Para além da observação participante: Etnografia colaborativa enquanto inovação teórica

Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation

Joanne Rappaport

Professora emérita no Departamento de Espanhol e Português do Center of Latin American Studies, Georgetown University.

Email: rappapoj@georgetown.edu

Tradução

Renata Albuquerque

Professora assistente no Departamento de Gestão, Desenvolvimento e Tecnologia da Faculdade de Ciências e Engenharia, FCE/UNESP.

Email: renata.albuquerque@unesp.br

Texto original publicado em: RAPPAPORT, Joanne. Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation. Collaborative Anthropologies, v.1, p. 1-31. 2008. DOI: 10.1353/cla.0.0014

Na última década a América do Norte testemunhou um crescente interesse pelos métodos da etnografia colaborativa. Recentemente, a Associação de Estudos Latino-Americanos [Latin American Studies Association] introduziu uma nova iniciativa, *Other Americas/ Otros Saberes*, voltada para financiar a pesquisa colaborativa entre acadêmicos e indígenas latino-americanos ou organizações afrodescendentes.[1] Uma série de projetos colaborativos com indígenas e comunidades afro-americanas demonstrou que a colaboração não é só uma questão moral relevante para etnógrafos progressistas, mas uma escolha que contribui para a produção de boas etnografias (Field, 2008; Lassiter *et al.*, 2004; Ridington; Hastings, 1997). A crescente atratividade da pesquisa colaborativa ganhou reflexões nas páginas de importantes revistas antropológicas (Castañeda, 2006; Field, 1999a; Lassiter, 2005b), foi acompanhada de um chamado por uma "antropologia pública" acessível, atenta às questões públicas urgentes e dirigida a um público geral instruído e de um giro em direção de uma "antropologia ativista", politicamente engajada (Hale, 2007, p. 104).[2]

A etnografia colaborativa foi definida como

> uma abordagem da etnografia que enfatiza, de forma *deliberada* e *explícita*, a colaboração em todos os pontos do processo etnográfico, sem encobri-la — desde a concepção do projeto até o trabalho de campo e, especialmente, durante o processo da escrita. A etnografia colaborativa está aberta a comentários dos nossos consultores e procura torná-los parte do texto etnográfico, de maneira evidente à medida que ele se desenvolve. Essa negociação, por sua vez, é reintegrada no próprio processo do trabalho de campo (Lassiter, 2005a, p. 16).

Tal empreendimento não é novo para a antropologia e tampouco está confinado à arena antropológica norte-americana. Ele pode ser rastreado de volta a Boas e seus associados (Berman, 1998) e tem sido o esteio da antropologia ativista afro-americana (Gwaltney, 1993). Também é praticado amplamente pelos antropólogos latino-americanos que trabalham com movimentos sociais (Bonilla et al., 1972; Vasco Uribe, 2002) e organizações não governamentais (Riaño-Alcalá, 2006). Os resultados da etnografia colaborativa incluem artigos em coautorias (Field, 2008; Fletcher e La Flesche 1992; Ridington e Hastings, 1997; Vasco Uribe; Dagua; Hurtado; Aranda, 1993); coletâneas em que antropólogos e pesquisadores locais apresentam suas descobertas (Lassiter et al., 2004); publicações feitas para o consumo das comunidades locais (Lobo, 2002; Reynolds e Cousins, 1993); e livros de um único autor, mas que reconhecem o contexto colaborativo em que foram produzidos (Field, 1999b; Lassiter, 1998; Lawless, 1993; Rappaport, 2005a; Urton, 1997).

---

[1] Consulte a descrição do programa em http://otrossaberes.lasaweb.org

[2] O site de antropologia pública www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm* define a empreitada colaborativa nos seguintes termos:

> A antropologia pública demonstra a capacidade da antropologia e dos antropólogos de abordar de forma eficaz problemas que vão além da disciplina – lançando luz sobre as grandes questões sociais do nosso tempo e incentivando amplas conversas públicas sobre elas, com o objetivo explícito de promover mudanças sociais. Ela afirma nossa responsabilidade, como acadêmicos e cidadãos, de contribuir significativamente com outras comunidades além da academia — tanto locais quanto globais — que tornam o estudo da antropologia possível.

Hale define a antropologia ativista como "a prática institucionalizada de oferecimento de bolsas de estudos colaborativas e politicamente engajadas" (Hale, 2007, p. 104).

*N. da R.: O link acima expirou. A definição elaborada pelo professor Borofsky pode ser acessada no repositório virtual WebArchive: https://web.archive.org/web/20070414153742/http://www.publicanthropology.org/Defining/definingpa.htm

O grosso da literatura em inglês sobre colaboração foca no conteúdo substantivo que resulta deste tipo de pesquisa, ignorando a especificidade de sua metodologia: a aprendizagem dos pesquisadores por meio da colaboração. Como espero ilustrar, as pautas locais que os pesquisadores das comunidades trazem para a pesquisa colaborativa são chave para que possamos começar a discernir as potenciais contribuições da colaboração. A possibilidade de construir agendas alternativas de pesquisa, externas à órbita acadêmica e, de modo correspondente, a averiguação de formas alternativas de análise, é precisamente o que diferencia a etnografia colaborativa da observação participante tradicional, inclusive de metodologias em que os sujeitos participam enquanto assistentes de pesquisa, mas têm pouco controle sobre ela. Neste artigo espero sustentar que a colaboração é um espaço de coprodução de teoria, ou seja, um local crucial no qual o conhecimento é desenvolvido. Meu objetivo é apresentar porque este método não é apenas moral ou eticamente necessário — um argumento já amplamente representado na literatura recente sobre antropologia pública (Scheper-Hughes, 1995) — mas, principalmente, apresentar em que medida o método colaborativo tem potencial para nutrir e revitalizar o pensamento antropológico (Hale, 2007). Também procuro chamar a atenção dos leitores norte-americanos ao estilo particular de pesquisa colaborativa que está acontecendo há anos na América Latina, em geral, e na Colômbia, em particular. Usando metodologias que unem pesquisa e ativismo, as colaborações antropológicas na Colômbia funcionam como espaços onde ocorre a coteorização, alimentando os objetivos políticos dos pesquisadores da comunidade e as análises acadêmicas dos pesquisadores das universidades. Reorientar a nossa visão para fora da órbita norte-americana vai ajudar a construir uma nova genealogia intelectual que pode, potencialmente, nutrir o nosso objetivo de promover uma antropologia colaborativa.

Antropologia colombiana e engajamento Social

Seguindo o exemplo dos meus colegas colombianos que estão à procura de uma abordagem antropológica com origem no sul global, neste artigo pretendo abordar a etnografia colaborativa colombiana como um paradigma que pode impactar nosso entendimento sobre o que colaborar significa, dando menos ênfase à produção etnográfica como seu objetivo central, e mais ênfase ao engajamento que surge no contexto da pesquisa ativista – igualmente produtivo, em um sentido mais amplo, tanto para o etnógrafo profissional quanto para a comunidade. O engajamento social está no cerne do surgimento de uma antropologia distintivamente latino-americana (Ramos, 1990). Intenso e algumas vezes radical, o engajamento caracteriza particularmente a antropologia colombiana, marcando-a como uma antropologia de estilo distinto da praticada por seus colegas do norte, cujo foco é mais acadêmico ou alinhado às prioridades das instituições dominantes (Oliveira, 1999–2000). Na antropologia colombiana, a ênfase no político é evidente desde a escolha dos tópicos de estudo, hoje atentos aos conflitos, aos movimentos étnicos e às desigualdades raciais, explorando a fibra moral e política da sociedade colombiana (Jimeno, 2004; Ramírez, 2001; Ulloa, 2004). O mais importante, sobretudo, é que a insistência colombiana no engajamento social resultou em uma maneira distinta de se fazer antropologia.[3]

[3] Se nos concentrarmos exclusivamente nos tópicos de pesquisa dos antropólogos colombianos contemporâneos, não exploraremos as profundezas do engajamento social entre os acadêmicos daquele lugar, dado que nas últimas duas décadas os acadêmicos que escrevem de locais do norte têm dado igual atenção às questões sociais e políticas urgentes da Colômbia, incluindo o estudo da violência (Riaño-Alcalá, 2006), mas também a política racial e étnica (Ng'weno, 2007) e o discurso dos direitos humanos (Tate, 2007). De fato, os acadêmicos colombianos estavam investigando essas questões muito antes que o

Myriam Jimeno (2000, 2005, 2008) argumenta que antropólogos colombianos são "pesquisadores-cidadãos", para quem o "exercício da profissão é simultaneamente o exercício da cidadania" (Jimeno, 2000, p. 160). Isso se deve ao fato de os pesquisadores acadêmicos colombianos se sentirem parte da realidade social analisada, levando-os a compartilhar um senso de cidadania com os sujeitos com quem pesquisam: "os setores estudados não são compreendidos como exóticos, isolados, distantes ou como mundos 'inertes', mas como coparticipantes na construção da nação e da democracia" (Jimeno, 2005, p. 46; cf. Correa, 2005). Este tipo de proximidade entre o pesquisador e pesquisado leva à criação de "um espaço de debate meta-acadêmico", no qual o trabalho intelectual "tem implicações para a vida social e para a significância prática do exercício da cidadania" (Jimeno, 2005, p. 51). Na prática, isso significa que os antropólogos colombianos tendem a privilegiar o uso de oficinas e outros espaços coletivos como metodologias de pesquisa (Zambrano, 1989); a formação de equipes de pesquisa interdisciplinares; a adoção de abordagens históricas de investigação que revelam as origens das desigualdades existentes (Pineda Camacho, 2005); e um modelo de pesquisa-ação participativa, originada na Colômbia, que insere os antropólogos nas lutas sociais e políticas de base enquanto acadêmicos-ativistas, promovendo a colaboração tanto no nível político quanto na análise etnográfica (Caviedes, 2003; Vasco Uribe, 2002; Bonilla et al., 1972; Fals-Borda, 1991). Como resultado, as pesquisas feitas pela comunidade antropológica raramente concretizam-se enquanto monografias etnográficas clássicas. O trabalho acadêmico é divulgado em artigos, ensaios e monografias históricas, mas também floresce em outros gêneros escritos que são de melhor proveito para as comunidades estudadas. Isso inclui publicações feitas para consumo popular, jornalismo, documentos políticos, narrativas testemunhais e livros de escola primária. Muito do que surge nessas atividades nem chega a ser escrito, reaparecendo em oficinas cujos conteúdos são apenas parcialmente capturados nos resumos armazenados em arquivos das organizações, mas que têm um impacto duradouro nas comunidades. Como resultado, não podemos pensar que o trabalho dos antropólogos colombianos esteja exclusivamente codificado na escrita, nem que o trabalho de campo esteja incorporando fins inteiramente acadêmicos, e nem mesmo que a etnografia seja um tipo de pesquisa aplicada mediada por instituições oficiais, no sentido em que entendemos a antropologia aplicada na América do Norte. Criando uma versão particular de antropologia pública, os antropólogos colombianos se dirigem a audiências mais amplas, não apenas a outros leitores, mas também a organizações de base e outros setores populares.

