

# SENTIDOS Y OSCILACIONES DE LA ETNOGRAFÍA. ENTRE LA EXPLICACIÓN Y LA COMPRENSIÓN

*Martín Ronquillo*

correo electrónico: malagon1975@outlook.com

RECIBIDO: 7 DE MAYO DE 2018; ACEPTADO: 18 DE AGOSTO DE 2018

—No sé, no sé—murmuró Iturriz.  
*Creo que vuestro intelectualismo no os llevará a nada.  
¿Comprender? ¿Explicarse las cosas? ¿Para qué?  
Se puede ser un gran artista, un gran poeta;  
se puede ser hasta un matemático y un científico,  
y no comprender en el fondo nada*  
Baroja Pío, 1994: 139.

*Resumen:* El objetivo de este trabajo es explorar algunas variaciones sobre las formas de hacer etnografía, principalmente desde la narrativa donde el presente etnográfico puede ser visto como un documento que mantiene un aire de familia con esta herramienta literaria. La multiplicidad de abordajes etnográficos permite cuestionar la figura del “observador objetivo”. Es necesario entonces ir más allá de la dicotomía epistemológica entre explicar y comprender para analizar sus vínculos y contradicciones desde el plano etnográfico.

Palabras clave: Reflexividad, narrativa, estilo, objetividad, observación, dimensión técnica.

*Abstract:* The aim of this paper is to clarify some implications that are on ways to make ethnography, ranging from ways to narrate, reflect and ways of doing fieldwork; where the ethnographic present becomes in an eternity is a document presents a family resemblance with this literary analytic tool. Therefore respond to the questions that involve being “objective observer” under a single idea of science that are in a dichotomy to explain and make sense of the practical, this way of producing anthropological knowledge in modern times, is subject to the forms or un derstandings of the office of ethnographer.

Key words: Reflexivity, narrative, style, objectivity, observation, technical dimension.

## INTRODUCCIÓN

La etnografía no sólo es un método para sistematizar datos de campo, ni sólo sirve para plasmar lo que la gente hace y dice. Lo que pretende es reconstruir una narrativa a partir de diversas voces y experiencias. En este trabajo se pone a discusión una serie de observaciones sobre la producción etnográfica, se enfatiza el lugar y posición del etnógrafo no sólo como recolector de datos empíricos, sino como un narrador con la capacidad para explicar y comprender prácticas, condiciones e ideas inmersas en el mundo de la ciencia.

Si se recuerda la tradición británica tuvo un amplio desarrollo en la prehistoria de la antropología a través del viaje y los viajeros, los colonizadores, los administradores y sus informes que describían la observación. Era la herramienta simple y central para estos proto-antropólogos de “formación científica” que procesaban datos de segunda mano. O a partir de viajes como los de Tylor, en *Anáhuac*, estos escritos no constituyeron un texto antropológico, pero sí fue un conjunto de observaciones y reflexiones de la vida cotidiana, así como una narración del entorno que originó el estudio y un prototipo de la exposición etnográfica.

Hacer el viaje depende de las facilidades e instrucción de quien efectúa la interpretación de lo observado y su capacidad para vislumbrar la posibilidad de dar una información profunda del material seleccionado durante un viaje. “El libro es una garantía, es una guía turística, mezcla entre memoria de viaje, observación, reflexión del mismo y, a diferencia de muchos libros escritos por antropólogos, es un placer leerlo. El viajero que escribe esta guía turística es un joven observador inteligente y bien instruido” (Korsbaek, 2009: 23).

Cabe mencionar que en ocasiones se omite que “fueron diez investigadores los que desarrollaron el canon del trabajo de campo de tradición británica” (Korsbaek, 2015: 7). En un contexto de colonialismo y de cientificismo estos pre-antropólogos que fueron formados en otras disciplinas, trabajaron en el Pacífico. Haddon, que introduce el uso de la fotografía; William Rivers, que descubre que el trabajo decampo es apto para el estudio de pequeñas comunidades, y un requisito es vivir entre las gentes; los Seligman, Charles y Brenda, que la efectividad del trabajo de campo se basó en observar ritos y ceremonias a los que los hombres no tenían acceso. Combinando observaciones subjetivas y observaciones “serias y científicas”, el trabajo de campo se puede llevar a cabo en pareja.

La importancia de Gerald Wheeler radica en que fue el primero en dominar la lengua después de una estancia de casi un año; combinó su sensibilidad lingüística con la dimensión histórica, captando los productos literarios de los pueblos. En cuanto a Gunnar Landtman, su trabajo de campo se destaca por su capacidad de registro y colección de leyendas y objetos físicos, así como de audios. Por otro lado, Arthur Hocart realizó trabajo de campo extenso de por lo menos seis años; se enfoca en el estudio de la lengua y de los mitos. Diamond Jannes (que fue investi-

gador etnógrafo y administrador) formó parte de la antropología canadiense; dio importancia a la observación de la vida cotidiana y a los juegos. Finalmente John Layerd introdujo el psicoanálisis en su etnografía, en la idea del inconsciente colectivo, y Edward Westermarck, no realizó investigación en el Pacífico, pero está presente en esta generación. Se especializó en estudios de familia y dio relevancia en la etnografía de corte británico.

Esta tradición británica se instituye como disciplina en 1922 con la publicación de la tesis doctoral de Radcliffe-Brown, “Islas Andamán”, y con el famoso libro que es la tesis doctoral de Bronislaw Malinowski, “Los argonautas del Pacífico occidental”. Estas dos monografías inaugurales intentan presentar una totalidad y el funcionamiento de las instituciones de los andamán y de los trobriandeses y con esto se da una formalización de la etnografía con base en el trabajo de campo.

