsecretaría de Gestión</i> .....	341
Política pública en arqueología ¿Ilusión o desidia? <i>Alexandra Yépez</i> .....	353
Lineamientos para una política arqueológica en el Ecuador <i>Colectivo Ciudadano de Profesionales Arqueólogos del Ecuador</i> .....	375

# Cinco reflexiones acerca de la práctica antropológica

---

*Jorge Gómez Rendón*<sup>1</sup>

## Resumen

La práctica antropológica exige hoy en día nuevas formas de aproximación al trabajo con los actores sociales. En este sentido, todo trabajo de campo debe estar precedido de una profunda reflexión sobre elementos claves de la geopolítica global y local contemporánea –como la diversidad y la autoidentificación étnica– pero también estar acompañado de una reflexión de los factores que inciden en la labor etnográfica como la ritualización de las prácticas en escenarios de investigación, la construcción de sentido entre sus actores, y los criterios éticos que deben guiar la práctica antropológica en general.

## Abstract

Doing anthropology today requires new approaches to the work with local social actors. Accordingly, fieldwork should be preceded by an in-depth reflection on key elements of contemporary geopolitics at global and local scales, such as diversity or ethnic self-identification, but also be accompanied by reflection on factors influencing ethnographic work, such as the ritualization of practice in research settings, the construction of sense among researchers and informants, and the ethic principles guiding anthropological practice in general.

---

1 Universidad de Ámsterdam

Esta contribución está lejos de ofrecer teorías en torno a temas relacionados con la antropología o la arqueología. Trata más bien sobre cómo ciertas prácticas y concepciones, a menudo dadas por evidentes o consideradas la norma, pueden afectar precisamente la producción de teorías, o lo que es más importante, afectar a los actores sociales involucrados en los procesos de investigación. Si dichas prácticas y concepciones son decisivas en el trabajo antropológico con comunidades y personas de carne y hueso, no son menos importantes en áreas de investigación relacionadas, como la arqueología, en cuanto el hallazgo de evidencias y su interpretación pasan también por un conjunto de relaciones sociales y afectan a la larga a los colectivos asentados en un territorio.

Planteamos aquí una serie de reflexiones en torno a la práctica antropológica y a los supuestos que reviste. Dichas reflexiones tratan de la diversidad en la unidad, de la autoidentificación étnica como estrategia político-cultural, de la ritualización de las prácticas en escenarios de investigación, de una investigación más horizontal y participativa a partir del concepto de comunidades de práctica, y de algunos aspectos éticos del trabajo antropológico. Sin pretender exhaustividad, ni en el tratamiento de estos temas ni en la problemática que encierra todo trabajo antropológico, creemos que estas reflexiones motivarán un mapeo más preciso de los factores que inciden en las prácticas investigativas y sus resultados, pero sobre todo, llamarán la atención a nuevos enfoques de trabajo, menos impositivos y más cooperativos, menos intrusivos y más respetuosos, menos egoístas y más solidarios, en el trabajo con las comunidades.

### **Primera reflexión: diversidad en la unidad, el caso de la Amazonía**

De las crónicas de los primeros conquistadores europeos que entraron al Oriente, pasando por los relatos de viajeros que anduvieron por la región a lo largo del siglo XIX, hasta las más modernas guías turísticas que hoy promocionan la Amazonía como destino privilegiado en América del Sur, la diversidad es lugar común. La Amazonía es diver-

sa no solo por ser hogar de centenares de especies animales y vegetales únicas en el mundo sino por ser asiento de una multitud de pueblos y culturas ancestrales. Esta afirmación ha calado hondo no solo en el discurso ambientalista sino también en el de la pluriculturalidad, a tal punto que la diversidad constituye por sí misma un activo para los gobiernos locales y para el Estado. En lo cultural, esta diversidad se expresa, hoy en día, con la presencia de diez nacionalidades indígenas asentadas en el espacio amazónico –cofanés, sionas, secoyas, kichwas, záparas, andoas, shiwiar, shuar, achuar y waorani– y al menos siete lenguas de diferente filiación genética (Gómez Rendón 2009: 6).

Al mismo tiempo, sin embargo, al ser resultado de procesos históricos particulares de conquista y colonización, el amazónico muestra una unidad que a menudo pasa desapercibida para los investigadores y los planificadores. Con ser la menos conocida de las regiones a lo largo de la época colonial, el Oriente fue espacio de profunda intervención sociocultural, primero, a través del trabajo evangelizador, cuyo resultado más palpable estuvo en la formación de centros misioneros que congregaron a individuos de diferentes grupos etnolingüísticos. Es ilustrativa al respecto la siguiente cita de Chantre y Herrera con respecto a la misión de Santo Tomás de Andoas, ubicada en el curso medio del Pastaza:

Publicóse también un perdón general, con todos los demás que por el temor del castigo se habían retirado á los montes [a propósito de una rebelión protagonizada por los semigaes], y con esta ocasión los Andoas y Zaparas trajeron á su población á los Gayes. Los Roamainas, Uspas y Pavas, que habían estado constantes en sus pueblos, en tiempo de la rebelión, sobreviniendo algunas pestes se retiraron pocos años después á sus montes, en donde creían hallarse más seguros contra los estragos fatales que iban haciendo las epidemias. Aunque una parte de estas naciones vino á parar en la reducción de los Andoas, adonde no alcanzó el contagio ó no hizo tanto estrago como en las poblaciones más bajas del río Pastaza (Chantre y Herrera 1904: 311s).

