

TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO: CUANDO LA METODOLOGÍA SOCORRE A LA ÉTICA

ETNOGRAPHICAL FIELDWORK: WHEN METHODOLOGY HELPS ETHICS

Patricia Fasano
Magister en Antropología Social (UNAM) y
Doctora en Antropología Social (UFRGS)
Universidad Nacional de Entre Ríos¹

*“Cayó al piso algo exquisito, una cosa pequeña que podía alterar los balanceos y
voltar una línea de pequeños dominós y por lo tanto gigantes dominós, todos los
años a lo largo del Tiempo.
La mente de Eckel’s se sintió confusa. No podía cambiar las cosas.
¡Matar una mariposa no podía ser tan importante! ¿O sí?”
Ray Bradbury (“El ruido de un trueno”)*

RESUMEN

El artículo muestra cómo -en una dirección diferente a la que suele circular en relación a las decisiones metodológicas- el uso de una u otra técnica de producción de información en el trabajo de campo tiene una eficacia performativa en la construcción del lugar de la etnógrafa en campo y, por lo tanto, condiciona el conocimiento a ser producido por la investigación en general. Específicamente, analiza la capacidad performativa de la realización de entrevistas y del uso del grabador, escogidas por cuestiones éticas, más que por la eficacia “extractivista” de cada técnica, y su incidencia en la construcción del objeto en una investigación sobre radios comunitarias en Paraná (Entre Ríos).

Palabras clave: Trabajo de campo – Performance – Reflexividad

ABSTRACT

The article shows how -in a different meaning comparing with usual

1 Artículo recibido en julio de 2019; aceptado: noviembre de 2019.

methodological reflections- the choice between one or another technique for production of fieldwork's information has a performative efficacy in building ethnographer's place in field and, so, it shapes knowledge to be produced by research itself. Specifically, it analyzes performative efficacy of doing interviews and using voice recorder in an ethnographical research about community radios in Paraná (Entre Ríos) and its incidence in research object's building, in relation better to ethical choices than to "extractivity" efficacy of each technique.

Keywords: Fieldwork – Performance - Reflexivity

INTRODUCCIÓN

Este artículo versa sobre una preocupación que me acompaña desde hace tiempo, tanto como a un sinnúmero de colegas, y que tiene que ver con los aspectos éticos de las investigaciones sociales basadas en el trabajo de campo, como es el caso de la etnografía. Podría describirla diciendo que se trata de la condición siempre (y en apariencia inexorablemente) delatora con que cargamos quienes estudiamos la vida social humana a través de estudios de campo. ¿Cuáles son los límites de los contratos de (con) fiabilidad que construimos explícita e implícitamente con los actores que dan carne a nuestras investigaciones?, ¿cuáles, los sutiles (y no tan sutiles) compromisos entre cuyos muros avanza a veces a tientas la comprensión de lo social?, ¿cuánto y en qué medida ciertas decisiones metodológicas -que siempre entrañan una dimensión epistemológica- pueden contribuir a resolver aspectos éticos de la cuestión? Y en ese sentido, ¿cuánto y cómo tales decisiones inciden, por un lado, en el propio terreno y modelan, por otro, el objeto de la investigación?

Hace ya quince años realicé una investigación etnográfica sobre el chisme que me enseñó mucho al respecto, sobre todo a partir de los inconvenientes que la publicación de los chismes barriales acarreó a mi vida y que en cierto sentido relacioné con la índole específica de tales revelaciones, posiblemente sentidas por los actores como traición (a los vínculos y a la propia naturaleza del chisme). A partir de ello, me interesa compartir una reflexión acerca de cómo la conciencia de esa enorme responsabilidad intervino decisivamente en mis investigaciones posteriores. Para eso, analizaré mi experiencia en términos del ejercicio de la reflexividad en relación al campo, es decir en relación al modo en que (interpreto que) el campo intervino en mi investigación demandándome diseñar estrategias claras de producción de información para sortear la sospecha de traición o delación. Para ello, me referiré a un estudio etnográfico posterior al mencionado, sobre procesos de comunicación comunitaria en la misma ciudad.