De este modo se perfila un carácter tradicional de la etnografía como la recolección de datos por la vía la observación en el presente etnográfico, que hoy se considera simple o elemental aun cuando se hable de observación cuidadosa. En la tradición de Malinowski se tomó en cuenta la explicación de la organización y estructura de una comunidad o de un pueblo que pasa por creencias, instituciones y leyes manifestadas en conductas sociales para comprender una totalidad o estructura, siendo la etnografía un medio para saber cómo es una sociedad en su totalidad. “Durante casi cuatro décadas la carta magna que redactó Malinowski desempeñó la función de sostener la empresa etnográfica, ayudando a varias generaciones de aspirantes a etnógrafo a salir adelante con el trabajo de campo” (Stocking, 2007: 86).

La famosa frase “la magia del etnógrafo” que postula Malinowski para interpretar y explicar el espíritu de un pueblo —hoy se diría captar el sentido de las prácticas—, indica un dilema para la decisión del etnógrafo sobre lo que es relevante y lo que no, donde su carta magna parece una lista de indicaciones sobre qué hacer y qué no hacer en el trabajo de campo.

El ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y detectar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, y normas de todo fenómeno cultural conlleva. En primer lugar debe determinarse el esqueleto de la vida tribal. Este ideal exige, ante todo, la obligación de hacer un estudio completo de los fenómenos y no buscar lo efectista, lo singular y menos lo divertido y extravagante (Malinowski, 1975: 28).

Por consiguiente, esta tradición británica inaugura una forma de hacer observaciones con un requerimiento del famoso “estar ahí”. Al consolidarse la tradición de la antropología moderna con su método logra un estatus que incluye hacer trabajo de campo, con el fin de vincularse cara a cara para que se puedan definir no sólo las creencias, las costumbres, los mitos, sino también las distintas motivaciones

y sentidos, así como las condiciones específicas de las relaciones internas del grupo, sus instituciones y conflictos.

Más adelante, Phyllis Kaberry anota que Malinowski:

Como todos los etnógrafos, también se sentía atraído por lo dramático, lo excepcional y lo sensacional; y se censuraba así mismo por no tratar los acontecimientos menores, oscuros, cotidianos con el mismo cariño e interés que los acontecimientos sensacionales de mayor escala (Phyllis Kaberry, 1981: 95).

Por eso en su trabajo *Los jardines de coral y su magia*, fue más exigente y crítico consigo mismo, ya que de un hecho aburrido, menor o cotidiano, sacó a la luz la complejidad de las relaciones y mostró lo imponderable de la vida real de una localidad.

Y en este sentido hay otro desarrollo que dentro de la tradición británica parte de la propuesta de hacer etnografía con el método de la Escuela de Mánchester, que hace una reconstrucción de lo social desde las situaciones de interacción, porque es la gente la que informa sobre el contexto y define cómo interpretarlo (en el amor, en el odio, en el olvido, en el chisme, en cosas de la vida como en el conflicto o la fiesta) por medio de la vida cotidiana, al etnógrafo se le faculta comprender y/o explicar la interacción social.

Desde luego los modelos narrativos de la literatura de Joseph Conrado James Joyce, llevan a pensar que si bien una novela o un cuento pretenden ser ficción, una etnografía intenta ser verdad, sin embargo, quizá más allá de la verdad o la ficción es la estructura narrativa de la novela o la etnografía lo que importa para entender los distintos sentidos de lo que se quiera decir.

Por su parte, Joyce en sus cuentos dublineses introduce un modelo para estructurar una narración etnográfica, es una muestra de cómo dos formas de escritura que mezclan la reflexión literaria con la observación del comportamiento social dan cuenta con claridad de la complejidad, y escenifican tanto el conflicto como algunas partes de la vida.

De esta manera, el problema del observador no es reseñar ceremonias en contextos que después se les llamarán “situaciones etnográficas” tomadas de un lugar, lo que significa no sólo la identificación empática sino la comunicación de horizontes que facilitan detallar y formular interpretaciones de la vida de la gente, una costumbre, una creencia, una ceremonia o una institución conceden información de hechos que conectan sin duda con la observación directa.

Es evidente a través de sus etnografías que gran parte de la información la obtenían en el contexto de los acontecimientos que se observa y de las ceremonias a las que asistía un vago término, que quizás refleja el significado de la palabra francesa *assister*, aunque la lectura del diario se puede inferir que la información provenía en

su mayor parte de sesiones con informantes tomados de uno en uno. Los acontecimientos y ceremonias, sin embargo, eran cuidadosamente elegidos por Malinowski por implicar un cierto grado de participación (Stocking, 2005: 74).

Hasta aquí se puede leer esta tradición como la que enseña los pequeños pedazos de información con pormenores etnográficos concretos, y ofrece glosas extensas como la visión del mundo o datos etnográficos en un documento que pasó por una reflexión. El etnógrafo, dice Stocking, es el artesano literario que parte de las lecturas novelescas y las descripciones de la vida, como el estilo narrativo de Malinowski que escribe en presente y en voz activa construye y percibe: “El etnógrafo no sólo es capaz de compartir su visión del mundo, sino que conoce cosas que ellos nunca sabrán y saca a la luz fenómenos que han permanecido ocultos incluso para aquellos a los que se les han ocurrido” (Stocking, 2005: 81), por lo que esta es una tradición que pondera dos vías: la observación y la reflexión.

Así se entiende la reflexividad como un momento para verter la opinión de los datos, si ahora se va al campo para leer etnografía habría que distinguir entre la experiencia del etnógrafo y la reflexividad, ya que experimentar la etnografía es comprender las distintas relaciones y sentidos de los acontecimientos y situaciones. Se ha mencionado que la reflexividad está asociada con el uso del *conocimiento, la experiencia y la participación*, por esta razón la antropología es el resultado de la experiencia y el conocimiento de la alteridad, debido a que conocer es estudiar a otros para descubrirse a sí mismo en la fusión de horizontes. La reflexividad es una herramienta de análisis para percibirlo nuevo, el proceso, el cambio y el discurrir de las otras sociedades.

Sin embargo, y aunque participe como una forma de conocimiento entre otras, la “experiencia etnográfica intersubjetiva” no parece coincidir en ningún aspecto con la reflexividad etnográfica, incluso, quizá aquella constituya un conocimiento no reflexivo (Sempio, 2015: 47).