La abigarrada composición étnica de las misiones, conjugada con su lejana ubicación y la protección que recibían de los misioneros frente a las incursiones de conquistadores y colonizadores, hizo de

las misiones espacios de adaptación étnica y zonas de refugio (Naranjo 1977). La convivencia secular en muchos casos condujo a un proceso de etnogénesis, como en la misión dominica de Canelos, donde confluyeron shuar, kichwas serranos y gaes, para gestar con el paso del tiempo una identidad propia, característica de este pueblo amazónico (Whitten 1976). Más tarde, desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX, otros actores hicieron su aparición en el escenario oriental, modificándolo de manera decisiva en lo demográfico, lo cultural y lo económico. La llegada de colonos mestizos venidos de diferentes rincones del país significó la reducción ostensible de los territorios ancestrales amazónicos y la presión sobre sus recursos forestales y cinegéticos, pero también un contacto más directo con la sociedad hispanohablante. Asimismo, el desarrollo de actividades extractivas asociadas con la explotación cauchera, maderera e hidrocarburífera tuvo y tiene efectos de sobra conocidos en la región, entre ellos, la inserción de las comunidades indígenas en el mercado laboral, la alteración de sus patrones tradicionales de asentamiento, producción, intercambio y consumo, y los consabidos daños ambientales, sin contar otros que por su naturaleza bien pueden ser tipificados de actos etnocidas<sup>2</sup>. Dado que no existe en la actualidad una comunidad indígena amazónica que no haya sido afectada directa o indirectamente por actividades extractivas a gran escala, es evidente que todas comparten en esa medida una misma historia de contacto con la sociedad nacional.

Pero la diversidad y la unidad dentro del espacio amazónico no solo representan materia de estudio para la antropología. Tienen consecuencias para la forma como vemos el fenómeno humano en el espacio

- 2 Por un lado, los intereses madereros que están detrás de la muerte de miembros de grupos indígenas no-contactados dentro de la zona intangible del Parque Nacional Yasuní (cf. Cabodevilla 2009). Por otro lado, los incalculables daños socioambientales producidos por más de una década de explotación petrolífera en la actual provincia de Sucumbíos, que ha llevado a una demanda contra Texaco por parte de las nacionalidades kichwas, cofanes, sionas y secoyas asentadas en la zona y a la creación y consolidación del llamado Frente de Defensa de la Amazonía (cf. [www.texacotoxico.org](http://www.texacotoxico.org)).

amazónico. Pensar la unidad en la diversidad en el marco del trabajo antropológico significa que las categorías clasificatorias a las que estamos acostumbrados como científicos sociales –todas fraguadas en la academia con la complicidad de las instancias de planificación del estado –no siempre revelan– si acaso más bien oscurecen– las profundas redes sociales que de manera sutil se han tejido desde hace mucho tiempo entre colectivos étnicos distintos. Al mismo tiempo, pensar la diversidad en la unidad implica que los procesos “integración” de las comunidades amazónicas a la sociedad nacional, con los consiguientes procesos de normalización (castellanización, escolarización, salud pública, por mencionar algunos) no implican necesariamente la desaparición de la diversidad, pues esta es no solo parte del patrimonio cultural de los pueblos ancestrales, como podemos pensar desde fuera, sino sobre todo una forma de adaptación al medio natural y una estrategia de visibilización política en el mercado multicultural. Esto nos lleva de la mano a la siguiente reflexión.

## **Segunda reflexión: la autoidentificación como estrategia político-cultural**

La Amazonía ecuatoriana es hogar de diez nacionalidades indígenas, donde se habla siete lenguas ancestrales. Se preguntará el lector por qué siete, en lugar de diez. La falta de correspondencia entre nacionalidades y lenguas es quizás el mejor ejemplo de lo que significa para los colectivos amazónicos la identificación étnica como estrategia de política cultural frente a un Estado que promueve la diversidad y la reconoce a través del territorio y la lengua.

La nacionalidad siona y la nacionalidad secoya formaron hasta 1998 una sola organización, siendo como son dos grupos que comparten una misma lengua con ligeras variaciones dialectales, una historia reciente de contacto y evangelización, y otra historia más antigua de matrimonios, alianzas bélicas y redes shamánicas. Desacuerdos relativos a la explotación de sus recursos llevaron a la separación política de la organización, que pasó a integrar desde entonces dos nacionalidades.