LA COMPLEJIDAD DEL VÍNCULO

Entre 2008 y 2010 realicé una investigación etnográfica en una radio comunitaria barrial de la ciudad de Paraná (Entre Ríos, Argentina). Había llegado a ella algunos años antes (2004) como parte del equipo del Área de Comunicación Comunitaria, a solicitud de quienes por entonces integraban lo que quedaba de la antigua Comisión de la radio y con el objetivo de colaborar

técnicamente para incentivar la participación del vecindario en el proyecto comunicacional. Por entonces, la radio atravesaba la segunda crisis desde su creación en el año 2000; no estaba al aire desde la rotura de su antena un año antes y ahora, con la antena reparada, los vecinos sobrevivientes nos pedían “producir la identificación del barrio con la radio”. De entrada nos resultó curiosa la convocatoria, teniendo en cuenta que los textos clásicos de comunicación comunitaria y popular daban por sentada la identificación entre una comunidad y su medio de comunicación, en la suposición de que ambos -la comunidad y el medio- eran agenciados por los mismos sujetos (Kaplún 1985; Festa 1986; Alfaro 1988, entre otros). Sin embargo, a poco de frecuentar el espacio, fuimos conociendo la existencia de distintos grupos dentro de la comunidad (barrial), uno de los cuales era el “grupo de la radio”. También supimos entonces que la radio había sido creada en el seno de un espacio social de filiación franciscana liderado por dos monjas residentes en el barrio e integrado por vecinos y militantes franciscanos de otras partes de la ciudad, y que luego de la rotura de la antena sólo habían quedado unas pocas personas del proyecto original.

Dos años trabajamos junto a la Comisión de la radio para re-incentivar la participación del vecindario en la emisora y, finalmente, luego de algunos acontecimientos personales y comunitarios, en 2006 la radio dejó de salir al aire nuevamente.

En 2008, decidí convertirla en objeto de una investigación etnográfica porque luego del último cierre, la Asociación Cristo Redentor -responsable jurídica de la emisora- había tomado a su cargo su gestión en la persona de una de las monjas residentes en el barrio, la Hermana D.; y, desde ese momento y hasta la actualidad, la radio volvió a estar al aire convertida en una radio religiosa. Fue por entonces cuando tomó forma la pregunta de investigación sobre los procesos de comunicación comunitaria alentados por proyectos católicos, que constituyó mi investigación de doctorado en Antropología Social.

A partir de ese momento, y por el transcurso de algo más de un año, visité la radio en el horario de transmisión (13:00 a 19:00), asistí a sus rutinas (apertura del local a cargo de la Hermana D., comienzo de la transmisión también por su parte, llegada del/la ocasional responsable del programa al aire, saludos, operación técnica a cargo de la religiosa, etcétera) y entrevisté a sus protagonistas (me refiero a anteriores y actuales comunicadore/as del vecindario, ahora mayormente pertenecientes al ámbito de la Capilla).

A diferencia de otros trabajos de campo antropológicos, el mío iba antecedido por mi presencia allí como comunicadora social representante de la Universidad. Además, en 2008 el nuevo grupo de personas a cargo de la programación de la emisora nos solicitó nuevamente un “curso” de radio, que brindamos con G., quien además de ser mi colega de trabajo había formado parte del grupo organizador de la radio, ocho años antes. De modo que, además y por eso mismo, ante muchas de las personas del campo (los “nativos”), yo era una conocedora de la “historia” (íntima) de la radio; una “historia” que, como todas, no tenía una sola versión y esto era fuente de distanciamientos entre antiguos y actuales participantes de la emisora, es

decir, entre distintos miembros del vecindario. Sobre todo, quien motivaba las adhesiones o rechazos al proyecto comunicacional era su principal sostenedora: la Hermana D.