Finalmente la reflexividad como un saber experimentado expuesto en una etnografía le da relevancia al trabajo de campo, dado que uno accede al entendimiento de otros horizontes y prácticas de sentido mediante la comprensión, la empatía y la comunicación tanto de los hábitos como de los diversos modos de racionalizar el mundo; acceder a lo cotidiano, a los conflictos, a los chismes a través de los relatos de los otros es llegar a la reflexividad etnográfica que se construye a partir de la simple presencia de estar ahí.

Por este motivo, el realismo etnográfico se asemeja al realismo literario, es otro modo de hacer pero se exagera una fascinación, un gusto, un disfrute, como lo hace Joyce en el transcurso de sus cuentos, selecciona situaciones y reflexiona sobre las mismas, tiene un origen en la valoración práctica, subjetiva, que pretende una

argumentación para el antropólogo, estas narraciones particulares provistas de sentido tienen su fundamento en situaciones empíricas.

Tanto el etnógrafo como el novelista eligen para narrar una situación que parece ser satisfactoria, se desarrolla en una dirección, tiene que ser concreta y ofrece un estado de las cosas; mas la interpretación, las valoraciones prácticas y los intereses van más allá de la investigación empírica o de la narración, puesto que se dan y se omiten otras circunstancias existentes en un tiempo dado.

Resulta que la novela se ubica en un contexto situacional que relata lo que Van Velsen también le llama el presente etnográfico, esto lleva a que las especificaciones etnográficas estén enmarcadas en un sistema o en una estructura o escritura como plantea el novelista. La reflexión, la abstracción o bien la generalización constan de datos de diversos tipos que se obtienen de situaciones y casos de lugares dublínese, rarámuri, mixtecos, otomíes, etcétera.

En un sentido formal, de campo etnográfico, se utilizan para recoger material y así construir explicaciones o comprensiones del mundo sociocultural, estos datos deben ser considerados por el antropólogo que tiene su propia perspectiva teórica. En la búsqueda de esas referencias, él necesita ir al lugar y hacer mínimo una observación, crear una delimitación espacial, ver la morfología social, el comportamiento y las relaciones interpersonales, así comienza a recabar los relatos de la gente haciendo una distinción etnográfica entre prácticas, discursos y en el estilo de narrar la etnografía.

Es así que el novelista imagina una reflexión analítica del comportamiento observado dentro de un orden social y cultural, hace interpretaciones engañosas o sesgadas al dar importancia a ciertos datos o relatos y omite otros, ello depende de sus intenciones novelescas. Y para entender cómo vive la gente con sus normas y conflictos elige una situación y la describe. “Así los registros de situaciones y comportamientos particulares se han abierto camino desde la bitácora del investigador de campo hasta sus descripciones analíticas” (Van Velsen, 2007: 49). De ahí que el estudio situacional que hace el etnógrafo se convierte en una reflexividad, como un novelista que proyecta en su escrito secuencias de tramas y relaciones.

Además la novela de Joyce propicia la reflexividad, la distinción de la vida cotidiana que selecciona a un individuo, a los personajes y los lugares. Estos elementos establecen la reconstrucción de situaciones como los encuentros de amigos, de políticos, de las traiciones, los parentescos, las relaciones de comercio, etcétera. El narrador piensa y favorece el abordaje de distintos problemas de una misma situación social (el fastidio, del trabajo, el juego, el baile, la familia). En cierta medida la reflexividad incluye que “el etnógrafo debe de buscar en cada caso las opiniones e interpretaciones de los actores, también de las otras personas, no para averiguar cuál es el punto de vista correcto de la situación sino para descubrir

alguna correlación” (Van Velsen, 2007: 52), y así incluirse en el análisis reflexivo del contexto.

En consecuencia para admitir la reflexividad del mundo social, donde los relatos del investigador como los de un novelista son intencionales y seleccionados, se especifican los rasgos de un lugar. El papel del etnógrafo o antropólogo consiste en interpretar y narrar situaciones de interacción, aclarando que los datos provienen de una relación entre el investigador y los sujetos de estudio, de aquí surge la pregunta ¿de dónde saca los datos un novelista como Joyce, en los dublineses? Desde el punto de vista de la reflexividad se conecta con gente con la que trabaja y estudia el sentido de las respuestas, los obstáculos y el acceso a los informantes. La reflexividad tiene que llegar al corazón del “yo” como un proyecto que refleje a la sociedad, es decir, dar cuenta no sólo de las circunstancias sino también revelar al individuo de cómo piensa, toma decisiones y vive en sociedad.

En síntesis, el análisis situacional implica seleccionar eventos, momentos particulares y con ellos realizar abstracciones al tener los relatos del informante, puesto que un dato tiene que ser estudiado con referencia a otros ya observados dentro de un sistema amplio de relaciones, por lo tanto se cuenta con dos elementos que son la observación personal del etnógrafo y los informes de los nativos. Por ejemplo, la inauguración de un puente, como lo señala Gluckman, muestra a la comunidad local las regularidades, los cambios y los conflictos dentro de un contexto de situación colonial que incluye jefes, poder, individuo, Estado y cambio.

Otro estilo y tradición surge con Boas, quien con su particularismo histórico, estudia una cultura en términos de rasgos físicos y mentales. Esta postura teórica no tiene una base sólida en cuanto a la falta de contacto y a los procesos de modernidad, por eso la etnografía norteamericana conlleva un sentido culturalista que, paradójicamente paralela a la idea de cultura y personalidad, es donde se origina la etnografía norteamericana centrándose en comprender las conductas repetitivas y postula un rasgo típico, primero de los grupos o bien la caracterización de los nacionalismos.

Luego estas dos tradiciones se pueden recuperar con Clifford Geertz, quien aporta que la etnografía revela a los sujetos lo que es tener sentido en las prácticas y creencias, donde a través de la interpretación se observa cómo para los integrantes de un grupo un mismo hecho social, una práctica, una institución o una experiencia (reciprocidad, creencias, trabajo comunal) local poseen múltiples sentidos, por ello lo que importa es comprenderla configuración de la vida cotidiana.