Para el antropólogo o el lingüista, adeptos a un tipo particular de pensamiento clasificatorio originado en prácticas etnográficas que toman en cuenta elementos tales como la lengua, la vestimenta, la historia y otras menos tangibles, la división puede resultar ilusoria, incluso antojadiza; y, sin embargo, funciona de manera efectiva como criterio de identificación étnica con el cual cada colectivo aspira a posicionarse en el mosaico cultural amazónico. Antecedentes similares están detrás de la creación de la nacionalidad shiwiar del Ecuador, cuyas diferencias lingüísticas y culturales con respecto a la más conocida nacionalidad shuar son relativamente pocas, pero de cualquier manera suficientes para que sus miembros reclamen una identidad étnica propia<sup>3</sup>. Por último, el caso de la nacionalidad andoa resulta paradigmático, no solo por ser la última nacionalidad indígena en ser reconocida por el Estado sino porque es la única que no posee hablantes de su lengua ancestral, que hoy ha sido reemplazada completamente por el kichwa. Aun así, los esfuerzos de esta nacionalidad para rescatar su patrimonio lingüístico han sido enormes y han dado frutos concretos (cf. Gómez Rendón 2010), aunque todavía es largo el camino por recorrer.

Los tres casos que acabamos de mencionar ponen el dedo en la llaga porque revelan la autoidentificación etnolingüística como una estrategia política de los colectivos amazónicos, que el mismo Estado promueve dentro de sus principios constitucionales y sus políticas político-culturales. Sin embargo, conviene preguntarnos cuáles son los límites de esta estrategia y las consecuencias de su promoción desde el Estado. Como señalan Viatori y Ushigua a propósito del kayap', lengua del pueblo zápara altamente amenazada por tener menos de una decena de hablantes a la fecha.

3 Ambos casos, no obstante, dejan entrever diferencias. Así, mientras sionas y secayas pertenecen a un mismo grupo lingüístico –pese a la migración de estos últimos del Perú al Ecuador escapando de la explotación cauchera poco antes de la guerra del 41– shiwiar y shuar guardan mayores distinciones, por cuanto en la conformación del primer colectivo han participado otros grupos étnicos amazónicos.

El acto de revitalizar una lengua puede ser un paso importante para establecer la soberanía de una nación indígena. Sin embargo, sostener que la autodeterminación puede ser representada exclusivamente por las lenguas indígenas pone en desventaja a aquellos pueblos que han perdido sus lenguas ancestrales –que subsisten en registros escritos y audiovisuales o simplemente que no han dejado registro alguno–. Esta idea socava la diversidad de historias y modelos de uso lingüístico de las comunidades nativas y desmoviliza los esfuerzos de muchas de ellas por autoidentificarse como indígenas en una manera apropiada dentro de sus respectivas comunidades (Viatori & Ushigua 2007: 17s, *mi traducción*).

Nos preguntamos qué consecuencias tiene la estrategia de auto-identificación para el trabajo antropológico en concreto. En primer lugar, el reconocimiento de dicha estrategia requiere que el antropólogo reconozca no solo su valor *enunciativo* sino sobre todo su valor *performativo*, es decir, su capacidad de crear la diferencia allí donde no la hubo, es decir, *ex nihilo*. En efecto, la autoidentificación no sólo es un mecanismo discursivo de los sujetos sociales sino sobre todo la forma cómo estos se posicionan con respecto a otros sujetos; en clave foucaultiana, la autoidentificación no solo es un discurso sino un dispositivo que acciona el discurso en el conjunto de las prácticas sociales (Castro 2011: 113). En segundo lugar, si la autoidentificación no solo es discurso sino también práctica social y el discurso tiene un carácter performativo, se colige que la práctica social tendrá el mismo carácter. ¿Qué significa que una práctica social sea performativa, si al fin y al cabo toda práctica lo es? Sostengo que la performatividad de una práctica es precisamente aquella característica que le permite ir más allá de su función primaria socialmente reconocida, es decir, que una práctica performativa tiene una función más allá de sí misma. El corolario es, ni más ni menos, que numerosas de las prácticas que documentamos los antropólogos en el espacio amazónico y que las consideramos quintaesenciales de un grupo por la funcionalidad que nos parecen desempeñar dentro del sistema social y cultural, no son sino performances culturales dentro de un espacio político.

### Tercera reflexión: ritualización de la práctica en escenarios de investigación

La actuación (performatividad) es esencial a la práctica social en la medida que “los participantes no solo hacen cosas, intentan mostrar a los demás lo que están haciendo o han hecho, con lo cual las acciones adquieren un aspecto de actuación-para-una-audiencia” (Schechner, citado en Turner 1988: 74, *mi traducción*). Esta esencia performativa de las prácticas sociales adquiere particular evidencia en las prácticas de investigación, esto es, aquellas en que dos sujetos entran en una relación donde uno busca obtener información sobre algún aspecto físico, emocional o volitivo del otro. Si la investigación efectivamente encierra un *proceso* cognitivo entre dos sujetos y dicho proceso, al estar codificado como científico, sigue una serie de protocolos propios de su campo, entonces toda investigación por el mismo hecho de ser un proceso protocolario de acercamiento de un sujeto a otro incita a que la práctica investigada se convierta en “actuación para”. Ahora bien, si este “para” está orientado al cumplimiento de una función social para la cual efectivamente surgió dicha práctica en el seno de la sociedad, el investigador social obtendrá un conocimiento efectivo de la misma; por el contrario, si el “para” de una práctica está orientado exclusivamente hacia la inmediatez del contexto de investigación, esto es, a cumplir con los protocolos del proceso de entrega-recepción de información que persigue fines ajenos a la matriz social donde la práctica fue gestada, lo que el investigador social obtendrá no será más que un *simulacro*, en el más puro sentido posmoderno del término. Qué hace, nos preguntamos, que sea posible un conocimiento efectivo de una práctica social en unos casos y un simulacro de su conocimiento en otros. Creemos hallar la respuesta en las relaciones de poder que se establecen entre los sujetos de investigación. Valgan como ilustración de lo dicho dos casos paradigmáticos.

