

La etnografía

Método, campo y reflexividad

Rosana Guber

ENCICLOPEDIA LATINOAMERICANA
DE SOCIOCULTURA Y COMUNICACIÓN

Editorial
norma

LA ETNOGRAFÍA

**MÉTODO, CAMPO Y
REFLEXIVIDAD**

Rosana Guber

Grupo Editorial Norma

Guber, Rosana

La etnografía, método, campo y reflexividad/Rosana Guber.-

Bogotá: Grupo Editorial, Norma, 2001.

146p.; 18 cm- -(Enciclopedia latinoamericana de sociocultura y comunicación)

ISBN 958-04-6154-6

Etnología 2. Antropología social – Investigaciones I. Tít. II. Serie 305.8 cd 20 ed.

Primera edición: abril de 2001

©2001. De esta edición:

Grupo Editorial Norma

Diseño de tapa: Ariana Jenik

Fotografía de tapa: Eduardo Rey

Diagramación: Daniela Codito

Impreso en Colombia

Tabla de contenidos (según la versión original)

Introducción	11
Capítulo 1. Una breve historia del trabajo de campo etnográfico	23
Capítulo 2. El trabajo de campo: un marco reflexivo para la interpretación de las técnicas	41
Capítulo 3. La observación participante	55
Capítulo 4. La entrevista etnográfica o el arte de la "no directividad"	75
Capítulo 5. El investigador en el campo	101
Epílogo. El método etnográfico en el texto	121
Bibliografía	129

Nota los numeros que aparecen entre [] corresponden a la numeración original en papel.

A sol, para que sus enormes ojos azules
Vean mucho más que yo

Introducción

¿Acaso vale la pena escribir un volumen sobre trabajo de campo etnográfico en los albores del siglo XXI? ¿Por qué alentar una metodología artesanal en la era de la informática, las encuestas de opinión y el Internet sólo para conocer de primera mano cómo viven y piensan los distintos pueblos de la Tierra?

Las vueltas de la historia relativizan las perplejidades de este mundo globalizado, pues el contexto de surgimiento de la "etnografía" se asemeja mucho al contexto actual. La etnografía fue cobrando distintas acepciones según las tradiciones académicas, pero su sistematización fue parte del proceso de compresión témporo-espacial de 1880-1910 (Harvey 1989; Kern 1983). La aparición del barco a vapor, el teléfono, las primeras máquinas voladoras y el telégrafo, fue el escenario de la profesionalización del trabajo de campo etnográfico y la observación participante.¹ Académicos de Europa, los Estados [11] Unidos de Norteamérica (en adelante EE.UU.) y América Latina retomaron algunas líneas metodológicas dispersas en las humanidades y las ciencias naturales, y se abocaron a re-descubrir, reportar y comprender mundos descriptos hasta entonces desde los hábitos del pensamiento europeo. Pero esta búsqueda implicaba serias incomodidades; gente proveniente, en general, de las clases medias-altas, élites profesionales y científicas, se lanzaban a lugares de difícil acceso o a vecindarios pobres, sorteando barreras lingüísticas, alimentarias y morales, en parte por el afán de aventuras, en parte para "rescatar" modos de vida en vías de extinción ante el avance modernizador.²

Hoy la perplejidad que suscita la extrema diversidad del género humano es la que mueve cada vez a más profesionales en las ciencias sociales al trabajo de campo, no sólo para explicar el resurgimiento de los etno-nacionalismos y los movimientos sociales; también para describir y explicar la globalización misma, y restituirle la agencia social que hoy nos parece prescindible.

En este volumen quisiéramos mostrar que la etnografía, en su triple acepción de enfoque, método y texto, es un medio para lograrlo. Como enfoque la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva [12] de sus miembros (entendidos como "actores", "agentes" o "sujetos sociales"). La especificidad de este enfoque corresponde, según Walter Runciman (1983), al elemento distintivo de las Ciencias Sociales: la descripción. Estas ciencias observan tres niveles de comprensión: el nivel primario o "reporte" es lo que se informa que ha ocurrido (el "qué"); la "explicación" o comprensión secundaria alude a sus causas (el "por qué"); y la "descripción" o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió para sus agentes (el "cómo es" para ellos). Un investigador social difícilmente entienda una acción sin comprender los términos en que la caracterizan sus protagonistas. En este sentido los agentes son informantes privilegiados pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran. Mientras la explicación y el reporte

¹ Mucho antes de que se sistematizara en los medios académicos de occidente, el término etnografía era acuñado por un asesor de la administración imperial rusa, August Schlozer, profesor de la Universidad de Gottinga, quien sugirió el neologismo "etnografía" en 1770 para designar a la "ciencia de los pueblos y las naciones". El conocimiento que el Zar necesitaba en su expansión oriental del estado multinacional ruso, requería una metodología distinta a la "estadística" o "Ciencia del Estado" (Vermeulen & Alvarez Roldan 1995).