Pesquisa colaborativa como instrumento para a construção de teoria

Uma das contribuições mais valiosas que a pesquisa colaborativa colombiana pode fazer para a antropologia ao redor do mundo é fundamentar a colaboração na coteorização. Por coteorização, me refiro à produção coletiva de instrumentos conceituais que se baseiam tanto na teoria antropológica quanto nos conceitos desenvolvidos por nossos interlocutores. Propositalmente, enfatizo esse processo como um momento de construção de teoria, e não simplesmente de coanálise, para destacar o fato de que essa operação envolve a criação de formas abstratas de pensamento, de natureza e intenção semelhantes às teorias criadas pelos antropólogos, ainda que sejam parcialmente originárias de outras

resto de nós compreendesse sua importância (Arocha, 1979; Friedemann, 1975; Jimeno e Triana, 1985). Os primeiros antropólogos, que agora têm mais de oitenta anos, buscaram ativamente o estudo de questões como o trabalho de meeiro e a perda de terras, estabelecendo contato com os precursores do movimento indígena.

tradições e contextos não acadêmicos. Entendida dessa maneira, a colaboração converte o trabalho de campo, antes um espaço de coleta de dados, em um espaço de co-conceitualização.

Quero ser mais específica sobre o que entendo como coteorização. O antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco se engajou em um exercício de teorização aguçado com seus interlocutores do comitê histórico da comunidade indígena colombiana de Guambía. O projeto de história oral da comunidade foi concebido e dirigido por pesquisadores locais, que não atuavam como "consultores" para um projeto etnográfico proposto por um pesquisador externo, mas como membros titulares da equipe, que se engajaram com o trabalho do antropólogo depois de definirem suas próprias prioridades de pesquisa. Nos anos anteriores à realização de suas pesquisas, os Misak da Guambía[4] estavam envolvidos em um processo de reivindicação de terras para expandir sua base territorial e reforçou a legitimidade de suas autoridades tradicionais. Para eles, a pesquisa histórica foi uma maneira de conectar a revitalização cultural aos seus objetivos de recuperar territórios perdidos no século XIX e demonstrar que eles pertenciam ao território reivindicado.

Vasco, um antropólogo da Universidade Nacional da Colômbia e ativista em organizações solidárias ao movimento indígena, trabalhou por décadas com uma equipe de pesquisa Misak para desenvolver construções teóricas a partir da língua e da cultura material local, criando novos instrumentos narrativos para recontar o passado com um "tom Misak".[5] Para romper com as estruturas lineares ocidentais de narração histórica, por exemplo, eles se inspiraram particularmente nas espirais presentes nos petróglifos e nos chapéus de palha (Vasco Uribe; Dagua Hurtado; Aranda, 1993; cf. Rappaport, 2005a, cap. 5), podendo então recontar o passado Misak por meio de narrativas circulares. Estas histórias constantemente remontam a seres primordiais associados a locais topográficos importantes, que também são locais de atividades significativas de reivindicações de terras. Dessa forma, o grupo não somente interpretou narrativas históricas coletadas a partir de uma "perspectiva Misak", mas também criou o que chamamos de conceitos teóricos a partir de sua realidade cotidiana.[6]

A coteorização realizada por Vasco e seus colaboradores pode ser considerada, de forma geral, como exemplo de uma etnografia completa e consciente, em que a exegese ocorre entre etnógrafo e o sujeito. Contudo, a colaboração é mais do que uma "boa etnografia", porque desloca o controle do processo de pesquisa das mãos do antropólogo para a esfera coletiva, trabalhando em condição de igualdade com pesquisadores da comunidade. O grupo de pesquisadores Misak, ciente do que é a teoria e determinado a construí-la, se apropriou da espiral como ferramenta conceitual e compartilhou esta abordagem com Vasco. É significativo que a espiral não seja uma ideia que antigos etnógrafos da cultura Misak tenham identificado, mas uma construção elaborada por intelectuais Misak a partir de sua própria análise da onipresença desse símbolo em sua vida cotidiana e da recorrência de metáforas comuns,

---

[4] N.T.: No texto original e nos que são citados como referência bibliográfica, o povo indígena de Guambia é referido como "guambiano". Entretanto, conforme indicado por Joanne Rappaport, atualmente o grupo se reconhece e identifica como Misak. Dessa forma, nesta tradução, optou-se por substituir o termo "guambiano" (e suas variações) por "Misak" em todo o texto, mesmo nos casos de citação direta a outros materiais.

[5] Martha Urdaneta, uma arqueóloga colombiana, também foi convidada a se envolver na pesquisa colaborativa com uma equipe arqueológica Misak (Urdaneta Franco, 1988).

[6] Há também exemplos norte-americanos do que estou chamando de coteorização, embora não sejam tão explicitamente políticos quanto meu exemplo colombiano. Em *Holy Women, Wholly Women*, Elaine Lawless (1993) relata sua experiência com pastoras femininas em cadeiras protestantes tradicionais. Além de coletar suas histórias de vida, Lawless se envolve no que ela chama de "etnografia recíproca", um processo de interpretação das autobiografias com os próprios narradores por meio de suas intervenções em grupos focais que essas mulheres a convidaram para participar. Suas trocas exegéticas com elas são uma parte integrante de seu texto, permitindo que o leitor acompanhe de perto o processo colaborativo. O resultado é uma série de novas compreensões sobre como as mulheres contam suas experiências de vida, demonstrando diferenças cruciais em relação às caracterizações sobre a história de vida das mulheres feitas na literatura acadêmica.

identificadas pelos linguistas Misak, que representam as relações sociais como um movimento de "rolar e desenrolar" (Muelas Hurtado, 1995). Este processo de criação de instrumentos conceituais capazes de interpretar materiais históricos foi fundamentado nos objetivos políticos das autoridades Misak, seguindo um modelo de pesquisa-ação participativa inaugurada por Orlando Fals Borda (1991), que explicitamente orientava a pesquisa pelos objetivos políticos de base e fundamentou grande parte do trabalho colaborativo realizado atualmente na América Latina. Por meio da pesquisa histórica, os Misak procuraram documentar seus laços com seu território.

Os interlocutores Misak de Vasco levaram consigo novos modos de interpretação que poderiam utilizar para além da esfera acadêmica, em espaços comunitários onde escrever não é o objetivo final (Casteñeda, 2005) e onde os resultados da pesquisa histórica podem ser interpretados na língua Misak (que, mesmo sendo escrita, não é amplamente lida fora das salas de aula). Vasco (2002) sustenta que o objetivo central da equipe era o desenvolvimento de uma metodologia de pesquisa etnográfica coletiva e não a criação de textos etnográficos. De fato, ele argumenta que durante os primeiros seis meses de projeto, o grupo não tinha intenção de escrever a pesquisa, que seria traduzida em mapas para uso interno. Eles começaram a escrever apenas quando autoridades da comunidade pediram e providenciaram uma lista de tópicos de pesquisa (Cunin, 2006, p. 28).[7] Posteriormente, uma série de panfletos em espanhol, inicialmente na forma de mimeógrafos e, posteriormente, impressos, divulgou as narrativas em Guambía. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1989; Tróchez; Flor, 1990). O primeiro desses folhetos continha críticas pontuais a textos antropológicos anteriores feitos sobre a comunidade, demonstrando que quando grupos subordinados assumem o ofício do etnógrafo devem prestar tanta atenção ao que outros escrevem sobre eles quanto à própria cultura, um ponto de vista marcado pelo que Rey Chow chama de "um estado de ser observado"[8] e identifica como um emblema do que ela chama de "autoetnografia" (Chow, 1995, p. 180).[9]

Contudo, os resultados da pesquisa não ficaram restritos à circulação de panfletos internos. O projeto mais importante ao qual essa história colaborativa foi incorporada, foi um plano abrangente de desenvolvimento construído pelas autoridades de Guambía, que orientaria seus esforços para a revitalização da administração pública autônoma e para a incorporação de um novo território em uma região que não suportava mais o crescimento populacional (Guambía, *Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano*, 1994; cf. Gow, 1997, 2005, 2008). O projeto também resultou em textos de coautorias, em grande medida dirigidos a um público acadêmico (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1998; Vasco Uribe; Dagua Hurtado; Aranda, 1993). O que esses textos acadêmicos alcançaram foi a legitimação da autoetnografia Misak em círculos acadêmicos (Cunin, 2006, p. 30), trazendo à luz uma nova epistemologia sobre trabalho de campo, a partir da qual o campo é um lugar para criação de conceitos, em oposição a um espaço de coleta de dados.

Há, de fato um crescente reconhecimento, por parte de um segmento mais convencional de etnógrafos norte-americanos, do significado de entender o campo para além de um ambiente de coleta de dados. George Marcus (1997) argumenta que métodos tradicionais de observação participante com

---

[7] A construção de mapas ilustrados baseou-se nas experiências anteriores de ativistas colombianos com o grupo étnico vizinho Nasa, que produziu uma série de mapas temáticos, retratando momentos-chave na história Nasa, como ferramenta de ensino e reflexão, assim como para estimular atividades de reivindicação de terras (Bonilla, 1982). O projeto de mapas ilustrados de Bonilla era parte do programa de *La Rosca de Investigación y Acción Social*, a organização que foi pioneira na pesquisa-ação participativa na Colômbia.

[8] N.T.: no original, "*being-looked-at-ness*".