D. era por entonces una mujer que rondaba los 65 años de edad, con apellido alemán, dueña de un cuerpo menudo pero con mucha presencia, y había sido muchos años rectora de una escuela secundaria. Al igual que la Hermana M., su compañera veinte años mayor, era muy respetada por el vecindario; pero a diferencia de aquélla, reconocida por su comprensión, D. era reputada de tener un temperamento fuerte y poco flexible. Este rasgo de su personalidad se me hizo manifiesto en 2009 cuando, tras leer el libro que habíamos editado en la Universidad con artículos sobre nuestras experiencias de comunicación comunitaria² -entre las que figuraba la de esa radio- y del cual les habíamos obsequiado un ejemplar, me expresó su desacuerdo con la versión de la historia de la emisora plasmada en aquél y me mostró las correcciones que en lápiz había realizado sobre la edición. “Está mal”, me dijo directamente. La diferencia residía en la interpretación de los motivos que habían generado los inconvenientes en el proyecto de la radio; y más adelante me expresó que, leyendo “el libro de ustedes”, se dio cuenta que diferíamos rotundamente sobre la definición de comunidad: “ustedes no sé por qué hablan de comunidad como de barrio, para nosotros comunidad es otra cosa diferente: no tiene nada que ver con la distancia física... Lo que nos hace miembros de la misma comunidad es la comunión que hay entre las personas, y todos ayudamos, todos tiramos, no importa dónde esté cada uno. Lo que nos une no tiene que ver con la distancia, sino con una mística”.

Con esta introducción pretendo dejar en claro que: a) mi identidad profesional antecedió cualquier presentación motivada por la investigación; b) esa identidad profesional me ligaba a ciertas versiones existentes en el campo en relación al tema de estudio (me aproximaba a cierto punto de vista nativo y no a otro); c) a pesar de mis precauciones, inexorablemente a lo largo del trabajo de campo mi presencia era interpretada como una supervisión evaluadora de las prácticas de los otros, por tanto condicionante de la naturalidad de las mismas. Esto parecería inevitable teniendo en cuenta que, en el comienzo del vínculo, yo estaba investida por la Universidad y reconocida por ellos con una autoridad técnica con respecto a la comunicación comunitaria como área técnico-profesional específica y era, en ese momento, la portadora de un saber que ellos solicitaban. Con el transcurso de los años y la transformación de mi rol, fui yo quien me convertí en la procuradora de un saber y ellos en sus portadores, en tanto decidí etnografiar su experiencia. Y, d) al mismo tiempo también yo me sentía supervisada (fundamentalmente por D.) en lo referente a la información y las conclusiones que “extraía” para mi investigación.

Estaba yo advertida respecto de que las relaciones intersubjetivas establecidas entre investigadores e investigados van cimentando los resultados de la investigación y que esas relaciones, dentro del trabajo de campo, no sólo traspasan la perspectiva propuesta por la observación

2 Me refiero a AA.VV. Construyendo Comunidades... Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria; Paraná, UNER/La Crujía, 2009.

participante como técnica de investigación (Da Silva 2006) sino que ingresan necesariamente en el terreno de aquello que el ejercicio de la reflexividad aporta al proceso para comprender su naturaleza intersubjetiva (Guber 2014; 2018).

Esto, sumado a la experiencia con mi investigación anterior, me llevó a extremar precauciones y a tomar algunas decisiones metodológicas sólo comprensibles a la luz de ese proceso. A eso me referiré a continuación, y con ello pretendo mostrar cómo y de qué manera las experiencias de campo –y específicamente la necesidad de considerar sus cuestiones éticas como resguardar los vínculos del campo de posibles malos entendidos- intervinieron en la construcción del objeto de la investigación.

DECISIONES/INCISIONES

A poco tiempo de comenzadas las observaciones en campo retomamos los encuentros de taller en el mismo ámbito, ahora llevando adelante un cuaderno con minuciosos registros de observación, es decir, convirtiendo esos encuentros en una modalidad de uso de la técnica de observación participante que, en esa primera etapa de trabajo de campo, asumió la modalidad de “participación observante”. Los encuentros de taller se mantuvieron durante algunos meses de 2008 y, a partir de entonces y hasta principio de 2010, los contactos con la emisora y su gente consistieron en visitas a la radio y a sus domicilios, audición de programas, conversaciones informales en sus casas o en las instalaciones de la emisora o la Capilla, realización de entrevistas, etcétera; es decir que, en la segunda etapa del trabajo de campo, la observación adquirió a veces la característica de “participante” y, en otros, se materializó a través de la tradicional observación no-participante y de entrevistas no-dirigidas (Guber 2001).