En cierto modo me interesa retomar lo que señala Geertz, quien indica que los buenos textos etnográficos clásicos están atiborrados de datos planos y faltos de gracia, con poca sensibilidad, aunque con una sustantividad y habilidad para evidenciar el “haber estado allí” y transmitir la impresión del contacto con otras formas de vida. Además delata el formato del discurso literario, lo cual dice no nos

convierte en novelistas, físicos o matemáticos por el hecho de construir hipótesis. “Así pues admitimos que los textos etnográficos tienden a parecerse a los textos de ficción como a los informes de laboratorio” (Geertz, 2010: 18).

Es más se convierte la etnografía en una especie de fábrica de resúmenes sobre los grupos, las localidades, las comunidades y con una excesiva obsesión de explicar científicamente, de convencer el haber estado allí, en lugar de obtener los distintos sentidos de las prácticas y las cosas. No obstante para Geertz, la vigencia de la etnografía es la herramienta que evidencia los diferentes sentidos que conciben la dinámica de los cambios que se constituyen en los entramados de sentidos, he aquí la pertinencia y actualidad.

Los tres significados de etnografía antes descritos se sintetizan en Arjun Appadurai, quien refuerza la idea y dice que la tradición etnográfica surge con el aprender a leer etnografía para saber cómo se construyen las prácticas humanas y su particularidad local, para lograrlo se requiere dialogar con lo ya hecho (reflexividad), ver los trabajos antropológicos con carácter histórico que se conjugan con el estar ahí del antropólogo, o sea exponer otros modos de hacer etnografía a partir de la fusión de horizontes.

Nos referimos a esas estrategias que para mostrar una dinámica sociocultural de un grupo requieren primero de mostrar el lugar, el espacio, las características de los sujetos, los avatares de su vida cotidiana, las implicaciones del ser originario, para luego contar sobre los impactos, modificaciones, o supervivencias que acarrea la vida en las ciudades modernas de los Estados Unidos (Olivos, 2014: 12).

La experiencia de trabajo de campo pasa por la fusión de horizontes, eso que Gadamer postula como una condición: “La fusión de horizontes como la comunicación o proceso de tradiciones distintas que caracterizan todo acto de comprensión y a través del cual se revelan las significaciones y la verdad” (Ulin, 1990: 144, 151), lo cual permite tener un mínimo conocimiento de la vida sociocultural.

La comprensión de la vida social o de las instituciones requiere de ordenar la experiencia del trabajo de campo y es así que “cuando se han aprendido de esta forma los valores principales de la gente que estudia, está justificado proclamar que la sociedad o cultura ha sido comprendida, pues es sólo entonces que el investigador puede hacerse una imagen —y tal vez comunicarla a los demás— de lo que es ser miembro de tal sociedad” (Beattie, 1975: 307). Este tipo de comprensión también se encamina a lucir un presente etnográfico de fotografía.

Si el etnógrafo se plantea una vía de comprensión sabe que no existe una fórmula para lograrla, se requiere sensibilidad, la pura observación es limitada para captar sistemas de creencias, motivaciones y valores. Peter Winch postula que comprender los distintos modos de vida es estar en el mundo de las reglas y con-

venciones intersubjetivas, así como un entramado de racionalidades que se justifican en el contexto.

Al parecer, el hacer y presentar etnografía está en una encrucijada, mas John Beattie señala que penetrar los universos de las cosas es explicarlas, ya que los antropólogos sociales estudian lo que hace y piensa la gente, sus instituciones y sus relaciones generan ciertos tipos de investigación desde los datos obtenidos. “Este modo de explicación consiste simplemente en demostrar las conexiones existentes entre cosas que a primera vista parecen totalmente independientes unas de otras” (Beattie, 1975: 299).

S. F. Nadel fue uno de los primeros antropólogos que aportó la idea de explicación desde el sentido común, ya que explicar es sistematizar la descripción y adecuarla en un análisis deductivo para entonces enseñar regularidades. Por un lado para proporcionar cualquier explicación remite a pensar en el estado de las cosas, en la expresión lógica de las instituciones así como de las causas, demostrar las conexiones y aclarar las implicaciones de un contexto o acontecimiento de una totalidad existente.

De esta manera, la explicación teleológica no es nada más una referencia de una causa a un efecto, el simple reverso de la explicación histórica o de la explicación mediante la causa eficiente, que remite a un efecto a una causa precedente. Es esencial a ella la noción de que lo explicado tiene implicaciones causales para algún complejo o sistema previamente comprendido (Beattie, 1972: 76).

Por otro lado, no es que explicar esté separado de comprender, pues a menudo la explicación nos facilita la comprensión, en ocasiones se ve al antropólogo que trabaja en una comunidad donde se entera de los sentidos de las distintas actividades, o se dedica a acumular información para hacer informes o cumplir con sus objetivos, diagnósticos y catálogos, etcétera. Cabe señalar que este debate de explicación y comprensión se da en otros ámbitos en la filosofía de las ciencias sociales, que requiere un desarrollo aparte y se puede ver en Georg Von Wright, en Stephen Turner, Alan Ryan, en Julien Freud, en Martin Hollis, entre otros que retoman los planteamientos de Ernest Nagel y Carl Hempel.

Si bien los etnógrafos necesitan datos que provienen del trabajo en el campo, no hay una regla o idea de cómo tiene que ser éste, en el desarrollo de la disciplina se han gestado estilos. Lo que sí hay que decir es que los estudios de caso situacional requieren de campo prolongado en la zona de convivencia y contacto directo con la gente, también se sugiere no permanecer unos días en el hotel y/o mandar a los estudiantes o asistentes por los datos, porque si se logra una comprensión se puede dar una explicación, y se hace costumbre dar muchas explicaciones sin comprender nada.