² Acerca de los riesgos del trabajo de campo ver Howell 1990.

dependen de su ajuste a los hechos, la descripción depende de su ajuste a la perspectiva nativa de los "miembros" de un grupo social. Una buena descripción es aquella que no los malinterpreta, es decir, que no incurre en interpretaciones etnocéntricas, sustituyendo su punto de vista, valores y razones, por el punto de vista, valores y razones del investigador. Veamos un ejemplo.

La ocupación de tierras es un fenómeno extendido en América Latina. Esas tierras suelen ser áreas deprimidas del medio urbano por su hacinamiento, falta de servicios públicos, inundabilidad y exposición a derrumbes. En 1985 una pésima combinación de viento y lluvia inundó extensas zonas de la ciudad de Buenos Aires y su entorno, el Gran Buenos Aires, sede de nutridas "villas miseria" (favelas, poblaciones, barrios, callampas). [13]

Los noticieros de televisión iniciaron una encendida predica ante el inexplicable empiecenamiento de los "villeros" de permanecer en sus precarias viviendas apostándose sobre los techos con todo cuanto hubieran podido salvar de las aguas. Pese a la intervención de los poderes públicos ellos seguían ahí, exponiéndose a morir ahogados o electrocutados. Escribí entonces un artículo para un diario explicando que esa actitud podía deberse a que los "tercos villeros" estaban defendiendo su derecho a un predio que sólo les pertenecía, de hecho, por ocupación. Por el carácter ilegal de las villas, sus residentes no cuentan con escrituras que acrediten su propiedad del terreno; irse, aun debido a una catástrofe natural, podía significar la pérdida de la posesión ante la llegada de otro ocupante (Guber 1985). Que la nota periodística fuera premiada por la Confederación de Villas de Emergencia de Buenos Aires me daba algún indicio de que yo había entendido o, mejor dicho, descrito adecuadamente (en sus propios términos), la reacción de estos pobladores.

Este sentido de "descripción" corresponde a lo que suele llamarse "interpretación". Para Clifford Geertz, por ejemplo, la "descripción" (el "reporte" de Runciman) presenta los comportamientos como acciones físicas sin un sentido, como cerrar un ojo manteniendo el otro abierto. La "interpretación" o "descripción densa" reconoce los "marcos de interpretación" dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido, como cuando a aquel movimiento ocular se lo llama "guiño" y se lo interpreta como gesto de complicidad, aproximación sexual, señal en un juego de naipes, etc. (1973). El investigador debe, pues, aprehender las [14] estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás.

En este tipo de descripción/interpretación, adoptar un enfoque etnográfico es elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, de modo que esa "descripción" no es ni el mundo de los nativos, ni cómo es el mundo para ellos, sino una conclusión interpretativa que elabora el investigador (Ja-cobson 1991:4-7). Pero a diferencia de otros informes, esa conclusión proviene de la articulación entre la elaboración teórica del investigador y su contacto prolongado con los nativos.

En suma las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación -un pueblo, una cultura, una sociedad— sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la "realidad de la acción humana" (jacobson 1991:3; nuestra traducción [n.t.]).

Describir de este modo somete los conceptos que elaboran otras disciplinas sociales a la diversidad de la experiencia humana, desafiando la pretendida universalidad de los grandes paradigmas sociológicos. Por eso los antropólogos suelen ser tildados de "parásitos" de las demás disciplinas: siempre hay algún pueblo donde el complejo de Edipo no se cumple como dijo Freud, o donde la maximización de ganancias no explica la conducta de la gente, como lo estableció la teoría clásica. Pero esta reacción se funda en la puesta a prueba de las generalizaciones etnocéntricas de otras disciplinas, a la luz de casos investigados mediante el método [15] etnográfico, garantizando así una

universalidad más genuina de los conceptos sociológicos. El etnógrafo supone, pues, que en el contraste de nuestros conceptos con los conceptos nativos es posible formular una idea de humanidad construida por las diferencias (Peirano 1995:15).