Esto supuso que, en mi condición de “antropóloga en acción” (Fleischer, Schuch y Fonseca 2007) o, mejor, de cientista en acción, experimenté un proceso que se movía entre la intervención profesional por un lado y la investigación antropológica por el otro, siendo por momentos autoridad en la materia y, en otros, procuradora de un saber que las personas del campo portaban. Lo que Fleischer (2007) llama una “antropóloga anfibia”: entre los roles de investigación e intervención profesional sin que uno u otro fuese –más que por breves momentos- el hábitat exclusivo de mi accionar. Esta condición específica no obsta el hecho de saber que hay siempre en el proceso de investigación una dimensión de intervención en las vidas de las personas, pero la hacía más evidente o, en todo caso, evidenciaba más su complejidad³.

3 Denominar “intervención” a esa dimensión del trabajo de campo que implica una alteración de la vida de otras personas motivada en nuestros deseos y necesidades profesionales supone enmarcar teóricamente la cuestión en el contexto de una discusión que no desarrollaremos aquí. “Intervenciones” se llaman las prácticas que los médicos realizan sobre sus pacientes para erradicar la considerada fuente de enfermedad. “Intervenciones” se denominan las interrupciones violentas de ciertos regímenes de gobierno. La representación de las “intervenciones” –cuál más, cual menos- refiere en general a prácticas violentas guiadas por una fuerte e inminente voluntad de transformación. Cimadevilla (2004) señala que esta concepción (desarrollista) de la intervención es una de las posibles y técnicamente define a los <procesos de intervención> como aquellos a través de los cuales “se orienta una acción para modificar un estado de realidad identificado intersubjetivamente, ya sea de orden natural –intervención sobre las condiciones del ambiente-hábitat- o social –intervención sobre

Por lo tanto, se me presentaban dos problemas a resolver: a) cómo transformar mi autoridad en la materia -reconocida por las personas y, en tanto tal, productora de información de campo- en un capital para la producción de conocimiento antropológico sobre sus procesos (en algún sentido, se trataba de exotizar lo familiar al estilo de Da Matta (1987); en este caso lo familiar era mi autoridad naturalizada en los vínculos de campo⁴); y, b) cómo evidenciar mi rol de investigadora, para no incurrir nuevamente en lo que la gente pudiera considerar una traición o una delación y, en cambio, proponer un proceso de co-autoría que permitiese compartir la responsabilidad tanto sobre el conocimiento producido como sobre las implicancias de su publicación.

Para afrontarlos, me fue necesario construir un tipo de “alteridad mínima” (Peirano 1999), donde “la idea de la ‘diferencia’ es un poco tenue o encontrada con un gran esfuerzo relativizador”. Y para facilitar esta construcción, consideré conveniente implementar algunas estrategias metodológicas que podrían suponer cierta contravención a algunas de las clásicas recomendaciones de los manuales de trabajo de campo antropológico: concretamente, acudí a la realización de entrevistas directas y al uso del grabador. Explicaré mejor qué relación encontré entre estas estrategias y el problema.

A LAS PALABRAS... SE LAS LLEVA EL VIENTO

Había yo analizado los desentendimientos acontecidos en la investigación anterior como, en parte, debidos a la existencia de una confusión en la “definición de la situación” (Goffman 1981) constitutiva del encuentro etnográfico, en el que el vínculo de participación y empatía había invisibilizado ante los actores la dimensión investigativa del mismo, a pesar de las reiteradas aclaraciones verbales realizadas por mí. Esta confusión había detonado al momento de la publicación, sentida por ellos como una traición a pesar de haber sido consultados al respecto⁵. Se trataba de un problema ético que iba mucho más allá de las reglas de “consentimiento informado” y que me obligó a repensar algunas cuestiones, también, metodológicas.

Lo sucedido me había evidenciado que las aclaraciones verbales acerca del tipo de vínculo y la finalidad de la presencia del/la etnógrafo/a en campo no bastan para producir un consenso en relación a la definición de la situación etnográfica, asunto de máxima importancia, ciertamente. En tanto dicha definición es una operación interpretativa, lo que se necesita para que los actores coincidan en su interpretación es una definición compartida del “marco” (“frame”, en términos de Goffman 1981), del “contexto” de la interacción. Pero dicho contexto no es enteramente creado durante el

los órdenes y principios de organización social” (2004: 28). Es decir que: a) identifica en el origen de la acción una motivación transformadora; y b) considera la naturaleza de esa transformación como definida intersubjetivamente, con lo cual el concepto incorpora la interacción con el otro/a en su propio fundamento.