## LA ETNOGRAFÍA COMO ACTIVIDAD TÉCNICA

Por tradición cuando se enseña y estudia antropología se hace desde una cierta perspectiva teórica, por lo regular se habla de autores y clásicos, escuelas y tradiciones que pensaron al hombre en sociedad, o se opta por darle importancia a un sistema de conceptos. Aquí se confronta si el conocimiento del antropólogo puede prescindir de un sujeto cargado de valores y subjetividades, pondérese el dato sin pretender dar respuesta a la siguiente pregunta ¿puede haber conocimiento objetivo aun cuando el etnógrafo es parte de la investigación?

Resulta que al transitar por otras tradiciones de pensamiento y cuestionarse el quehacer etnográfico que ha marcado el pensamiento moderno, que se caracteriza y expresa en un modo de reflexionar, es decir que un punto de partida, una luz para ver los distintos desarrollos o flujos de entendimiento y comprensión de lo sociocultural necesita mirar lo diferente y encontrarlo en los grupos humanos, buscando esas explicaciones constitutivas de lo local como dice Appadurai.

Por esta razón al leer la etnografía clásica posibilita ver los detalles de manera empírica. Habría que anotar que en México se dispone de una multiplicidad de etnografías locales, regionales, por grupo, etcétera, todo esto realizado en una dimensión histórica y/o específica de la antropología. Ahora bien, el alcance etnográfico de los estudios de comunidad se revisan en las etnografías tanto clásicas como regionales o locales, y gracias a esto se tiene un saber, el análisis histórico y los cambios ocurridos en los lugares etnografiados.

Como lo apunté, México es un país de tradición constante de gente realizadora de etnografía, pero es necesario ponderar el “yo” testifical de ir al lugar, porque se tienen sorpresas de descubrir la importancia de hacer etnografía propia, así como el usar la de terceros, es lo que acerca a particularidades, contradicciones y, como anoté, a evitar generalizaciones y sí percibir los distintos sentidos de las prácticas y las estructuras de las instituciones.

Con todo lo anterior surge un dilema que Geertz señaló “No pienses sobre la etnografía, haz etnografía” o el escapismo “No hagas etnografía sólo piensa acerca de ella” (Geertz, 2010: 149). La etnografía implica contar historias, hacer relatos, construir explicaciones y comprensiones, también utilizar un modelo teórico detrás, por lo que puede existir una antropología sin trabajo de campo, esto es de discusión, de hablar o teorizar pertinencias, de averiguar posturas, de cómo explicar o comprender lo social, lo cultural.

Y no se puede hacer etnografía sin hacer trabajo de campo, es ahí donde la lógica de la sorpresa adquiere sentido, *no somos cronistas ni reporteros*, el contacto con la “realidad”, con la comunidad, con las actividades permite manifestare interpretar el sentido de las ideas, las certezas postuladas por una lógica de razonamiento deductivo de lo ya hecho. La sorpresa también es apelar a la duda y a la sospecha, así entre “ciencia” explicativa y herramienta de comprensión está el móvil

de seguir haciendo trabajo de campo en su sentido antropológico, esto es dar continuidad a la carta magna como requisito que nos ofrece la famosa autoridad etnográfica.

Si se considera que ciertos aspectos de dominación moderna están ocultos en la razón instrumental, como un mecanismo de poder al cual tienen que enfrentarse los sujetos en todo momento, “Hay sujetos con intereses diversos que se enfrentan en las naves de una fábrica, las aulas de una escuela, o las habitaciones de una casa; aquí en los episodios estratégicos de la vida cotidiana, tienen que generarse constantemente los potenciales de poder que se han conjugado con las instituciones de dominación como una red” (Honneth, 2009: 133).

Si se trabaja con el poder como un conjunto de técnicas organizado institucionalmente y por encima de las necesidades de los sujetos, entonces habría que preguntarse ¿cuáles son las necesidades teóricas de los antropólogos y los etnógrafos? En pocas palabras son dos las características que están presentes en la actual sociedad moderna y que se expresan en la racionalidad instrumental que es capaz de conducir y controlar. “En términos administrativos: dichas organizaciones intervienen como instituciones totales en el nexo de vida de cada individuo para hacer de él, disciplinado y controlado, manipulado y amaestrándolo, un integrante dócil de la sociedad” (Honneth, 2009: 140).

Además, están los contenidos normativos de la sociedad moderna, es la verdad y los juegos de verdad que se legitiman en ésta (escuelas, bibliotecas, discursos de salud, de políticas públicas, discursos de derecho y de justicia) carentes de toda pertinencia, y son discursos movedizos al servicio de los poderes establecidos para “la resolución de problemas”; siendo los sistemas de saber como el arte, la ciencia, la filosofía, el derecho, la moral, la cultura, los que están frente al poder. Asimismo Habermas define a “La modernidad como una forma de vida cosificada y explotada, como una forma de vida integralmente sujeta al control técnico o como una forma de vida totalitariamente articulada y ensanchada, integralmente sometida a relaciones de poder, homogeneizada, encarcelada” (Habermas, 2010: 364).

Aquí cabe el cuestionamiento ¿hasta qué punto muchas de las prácticas etnográficas se convierten en meros ejercicios técnicos? Por su parte, Habermas escribe que es en la Ilustración que se gestan espacios y se da una apertura al mundo tanto en el arte, la literatura, en la ciencia, en la crítica especializada en gustos, en los procesos de aprendizaje, en los discursos y en los juegos de verdad.

Al mismo tiempo propone cómo racionalizar la vida social para que los patrones de comportamiento sean universales y racionales, pero en tanto esta dominación no sea vertical en todas las sociedades, porque este poder se topa ante culturas que implantan resistencia y reproducción, aparece mediado por distintos intereses plasmados en el pensar, sentir y actuar (por ejemplo, la cultura y los núcleos duros de la tradición garantizan la diferencia ya que están ligados a imágenes del

mundo). Desde luego estos espacios pueden ser aprovechados por el sujeto para lograr una trascendencia y hacer una crítica con pensamiento e intereses propios.