Como un, método abierto de investigación en terreno donde caben las encuestas, las técnicas no directivas -fundamentalmente, la observación participante y las entrevistas no dirigidas— y la residencia prolongada con los sujetos de estudio, la etnografía es el conjunto de actividades que se suele designar como "trabajo de campo", y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción. Los fundamentos y características de esta flexibilidad o "apertura" radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianidad, sus hechos extraordinarios y su devenir. Este status de privilegio replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente convirtiéndolo, más bien, en un sujeto cognosciente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al re-conocimiento.

Este proceso tiene dos aspectos. En primer lugar, el investigador parte de una ignorancia metodológica y se aproxima a la realidad que estudia para conocerla. Esto es: el investigador construye su conocimiento a partir de una supuesta y premeditada ignorancia. Cuanto más sepa que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas) más dispuesto estará a aprender la realidad en términos que no sean los propios. En segundo lugar, el investigador se propone interpretar/describir [16] una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella. Este propósito suele equiparse a la "traducción" pero, como saben los traductores, los términos de una lengua no siempre corresponden a los de otra. Hay prácticas y nociones que no tienen correlato en el sistema cultural al que pertenece el investigador. Entonces no sólo se trata de encontrar un vehículo no etnocéntrico de traducción que sirva para dar cuenta lo más genuinamente posible de una práctica o noción, sino además ser capaz de detectar y reconocer práctica o noción inesperada para el sistema de clasificación del investigador. La flexibilidad del trabajo de campo etnográfico sirve, precisamente, para advertir lo imprevisible, lo que para uno "no tiene sentido". La ambigüedad de sus propuestas metodológicas sirve para dar lugar al des-conocimiento preliminar del investigador acerca de cómo conocer a quienes, por principio (metodológico), no conoce. La historia de cómo llegó a plantearse esta "sabia ignorancia" será el objeto del primer capítulo.

Dado que no existen instrumentos prefigurados para la extraordinaria variabilidad de sistemas socioculturales, ni siquiera bajo la aparente uniformidad de la globalización, el investigador social sólo puede conocer otros mundos a través de su propia exposición a ellos. Esta exposición tiene dos caras: los mecanismos o instrumentos que imagina, crea, ensaya y recrea para entrar en contacto con la población en cuestión y trabajar con ella, y los distintos sentidos socioculturales que exhibe en su persona. Tal es la distinción, más analítica que real, entre las "técnicas" (capítulos 3 y 4) y el "instrumento" (capítulo 5). Las técnicas más distintivas son la [17] entrevista no dirigida y la observación participante; el instrumento es el mismo investigador con sus atributos socioculturalmente considerados -género, nacionalidad, raza, etc.- en una relación social de campo.

Esta doble cara del trabajo de campo etnográfico nos advierte que las impresiones del campo no sólo son recibidas por el intelecto sino que impactan también en la persona del antropólogo. Esto explica, por un lado, la necesidad de los etnógrafos de basar su discurso -oral, escrito, teórico y empírico- en una instancia empírica específica repleta de rupturas y tropiezos, *gaffes* y contratiempos, lo que los antropólogos han bautizado "incidentes reveladores". Por otro lado, explica que "en la investigación de campo se constate que la vida imita a la teoría, porque el investigador entrenado en los aspectos más extraños hasta los más corrientes de la conducta humana, encuentra en su experiencia un ejemplo vivo de la literatura teórica a partir de la cual se formó" (Peirano 1995:22-3, n.t.).

Esta articulación vivencial entre teoría y referente empírico puede interpretarse como un obstáculo subjetivo al conocimiento, o como su eminente facilitador. En las ciencias sociales y con mayor fuerza en la antropología, no existe conocimiento que no esté mediado por la presencia del investigador. Pero que esta mediación sea efectiva, consciente y sistemáticamente recuperada en el proceso de conocimiento depende de la perspectiva epistemológica con que conciba sus prácticas; tal será el contenido del capítulo 2.