4 Si acaso el tema de la investigación hubiese sido cómo se produce la comunicación comunitaria en ese campo a través del vínculo con nosotras como profesionales -como sí lo fue en la investigación posterior-, se hubiera tratado de una autoetnografía. Como aquí el vínculo conmigo era parte de las condiciones de producción de la información del trabajo de campo, se trató del uso de la reflexividad.

5 Analicé el problema en Fasano 2014.

encuentro entre etnógrafo/a y actores en campo: el mismo viene parcialmente ya dado. Cuando el/la etnógrafo/a llega a campo por primera vez, lo hace representando, voluntariamente o no, en el imaginario de las personas, a alguna institución social (la universidad, una oficina del gobierno, una ONG, un medio de comunicación...) con respecto a la cual los actores ya tienen construida alguna representación imaginaria, sea que ésta se hubiese constituido a través de la experiencia directa o indirecta, teniendo en cuenta que todo lo que ingresa a la esfera de la vida cotidiana recibe una significación (Schutz 1993) y que, en términos antropológicos, la conducta humana es pura acción simbólica (Geertz 1997). El encuentro etnográfico no es una excepción: el/la etnógrafo/a se inserta en una red de relaciones de significación preexistente, en la cual viene a ocupar un lugar que supone relaciones de poder, políticas, de género, de etnia, religiosas y etcétera. Cuanto antes y mejor pueda reconocer ese lugar (de significación) a través del ejercicio de la reflexividad, antes y mejor podrá administrarlo y, por tanto, antes y mejor -como sugiere Guber (2001; 2014)- podrá pensar etnográficamente.

Ahora bien, esa administración puede entrañar también decisiones técnicas metodológicas, como en este caso. Si el contexto significativo de la interacción en el campo viene parcialmente dado, eso significa que hay una parte de la interacción cuya significación aún puede ser construida y en cuya construcción tenemos como etnógrafo/as una parte de la responsabilidad.

Lo que se (me) había hecho evidente en la investigación anterior era que no basta con hablar para producir un sentido sobre la experiencia vivida (y mucho menos, vivida por los demás): era preciso performatizar, en tanto la performance es acto (Buttler 2004); un acto a través del cual la acción social es construida, recibe una forma (Zumthor 2000). En nuestro medio, y especialmente en los sectores de pobreza urbanos, no es habitual que una persona esté realizando una investigación social si no porta consigo formularios (de censo o encuesta), un grabador o una cámara de video (para hacer entrevistas).

Me pareció, entonces, que una manera de contribuir a una mejor definición de la situación etnográfica en esta investigación podía ser incorporar a mi actuación en campo un artefacto que ayudase a construir mi "fachada" (Goffman 1981) de investigadora. Por ello decidí, además de utilizar la clásica técnica antropológica de la observación participante: a) incluir la realización de entrevistas "no-directivas" y, b) usar -de manera a-sistemática- el grabador. Ambas estrategias me ayudarían a performatizar mejor mi rol de investigadora y, con ello, podrían contribuir a resolver los dos problemas que se me presentaban: a) al situarlo/as explícitamente a ello/as en el lugar de los expertos a través de la performatización de la situación de entrevista con grabador; y b) al hacer evidente a través del uso explícito del grabador que sus dichos en la situación de entrevista podían tomar estado público.

El uso a-sistemático del grabador suponía la aparición en escena de un artefacto técnico que con su sola presencia performatizaba la índole del vínculo (de investigación), permitiendo la producción de una interpretación colectiva más o menos unívoca en relación a mi presencia en campo. Al mismo tiempo, su utilización a-sistemática suponía elegir cuándo y cómo usarlo, en

función de la mayor o menor necesidad de sobreactuar la índole del vínculo y de registrar o no enunciados textuales, y la factibilidad o no de desnaturalizar demasiado algunas interacciones.