Es bien conocido, aunque con demasiada frecuencia olvidado, el hecho de que la *elicitación*, una de las técnicas más antiguas y supuestamente más efectivas de obtención de información a través de estímulos verbales –como cuando pregunto al hablante de una lengua que no co-

nozco, cuál es el término que utiliza en su lengua para referirse a tal o cual entidad— produce a menudo un simulacro de conocimiento, pues no solo ocurren los cortocircuitos comunes en el proceso de traducción interlingüística, sino que incluso en ausencia de ellos existen desacuerdos en los intereses que persiguen ambas partes del proceso, sea porque una de ellas desconoce los intereses de la otra o simplemente porque trata de imponer los suyos sin ningún tipo de mediación. Son reveladoras al respecto las palabras de Hancock a propósito de la creación, por parte de los investigadores, de una supuesta cultura gitana a partir de un conjunto de simulacros de conocimiento, originados en el hermetismo de los sujetos investigados pero también en el afán clasificatorio del investigador-coleccionista de datos:

“A veces estos coleccionistas fueron embaucados inocentemente por sus informantes, que entonces les proporcionaron deliberadamente como valiosa información, errores como los que contiene el vocabulario de 1870 recogido por Otto Duhnberg, donde encontramos, por ejemplo, *kari* [‘pene’] traducido como ‘nieto’; *chamrimintsch* [‘come mi vagina’] traducido como ‘nieta’; y *bremintsch* [‘vulva grande’] traducido como ‘burro’ (Hancock, citado en Vaux *et al.* 2006: 69; *mi traducción*).

El elemento de poder involucrado en la entrega-recepción de información se hace más palpable en el segundo ejemplo, que lo he tomado de un iluminador artículo de Guevara-Gil y Salomon (2009) a propósito de una nueva lectura de las llamadas “visitas personales de indios”, giras de inspección ordenadas por la Corona española para recabar información directa sobre sus súbditos indígenas en América. Las visitas reunían muchos elementos de la actual práctica de levantamiento censal y eran una forma de trabajo de campo encaminado no solo a la recolección de datos sino también a “actuar” el poder de la Corona frente a los súbditos y ratificar las jerarquías intraétnicas reconocidas por la Corona. Las visitas reproducían así un escenario de poder específico entre conquistadores y conquistados que se ritualizaba a través de la fijación de una serie de protocolos que debían ser observados estrictamente por visitantes y visitados:

“Si el mecanismo daba resultado, en los días anteriores a la visita las reducciones indígenas se llenaban con los llegados del campo y la ciudad. El inspector hacía leer en quichua el acta que ordenaba a los “caciques” reunir a toda la gente en la plaza pública. Luego se entregaba personalmente a los caciques el acta que daba fe de la visita y se la hacía leer en voz alta “en medio de un gran número de gente” [...] Se ordenaba a los visitados formar filas según la jerarquía, con los jefes de cada ayllu a la cabeza, seguidos de las familias privilegiadas y finalmente de los comuneros” (Guevara-Gil & Salomon 2009: 93).

El producto de las visitas era un registro oficial elaborado por el visitador, que contenía información sobre el número de súbditos, edad, sexo y demás datos biográficos necesarios para establecer una base tributaria. La elaboración de este registro, sin embargo, no reflejaba de manera transparente los elementos demográficos de las comunidades visitadas, pues existían “negociaciones” entre los curacas y los visitadores, por las cuales aquellos manipulaban la información a su conveniencia, siendo como eran los únicos que podían convocar a la población local. El simulacro de conocimiento (un registro inexacto) obtenido mediante la visita estaba en todo caso supeditado a la consecución de un objetivo que iba más allá de la pura obtención de información y que no perseguía otra cosa que la “actuación” de las relaciones de poder establecidas entre visitadores y visitados y entre las parcialidades de estos. Por ello, Guevara-Gil y Salomon insisten en que una nueva y verdadera lectura de las visitas debería incluir no solo su información etnográfica sino sobre todo sus protocolos, “porque estos revelan la ocasión, el motivo y la técnica organizativa de la escenificación que produjo la ‘organización social’” (Guevara-Gil & Salomon 2009: 98).