[9] O uso que Chow faz do termo "autoetnografia", ao qual retornarei mais tarde neste artigo, é mais apropriado para aqueles que ela chama de "anteriormente etnografados" (1995, p. 180), aqueles que tradicionalmente ocuparam uma posição subordinada no encontro etnográfico.

base na noção de afinidade ignoram os contextos mais amplos nos quais a etnografia ocorre: eles não prestam atenção aos contextos coloniais ou neocoloniais em que o trabalho de campo se desdobra, nem aos múltiplos lugares de onde pode vir o conhecimento para a realização de pesquisas no mundo contemporâneo. O reconhecimento de tais limitações exige uma nova abordagem para a pesquisa de campo que, sugere Marcus, deve ter como premissa um tipo de cumplicidade entre o etnógrafo (externo) e o sujeito (interno). A cumplicidade é, para Marcus, uma simbiose intelectual por meio da qual vínculos podem irromper a partir dos múltiplos contextos globais que afetam — mas vão além — do conhecimento local. Uma realização como essa é algo que ele não pensa ser possível quando o sujeito interno trabalha isolado do etnógrafo (Marcus, 1997, p. 98). Marcus providencia vários exemplos dessa cumplicidade. Em seu artigo, ele cita um estudo feito sobre membros eruditos da direita europeia (Holmes, 1993 *apud* Marcus, 1997), e a sua própria pesquisa com a aristocracia portuguesa, também realizada a partir da cumplicidade e escrita na forma de um diálogo por correio eletrônico (Marcus; Mascarenhas, 2005). Os tipos de cumplicidade que interessam a Marcus indicam que é mais provável ser cúmplice de sujeitos instruídos e cosmopolitas, como as elites que ele estudou, que compreendem o panorama que o etnógrafo espera desenhar e que podem elaborar as suas preocupações em exposições longas e complexas. Ele argumenta que esta abordagem, que presta atenção às conexões globais por meio do que considero um diálogo exegético, coloca o antropólogo "sempre à beira do ativismo, de negociar algum tipo de envolvimento para além do papel distanciado do etnógrafo" (Marcus, 1997, p. 100).

No entanto, admito que estou perplexa pela afirmação de Marcus, dado que há uma grande distância entre envolvimento dialógico cúmplice e ativismo, que para mim não são e não deveriam ser, em alguns contextos etnográficos, necessariamente coincidentes (como em estudos sobre a direita europeia que eu, por exemplo, não promoveria). Também penso que sua afirmação interpreta mal o papel político que os etnógrafos podem desempenhar, que certamente envolve colaboração por meio da criação conjunta, mas não necessariamente implica em ativismo — que, eu diria, acarreta um conjunto de habilidades que os antropólogos enquanto acadêmicos não colocam em jogo. Também há uma lacuna entre o diálogo unidirecional de perguntas e respostas que caracteriza a etnografia em geral (Tedlock; Mannheim, 1995; Marcus; Mascarenhas, 2005, p. 103) e os diálogos recíprocos de Vasco, nos quais perguntas e respostas vêm de ambas as partes em um movimento bidirecional.

No entanto, e se levarmos adiante sua sugestão, o tipo de cumplicidade exigida por Marcus pode converter a colaboração em uma metodologia potente e frutífera, capaz de compreender não apenas a cumplicidade em um diálogo etnográfico (que frequentemente é de maior interesse para o etnógrafo do que para o sujeito), mas a cumplicidade como forma de alcançar, por meio da realização de pesquisas conjuntas, os objetivos do sujeito com quem se pesquisa. Isso só é possível quando deslocamos o controle do processo de pesquisa, tirando-o das mãos do etnógrafo. Nesse cenário, o etnógrafo externo não está tanto à beira do ativismo quanto em vias de aprimorar as pautas ativistas, entrando em consonância com as metodologias já escolhidas pela comunidade. Quando Vasco deixou as decisões fundamentais relativas à agenda de pesquisa aos Misak, a equipe começou a fazer perguntas sobre a história local que um antropólogo externo talvez não considerasse e interpretou materiais históricos dentro de novos quadros de referência. Claramente, isso exigiu um profundo conhecimento externo por parte dos pesquisadores Misak, incluindo a compreensão das formas acadêmicas de análise, uma apreciação do que é a teoria, a compreensão da história mais ampla sobre a perda de terras indígenas na Colômbia e a habilidade para a coleta de dados.[10] O aporte de Vasco foi seu domínio sobre a

[10] Entre os membros Misak da equipe de pesquisa, havia indivíduos já diplomados, bem como idosos que tinham lido muito. Minha própria experiência na Colômbia indica que ativistas mais velhos com escolaridade limitada não desconhecem a etnografia e a história de sua região ou o *corpus* ainda maior de análises políticas da esquerda. Ou seja, eles são tão sofisticados quanto informantes de elite, embora de maneiras diferentes.

etnografia comparativa, a familiaridade com a organização indígena para além de Guambía, o conhecimento da teoria antropológica que poderia ser colocado em diálogo com as "coisas-conceito" Misak, a experiência e a legitimidade de um autor acadêmico reconhecido e uma disposição de subordinar seus próprios objetivos aos de seus colegas pesquisadores.[11] A fronteira entre o sujeito interno e o etnógrafo externo, como Marcus descreve, ficou turva naquele projeto, uma vez que os pesquisadores Misak e Vasco tiveram acesso a formas distintas de conhecimento externo e, sobretudo, porque não se tratava de uma equipe de "sujeitos internos" e de "etnógrafos externos", mas de uma equipe composta por etnógrafos altamente sofisticados e bem formados, externos e internos, com diferentes conjuntos de conhecimentos e metodologias que dialogavam entre si.[12]

---

[11] Frequentemente entro em contato com alunos desejosos de se envolver em pesquisas colaborativas. O que o projeto Misak de história sugere é que a contraparte acadêmica em um empreendimento colaborativo deve trazer uma riqueza de experiência para todos e que o desafio da pesquisa colaborativa — pelo menos, no sentido que estou propondo, de coteorização — pode ser melhor enfrentado por alguém que já sabe como fazer uma boa etnografia. Isso não anula, no entanto, o valor tanto para o etnógrafo quanto para a comunidade de formas mais modestas de colaboração, como se envolver em pesquisa a pedido de uma comunidade, seguido por uma avaliação comunitária dos resultados desse trabalho (Speed, 2007) ou auxiliar os sujeitos da pesquisa em uma ampla gama de empreitadas, como traduções, anotações em reuniões ou com o fornecimento de informações essenciais (Sawyer, 2004).

[12] A interpretação conjunta da história Misak exemplifica um projeto colaborativo no qual etnógrafos externos e autoetnógrafos internos cooperam em um objetivo de pesquisa comum. A coteorização pode tomar um rumo diferente, no entanto, permitindo que grupos de pesquisadores, tanto internos quanto externos, usem material que eles coletaram no curso de seus projetos de pesquisa individuais para resolver questões urgentes que transcendem suas agendas de pesquisa. O exemplo que tenho em mente é um grupo de pesquisa argentino composto por acadêmicos e povos nativos, estudando assuntos indígenas na Universidade de Buenos Aires (Briones *et al.*, 2007). Aqui, é difícil traçar a linha entre etnógrafo e sujeito, em parte porque alguns dos membros mapuche da equipe também são acadêmicos, enquanto alguns dos membros acadêmicos da equipe são de cidades patagônicas com grandes populações mapuche, afastando-se assim do estereótipo do acadêmico criado em Buenos Aires. Além disso, todos os membros da equipe se viam como envolvidos simultaneamente em pesquisa e ativismo. Neste artigo, os quatro autores se reuniram para avaliar o contexto em que os governos neoliberais optaram por reconhecer os direitos indígenas, um tópico que recebeu atenção de outros antropólogos (Hale, 2002). Suas discussões buscaram combater a tarefa solitária do antropólogo, que é frequentemente visto como um "especialista", em contraste com as pessoas locais (Briones *et al.*, 2007, p. 72). Ao mesmo tempo, os quatro debatedores esperavam quebrar dicotomias entre etnógrafos e "informantes":

> Também queríamos questionar a fragmentação que subjaz à noção de polifonia, que nos leva à formação de blocos discursivos contrastantes e fechados, enfatizando as diferenças entre nossas trajetórias e coincidências. Queríamos evitar formatos nos quais a "voz indígena" apareceria como um registro etnográfico a serviço da "escrita antropológica" (Briones *et al*, 2007, p. 72)

Em contraste, eles esperavam ilustrar que é possível se envolver em análises colaborativas enquanto atores que se baseiam tanto em sua etnicidade e profissão quanto em suas posições geracionais, os lugares em que foram criados, suas articulações específicas com o movimento indígena e as teorias com as quais eles sustentam suas observações, ou seja, como atores com trajetórias sociais heterogêneas (Briones *et al*, 2007, p. 73). O leitor não consegue identificar nenhum discurso distintamente "mapuche", embora haja diferenças claras no nível de especificidade em que cada um dos participantes situou sua análise. Não há ninguém que possa ser claramente identificado como "etnógrafo" ou como "sujeito", embora haja uma colaboração intensa ocorrendo. Este é um caso de coteorização em que as distintas linhas de análise não são tão claramente traçadas entre etnógrafo e sujeito, mas se fundem de inúmeras maneiras.

Coteorização com o Movimento Indígena Colombiano

No restante deste artigo irei apresentar a relevância da coteorização para uma prática revitalizada da etnografia, refletindo sobre minhas próprias experiências colaborativas na Colômbia com um grupo interétnico de pesquisadores indígenas, antropólogos colombianos e acadêmicos norte-americanos que estudavam a política no departamento de Cauca — localizado no planalto sudoeste da Colômbia — desde 1991, quando uma nova constituição reinterpretou o país como uma nação pluriétnica e multicultural (Van Cott, 2000). O ponto de partida para nosso método emergiu do trabalho do comitê Misak de história, sendo nosso objetivo central a co-teorização. Nossa equipe operou associada a diversas organizações indígenas regionais e de base, cujos objetivos são promover os direitos dos povos indígenas em um país que apenas recentemente reconheceu a existência de cidadãos indígenas, e reformular o Estado colombiano inserindo nele um tipo radical de democracia, em que a participação de minorias não é diluída pela insistência na regra da maioria eleitoral (Mouffe, 1995). Como resultado, os membros indígenas da equipe participaram do projeto não tendo como objetivo o incentivo à pesquisa etnográfica para fins acadêmicos, mas com a intenção explícita de mobilizar a experiência acadêmica para o sucesso de suas organizações.

O foco do nosso projeto era estudar a política local como uma estrutura sobre a qual nós pudéssemos estabelecer um diálogo horizontal que reconheceria e se tornaria base para nossas diferentes agendas, abordagens conceituais e metodológicas. Cauca é incomum na Colômbia, visto que grande parte de sua população é indígena, enquanto somente 2% dos colombianos em geral se identifica como tal. Cauca também é sede do Conselho Regional Indígena de Cauca (CRIC), a organização indígena mais antiga da Colômbia, que tem capacidade de mobilizar dezenas de milhares de pessoas em pouco tempo. Entre os integrantes do CRIC então diversos povos indígenas, sendo os Nasa o maior grupo da região, somando aproximadamente 120 mil pessoas. No nosso projeto, pretendíamos observar as organizações indígenas como agentes significativos para a formação da política multicultural, frequentemente advinda de uma posição contestatória em negociação com o Estado. Em particular, esperávamos explorar a multiplicidade de níveis nos quais os ativistas indígenas estão se organizando — desde organizações nacionais e regionais até associações sub-regionais de autoridades comunitárias e conselhos locais.[13] O grupo incluía dois acadêmicos colombianos da Universidade de Cauca, dois acadêmicos estrangeiros, e dois pesquisadores-ativistas Nasa.