El producto de este recorrido, la tercera acepción del término etnografía, es la descripción textual del comportamiento en una cultura particular, resultante del trabajo [18] de campo (Marcus & Cushman 1982; Van Maanen 1988). En esta presentación generalmente monográfica y por escrito (más recientemente, también visual) el antropólogo intenta representar, interpretar o traducir una cultura o determinados aspectos de una cultura para lectores que no están familiarizados con ella (Van Maanen 1995:14). Lo que se juega en el texto es la relación entre teoría y campo, mediada por los datos etnográficos (Peirano 1995:48-49). Así, lo que da trascendencia a la obra etnográfica es

"la presencia de interlocución teórica que se inspira en los datos etnográficos. Sin el impacto existencial y psíquico de la investigación de campo, parece que el material etnográfico, aunque esté presente, se hubiera vuelto frío, distante y mudo. Los datos se transformaron, con el paso del tiempo, en meras ilustraciones, en algo muy alejado de la experiencia totalizadora que, aunque pueda ocurrir en otras circunstancias, simboliza la investigación de campo. En suma, los datos perdieron presencia teórica, y el diálogo entre la teoría del antropólogo y las teorías nativas, diálogo que se da en el antropólogo, desapareció. El investigador sólo, sin interlocutores interiorizados, volvió a ser occidental" (Peirano 1995:51-2, n.t.).

¿Qué buscamos entonces en la etnografía? Una dimensión particular del recorrido disciplinario donde es posible sustituir progresivamente determinados conceptos por otros más adecuados, abarcativos y universales [19] (Peirano 1995:18). La etnografía como enfoque no pretende reproducirse según paradigmas establecidos, sino vincular teoría e investigación favoreciendo nuevos descubrimientos. Este libro muestra que esos descubrimientos se producen de manera novedosa y fundacional en el trabajo de campo y en el investigador.

Si acaso por un rato, vale la pena meter los pies en el barro y dejar la comodidad de la oficina y las elucubraciones del ensayo, es porque tanto los pueblos sometidos a la globalización como sus apóstoles operan en marcos de significación etnocéntricos (Briones et.al.1996). Estos marcos no deben ser ignorados, aunque su omnipresencia los torne menos visibles que a los postulados Talibán y de la ETA. Para revelarlos la etnografía ofrece medios inmejorables, porque desde su estatura humana nos permiten conocer el mundo, aun bajo la prevaleciente pero engañosa imagen de que todos pertenecemos al mismo.

Este volumen re-elabora temas y perspectivas que aprendí con mi primera maestra Esther Hermitte, y que seguí elaborando con mis colegas Mauricio Boivin, Victoria Casabona, Mauricio Boivin, Ana Rosato y Sergio Visacovsky, con mis profesores Katherine Verdery Gillian Feeley-Harnik y Michel-Rolph Trouillot, con los miembros del Grupo-Taller de Trabajo de Campo Etnográfico del Instituto de Desarrollo Económico y Social - IDES (José L. Ciotta, Christine Danklemaer, Patricia Durand, Patricia Fasano, Carolina Feito, Iris Fihman, Sabina Frederic, Alejandro Grimson, Andrea Mastrán-gelo, Norma Micci, Elias Prudant, Brígida Renoldi, Eugenia Ruiz Bry Rolando Silla y Virginia Vecchioli). [20]

A todos ellos y a Getulio Steinbach, Miguel Ballario, Irene Ororbia, Santos Jiménez, Deliín Martínez Tica, Nelly Weschler y Carlos Hernán Morel, del IDES, les agradezco sus aportes, su confianza y su apoyo permanente y desinteresado. [21]

CAPÍTULO 1.

UNA BREVE HISTORIA DEL TRABAJO DE CAMPO ETNOGRÁFICO

La historia del trabajo de campo etnográfico se asocia, en antropología, al estudio de culturas exóticas, y en sociología, a segmentos marginales de la propia sociedad. Aquí nos ocuparemos de la tradición antropológica británica y norteamericana que, por su posición académica dominante, modelara la práctica etnográfica en las demás ciencias sociales durante el siglo XX.

I. Los prolegómenos

Desde el siglo XV, con la expansión imperial europea y la invención de la imprenta, la novedad de distintas formas de vida humanas circulaba en libros que consumían las sociedades de sabios de las metrópolis europeas y los núcleos de gente "culto" en las colonias y nuevas naciones. El proceso era paralelo al de la botánica y la zoología que, desde el siglo XVIII se convirtieron en modelos de la ciencia social. Sin embargo, la reflexión sobre la diversidad de formas de vida humana no abandonaría los sillones de la especulación filosófica hasta fines del siglo XIX.