Viniendo de dos campos diferentes pero no ajenos a la antropología como la lingüística y la etnohistoria, los dos casos que hemos mencionado sugieren una nueva reflexión sobre las implicaciones de la performatividad en la práctica del trabajo de campo antropológico. Esta reflexión, que no podemos aquí más que perfilar, debería basarse sobre todo en tres puntos de inflexión: el primero tiene que ver con el tipo de técnicas etnográficas que utilizamos irreflexivamente en nuestro trabajo

de campo y sus protocolos asociados, precisamente los que hacen de nuestra investigación una “actuación-para-el-investigador”; el segundo gira en torno a las relaciones de poder que vienen dadas o se crean en los contextos de investigación, y que precisamente se ven oscurecidas cuando nos limitamos a seguir sin más los protocolos que exigen nuestras técnicas; y el tercero, quizás el más decisivo de todos, la necesidad de superar la concepción positivista del trabajo de campo antropológico hacia una de tipo constructivista, en la cual no solo se reconoce sino que se promueve la performatividad de los sujetos involucrados –esto y no otra cosa es, a mi juicio, el verdadero concepto de “investigación participativa”– en la construcción de sentido para ambas partes. A una comprensión constructivista de la investigación propende precisamente la siguiente reflexión.

#### Cuarta reflexión: las comunidades de práctica y la construcción del sentido

Una perspectiva de la investigación antropológica que la ve no solo como un proceso de “obtención”, “adquisición” o “extracción” de información, sino más bien como un intercambio simétrico en el cual se desarrolla un proceso de enseñanza-aprendizaje según el modelo del constructivismo social (Raynal & Rieunier 2010: 122), permite anclar la performatividad (“actuación para”) de la práctica investigativa con sujetos sociales en la *interactividad* o *intersubjetividad* de los participantes, que en tal virtud forman lo que podríamos llamar a partir de Lave & Wenger (1991) una “comunidad de práctica”.

Desarrollado como parte de la teoría social del aprendizaje, el concepto de comunidad de práctica se presenta de suma utilidad para una comprensión cabal de la investigación de campo. Comunidad de práctica es todo grupo de personas que participan de manera continua en una o más actividades que persiguen un fin determinado (Wenger 1998: 10). Durante la realización mancomunada de estas actividades por parte de sus miembros, una comunidad de práctica va desarrollando protocolos, perspectivas, valores e incluso relaciones de poder, como

también un sentido de su posición con relación a otras comunidades. Dos condiciones fundamentales para el funcionamiento de una comunidad de práctica son una experiencia compartida a lo largo del tiempo y un compromiso mutuo por comprender. Según Eckert,

Una comunidad de práctica involucra a las personas en una construcción mutua de sentido en torno a la empresa en que participan, en torno a sus respectivas formas de participación, en torno a su orientación con respecto a otras comunidades de práctica y al mundo en general. Sea que esta construcción mutua de sentido esté impregnada de consenso o de conflicto, se basa siempre en un compromiso con la participación mutua y la comprensión mutua de dicha participación. Los participantes en una comunidad de práctica colaboran para ubicarse como grupo con respecto al mundo que los rodea. Esto incluye la interpretación común de las demás comunidades y de su propia práctica con respecto a dichas comunidades, y en último término con el desarrollo de un estilo que materializa estas interpretaciones. El tiempo otorga mayor consistencia a la empresa, pues brinda más ocasiones para repetir situaciones y eventos. Ofrece oportunidades para una construcción conjunta de sentido y ahonda el conocimiento compartido de los participantes y el sentido de predictibilidad (Eckert 2006: 683; mi traducción).

La perspectiva tradicional del equipo de trabajo en la investigación de campo es la que comprende dos actores sociales claramente definidos en su perfil y funciones: por un lado, los investigadores; por otro lado, los investigados, llámense informantes, consultores, interlocutores, colaboradores, etc. Cada actor está asociado con un conjunto de expectativas sobre su desempeño y al entrar en el equipo conoce las consecuencias que derivan del cumplimiento total, parcial o nulo de las expectativas que se tienen sobre él. Perfiles, funciones, expectativas y consecuencias no son negociables y están dados de antemano por el estatus socialmente reconocido –o asumido– con el que entran en el equipo cada uno de sus miembros. Dicho estatus determina el carácter asimétrico del intercambio de información y recursos: el colaborador local entrega datos considerados valiosos para un fin del que puede o no estar al tanto pero que en la mayoría de los casos se asume no va a influir directamente en su estado de cosas personal o de su comunidad;

el antropólogo o investigador recaba, recoge, extrae, obtiene los datos del colaborador a través de procedimientos que solo él conoce y que no es necesario que conozca su contraparte, con la única condición de que ambos compartan un código de comunicación o que en su defecto haya alguien quien lo haga y pueda servir de intérprete. Se asume que el colaborador local cumplirá todas las condiciones para un intercambio efectivo y eficaz de información, como también que dicha información, una vez entregada, será manejada a criterio del investigador, criterio que en todo caso está fuera del contexto en que se obtuvo la información. Tan pronto termina el proceso de obtención de datos, se asume no solo que la relación entre sus miembros queda disuelta sino que desde entonces no hay un vínculo que los asocie de manera alguna a más del haber sido miembros de un equipo de trabajo.