En este sentido Habermas recupera e introduce la categoría de *interés*, de Kant, y lo hace por buscar una conexión entre conocimiento e interés para hacer evidentes los intereses rectores del conocimiento. O sea éstos surgen de las necesidades, también tienen y expresan cuestiones prácticas, por eso piensa que el interés puro es una ilusión inconcebible dentro de un mundo de investigadores donde los motivos tienen que ser explicados, puesto que tienden a ser inmanentes o especulativos, es más los intereses que guían la producción de conocimiento tienden a convertirse en dogma que evitan la reflexión.

El honor de las ciencias consiste, desde luego en aplicar infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía el conocimiento. Una autocomprensión positivista en las ciencias nomológicas tiende más bien a sustituir la acción ilustrada por el control técnico. Guía la aplicación de las informaciones de la ciencia de la experiencia bajo el ilusorio punto de vista de que la dominación práctica de la historia puede dejarse reducir al control técnico de procesos objetivados (Habermas, 2005: 178-179).

A pesar de que el programa de la ciencia le ha apostado todo a la objetividad, Habermas admite que la narración y la reflexión como una vía de construcción de conocimiento recuperan las experiencias subjetivas del sujeto de conocimiento; las pretensiones de objetividad regulan la presentación de los datos de modo esquemático en saberes técnicamente utilizables.

Para aquella tendencia del campo de la etnografía que se ha centrado en esta técnica, se ve que tiende a anular las explicaciones narrativas y los saberes hermenéuticos como otros intereses rectores del conocimiento. La cuestión técnica propicia que el antropólogo en labores etnográficas sólo exhiba los datos de manera toponímica, porque se ha vuelto una tarea descriptiva de buscar las relaciones lógicas, “objetivistas y científicas”. Es decir con poca reflexión producto de las experiencias propias, y a veces reflexión prestada o tomada para satisfacer objetivos pragmáticos y utilitarios que le concedan saciar fines e intereses de conocimiento.

Tal vez se cae en lo que Horkheimer sugirió acerca de la teoría tradicional de la ciencia, que se concibe como una empresa pura de conocimiento de la verdad para dejar de lado los intereses humanos, se busca la auto-conservación del *status quo* de lo ya adquirido, de lo existente como conformidad para solo perfeccionarlo, repetirlo, reconstruirlo, etcétera, aun así esta teoría tradicional de la ciencia es falsamente pura.

La etnografía científica establece, por lo general, un registro alegórico privilegiado en el que se identifican supuestos como el de la teoría, la interpretación, o la

ejemplificación. Pero todos esos significados, en sus niveles correspondientes dentro del texto, incluyen teorías e interpretaciones, se reconocen como alegorías y devienen en pura dificultad para asentarse, en última instancia, sobre una perspectiva, sobre un punto de vista privilegiado desde el cual hacer la valoración totalizadora... mucha práctica y escritura etnográfica adopta ciertas distancias de la totalización antropológica, para buscar una evocación múltiple (aunque no limitada y alegórica) (Clifford, 1991: 158).

Entonces la etnografía era una experiencia del antropólogo que se hacía en una comunidad, la registraba y contaba. Hoy ese aspecto objetivista y tendencialmente *técnico* de hacer etnografía poco reflexiva sólo exhibe los datos e intenta develar la estructura de una comunidad, no más, porque busca certezas objetivizantes y de dato duro y prefiere los conocimientos generalizables, teme a la duda, la contradicción y tiende hacia una reducción de lo objetivo. Un ejemplo es el texto de Bourdieu de la Objetivación participante, él pretende una postura entre la objetividad y la reflexión.<sup>1</sup> Convierte sus narraciones en alegorías como un relato donde el etnógrafo dice lo contrario de lo que pretende decir.

Considero a la antropología sociocultural como una disciplina que estudia a los seres humanos en sociedad, no como tales sino como meros datos. La aplicación desmedida de objetividad reducida al cálculo y la exigencia de "objetividad" manifiesta un carácter instrumental del trabajo etnográfico, predeterminado bajo la política de técnica que no da oportunidad a las relaciones con la alteridad, debido

<sup>1</sup> El trabajo de campo, en la antropología, ha sido presentado, muy frecuentemente, tanto como ciencia de laboratorio como a manera de experiencia personal, casi como un rito de paso; las dos metáforas, sin embargo, apenas nos sirven para hacer la amalgama, supuestamente conveniente, de la práctica objetiva y de la subjetiva. Hasta hace muy poco, tal imposibilidad quedó obviada mediante la marginación de los fundamentos intersubjetivos del trabajo de campo, que ya habían sido excluidos de los textos etnográficos considerados serios, y que eran relegados a la categoría de memorias, anecdóticos, y confesiones; más tarde, sin embargo, este conjunto de estilos comenzó a cobrar carta de naturaleza. Las nuevas tendencias, de extremar el dato hasta dar cumplida cuenta de los aspectos que pudieran parecer más mínimos, mediante la introducción de los elementos personales en el texto, han servido para alterar el discurso etnográfico, así como para subvertir las estrategias y la autoridad de los informes anteriores. Mucho de nuestro conocimiento acerca de otras culturas, es producto de la traducción y de la proyección de diálogos intersubjetivos. Ello supone un problema claro para cualquier ciencia que se mueva desde lo particular a la generalización; que utilice sólo las verdades de una cultura como ejemplos ilustrativos, como fenómenos de tipificación o como patrones de comportamiento colectivo (Clifford, 1991: 166). Si pensamos que la exigencia de una etnografía objetivista tiende a anular la experiencia del etnógrafo y ponderar el control técnico de los datos (realizar entrevistas, encuestas, cuestionarios, toponimias, etcétera) se podría decir que es una puesta en marcha de la racionalidad instrumental.

a que el encargo institucional tiene intereses rectores de la información, olvida que se trabaja con gente no con objetos.