Nós não escrevemos juntos, nem conduzimos o trabalho de campo em conjunto. Em vez disso, cada membro do grupo tinha seu próprio trabalho de pesquisa (o meu focava na cultura política do CRIC), que era trazido em formato escrito ou oral e analisado coletivamente durante os encontros periódicos da equipe (que foram gravados, transcritos e disponibilizados para todos os membros). Nós concordamos que tal abordagem encorajaria antropólogos profissionais e pesquisadores indígenas a

[13] O CRIC tem uma forte presença institucional em Cauca, controlando os sistemas educacionais da maioria das comunidades Nasa e administrando programas de saúde para a população indígena. Apesar de sua legitimidade como uma organização que fornece assistência às comunidades, o CRIC também tem uma longa história de conflitos com o Estado, começando com sua política inicial de ocupação de terras roubadas das comunidades e seu apoio na década de 1980 a uma organização guerrilheira indígena (Rappaport, 2005b). Assim, sua posição em relação ao Estado colombiano é contestatória e crítica, e em vários momentos de sua história foi rotulada como esquerdista. As comunidades indígenas colombianas são organizadas em *resguardos*, corporações coletivas de posse de terras validadas por título colonial. O resguardo é governado por um *cabildo*, um conselho eleito anualmente e que é comumente referido na linguagem do movimento como uma "autoridade tradicional". Organizações indígenas regionais não são geralmente reconhecidas como "autoridades tradicionais", embora suas lideranças sejam selecionadas por *cabildos*. Para mais sobre as tensões que surgiram em torno da legitimidade de lideranças de organizações regionais e nacionais, ver Jackson (2002).

operarem sobre uma base mais igualitária. Em outras palavras, a equipe era essencialmente um espaço para reflexão e construção teórica. Nossa compreensão do que constituía a teoria derivou da própria experiência de pesquisa do CRIC, de nosso conhecimento sobre o projeto de história Misak e de nossa pesquisa bibliográfica (com que todos nos engajamos a partir das distintas perspectivas disciplinares da antropologia, linguística e pedagogia).

As metodologias utilizadas em nossos projetos individuais variaram. Enquanto os acadêmicos tenderam a privilegiar a observação participante e entrevistas em profundidade, os membros Nasa engajaram-se em uma forma de análise introspectiva na qual construíram tipologias em Nasa Yuwe (sua língua nativa) com a finalidade de organizar seus dados etnográficos de acordo com o que eles identificaram como o critério Nasa (Rappaport, 2005a). Além de conduzir nossas pesquisas individuais, todos nós participamos de projetos encabeçados por várias organizações indígenas e comunidades locais. Nossas colaborações envolveram prestar assistência a projetos de desenvolvimento, servir como relatores em encontros regionais, cooperar com projetos de pesquisa das organizações, escrever currículos interculturais e bilíngues para escolas primárias e dar assistência às organizações de mulheres Nasa. O objetivo era permitir que nosso ativismo entrasse em contato com nossos projetos de pesquisa individuais, para que de certa forma, fôssemos simultaneamente analistas externos e atores internos. Retornarei a este ponto ao final do artigo.

Os membros indígenas da equipe enfatizavam constantemente que, embora apreciassem o modo como nosso diálogo ajudava a desenvolver suas habilidades de escrita, em última instância esperavam que o espaço colaborativo pudesse gerar novas metodologias centradas em sua posição de sujeito indígena. Para eles, o grupo era essencialmente sobre subjetividade, sobre forjar uma posição como pesquisadores indígenas e desenvolver uma agenda intelectual que fosse ao encontro das necessidades de suas organizações. Susana Piñacué e Adonías Perdomo, os dois membros Nasa da equipe, perceberam o desenvolvimento de uma metodologia colaborativa como uma tarefa urgente que construiria pontes entre pesquisadores indígenas e comunidades, e entre pesquisadores indígenas e seus colegas acadêmicos, algo que Piñacué observou durante um dos nossos encontros:

> Eu diria que, mais do que escrever um grosso calhamaço (*mamotreto*), eu espero consolidar uma proposta metodológica.... No próximo ano, eu espero que este trabalho produza pontos metodológicos que possam impactar os diferentes espaços onde operamos. Há muitos indígenas que estão fazendo pesquisa. Quais abordagens estão usando? Como estão escrevendo sobre isso? Onde estão publicando? Sobre o que estão escrevendo? Para quem estão escrevendo? De uma perspectiva indígena... Mas há também muitos profissionais de diferentes disciplinas que ainda estão escrevendo com uma mentalidade arcaica: você é o informante, eu sou a pesquisadora, diga-me em tantas palavras.... Então, pensando nisso de forma ambiciosa, como podemos ter impacto nesses âmbitos? (Susana Piñacué, 8 de agosto de 2001).

Por outro lado, muitos dos membros acadêmicos da equipe supuseram que a colaboração se daria em torno de publicações acadêmicas, mas logo descobrimos que seríamos envolvidos em um projeto muito mais amplo, voltado para a inovação metodológica, algo que poderia ter um impacto maior do que o próprio conteúdo de nossa pesquisa. Como intelectuais familiarizados com discussões acadêmicas sobre reflexividade, nós fomos atraídos para um novo campo sobre o tópico, que foca no porquê a identidade é central na construção de teoria por autoetnógrafos Nasa. Como veremos a seguir,

a autoconsciência sobre ser Nasa ou um sujeito externo não era apenas central para nossas trocas, como se tornou o instrumento conceitual por meio do qual demos sentido à nossa pesquisa.[14]

A criação coletiva de conceitos-chave — instrumentos teóricos — que guiariam nossa pesquisa era central para o nosso objetivo de inovar em termos metodológicos. Diferente do exemplo Misak que descrevi acima, esses conceitos não se originaram especificamente das formas culturais Nasa, eles se fundamentaram na rica cultura organizacional do movimento indígena caucano, no qual todos nós estivemos envolvidos em algum grau. O restante deste trabalho irá focar em uma dessas construções teóricas, analisando como ela se desenvolveu nos nossos encontros abertos. Minha análise centra-se nesses nossos encontros (e não em nossas metodologias de pesquisa individuais), porque eles funcionaram como o principal local onde nossa coteorização se realizou. Concluo, então, com a discussão da utilidade da coteorização para antropólogos e para nossos interlocutores.

"Dentro" e "Fora"

Durante os cinco anos em que nossa equipe trabalhou em conjunto, desenvolvemos um quadro conceitual que girava em torno de uma oposição entre "dentro" e "fora", uma construção que surgiu das reflexões dos membros indígenas da equipe, relativa à sua inserção problemática nas comunidades. "Dentro" e "fora" são metáforas frequentemente utilizadas por membros do CRIC para contrapor espaços sociais, culturais e políticos indígenas e não indígenas. À primeira vista, a oposição "dentro"/ "fora" parece ser uma dicotomia rígida e essencialista que simplifica uma realidade complexa, já que impõe uma metáfora topográfica excludente sobre um cenário social dinâmico e heterogêneo. Mas, no decorrer de nossas discussões de equipe, descobrimos que o "dentro" era mais do que simplesmente a comunidade indígena em oposição ao exterior da sociedade nacional. Em nossa análise, dependendo do contexto os dois espaços poderiam ser quase justapostos. Intelectuais indígenas — os líderes políticos e ativistas culturais dessas organizações — se deslocam entre a comunidade e o mundo urbano das organizações indígenas e da política regional, mas se sentem alienados de suas bases indígenas e constantemente procuram se reconectar com elementos da cultura indígena. Colaboradores não indígenas de longa data — *colaboradores* que, na terminologia do CRIC, junto com a liderança da

[14] É difícil avaliar o impacto da nossa colaboração nas organizações com as quais trabalhamos, particularmente o CRIC. A principal contribuição da equipe para o movimento indígena de Cauca foi seu comprometimento com um diálogo horizontal e com a criação de uma metodologia de pesquisa comum, um objetivo significativo dado que as organizações indígenas colombianas estão envolvidas em uma ampla gama de projetos de pesquisa nas áreas de direito consuetudinário, educação e saúde, muitas vezes em desacordo com o *establishment* acadêmico. Nossa metodologia circulou entre ativistas culturais ligados ao Programa de Educação Bilíngue-intercultural do CRIC, mas não foi discutida com sua liderança política. Portanto, seria presunçoso da minha parte sugerir que a coteorização teve um impacto na política geral do CRIC, embora ela tenha sido recebida com interesse pelos programas nos quais muitas das atividades de pesquisa do CRIC ocorrem. No entanto, nosso trabalho culminou em uma série de resultados tangíveis, como na história do Programa de Educação Bilíngue do CRIC (Bolaños *et al.*, 2004) e em um texto sobre relações de gênero na sociedade Nasa que pudesse ser utilizado pelas organizações femininas locais (Pancho, Bolaños e Piñacué, 2004), ambos com amplo público leitor na organização. Os membros da equipe também participaram de uma série de oficinas locais sobre gênero, o alfabeto Nasa, desenvolvimento alternativo, história local e direito consuetudinário, que estavam muito mais relacionados ao conteúdo de nossos projetos do que à nossa metodologia. Os membros da equipe Nasa me informaram que a experiência influenciou profundamente sua prática permanente na organização, especialmente ao aumentar sua autoconfiança e seu rigor como pesquisadores-ativistas e ao ajudá-los com sua escrita. Em uma reunião interna do CRIC no final da primavera de 2008, realizada para discutir a expansão de sua agenda de pesquisa por meio do treinamento de várias centenas de novos pesquisadores em uma universidade indígena que o CRIC havia fundado recentemente, Piñacué deixou claro para mim que sua posição sobre pesquisa indígena forjou-se no caldeirão de nossas reuniões de equipe.

organização, formam sua espinha dorsal — habitam uma espécie de interioridade, estão "dentro", em conjunto com os ativistas indígenas e em oposição aos membros de outros setores da sociedade regional. Os líderes do CRIC que nos anos de 1980 participaram do treinamento ideológico de uma guerrilha interétnica ativa em Cauca e majoritariamente indígena, o *Movimento Armado Quíntin Lame*, foram posicionados "fora", enquanto combatentes não indígenas afiliados com a organização ficaram "dentro". O "dentro" dos discursos culturalistas de ativistas educacionais indígenas entra em conflito com discursos mais pragmáticos de líderes políticos indígenas, que são vistos como quem se move por "fora". Em outras palavras, começamos a ver uma constelação de formas dinâmicas de identificação funcionando em um espaço intercultural que pode ser compreendido por meio da utilização de uma oposição cujo conteúdo estava inteiramente relacionado à conjuntura política. Essa noção articulada nos permitiu avaliar a ampla constelação da política indígena a partir da perspectiva dos atores organizacionais em momentos políticos específicos.