Si bien esta es la perspectiva tradicional del trabajo de campo, no ha sido la única que han asumido los investigadores sociales, pero sí la que han tenido como marco de referencia y la que se enseña aún, sin mucha reflexión, a los futuros investigadores. La visión del trabajo de campo como comunidad de práctica se presenta, en este sentido, como un doble modelo.

Por un lado, es el *modelo de* la interacción real entre investigadores y colaboradores locales en la investigación de campo. En primer lugar, el intercambio de información nunca se realiza como si se tratara de objetos que el 'informante' entrega al investigador. Al contrario, ocurre que ambos construyen y negocian la información según las expectativas que tienen uno del otro y el compromiso que aglutina su colaboración, medida a través del tiempo que han tenido para convivir, del sentido que tiene la colaboración para el 'informante', y de la comunidad de intereses entre ambos actores. En segundo lugar, la información que resulta del trabajo de campo se construye precisamente en virtud del lenguaje, por lo que el uso de uno y otro código lingüístico nunca es neutral, como sugiere la visión tradicional, pues de él dependerá la cantidad y la calidad de la información negociada. Por otro lado, la comunidad de práctica es un *modelo para* la construcción de equipos de trabajo entre investigadores y colaboradores locales que superen las prácticas

tradicionales del trabajo de campo. Primeramente habremos de aceptar que la construcción de sentido como proceso semiótico es parte esencial de la investigación social. Una vez reconocido este principio, es preciso replantearnos el trabajo de campo a lo largo de tres ejes fundamentales que vertebran la eficacia de una comunidad de práctica: el compromiso de los actores, el tiempo de su convivencia y el uso del código de comunicación adecuado. El compromiso atañe a ambas partes por igual y que no representa una adhesión a los fines de la investigación sino el resultado del *conocimiento y reconocimiento de los intereses que tiene cada actor del proceso*, cosa que se logra, como veremos más adelante, a través de un criterio ampliado de participación. El tiempo es fundamental para fraguar una comunidad de práctica, pues esta se construye precisamente en la repetición de prácticas y en la formación de protocolos acordados, de manera táctica pero por ello mismo más eficaz. La elección del código de comunicación –con demasiada frecuencia asunto de poca importancia que termina por resolverse siempre por la lengua del investigador– influye como es obvio en la información recabada, pero sobre todo, de forma menos obvia, en la interacción de investigadores y colaboradores locales y en el sentido que ambos construyen sobre dicha interacción.

Cada una de las reflexiones que hemos hecho hasta aquí conlleva un enfoque distinto de la realidad sociocultural amazónica y la metodología del trabajo de campo. Al mismo tiempo, todas y en particular la última reflexión tocan aspectos prácticos que exigen la formulación de ciertos criterios éticos que guíen la acción sinérgica de las comunidades de práctica investigativa. A establecer algunos de estos criterios éticos dedicamos la última de nuestras reflexiones.

### Quinta reflexión: elementos éticos del trabajo de campo

A partir del marco referencial que ofrece al investigador el trabajo de campo en su forma tradicional, se asume que el asunto de la ética, sin ser ajeno o desconocido, es relativamente tangencial o de poca relevancia con respecto a otros, sobre todo porque los perfiles, las funciones y

las expectativas de ambas partes están dados de antemano por la práctica investigativa y son tan incuestionables como innegociables. Nada más lejos de la realidad.

No se trata de que hoy en día el problema ético en la investigación no se ventile en diferentes círculos. Existen, de hecho, sobre todo a nivel internacional, una serie de esfuerzos por regularlo a través de un marco legal que incluya reglamentos para el trabajo con seres humanos, leyes sobre los derechos de autor y la propiedad intelectual, códigos de ética e incluso listados de buenas prácticas en diferentes campos de investigación. El problema ético no consiste en la falta de marcos legales que orienten la práctica, aun cuando en nuestro país son escasos los colectivos profesionales que tienen, por ejemplo, un código de ética o un listado de buenas prácticas que sirvan de referencia a trabajos similares. El problema está en que todos estos cuerpos legales adolecen de un principio ético que supere la visión positivista de la investigación social. Esto significa, por ejemplo, que para un código de ética será suficiente, entre otras cosas, la devolución de parte de los productos de la investigación a las comunidades o a los individuos de donde se obtuvo la información, sin importar la forma en que dichos productos se devuelven y si son, en último término, realmente útiles para las comunidades y los individuos. Del mismo modo, una ley de derechos de autor y propiedad intelectual que desconozca la naturaleza cooperativamente constructiva de los productos de la investigación social se conformará con mercantilizarlos y aplicar los criterios de transferencia de dominio que se aplican comúnmente con bienes muebles o inmuebles. Valga al respecto la advertencia de Rabinow en su ya clásico *Reflexiones de un trabajo de campo en Marruecos*:

“La cultura es interpretación. Los “hechos” del antropólogo, los materiales que fue a encontrar al terreno, son en sí mismos interpretaciones. Los datos de base ya están culturalmente mediados por el pueblos cuya cultura nosotros, como antropólogos, vamos a explorar. Los hechos se hacen –la palabra se deriva del latín *factum*– y los hechos que nosotros interpretamos están hechos y rehechos. Por lo tanto no pueden recogerse como si de rocas se tratase, poniéndolos en cartones y enviándolos

a nuestro país de origen para analizarlos en el laboratorio” (Rabinow 1992: 141).