De ahí que el talento del etnógrafo ilustrado poco se expresa en el esfuerzo propio de comprensión, en la actitud de sensibilidad, en el trato con las personas que le facultan organizar las experiencias, que al saber el destino de la información puede exponerla con alegoría no meramente explicativa o toponímica. Pues hay distintos estilos de hacer y explicar la etnografía, creo que la médula rectora es la recuperación (a través de la razón crítica) de la experiencia del sujeto, donde el conocimiento del otro, del humano, se traduce en una dimensión técnica de descripción.

Tanto George Stocking como Mechthild Rutsch denominan motivos románticos a esa sensibilidad que aparece una y otra vez entre los practicantes de la disciplina. Sensibilidad que se caracterizó por ponderar una comprensión de las sociedades como entidades particulares, irreductibles y conformadas a partir del compartir valores y símbolos culturales donde factores como las emociones, los deseos y las voluntades individuales, también juegan un papel importante en la configuración de las prácticas sociales e históricas. Por el lado metodológico, dicha sensibilidad conducía a ponderar vías que tenían por objeto comprender símbolos y significados de una cultura penetrar en las dimensiones de las vivencias humanas desarrolladas en espacios diferentes al nuestro (Olivos, 2009: 80).

Hablar de sensibilidad implicaría otro debate, “un motivo romántico”, considero que es importante otro concepto por revisar, un antropólogo de los llamados posmodernos, Paul Rabinow, en compañía del filósofo Dreyfus, responde la pregunta ¿qué es la madurez?, o ¿qué es el iluminismo? Al igual este tema es crucial para el quehacer etnográfico y tendría que ser reflexionado a diario por los antropólogos, por lo menos para discernir parte del origen de nuestra disciplina que se gesta en explicar y comprender.

En la actualidad tanto Habermas como Foucault aceptan que la madurez consiste en la asunción del hombre a su responsabilidad de usar la racionalidad; y reconocen que la modernidad tiene uno de sus pilares con el intento de Kant de hacer crítica la razón y esto significa establecer los límites y el uso legítimo de la razón explicativa.

Rabinow y compañía se centran en Foucault como el fundador de una actitud crítica, dado que los intensos compromisos éticos y políticos hicieron que profundizara en algunas preocupaciones de nuestra sociedad, y fuera indiferente en otros aspectos tratando de liberarse de los esquemas de pensamiento establecidos. Ellos escriben que después del iluminismo la modernidad ve nacer un sinfín de *ethos*. Si bien la madurez consiste en tener una actitud o un nuevo modo de actuar crítico para enterarse de la pluralidad y de hacer etnografía, que consiste en describir e

interpretar las prácticas socioculturales de nosotros y de los otros, las formas de vida, caracterizar el sentido, ir más allá de aislar la explicación y la comprensión.

La ontología crítica de nosotros no debe considerarse, sin duda, como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un permanente cuerpo de conocimiento que se está acumulando; se la debe concebir como una actitud, un ethos, una vida filosófica en que la crítica de lo que somos es en uno y al mismo tiempo el análisis histórico de los límites que nos imponen a nosotros y un experimento con la posibilidad de ir más allá de ellos (Rabinow y Dreyfus, 1988: 128).

Para finalizar, se concluye que el hacer etnografía no es como la ciencia pura donde hay intereses y los datos se someten, interviene en los juegos de verdad, en los límites del conocimiento y la comunidad académica formal. Aquí se estaría ante un dilema, sin concebir la pluralidad de la etnografía y ubicarla como un trabajo científico o bien como un ejercicio de comprensión, he ahí el debate entre explicación y comprensión

Por último, la reflexividad responde a las interrogantes de qué significa el observador objetivo y realista en sus narraciones y entrevistas, por ello he intentado decir que una condición para el etnógrafo es lograr un equilibrio entre la distancia y la cercanía con la gente con la que trabaja, es poner a prueba su sensibilidad al aceptar el sentido de las prácticas y dar lugar al presente etnográfico con un horizonte histórico, le regresaría la temporalidad a ese momento convertido en una eternidad debido a que la narrativa literaria tiende a eliminar su temporalidad.

El contacto con la gente y sus actividades produce nuevas ideas ante las certezas postuladas por una lógica de razonamiento deductivo ilustrado, hacer trabajo de campo es encontrar la sorpresa, es apelar a la duda y a la sospecha, así entre ciencia y herramienta está el móvil de continuar haciéndolo en su sentido antropológico, es dar seguimiento a la carta magna como requisito que otorga la famosa autoridad etnográfica.

La experiencia producto del trabajo de campo más el conocimiento teórico reflexivo puede lograr otro tipo de etnografía, hoy está de moda la reflexividad. Cuando propicié el debate e intenté perfilar una etnografía libre del miedo que le haga recuperar la experiencia narrativa, la comprensión y que se refleje en la escritura etnográfica, habría que tener clara la distinción entre experiencia, reflexividad y objetividad.

La objetividad se ha cuestionado no sólo en la antropología sino en las mismas ciencias exactas. No estoy seguro si la antropología sigue empantanada en esa discusión, pero sí creo que en la práctica el qué hacer pondera esta exigencia, la dicotomía es optar por una etnografía explicativa o por una basada en datos en la

primera la reflexión, la experiencia y la empatía intentan comprender los distintos sentidos.

Si se piensa la idea de ciencia como el único medio de significar esta actividad del etnógrafo, no tendría sentido porque parte de su esencia es tener experiencias que generen datos empíricos. Pero en algunos, los círculos académicos se abstraen tanto que parece un pecado ser empirista, por lo que se apoya la idea de la pluralidad de la ciencia. Más aún, la posibilidad de una pluralidad de universos conceptuales que reúnan distintos compromisos e intereses. En cambio en las comunidades de la ciencia hay diversas formas de representar el mundo.