Tais distinções se estenderam para além do âmbito de nosso grupo de discussão. Debates sobre "dentro" e "fora" também aconteceram em um nível mais geral da organização, particularmente sobre se os colaboradores deveriam ser considerados "conselheiros" externos ou se deveriam seguir com seu *status* de parte integrante do movimento. Ainda, as lideranças políticas do CRIC e muitos militantes questionaram se ativistas culturais indígenas deveriam se associar por longos períodos aos programas da administração regional ou se seria mais adequado que eles rotacionassem entre posições de base das comunidades. Da mesma forma, ativistas que falam Nasa Yuwe repetidamente notaram as diferenças entre sua prática política e aquela dos Nasa monolíngues, falantes de espanhol, que somam metade da população Nasa. Em outras palavras, nossa adoção da noção articulada de "dentro"/ "fora" ecoou as preocupações de muitos ativistas do CRIC.

Uma breve passagem pelos encontros de nossa equipe ilustra como mobilizamos esse par de metáforas, tanto para interpretar os acontecimentos políticos que estávamos estudando quanto para avaliar a metodologia do nosso grupo. A oposição "dentro"/ "fora" foi utilizada pelos membros Nasa do grupo para se referir aos esforços de revitalização cultural destinados a "proteger" os de dentro das influências externas. Eles afirmaram, entretanto, que é somente atravessando a fronteira entre "dentro" e "fora" que líderes indígenas (ou mesmo pesquisadores) podem inovar e manter, também, a integridade do interior. "Dentro" e "fora" estão necessariamente interligados; atravessar os dois polos de forma controlada é uma responsabilidade política urgente dos pesquisadores indígenas. Perdomo (no momento de nossas reuniões, uma "autoridade tradicional" — como são chamados os líderes locais eleitos — na comunidade de Pitayó) refletiu sobre essa questão em uma das reuniões da equipe, falando simultaneamente como líder e analista:

> Nós tivemos de nos reorientar para chegar na fronteira. O melhor que pode acontecer é que... conforme as pessoas alcancem essa fronteira no decorrer do processo [organizacional]... [essa reorientação] será útil para eles estabelecerem outras propostas, outras estratégias, para que as pessoas que necessitem alcançar a fronteira retornem mais fortes... Eu penso que a fronteira não é tão perigosa se estou dentro dela... Mas me preocupo, primeiro, com que esse projeto de pesquisa fortaleça nós de dentro; segundo, que fortaleça aqueles de nós que estão na fronteira; e terceiro, que essa pesquisa ajude a... comunidade Nasa a buscar estratégias, para que eles se tornem conscientes sobre o que está acontecendo e para que eles não tenham mais de esperar até que nos reorientemos e possam ir para a fronteira para valorizar aquilo que é nosso, retornando para retrabalhar o que for preciso. (Adonías Perdomo, 3 de agosto de 1999).

Esse é um depoimento bastante complexo, já que indica que os próprios atores estão profundamente cientes da ambivalência e das trocas que acompanham o processo de revitalização cultural. Na verdade, nossa metodologia requeria que todos nós atravessássemos a fronteira.

O depoimento de Perdomo demonstra que "dentro"/ "fora" era a chave não somente para dar sentido aos nossos objetivos metodológicos, mas também para a forma que a pesquisa poderia nutrir os objetivos políticos dos intelectuais indígenas. Myriam Amparo Espinosa, a antropóloga colombiana de nossa equipe, empregou a oposição para questionar a pesquisa etnográfica tradicional e para sublinhar as formas pelas quais nosso coletivo nascente teria de repensar a proposta de nossa colaboração. Em contrapartida, Perdomo argumentou que precisávamos nos afastar de uma definição de pesquisa estabelecida por indivíduos já engajados nessa atividade (ele usou a forma em espanhol *por,* para denotar a autoria) e reconceitualizar a pesquisa a partir de um propósito colaborativo (*para*). Espinosa comentou, então, que teríamos de repensar o que significava escrever nossa pesquisa:

> Quanto aos resultados da pesquisa, eu penso que seria um bom exercício se ela surgisse como texto, mas isso já limita o "para"- ou seja, ela é "para" o exterior. Para quem, externamente? Para os pesquisadores de fora. Ou para quem, internamente? Para os pesquisadores Nasa. Para quem, especialmente? (Myriam Amparo Espinosa, 10 e 11 de junho de 1999).

Nessas trocas, a oposição entre "dentro"/ "fora" não nos forçou a dicotomias rígidas e nos permitiu explorar a heterogeneidade tanto do movimento indígena quanto da academia.

Em particular, a oposição nos levou a aprofundar nossa compreensão da diversidade de públicos internos e das relações entre eles. Piñacué questionou repetidamente os discursos culturalistas dos intelectuais regionais de base urbana do CRIC, incluindo ela mesma, que construíram uma proposta de "cultura Nasa" a ser disseminada nas comunidades locais: "Devemos falar de uma identidade Nasa? Ou de identidades no nível da comunidade?" Ela fez essa pergunta porque sentia que

> estamos passando por uma crise cultural no nível cultural entre o povo [Nasa]. Porque, de fato, vejo meu futuro como fragmentado — fragmentado no sentido de estar imerso em muitos interesses políticos, econômicos e religiosos — de modo que, no fim das contas, estamos folclorizando ou romantizando o discurso de uma elite que se afastou de sua comunidade e tentou enquadrar sua cultura para beneficiar seus próprios interesses. (Susana Piñacué, 3 de agosto de 1999).

Aqui, Piñacué critica o próprio trabalho dos "*insiders*" culturais, localizados na fronteira. Implicitamente, ela está questionando sua própria posição fronteiriça como intrinsecamente perigosa.

Piñacué questiona se, ao final, seu próprio trabalho é escrito "de fora", um problema generalizado para autoetnógrafos, e que David Gow, membro norte-americano da equipe, expressou ao notar que alguns dos trabalhos de Perdomo "eram claramente escritos de dentro", enquanto, em outros aspectos, eles "poderiam ter sido escritos por antropólogos de fora que tivessem trabalhado por anos junto dos Nasa, os conhecendo e tendo sua confiança" (David Gow, 2 de julho de 2000). Tal tensão tem origem nos modelos antropológicos que persistentemente perseguiram os pesquisadores e ativistas culturais indígenas, restringindo o tipo de inovação metodológica e teórica que tentávamos alcançar.

No entanto, as preocupações de Piñacué com o *status* "de fora" dos intelectuais indígenas, também apontam para as reais diferenças metodológicas entre os pesquisadores Nasa e os etnógrafos acadêmicos, diferenças que o nosso projeto buscou conciliar, embora sem apagar. Sugeri acima que Piñacué e Perdomo utilizaram de abordagens introspectivas centradas na criação de tipologias em Nasa Yuwe. A insistência deles quanto à oposição "dentro"/ "fora" e as formas pelas quais falam sobre isso, considerando seus próprios posicionamentos, indica que sua metodologia de pesquisa também envolve se colocar a si mesmo como medida para dar sentido às dinâmicas do movimento indígena regional. O projeto de pesquisa individual de Piñacué centrava-se na relação entre um conjunto heterogêneo de mulheres Nasa dentro do CRIC. Ela empregou o que ela espera ser um quadro de referência Nasa, para categorizá-las em três grupos formulados em Nasa Yuwe: mulheres idosas monolíngues que "vivem como Nasa"; aquelas que, como ela, trabalham no escritório regional na cidade de Popayán e "pensam como Nasa"; e aquelas que ocupam cargos de liderança no nível local e apenas "circulam como Nasa". Esse conjunto sutil de distinções posiciona diferentes tipos de ativistas em distâncias relativas à experiência cotidiana Nasa. (Piñacué, 2005; Rappaport, 2005, p. 100-102). As três categorias ocupam diferentes níveis de "*insiderness*". Enquanto as mulheres idosas ancoram sua tipologia, as ativistas que "pensam como Nasa" têm a habilidade de orientar aquelas que simplesmente "circulam como Nasa" e carregam, na interpretação de Piñacué, a principal responsabilidade final para uma revitalização cultural (ainda que elas corram os maiores riscos). A sua tipologia me permite supor que mais do que uma coleção de material etnográfico, a pesquisa de autoria dos ativistas culturais do CRIC envolve introspecção e esforços reflexivos profundos para traçar relações políticas, providenciando enquadramentos interpretativos repletos de sentimentos subjetivos.

Claramente, Piñacué não é essencialista. No entanto, nossos debates sobre a heterogeneidade de dentro nos levaram cada vez mais a ponderar por que as dinâmicas políticas internas às organizações forçam líderes e ativistas culturais a empregar discursos de diferença étnica e de inércia cultural. Diversos estudiosos já se debruçaram sobre o essencialismo que parece caracterizar a política indígena, incluindo aqueles que criticam tais discursos de imediato como inautênticos (Hanson, 1989; Linnekin, 1983) e aqueles que os veem como estratégias políticas (Friedman, 1994; Spivak e Grosz, 1990; Warren, 1998). Les Field (1999a) supera o que talvez seja um debate estéril ao afirmar que o uso de discursos construcionistas e essencialistas nos círculos indígenas nos Estados Unidos resulta mais de equilibrar as prioridades políticas mais do que da dicotomia que domina a literatura acadêmica (ver também Fischer, 1999). Myriam Amparo Espinosa observa essa tensão tanto no trabalho de ambos, Perdomo e Piñacué, levando-a a questionar como eles utilizam as noções de dentro e fora:

> É a constante dualidade entre dentro e fora. Eu não sei se a cultura Nasa identifica dualidades ou se ela está na construção do texto. Porque esse problema da díade "dentro"/ "fora" supõe um caráter essencialista [ao seu argumento], como se algo já existente estivesse sendo constantemente interrompido (Myriam Amparo Espinosa, 2 de julho de 2000).