Inglaterra, que reunió las tres cualidades de ser el primer estado nacional, cuna de la revolución industrial, [23] y metrópoli del mayor imperio capitalista, fue también el hogar de los "padres de la antropología". Oriundos de las leyes y las humanidades, estos etnólogos buscaban inscribir la información dispersa sobre culturas lejanas y salvajes en el hilo común de la historia de la humanidad. Establecían leyes de la evolución humana y de la difusión de bienes culturales según los dos paradigmas dominantes en los estudios del hombre y, también, en las ciencias naturales. El evolucionismo y el diffusionismo diferían en si las culturas humanas respondían a una distinta velocidad en la evolución (evolucionismo), o al contacto entre los pueblos (diffusionismo), pero no cuestionaban el supuesto de que dichas culturas representaban el pasado de la humanidad.

Para fundamentar sus teorías ambos necesitaban grandes cantidades de información y artefactos que exponían en los museos, cuyas vitrinas presentaban artículos de distintos pueblos (Chapman 1985; Jacknis 1985; Stocking 1985). La lógica de estos agrupamientos procedía del material traído por los viajeros, y de los cuestionarios sobre modos de vida de los salvajes, que administraban mediante instituciones particulares y oficiales, imperiales o federales, los comerciantes, los misioneros y los funcionarios. Los cuestionarios más conocidos fueron el *Notes and Queries on Anthropology* que distribuyó el Royal Anthropological Institute desde 1874 hasta 1951 (RAÍ 1984), y la circular sobre términos de parentesco del norteamericano Lewis H. Morgan (1862).³ [24]

Estos cuestionarios proveyeron una nutrida pero heterogénea información, pues quienes debían responderlos no dominaban las lenguas nativas, ni estaban consustanciados con el interés científico. Salvo notables excepciones, la división entre el recolector y el analista-experto era irremontable. Además, la información desmentía la especulación de las teorías corrientes, mostrando la necesidad de emprender trabajos *in situ* (Kuper 1973; Urry 1984).

³ El impulso al trabajo de campo fue más temprano en EE.UU. cuyos intelectuales hacían sus investigaciones dentro del "propio territorio", correlativamente al avance y apropiación del medio-oeste y el sur, la guerra con México y la extensión del ferrocarril. Morgan empezó sus investigaciones como ahogado defensor de los indígenas Iroqueses por las tierras que el gobierno federal y el ferrocarril les habían confiscado. La articulación entre antropología y estado en los EI:UU. favoreció el trabajo de campo. Fue por interés del estado federal que se promovieron expediciones y viajes de especialistas, la organización de sociedades, museos y bibliotecas como el Smithsonian (1846) y el Bureau of American Ethnology (1879) que financiaba la recolección y publicación de artículos sobre esas expediciones. Las universidades establecieron tempranamente cátedras de Antropología. En Gran Bretaña el trabajo de campo y la organización etnológica del Imperial Bureau of Ethnology (1890) eran empresas semi-privadas. Las materias universitarias se establecieron en 1900 con el fin de superar la división entre experto y recolector, y profesionalizar a la antropología y la etnología. A diferencia de los padres de la etnología que recorrían el mundo desde sus mullidos sillones (por eso serían apodados *armchair anthropologist* o "antropólogos de sillón"), otros profesores provenían de las Ciencias Naturales (Urry 1984; 1983).

En 1888 el zoólogo Alfred C. Haddon encabezó la primera expedición antropológica de Cambridge al Estrecho de Torres en Oceanía, para obtener material sobre costumbres de los aborígenes y especies fito-zoográficas. Los métodos eran los de la ciencia experimental. Pero la que trascendió a la historia del trabajo de campo fue la segunda expedición que también dirigió Haddon, entre [25] 1898 y 1899. En el equipo figuraba W H. R. Rivers, psicólogo, quien sentó las bases del "método genealógico" el cual permitía "estudiar problemas abstractos por medio de hechos concretos". Este método consistía en pautar el relevamiento de sistemas de parentesco, muy distintos a los occidentales, a través de la alianza y la filiación (Rivers 1975). Cuando en 1913 aplicó el mismo método al estudio de los Toda de la India, Rivers enunció lo que se convertiría en el principio vertebral del trabajo de campo:

"la necesidad de investigaciones intensivas en una comunidad en la cual el trabajador vive por un año o más en la comunidad de alrededor 400 ó 500 (habitantes) y estudia cada detalle de su vida y cultura" (Slocking 1983b:92, n.t.).