No me son desconocidas las sospechas que el uso del grabador despierta en el ámbito de la antropología y sé también que la entrevista no es una técnica de trabajo de campo preferida por los antropólogos. Pero también creo, siguiendo a Guber (2001) que las entrevistas pueden ser parte de la observación participante, y una parte bien productiva en la medida en que permitan acceder a enunciados que de otra manera no serían producidos y en tanto se mantenga “la atención fluctuante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida, nuevamente, del investigador” (2001: 82). Era el caso particular de esta investigación ya que, por requerir en parte la reconstrucción de la memoria barrial en relación a la radio comunitaria, los enunciados textuales tenían un valor per se ya que me permitían ver las formas(verbales) específicas que los miembros de la comunidad elegían para construir la memoria y los sentidos locales implícitos en dichas elecciones⁶.

¿VALIÓ LA PENA?

Tengo la tentación de plantear el asunto en estos términos, como si en el transcurso del que considero un camino hacia mi madurez como etnógrafa hubiera tenido que ir despojándome de prendas muy apreciadas, perspectiva que adjudico a la parte más clásica de mi formación disciplinar:

¿Fue así?, ¿la presencia del grabador en las situaciones de entrevista impidió que en las conversaciones surgieran algunos temas o perspectivas, o motivó la aparición de otras?, ¿la realización de entrevistas interrumpió un curso de la cotidianeidad que de otro modo hubiese continuado?, ¿hubiese esa tesis podido ser más rica, de trabajar sólo a través de la observación participante?

El producto final de aquél trabajo de campo fue una etnografía sobre radios comunitarias e Iglesia Católica con la cual accedí al título de Doctora en Antropología Social. Podría decir que, en tal sentido, el primero de los desafíos que se me plantearon estuvo bien resuelto, en tanto una banca evaluadora consideró que había logrado producir una tesis antropológica.

El segundo y más importante refiere a los actores sociales, a haber podido construir vínculos claros y fecundos en el contexto del trabajo de campo. Esa evaluación no es tan sencilla y, además, sus concomitancias están

6 Este rasgo supuso una especificidad en este proceso etnográfico, ya que a pesar de ser la experiencia directa la principal fuente de la autoridad etnográfica (Clifford 1998), el trabajo con el recuerdo (y el olvido) implica basarse pura y exclusivamente en la experiencia de los otros, de los nativos: sólo ellos “estuvieron allí”. De manera que el nuestro fue, en parte y de manera específica un trabajo de etnografía de la memoria. Accedimos a las narrativas a través de los diálogos con las personas, pero sólo a través de éstos; y esto constituye una diferencia importante con otras investigaciones etnográficas puesto que significa que el acceso a esa experiencia sólo fue posible a través del contacto con la evocación de quienes la vivieron, a través de discursos verbales. Por eso también nos pareció pertinente en esta investigación en algunos momentos el uso de la técnica de la entrevista y del grabador.

en pleno proceso al momento de escribir este artículo. En los últimos meses volví a campo a trabajar con ellas y ellos el contenido del texto de la tesis, con vistas a su publicación. Encontré allí vínculos respetuosos y responsables; algunas personas más complacidas que otras con el contenido del texto, todas conscientes de mi condición de investigadora-extensionista. Y, en ese sentido, considero que las estrategias metodológicas implementadas rindieron buenos frutos. Dicho de otra manera: haber resignado la implementación de una técnica de producción de información que desnaturalizase menos las situaciones de interacción propias de la cotidianeidad contribuyó, creo, a resguardar el carácter ético de los vínculos establecidos. ¿Resigné una prenda muy preciada del proceso de conocimiento antropológico? Depende de lo que se sopesa en esa balanza. Desde mi perspectiva, en este primer sentido valió la pena.

Pero falta aún transitar el proceso de la publicación y sus consecuencias, situación que moviliza enormemente las emociones personales y los humores sociales, y cuyas implicancias son difíciles -sino imposibles- de prever en el contexto de la antropología en casa; un contexto en el cual autores y nativos nos leemos mutuamente y, en una ciudad de provincia más que en centros urbanos mayores, luego nos cruzamos en otros momentos de nuestras vidas cotidianas.

Además, el acto de publicación pone el texto a circular y moverse para que otros puedan utilizar esa tesis antropológica -en tanto articulación teórica producto del encuentro etnográfico y de acuerdo a su capacidad heurística- para inteligir hechos sociales similares. En este otro sentido, decidirán otras y otros, con el tiempo, si valió la pena.