Piñacué respondeu à pergunta de Espinosa argumentando que a díade "dentro"/ "fora" é constantemente expressada nas comunidades, fazendo que seja uma realidade discursiva. Entretanto, a posição política de Piñacué do lado de dentro, associada à sua necessidade de transitar entre dentro e fora durante a condução de sua pesquisa, a leva a um uso muito particular da díade, que constantemente varia entre discursos culturalistas essenciais e análises sociais mais construtivistas.

Enquanto os analistas externos expressaram uma preocupação predominante sobre o essencialismo dos atores étnicos, os membros indígenas de nossa equipe se preocuparam com o inverso: os colaboradores eram os culpados pelo essencialismo, não os ativistas indígenas. No depoimento a seguir, Piñacué aponta para o persistente desejo de acadêmicos não indígenas de privilegiar conjunturas políticas específicas que capturam a atenção de um público maior, como por exemplo, mobilizações regionais onde o movimento indígena se confronta com a elite de Cauca ou com movimentos populares não indígenas. Em tais momentos, percebemos os atores indígenas como um grupo homogêneo que se coloca como contraparte de uma sociedade dominante igualmente homogênea, perdendo de vista os conflitos, as negociações e as posições ambivalentes dentro da esfera indígena. Piñacué, membro de uma influente família Nasa — seu irmão, Jesús Enrique Piñacué, é um ex-presidente do CRIC e foi membro do Senado colombiano — tem sido por muito tempo criticada por não ser "culturalmente Nasa". A ambivalência de sua própria identidade é um ponto de partida para sua crítica à academia durante um diálogo com Espinosa:

> Talvez seja porque você é Amparo e eu Susana, e porque eu me identifico mais [como Nasa] — mesmo que me identifiquem mais como [não indígena] *mestiza* e também como indígena — que olho meu problema em um panorama. Não tenho um foco único, eu tento explorar tudo não me situando nem me obrigando [a uma única posição]. Mas o fato é que Amparo tem uma trajetória acadêmica e um ponto de referência entre outros acadêmicos, uma profissão que a absorve e à qual ela deve pertencer, então você não observa o panorama ao nosso redor e o que é importante nesse espaço é registrar a dinâmica como um todo (Susana Piñacué, 17 de janeiro de 2000).

Piñacué repreende Espinosa — e todos nós — por não considerarmos a complexa dinâmica em curso "dentro", o que mitigaria nossa apreciação dos atores indígenas. Ela nos exige aos acadêmicos variar nossa perspectiva, olhar para além da díade e pensar mais em conjuntos de categorias aninhadas do que em uma simples oposição. Ela é capaz de fazê-lo porque ela percebe o "dentro" e o "fora", alojados dentro dela mesma. Uma sensação semelhante à experiência de Espinosa como colaboradora política com o CRIC:

> Primeiramente, eles me disseram que eu era Nasa de coração. Certo? Depois eu descobri que eu era mais Nasa do que os próprios Nasa. Ok? Isso ocorre com muitos de nós, colaboradores, apesar de nunca deixarmos de ser o Outro (Myriam Amparo Espinosa, 10 e 11 de junho de 1999).

O que Espinosa basicamente reconhece é que a posição de um colaborador de "dentro" da organização indígena estará sempre em debate, dado que o movimento fala em nome da comunidade nativa. Nesse sentido, é apenas por meio do diálogo que nós, de fora, podemos compreender até que ponto o dentro e o fora estão imbricados no interior da esfera indígena. Não é que não sejamos capazes de captar a complexidade do funcionamento dessa oposição, mas não temos a autoridade para fazer isso. Essa autoridade só surge por meio da colaboração com nossos colegas Nasa, cujos movimentos interpretativos autorreflexivos entravam em um diálogo corretivo com nossas ferramentas analíticas acadêmicas. Dentro e fora não eram, portanto, apenas ferramentas analíticas, mas os próprios espaços nos quais éramos continuamente forçados a nos posicionar e reposicionar como pesquisadores.

Conclusão: por que colaborar?

O processo de coteorização em que nos envolvemos produziu resultados intelectuais tangíveis na arena acadêmica. Em particular, forneceu alternativas aos debates atuais sobre se o discurso dos ativistas indígenas é essencialista (ou estrategicamente essencialista). Ademais, destacou a sofisticação desses atores e sublinhou que não podemos comparar suas construções culturalistas às dos antropólogos, devendo começar a compreendê-las em seus próprios termos. Também abriu uma janela importante para a natureza plural das organizações indígenas, um projeto político em que ativistas indígenas trabalham lado a lado com colaboradores não indígenas. Finalmente, forneceu uma alternativa viável à prática etnográfica atual, levando metodologias como as de Vasco em novas direções e sugerindo que, como etnógrafos norte-americanos, poderíamos olhar para as antropologias nacionais da América Latina como fontes de inovação metodológica.

Será que nós, de fora, teríamos atendido às sugestões de nossos colegas Nasa se nossas conversas não tivessem sido enquadradas por um projeto colaborativo? Acredito que não, pois não estaríamos tão cientes das possibilidades que se apresentavam diante de nós. Concluo refletindo sobre como a oposição "dentro"/ "fora" foi útil para mim como antropóloga. (Deixo para Piñacué e Perdomo a tarefa de refletirem sobre sua utilidade em suas vidas como ativistas). Na minha opinião, esse par de conceitos me ajudou a entender o impasse conceitual entre as noções antropológicas de etnicidade, como a construída por Barth (1969), que enfatiza a "coletividade" ou os limites étnicos sem prestar atenção ao contexto político mais amplo em que as organizações indígenas impactaram a consciência nacional, e a nova literatura sobre os movimentos sociais, que não explica efetivamente o lugar da cultura nesses movimentos.

A noção barthiana de etnicidade é problemática para explicar os múltiplos e contraditórios processos de identificação mobilizados por atores políticos indígenas para atender tanto as necessidades de suas organizações quanto suas próprias subjetividades como intelectuais cosmopolitas. O tratamento antropológico da etnicidade se concentra em como os indivíduos negociam fronteiras étnicas, e não em como as organizações políticas — que são, elas mesmas, palimpsestos de múltiplas fronteiras étnicas continuamente negociadas e renegociadas — as criam e as mantêm. O que se faz necessário é um novo olhar sobre quem participa da política identitária, sobre como as organizações interculturais criam formas de identificação e negociam as fronteiras fluidas de suas bases sociais. A participação dos colaboradores não indígenas nos movimentos indígenas me parece crucial para esse afastamento necessário em relação ao paradigma da etnicidade, pois evidencia o espaço intercultural onde novas identidades indígenas estão em discussão. No entanto, conheço apenas dois trabalhos acadêmicos sobre organizações indígenas que reconhecem o papel dos não indígenas nesses movimentos (Caviedes, 2003; Laurent, 2006).

No cerne dos processos de identificação nas organizações indígenas estão os discursos culturalistas, que parecem essencialistas porque promovem práticas indígenas como se elas estivessem contidas em estruturas culturais estáveis e delimitadas. O modelo barthiano de etnicidade afasta a cultura em favor da análise das dinâmicas de negociação de fronteiras. Mas a cultura, particularmente como um processo autoconsciente de construção, é fundamental para os discursos indígenas e não pode ser negligenciada em nossa análise. Em uma reunião inicial da equipe, Piñacué ressaltou essa questão ao inverter a ideia de autenticidade: "Ser autêntico é demonstrar cada vez mais o que sonhamos... Ser

autêntico é *aproximar-se*, é tornar nossos sonhos uma realidade, para que, à medida que nos aproximamos de nossos sonhos, nos tornemos mais autênticos" (Susana Piñacué, 17 de janeiro de 2000; itálico meu). O que Piñacué nos diz é que, para os ativistas indígenas, a cultura não é uma constelação existente de práticas e significados localizados no "interior", mas uma projeção de como deveriam ser os modos de vida futuros, impulsionados por um processo no qual elementos de dentro são revitalizados por meio da incorporação de ideias de fora. Ou seja, a cultura necessariamente atravessa a fronteira. Este não é um uso estratégico de discursos essencialistas para descrever o que existe "lá fora", mas um modelo do que "deveria ser", um projeto para o futuro.[15] Como resultado, as mobilizações da cultura feitas por ativistas indígenas não podem ser equiparadas à etnografia. Seu propósito é diferente. Enquanto etnógrafos se dedicam à descrição cultural com o objetivo de analisá-la, autoetnógrafos indígenas estudam a cultura para agir sobre ela (Asad, 1986; Briones, 2005, p. 61). Piñacué e Perdomo foram levados a examinar suas próprias subjetividades para realizar essa tarefa, questionando como e por que, enquanto intelectuais, vivenciavam sua identidade Nasa e se essa experiência poderia lhes conferir autoridade para construir uma nova prática cultural para outros Nasa. Sua participação na equipe foi introspectiva, autocrítica, prática e utópica.

Agora, essas projeções são heterogêneas e constantemente debatidas, sendo adotadas em certos contextos e rejeitadas em outros. Isso ficou evidente em nossas discussões coletivas, quando Piñacué e Perdomo dedicavam grande parte do tempo criticando diversos modelos de participação democrática intercultural, a reintrodução de cosmologias indígenas, a construção de hortas domésticas e outros projetos do CRIC que, à primeira vista, pareciam descrições etnográficas do que existe, e não propostas do que deveria existir. Eles também dedicaram um tempo de discussão para explorar as intenções políticas e os agentes por trás de alguns desses projetos, enfatizando que aquilo que aparenta ser uma etnografia objetiva está permeado por interesses nem sempre evidentes para um observador de fora. A própria avaliação sobre se a pesquisa indígena produz etnografias ou projetos marcou diferentes posicionamentos dentro e fora do movimento. Colaboradores e acadêmicos, situados no exterior não indígena, frequentemente interpretam a pesquisa indígena como uma descrição objetiva da cultura existente, enquanto ativistas falantes de Nasa no interior viam esses estudos como projeções para o futuro. Da mesma forma, ativistas locais às vezes adotam esses projetos de maneira acrítica em sua apresentação do *self*, como se fossem traços culturais estáveis. Naturalmente, as dinâmicas da nossa equipe também levavam, por vezes, Perdomo e Piñacué a representar formas culturais como etnográficas (em oposição às projeções) em um esforço de se diferenciar do restante do grupo, em uma espécie de "Isso é coisa de Nasa. Vocês não entenderiam." Nessas ocasiões, nossos colegas Nasa, com um tom bem-humorado, recorriam conscientemente a essencializações estratégicas.