Una verdadera y efectiva legislación sobre la investigación social en general y la antropológica en particular, solo podrá lograrse visualizando los “bienes” cuya producción y circulación trata de regular como “constructos inmateriales”. Pero eso no es suficiente. La idea de una comunidad de práctica como modelo de investigación basado en el interaprendizaje exige un compromiso de ambas partes. Del compromiso del investigador no cabe la menor duda, al menos en cuanto a los productos que busca obtener; menos evidente es, en cambio, su compromiso con los individuos con quienes investiga; y quizás menos claro aún su compromiso con las comunidades a las que pertenecen dichos individuos. Sobre el compromiso del investigado, llámese colaborador, informante, interlocutor, menos claros estamos. Lo más común es que su compromiso, de haberlo, se limite igualmente a la obtención de unos productos de la manera más efectiva, es decir, en el menor tiempo posible y con el uso más racional posible de los recursos a disposición.

Si todo compromiso nace de intereses compartidos, podremos entender por qué en las situaciones de investigación de campo a la manera tradicional falta por lo general dicho compromiso en ambas partes. En efecto, se trata de incorporar a la investigación, no de manera artificial sino sustancial, los intereses de aquella parte que se encuentra precisamente en desventaja en una relación de poder como la que se desarrolla en los contextos de investigación. Esto nos lleva de manera natural al concepto de participación.

Desde la tradicional observación participante hasta la más moderna “investigación participativa”, el concepto de participación ha estado presente de alguna manera en la investigación social. Sin embargo, el carácter de dicha participación ha sido y sigue siendo fragmentario, parcial, o por lo menos, relativo. Porque participación no es *solamente* socializar los objetivos y los métodos de una investigación con la comunidad, obtener la intervención ampliada del mayor número de individuos, o incluso ofrecer la cobertura más amplia posible en cuanto

a los resultados de la investigación. Una investigación esencialmente participativa debe seguir dos criterios: en primer lugar, debe ser transversal, es decir, involucrar a los sujetos con quienes se investiga a lo largo de *todas* sus etapas, en particular aquellas iniciales (diagnóstico, diseño y planificación) y finales (evaluación y seguimiento); en segundo lugar, debe estar *orientada a los grupos*, no a los individuos. En el primer caso, la transversalidad se expresa en la inclusión de los individuos y las comunidades investigadas identificando cuáles de los temas de investigación que están dentro del alcance del investigador y su institución tienen verdadera prioridad e importancia para los primeros; una vez identificadas estas prioridades, se procede a planificar y diseñar la investigación *conjuntamente* con los individuos y las comunidades; desde esta perspectiva, el hoy tan apreciado “consentimiento informado”<sup>4</sup> sale sobrando. En el segundo caso, la orientación grupal se basa en que el marco de referencia de toda investigación no puede ser la pareja investigador-investigado, sino en palabras de Bauman (2011: 96), un ‘grupo moral’ más amplio que involucra a terceros de carácter colectivo: de parte del investigador, por ejemplo, la institución académica, nacional o internacional a la que está afiliado, o bien la ONG o el ministerio del ramo para el que trabaja; de parte del ‘investigado’, su comunidad de pertenencia y el colectivo mayor del que esta forma parte, como puede ser una nacionalidad indígena.

Solo mediante la aplicación de ambos criterios es posible, a nuestro juicio, alcanzar un nivel adecuado de participación que considere los intereses individuales y comunitarios y fomente una participación efectiva y comprometida. Lamentablemente, aún los estándares éticos

- 4 Con todo lo importante que puede ser en situaciones específicas, el consentimiento informado no desafía en ningún caso los criterios tradicionales del trabajo de campo y crea la ilusión de participación donde no la hay. Más todavía, como la instrumentación del consentimiento informado no está regulada, se supedita en último término a las relaciones de poder entre el investigador y los sujetos a quienes pretende investigar, relaciones que colocan siempre a estos últimos en clara situación de desventaja, promoviendo incluso el paternalismo de parte de los primeros.