El cuento “El efecto mariposa” de Ray Bradbury muestra literariamente cómo un solo hecho, por nimio que sea, puede modificar la estructura del universo. Dicho en nuestra jerga, la metáfora nos sirve para referir a la permanente transformación que acontece necesariamente y por definición en el trabajo de campo etnográfico: en las vidas de las personas, en los objetos teóricos de investigación, en la vida de la/os etnógrafa/os.

Este hecho no tiene por qué ser ni violento ni traumático: por el contrario, incorporado al proceso de la investigación, puede enriquecerla significativamente. Pero esto depende a mi entender del uso sistemático de la reflexividad y de la toma responsable de decisiones, entre otras, metodológicas.

BIBLIOGRAFÍA

Alfaro Moreno, R. M. (1988) Participación... ¿para qué? Un enfoque político de la participación en la comunicación popular. En Rev. Diálogos de la Comunicación N° 22. Quito. Felafacs.

Buttler, J. (2004) “Performative acts as gender constitutions: an essay in phenomenology and feminist theory”. En Bial, H. *The Performance Studies Reader*. London. Routledge.

Cimadevilla, G. (2004) *Dominios. Crítica a la razón intervencionista, la comunicación y el desarrollo sustentable*. Buenos Aires. Prometeo.

Da Matta, R. (1987) *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro. Rocco.

Da Silva, W. G. (2006) *O antropólogo e sua magia*. São Paulo. Edusp.

Da Silva, K. (2007) *O poder do campo e o seu campo de poder*. En Bonetti, A. & Fleischer, S. (org.), *Entre saias justas e jogos de cintura*. Ilha de Santa Catarina. Editora Mulheres, EDUNISC.

Davis, D. (1993) *Unintended consequences: the myth of 'the return' in anthropological fieldwork*. En Bretell, C. *When they read what we write*. London. Bergin & Garvey.

Fasano, P. (2014) *Enredada. Dilemas sobre el proceso etnográfico de investigación de un chisme y su publicación*. En Guber, R. (comp.) *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. Buenos Aires. IDES/Miño y Dávila.

Festa, R. (1986) *Comunicación popular y alternativa*. Buenos Aires. Ediciones Paulinas.

Fleischer, S. (2007) *Antropólogos "anfíbios"? Alguns comentários sobre a relação entre Antropologia e intervenção no Brasil*. En *Antropológicas*, año 11, Vol. 18(1): 37-70. Recife. Universidade Federal de Pernambuco.

Fleischer, S., Schuch, P. & Fonseca, C. (2007) *A apresentação. Antropólogos em ação: Experimentos de Pesquisa em Direitos Humanos*. Em *Antropólogos em ação: Experimentos de Pesquisa em Direitos Humanos*; Porto Alegre. Editora da UFRGS.

Fleischer, S. & Schuch, P. (org.) (2010) *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília. Editora da UNB.

Geertz, C. (1997) *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Gedisa.

Goffman, I. (1981) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires. Amorrortu.

Guber, R. (2001) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Norma.

Guber, R. (2014) *Introducción*. En *Prácticas etnográficas. Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo*. CLACSO-Biblos.

Guber, R. (2018) *Volando rasantes... etnográficamente hablando. Cuando la reflexividad de los sujetos sociales irrumpe en la reflexividad del investigador*. En Piovani, J. y Muñiz Terra, L. (comps.) *¿Condenados a la reflexividad? Apuntes para repensar el proceso de investigación social*. CLACSO-Biblos.

Kaplún, M. (1985) El comunicador popular. Quito. CIESPAL.

Latour, B. (2008) Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red. Buenos Aires. Manantial.

Martin Barbero, J. (1987) De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. México. Gustavo Gili.

Peirano, M. (1999) Antropologia no Brasil (alteridade contextualizada). Em Miceli, S. (Org.) O que ler na ciência social brasileira (1970-1955). Vol II. São Paulo. Sumaré-ANPOCS.

Schutz, A. (1993) La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva. Buenos Aires. Paidós.

Zumthor, P. (2000) Performance, Recepção e Leitura. São Paulo. EDUC.