Rodgers Brubaker e Frederick Cooper (2000, p. I) apresentam críticas convincentes aos argumentos antiessencialistas, tal como foram empregados no estudo dos novos movimentos sociais, as quais são pertinentes à questão da teorização colaborativa. Eles argumentam que as desculpas construtivistas do essencialismo estratégico deixam os estudiosos sem uma base conceitual para analisar o poder das categorias usadas na política identitária. Eles distinguem entre "categorias da prática" e "categorias analíticas", sendo a primeira incorporada nos discursos essencialistas de grupos que advogam pela política identitária e a segunda pertencente aos analistas construtivistas (2000, p. 4, 33). É a lacuna entre as duas, argumentam, o que impede uma análise eficaz da identidade, forçando os observadores a adotarem sem crítica discursos mais apropriados à ação política do que à análise.

[15] Pesquisadores que participaram da fundação do CRIC no início dos anos 1970 chamaram esse processo de "recuperação crítica" das formas culturais, que foram posteriormente reapropriadas em função da luta (Bonilla *et al.*, 1972, p. 51–52).

No decorrer da nossa teorização colaborativa, nós combinamos esses dois polos de várias maneiras. Todos nos engajamos no trabalho organizativo enquanto uma parte integral dos nossos projetos, seja como ativistas indígenas ou como colaboradores, o que nos obrigou a transitar entre a esfera prática e a esfera analítica. Embora esse exercício tenha sido particularmente importante para Perdomo e Piñacué, que durante as reuniões coletivas precisavam repensar permanentemente as categorias conceituais que empregavam em seu ativismo, também deixou uma marca significativa nos acadêmicos que, no passado, haviam assumido uma postura puramente observadora ou haviam compartimentalizado pesquisa e advocacia. O diálogo em equipe nos permitiu observar como cada um de nós, a partir de nossas distintas posições subjetivas, vivia de maneiras diferentes esse movimento necessário entre prática e análise, enquanto simultaneamente engajávamos esses construtos na conceitualização da nossa metodologia e colaborávamos com os projetos organizacionais em andamento. Piñacué e Perdomo conceituaram nossas reuniões como *mingas*, uma forma andina de compartilhar o trabalho, que transmitia pela metáfora, a forma como reconceitualizamos o "trabalho" no campo. Em outras palavras, a colaboração nos transformou de forma que expôs as falácias da dicotomia de Brubaker e Cooper, e demostrou que é possível derivar novas compreensões enquanto analistas a partir do realinhamento de nossas agendas e ferramentas conceituais em conversa com ativistas.

Embora muito do que aprendemos sobre a política de Cauca possa ser compreendido por meio da proximidade com uma organização indígena, a colaboração nos deu acesso aos tipos de discussões internas das quais um etnógrafo externo normalmente não teria conhecimento. Há mais do que isso. O constante aprofundamento de Perdomo e Piñacué sobre o significado do "dentro" e do "fora" forneceu uma ferramenta conceitual pela qual conseguimos compreender a complexa situação que se desenrolava. Eles não apenas nos ofereceram oportunidades de observação etnográfica, mas também compartilharam suas próprias ferramentas analíticas. Esse compartilhamento forçou os membros não indígenas da equipe a mudar radicalmente nossa compreensão sobre a natureza do diálogo etnográfico. Não fomos levados a essencializar. Na verdade, fomos incitados a fazer exatamente o oposto: a focar nas ambivalências e heterogeneidades da política indígena, porque a compreensão de Perdomo e Piñacué do movimento permitia que eles se aproximassem de um terreno em constante mudança no qual eles poderiam construir e negociar suas projeções culturais. Eles precisaram se engajar em uma análise construtivista para propor futuros aparentemente essencialistas para os Nasa. Nós tivemos que seguir seu raciocínio para manter o diálogo. Eu não acredito que nós, acadêmicos, teríamos compreendido de forma tão profunda o que estávamos vendo, se não fosse pela maneira como Perdomo e Piñacué nos forçaram a explorar as profundezas da distinção entre dentro e fora; em vez disso, teríamos permanecido presos ao discurso culturalista do CRIC, que parece essencialista. É claro que ao final escreveríamos etnografias enquanto eles construiriam projeções, algo que nunca esteve em disputa. Mas nossa etnografia seria diferente de como era antes, adotando o que Paul Gilroy (1993) chamou de uma perspectiva "anti-anti-essencialista", que, por meio da cumplicidade —não apenas intelectual, mas também política — fundiu a urgência e a posição utópica de Perdomo e Piñacué com a descrição densa de uma "boa etnografia".

O tipo de metodologia etnográfica que defendo neste artigo não é para todos. Exige um nível de compromisso com o diálogo de longo prazo que não é possível para todos os pesquisadores, um grau de confiança que vem de anos trabalhando no mesmo lugar (particularmente na situação delicada da Colômbia, onde a integridade das organizações de base está em jogo) e, o mais importante, um grupo de interlocutores que possa assumir a liderança na coteorização. No entanto, nossa experiência também traz lições para aqueles que optam por não se envolver em projetos colaborativos. As discussões contemporâneas sobre como a antropologia opera no mundo (Field; Fox, 2007) forçam os acadêmicos

a se engajar com ideias e metodologias para além da *torre de marfim* da universidade, algo que muitos antropólogos colombianos (e de outros países da América Latina) perceberam há muito tempo. Os conceitos que encontramos quando saímos para o mundo devem ser incorporados à interpretação etnográfica. De fato, instrumentos conceituais que surgem de espaços que ignoramos no passado (os escritos e discursos dos intelectuais indígenas sobre os quais escrevo são apenas um exemplo) podem ser descobertos fora de uma relação colaborativa de pesquisa, simplesmente ao prestar atenção à sua presença, ao mesmo tempo em que atentamos para outras perspectivas antropológicas que historicamente os abordaram. Ao entrar em um diálogo intelectual com essas ideias, estabelecemos uma forma horizontal de cumplicidade na qual reconhecemos a capacidade do Outro etnográfico de teorizar e ocupar lugares semelhantes aos dos etnógrafos acadêmicos.

Agradecimentos

A pesquisa que originou este artigo foi realizada com organizações indígenas do sul da Colômbia, entre 1996 e 2002, com o apoio da Escola de Pós-Graduação da Universidade de Georgetown, do Instituto Colombiano de Antropologia (por meio de uma bolsa do Colciencias) e de uma bolsa de colaboração internacional da Fundação Wenner-Gren para Pesquisa Antropológica. Sou especialmente grata às duas equipes interétnicas colaborativas com as quais trabalhei nesse período, que criaram um espaço para que pesquisadores indígenas e não indígenas pudessem realizar coanálises: Graciela Bolaños, Myriam Amparo Espinosa, David Gow, Adonías Perdomo, Susana Piñacué, Abelardo Ramos e Tulio Rojas. Agradeço também a diversos pesquisadores colombianos, cuja prática e reflexão etnográfica foram inspiração para meu trabalho, especialmente a Orlando Fals Borda, Myriam Jimeno Santoyo, Pilar Riaño-Alcalá e Luis Guillermo Vasco, assim como a Denise Brennan, Claudia Briones, Les Field, Gelya Frank, Charles Hale e aos revisores anônimos deste artigo. Versões deste texto foram apresentadas nas universidades de Georgetown, Harvard, Antioquia e na Universidade Nacional da Colômbia; agradeço aos estudantes dessas instituições por seus comentários atentos e enriquecedores. O trabalho de Luke Eric Lassiter, Elaine Lawless, Robin Ridington e Dennis Hastings me incentivou a aprofundar minha compreensão sobre o que caracteriza a pesquisa colaborativa.

Referências

AROCHA, Jaime. **La violencia en el Quindío: Determinantes ecológicos y económicos del homicidio en un municipio caficultor**. Bogotá: Tercer Mundo, 1979.

ASAD, Talal. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropol*ogy*. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Org.). **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986, p. 141–164.

BARTH, Fredrik (Org.). **Ethnic Groups and Boundaries**: The Social Organization of Culture Difference. Boston: Little, Brown, 1969.

BERMAN, Judith. The Culture as It Appears to the Indian Himself: Boas, George Hunt, and the Methods of Ethnography. In: STOCKING, George (Org.). ***Volksgeist* as Method and Ethic**: Essays in Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition. Madison: University of Wisconsin Press, 1998, p. 215–256.

BOLAÑOS, Graciela; RAMOS, Abelardo; RAPPAPORT, Joanne; MIÑANA, Carlos. ¿Qué pasaría si la escuela...? Treinta años de construcción educativa. Popayán, Colombia: **Programa de Educación Bilingüe e Intercultural**, Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004.

BONILLA, Víctor Daniel. Algunas experiencias del proyecto "Mapas Parlantes". In: GARCÍA HUIDOBRO, Juan Eduardo (Org.). **Alfabetización y educación de adultos en la región andina**. Pátzcuaro, México: UNESCO, 1982, p. 145–161.

BONILLA, Víctor Daniel; CASTILLO, Gonzalo; FALS BORDA, Orlando; LIBREROS, Augusto. **Causa popular, ciencia popular**: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social, 1972.

BRIONES, Claudia. **(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura.** Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2005.

BRIONES, Claudia; CAÑUQUEO, Lorena; KROPFF, Laura; LEUMAN, Miguel. Assessing the Effects of Multicultural Neoliberalism: A Perspective from the South of the South (Patagonia, Argentina). **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, v. 2, n. 1, 2007, p. 69–91.

BRUBAKER, Rodgers; COOPER, Frederick. Beyond "Identity". **Theory and Society**, v. 29, 2000, p. 1–47. DOI: 10.1023/A:1007068714468

CASTAÑEDA, Quetzil E. Between Pure and Applied Research: Experimental Ethnography in a Transcultural Tourist Art World. **NAPA Bulletin**, v. 23, 2005, p. 87–118.

CASTAÑEDA, Quetzil E. The Invisible Theatre of Ethnography: Performative Principles of Fieldwork. **Anthropological Quarterly**, v. 79, n. 1, 2006, p. 75–104.

CAVIEDES, Mauricio. Solidarios frente a colaboradores: antropología y movimiento indígena en el Cauca en las décadas de 1970 y 1980. **Revista Colombiana de Antropología**, Bogotá, v. 38, 2003, p. 237–260. DOI: 10.22380/2539472X.1263

CHOW, Rey. **Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema.** New York: Columbia University Press, 1995.

CORREA, François. ¿Recuperando antropologías alter-nativas? **Antipodia**, Bogotá, n. 1, 2005, p. 109–119. DOI: 10.7440/antipoda1.2005.06

CUNIN, Elisabeth. Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe. **Antipodia**, Bogotá, n. 2, 2006, p. 17–42. DOI: 10.7440/antipoda2.2006.01

DAGUA HURTADO, Abelino; ARANDA, Misael; VASCO, Luis Guillermo. **Guambianos: hijos del aroiris y del agua**. Bogotá: Los Cuatro Elementos, 1998.