La ciencia es una actividad creativa, al servicio de la búsqueda de una concepción integradora de los hechos, lo cual implica disolver el largo divorcio entre teoría y práctica. En términos más actuales, podríamos decir que el proceso de conocer —y en particular la investigación científica— es un arte en su sentido más primigenio, en tanto requiere de una activa intervención y manipulación de los hechos para construir y poner a prueba nuestras teorías o representaciones del mundo. (Lombardi y Pérez Ransanz, 2012: 97).

Para concluir, podría decir que el documento etnográfico se sujeta a distintas exigencias, no se puede reducir a una simple dimensión técnica explicativa, se requiere comprender los sentidos. De ahí que no se hace la pregunta ¿cómo hacemos etnografía hoy en día? Resulta que al inicio el objetivo de este trabajo fue argumentar las implicaciones que se tienen sobre las formas de hacer etnografía y que para construir un documento que requiere del trabajo de campo, de la reflexión, se necesita ante la pluralidad de la ciencia tomar en cuenta que el conocimiento etnográfico en la época moderna no es nada más objetivo, sino está sujeto a los juegos de verdad y a la actividad creativa.

Si bien este trabajo fue un intento de revisar el entramado de producción de etnografía, como esa exigencia denominada: “objetividad del conocimiento” que oculta distintos intereses tanto personales (del etnógrafo) como las exigencias de la institución, considero que para lograr una comprensión de las cosas, a partir de una postura teórica en la disciplina antropológica, no se puede reducir el trabajo de campo a una simple herramienta, ya que en él se generan experiencias e incluso relaciones que se omiten en las etnografías.

Reitero, no es una simple herramienta, sino es la columna vertebral que diferencia a la antropología de otras disciplinas como la filosofía, la sociología, o la ciencia política. (de las cuales, cabe señalar, también enriquecemos nuestra labor). Por ello se ha planteado transformar la experiencia en datos, omitiendo que todo conocimiento objetivo surge de condiciones subjetivas y por ello, el etnógrafo requiere encapsular la racionalidad instrumental.

## BIBLIOGRAFÍA

- Appadurai, Arjun  
(2001) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Ediciones Trilce, FCE, Buenos Aires.
- Baroja, Pío  
(1994) *El árbol de la ciencia*, Alianza Editorial, México, 139 pp.
- Beattie, John  
(1975) “Comprensión y explicación en la antropología social”, en José R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Editorial Anagrama, Barcelona, 299 pp.  
(1972) *Otras culturas*, FCE, México, 76 pp.
- Bourdieu, Pierre  
(2003) “L’objectivation participante”, *Journal Article. Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 150, pp. 43-58.
- Clifford, James  
(1991) “Sobre la alegoría etnográfica”, en James Clifford y George E. Marcus, (eds.), *Retóricas de la antropología*, Júcar, Barcelona.
- Foucault, Michel  
(2003) *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid.
- Geertz, Clifford  
(2010) *El antropólogo como autor*, Paidós, Madrid, 149 pp.
- García Mora, Carlos  
(2004) “El delicioso suplicio de escribir antropología”, en Rutsch Mechtlid y Wachter Mette Marie (coords.), *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Iberoamericana, México.
- Habermas, Jürgen  
(2010) *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz Editores, Buenos Aires, 364 pp.  
(2005) *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 179 pp.  
(1986) *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Honnet, Axel  
(2009) *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Universidad Autónoma Metropolitana, Buenos Aires, 140 pp.
- Horkheimer, Max  
(1974) “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.

Joyce, James

(1995) *Dublineses*, RBA Editores, Barcelona.

Kaberry, Phyllis

(1981) “La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica”, en Raymod Firth (ed.) *El hombre y la cultura, la obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo Veintiuno Editores, México, 95 pp.

Korbaek, Leif

(2009) “Introducción”, en Eduard B. Tylor. *Anáhuac o México y los mexicanos antiguos y modernos*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Juan Pablos Editor, México.

(2015) “Colonialismo, etnografía y comunidad científica en Inglaterra en el periodo temprano en el pacífico”, Manuscrito, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Lombardi, Olimpia y Ana Rosa Pérez Ransanz

(2012) *Los múltiples mundos de la ciencia. Un realismo pluralista y su aplicación a la filosofía de la física*, UNAM, Siglo Veintiuno Editores, México.

Malinowski, Bronislaw

(1975) *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona.

Olivos Santoyo, Nicolás

(2014) “Repensar la etnografía a la luz de los presupuestos posibles de una socio-anthropología”, en *Anuario. Antropología Social y Cultural en Uruguay*, núm. 12, Instituto de Antropología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Uruguay.

Olivos Santoyo, Nicolás

(2009) “La idea de ciencia en la antropología posmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar”, tesis maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

Rabinow, Paul y Hubert L., Dreyfus

(1988) “¿Qué es la madurez?, Habermas y Foucault acerca de qué es el iluminismo”, en David Couzens, *Foucault hoy*, Nueva Visión, Buenos Aires, 128 pp.

Nadel, Siegfried F.

(1978) *Fundamentos de la antropología social*, FCE, México.

Sempio Durán, Camilo

(2015), “Prefiguraciones: Análisis y problematización del conocimiento etnológico. Ensayos sobre estudios antropológicos y filosóficos de las posibilidades socioculturales”, tesis de doctorado, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México, 81 pp.

Shweder, Richard

(1991) “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón evidencia”, en Carlos Reynoso, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa editorial, Barcelona.

Stocking, George W.

(2007) “La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski”, en Honorio Manuel Velasco Maíllo, *et al.*, *Lecturas de antropología para educadores*, Trota, Madrid, 86 pp.

Ulin, Robert

(1990) *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 152 pp.

Van Velsen, Jaap

(2007) “El método del caso ampliado y el análisis situacional”, en *Bricolaje*, núm. 14, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México.

Winch, Peter

(1994) *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós Ibérica, Barcelona.

(1990) *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu editores, Buenos Aires.



Textiles en el mercado Mapuche, Villarrica, Chile, marzo de 2017

Fotografía: Cristina Oehmichen



Ruca mapuche, Villarrica, Chile, marzo de 2017  
Fotografía: Cristina Oehmichen