más modernos no contemplan ninguno de estos principios de transversalidad y orientación comunitaria. Con demasiada frecuencia se cree, por ejemplo, que el consentimiento informado es suficiente para iniciar una investigación, sobre todo cuando dicho consentimiento proviene de un individuo y no de su comunidad de pertenencia o al menos del grupo social que potencialmente podría verse beneficiado o afectado por la investigación. Tal es el caso, por ejemplo, de los conocimientos de medicina natural obtenidos de un individuo, que no son su propiedad privada sino que forman parte del patrimonio cultural de su comunidad. Asimismo, se da por hecho que para devolver los productos de una investigación a la comunidad basta con entregar publicaciones técnicas, cuyo valor práctico es nulo o escaso para la comunidad. Aquí es preciso un sentido eminentemente práctico que guíe la movilización de los productos de investigación para atender las necesidades de las comunidades. Pero el criterio práctico tampoco es suficiente. Se requiere, además, sostenibilidad, es decir, que los productos que se devuelven permitan replicar o catalizar nuevos procesos que resulten a su vez en nuevos productos. La sostenibilidad, sin embargo, no es inmanente a la materialidad de un producto sino a los conocimientos que se requieren para producirlo. En tal virtud, la única forma de que los resultados positivos de una investigación lleguen a ser sostenibles es *transferir* durante el mismo proceso de investigación los conocimientos que se están utilizando para generar los productos. En otras palabras, la sostenibilidad está dada tanto por la capacitación de recursos humanos locales como por la transferencia de tecnologías, cosas ambas que van de la mano y que constituyen el valor agregado de una investigación social.

## Conclusiones

En el presente artículo seguimos un itinerario de reflexiones que partió del reconocimiento de la diversidad y la unidad de los colectivos amazónicos, primero como resultado de procesos históricos, luego como estrategias sociopolíticas. Proseguimos la reflexión con un reconocimiento de la naturaleza ritualizada y performativa del trabajo de

campo, que nos llevó de la mano a un nuevo concepto de investigación –basado en la comunidad de práctica– que sin desconocer dicha naturaleza, plantea como modelo la construcción mutua de sentido y una des-jerarquización de los actores involucrados. Todo lo anterior nos llevó, por último, casi como corolario, a los criterios de transversalidad, orientación comunitaria, practicidad y sostenibilidad como derroteros éticos de las prácticas de investigación social en reemplazo de una visión ética de naturaleza mercantilista.

No asumen estas reflexiones que no haya habido o que no haya al momento de escribir estas líneas iniciativas de investigación o autores que han superado o están superando la miopía de los marcos tradicionales. Sin duda, ha habido tales iniciativas y tales autores. Sin embargo, la efectiva instrumentación de estas propuestas exige un compromiso político de investigadores e instituciones, y este a su vez solo se puede alcanzar mediante una nueva forma de pensar la práctica antropológica y sus actores que nos lleve a una nueva epistemología. A propósito, recordemos con el filósofo español que “toda filosofía innovadora descubre su nueva idea del ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido” (Ortega y Gasset 1958).

## Bibliografía

- Bauman, Zygmunt  
2011 [1993] *Ética Posmoderna: en busca de una moralidad en el mundo contemporáneo*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Cabodevilla, Miguel Ángel  
2009 *El exterminio de los pueblos ocultos*. Cicame, Quito.
- Castro, Eduardo  
2009 *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Chantre y Herrera, José  
1904 *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español, 1637-1767*. Imprenta de A. Avrial, Madrid.

- Eckert, Penélope  
2006 Communities of practice. En *Encyclopedia of Language and Linguistics*, editado por Keith Brown, p. 683-5. Elsevier, Londres.
- Gómez Rendón, Jorge  
2009 El patrimonio lingüístico del Ecuador: desafío del siglo XXI. *INPC Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador* 1: 6-24  
2010 *Andoa-Kichwa Shimiyuk Panka*. IBIS-Dinamarca, Quito.
- Guevara-Gil, Armando y Frank Salomon  
2009 Tradiciones culturales y transformaciones coloniales. Una visita personal: ritual político en la colonia y construcción del indio en los Andes. *Antropología. Cuadernos de Investigación* 8: 77-104.
- Lave, Jean, y Etienne Wenger  
1991 *Situated learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Naranjo, Marcelo  
1977 Zonas de refugio y adaptación étnica en el Oriente. En *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*, editado por Marcelo Naranjo, José Pereira y Norman E. Whitten, p. 105-168, Prensa de la Pontificia Universidad Católica, Quito.
- Ortega y Gasset, José  
1979 [1958] *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid.
- Rabinow, Paul  
1992 [1977] *Reflexiones de un trabajo de campo en Marruecos*. Ediciones Júcar, Madrid
- Raynal, Françoise, y Alain Rieunier  
2010 *Pedagogía. Diccionario de Conceptos Claves*. Traducido por Miguel Sautié. Editorial Popular, Madrid.
- Turner, Victor  
1987 *The Anthropology of Performance*. PAJ Publications, Nueva York.
- Vaux, Bert, Justin Cooper y Emily Tucker  
2006 *Linguistic Field Methods*. Wipf & Stock Publishers, Oregon.
- Viatori, Max y Gloria Ushigua  
2007 Speaking Sovereignty: Indigenous Languages and Self-determination. *Wicazo Sa Review: A Journal of Native American Studies*, 22, 2: 7-21.

Wenger, Etienne

1998 *Communities of Practices: Learning, Meaning and Identity*. Cambridge University Press, Cambridge.

Whitten, Norman E. Jr.

1976 *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. University of Illinois Press, Urbana.