DAGUA, Abelino; ARANDA, Misael; VASCO U., Luis Guillermo. **Somos raíz y retoño**: historia y tradición guambianas. Cali: Ediciones Colombia Nuestra, 1989.

FALS-BORDA, Orlando. **Action and Knowledge**: Breaking the Monopoly with Participatory Action Research. Bogotá: CINEP, 1991.

FIELD, Les. **Abalone Tales**: Collaborative Explorations of Sovereignty and Identity in Native California. Durham: Duke University Press, 2008.

FIELD, Les. Complicities and Collaborations: Anthropologists and the "Unacknowledged Tribes" of California. **Current Anthropology**, v. 40, n. 2, 1999a, p. 193–209. DOI: 10.1086/200004

FIELD, Les. **The Grimace of Macho Ratón: Artisans, Identity, and Nation in Late Twentieth-Century Western Nicaragua**. Durham: Duke University Press, 1999b.

FIELD, Les e FOX, Richard G. (eds.). **Anthropology Put to Work.** Oxford: Berg, 2007.

FISCHER, Edward F. Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism. **Current Anthropology**, n. 40, v. 4, 1999, p. 473–88. DOI: 10.1086/200046

FLETCHER, Alice C. e LA FLESCHE, Francis. **The Omaha Tribe.** Lincoln: University of Nebraska Press, 1992.

FRIEDEMANN, Nina S. de. **Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia.** Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología, 1975.

FRIEDMAN, Jonathan. **Cultural Identity and Global Process.** London: Sage, 1994.

GILROY, Paul. **The Black Atlantic**: Modernity and Double Consciousness. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

GOW, David D. **Countering Development**: Indigenous Modernity and the Moral Imagination. Durham, NC: Duke University Press, 2008.

GOW, David D. Desde afuera y desde adentro: planificación indígena como contra-desarrollo. In. RAPPAPORT, Joannr (Ed.) **Retornando la mirada**: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio, Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2005, p. 67–100.

GOW, David D. Can the Subaltern Plan? Ethnicity and Development in Cauca, Colombia. **Urban Anthropology**, n. 26, v. 3–4, 1997, p. 243–92.

GUAMBÍA, Cabildo, Taitas, and Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano. **Diagnóstico y plan de vida del Pueblo Guambiano.** Territorio Guambiano/Silvia: Cabildo de Guambía/CENCOA/Corporación Regional del Cauca/Visión Mundial Internacional, 1994.

GWALTNEY, John L., ed. **Drylongso: A Self-Portrait of Black America.** New York: New Press, 1993.

HALE, Charles R. In Praise of 'Reckless Minds': Making a Case for Activist Anthropology. In. FIELDS, Les; FOX, Richard (Eds.) **Anthropology Put to Work**, Oxford: Berg, 2007, p. 103–127. DOI: 10.4324/9781003084648-6

HALE, Charles R. **Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala.** Journal of Latin American Studies v. 34, 2002, p. 485–524. DOI: 10.1017/S0022216X02006521

HANSON, Allan. **The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic.** American Anthropologist v. 91, n. 4, 1989, p. 890-902.

HOLMES, Douglas R. Illicit Discourse. In. MARCUS, George (Ed.). **Perilous States**: Conversations on Culture, Politics, and Nation, Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 255–82.

JACKSON, Jean E. Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The 1996 Summer Takeovers. In. WARREN, Kay; JACKSON, Jean. **Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America**, Austin: University of Texas Press, 2002, p. 81-122.

JIMENO, Myriam. Colombia: Citizens and Anthropologists. In: POOLE, Deborah (ed.). **Companion to Latin American Anthropology**. Oxford: Blackwell, 2008.

JIMENO, Myriam. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. **Antípoda** (Bogotá) v. 1, 2005, p. 43–65. DOI: 10.7440/antipoda1.2005.03

JIMENO, Myriam. **Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones.** Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia, 2004.

JIMENO, Myriam. La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. In. TOCANCIPÁ, Jairo. **La formación del Estado nación y las disciplinas sociales en Colombia**, Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2000, p. 157–190.

JIMENO, Myriam; TRIANA, Adolfo. **Estado y minorías étnicas en Colombia**. Bogotá: Cuadernos del Jaguar/Fundación para las Comunidades Colombianas, 1985.

LASSITER, Luke Eric. **The Chicago Guide to Collaborative Ethnography**. Chicago: University of Chicago Press, 2005a.

LASSITER, Luke Eric. Collaborative Ethnography and Public Anthropology. **Current Anthropology**, v. 46, n. 1, 2005b, p. 83–97. DOI: 10.1086/425658

LASSITER, Luke Eric. **The Power of Kiowa Song**. Tucson: University of Arizona Press, 1998.

LASSITER, Luke Eric; GOODALL, Hurley; CAMPBELL, Elizabeth; JOHNSON, Michelle Natasya (eds.). **The Other Side of Middletown: Exploring Muncie's African American Community**. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

LAURENT, Virginie. **Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia 1990–1998**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006.

LAWLESS, Elaine. **Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries of Wholeness through Life Stories and Reciprocal Ethnography**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

LINNEKIN, Jocelyn. Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. **American Ethnologist**, v. 10, n.2, 1983, p. 241–52.

LOBO, Susan (ed.). **Urban Voices: The Bay Area American Indian Community**. Tucson: University of Arizona Press, 2002.

MARCUS, George E. The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork. **Representations**, n. 59, 1997, p. 85–108. DOI: 10.2307/2928641

MARCUS, George E.; MASCARENHAS, Fernando. **Ocasião: The Marquis and the Anthropologist, a Collaboration**. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2005.

MOUFFE, Chantal. Democratic Politics and the Question of Identity. In: RAJCHMAN, John (ed.). **The Identity in Question**. London: Routledge, 1995, p. 33–45.

MUELAS HURTADO, Bárbara. Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano. **Proyecciones Lingüísticas**, v. 1, n. 1, 1995, p. 31–40.

NG'WENO, Bettina. **Turf Wars: Territory and Citizenship in the Contemporary State**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Peripheral Anthropologies *versus* Central Anthropologies. **Journal of Latin American Anthropology**, v. 4, n. 2 / v. 5, n. 1, 1999–2000, p. 10–31.

PANCHO, Avelina; BOLAÑOS, Graciela; PIÑACUÉ, Susana. **U'sxakwe sa'twe ena's umnxi: "El tejido de la vida" de las mujeres y hombres Nasa**. Popayán, Colombia: Consejo Regional Indígena del Cauca, 2004.

PIÑACUÉ ACHICUÉ, Susana. Liderazgo, poder y cultura de la mujer Nasa (páez). In: RAPPAPORT, Joanne (ed.). **Retornando la mirada**: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2005, p. 57–66.

PINEDA CAMACHO, Roberto. La historia, los antropólogos y la Amazonía, Bogotá, **Antípoda**, n. 1, 2005, p. 121–35. DOI: 10.7440/antipoda1.2005.07

RAMÍREZ, María Clemencia. **Entre el Estado y la guerrilla**: identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros del Putumayo. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Colciencias, 2001.

RAMOS, Alcida Rita. Ethnology Brazilian Style. **Cultural Anthropology**, v. 5, n. 4, 1990, p. 452–472. DOI: 10.1525/can.1990.5.4.02a00040

RAPPAPORT, Joanne. **Intercultural Utopias**: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia. Durham, NC: Duke University Press, 2005a.

RAPPAPORT, Joanne (ed.). **Retornando la mirada**: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2005b.

REYNOLDS, Pamela; COUSINS, Colleen Crawford. **Lwaano Lwanyika**: Tonga Book of the Earth. London: Panos Publications, 1993.

RIAÑO-ALCALÁ, Pilar. **Dwellers of Memory**: Youth and Violence in Medellín, Colombia. New Brunswick: Transaction Publishers, 2006.

RIDINGTON, Robin; HASTINGS, Dennis. **Blessing for a Long Time**: The Sacred Pole of the Omaha Tribe. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.

SAWYER, Suzana. **Crude Chronicles**: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador. Durham, Duke University Press, 2004.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. **Current Anthropology**, v. 36, n. 3, 1995, p. 409–40. DOI: 10.1086/204378

SPEED, Shannon. **Rights in Rebellion**: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas. Stanford: Stanford University Press, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty; GROSZ, Elizabeth. "Criticism, Feminism, and the Institution." In: HARASYM, Sarah (ed.). **The Post-colonial Critic**: Interviews, Strategies, Dialogues. London: Routledge, 1990, p. 1–16.

TATE, Winifred. **Counting the Dead**: The Culture and Politics of Human Rights Activism in Colombia. Berkeley: University of California Press, 2007.

TEDLOCK, Dennis; MANNHEIM, Bruce (eds.). **The Dialogic Emergence of Culture**. Urbana: University of Illinois Press, 1995.

TRÓCHEZ T., Cruz; FLOR, Miguel Antonio. Historia de los guambianos. In: TRIANA, Gloria (ed.). **Aluna**: imagen y memoria de las Jornadas Regionales de Cultura Popular. Bogotá: Presidencia de la República, Plan Nacional de Rehabilitación/Instituto Colombiano de Cultura, 1990, p. 224–227.

ULLOA, Astrid. **La construcción del nativo ecológico**: complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Colciencias, 2004.

URDANETA FRANCO, Martha. Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía. Bogotá, **Boletín del Museo del Oro**, n. 22, 1988, p. 54–81.

URTON, Gary (com colaboração de Primitivo Nina Llanos). **The Social Life of Numbers**: A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic. Austin: University of Texas Press, 1997.

VAN COTT, Donna Lee. **The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America**. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

VASCO URIBE, Luis Guillermo. **Entre selva y páramo**: viviendo y pensando la lucha indígena. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.

VASCO URIBE, Luis Guillermo; DAGUA HURTADO, Abelino; ARANDA, Misael. En el segundo día, la Gente Grande (NuMisak) sembró la autoridade e as plantas e, com seu suco, bebeu o sentido. In: CORREA, François (ed.). **Encrucijadas de Colombia Amerindia**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993, p. 9–48.

WARREN, Kay B. **Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. Cultura y legitimidad: proyectos culturales y política cultural. In: LEWIN, Doris; RUEDA, José Eduardo; ROLDÁN L., Miguelangel (eds.). **Descentralización**. Bogotá: ICFES, Serie Memorias de Eventos Científicos, 1989, p. 201–219.