Desde entonces, Haddon comenzó a bregar por que en futuras misiones participaran observadores entrenados y antropólogos experimentados. En 1904 afirmó que un nuevo enfoque sobre el trabajo de campo debía incluir

"estudios exhaustivos de grupos de personas, rastreando todas las ramificaciones de sus genealogías en el método comprensivo adoptado por el Dr. Rivers para los isleños del Estrecho de Torres y para los Toda" (Urry 1984:47, n.t.).

Así, un período que comenzó con la clara división entre el experto y el recolector, culminaba con la reunión de ambos como base del conocimiento *in situ* y del prestigio disciplinar. [26]

II. Los héroes culturales

El naturalista alemán Franz Boas y el polaco Bronislav Malinowski son considerados los fundadores del moderno trabajo de campo en Gran Bretaña y los EE.UU. respectivamente (Bulmer 1982; Burgess 1982a; Urry 1984). Boas recorrió la bahía de Baffin en Canadá en 1883 para relevar la vida de los Inuit o esquimales. En mérito a ello fue contratado por el lingüista Horatio Hale, en un proyecto sobre antropología física, lingüística y cultural en la costa occidental canadiense (Colé 1983). Pero Boas no demoró en distanciarse de su director quien prefería los relevamientos más extensos con cuestionarios y encuestas. Boas sostenía la necesidad de realizar un trabajo intensivo y en profundidad en unas pocas comunidades. Su objetivo era "producir material etnográfico que muestre cómo piensa, habla y actúa la gente, en sus propias palabras", recolectando artefactos y registrando los textos en lengua nativa. Con estos materiales los etnólogos podrían fundar un campo objetivo de estudio; primero el material en bruto; luego la teoría (Ibid; Wax 1971).

Boas solía permanecer temporadas más bien breves con los nativos y su trabajo de campo se apoyaba en un informante clave, algún indígena lenguaraz que narraba mitos, leyendas y creencias de su pueblo, proveyendo extensos cuerpos textuales desarticulados de la vida cotidiana actual. Su discípulo Alfred Kroeber afirmaba que "había una falta de integración en sus registros" (Wax 1971:32; n.t.) pues para Boas cada texto era una muestra definitiva de una forma de vida y de pensamiento, una evidencia última e inmodificable. Pero ya que estas culturas se extinguían tarde o temprano, [27] cada pieza textual se convertía en una "futura reliquia del pasado". Oirá de sus alumnas, Margaret Mead, llamaba a esta perspectiva "excavar en una cultura", pues la tarea boasiana se parecía a la arqueología; el informante hablaba de su pasado y de las tradiciones de su pueblo, que Boas escuchaba del traductor indígena a quien intentaba entrenar en la transcripción de

la lengua nativa. Las quejas más habituales de los primeros antropólogos norteamericanos se correspondían con este enfoque: frecuentes calambres en las manos por tomar notas, y "perder tiempo" en encontrar un informante confiable (*Ibid.*). El trabajo de campo era, entonces, un "mal necesario" en la grandiosa empresa de rescatar la cultura indígena de su inminente desaparición y olvido.

En Europa la historia de las antropologías metropolitanas remonta el uso del término "etnografía" al estudio de los "pueblos primitivos o salvajes", no en su dimensión biológica sino socio-cultural. En la escuela inglesa instaurada en los 1910-20 por el antropólogo británico A. R. Radcliffe-Brown, hacer etnografía consistía en realizar "trabajos descriptivos sobre pueblos analfabetos", en contraposición a la vieja escuela especulativa de evolucionistas y difusionistas (Kuper 1973:16). En el marco de la "revolución funcionalista" y de un "fuerte renacimiento del empirismo británico" (*Ibid.*: 19), el investigador debía analizar la integración sociocultural de los grupos humanos.

La teoría funcionalista sostenía que las sociedades están integradas en todas sus partes, y que las prácticas, creencias y nociones de sus miembros guardan alguna "función" para la totalidad. Esta postura hacía obsoletas la recolección de datos fuera del contexto de uso, y [28] la descripción de los pueblos como ejemplares del pasado. La formulación de vastas generalizaciones cedió a "holismo" o visión totalizadora, que ya no sería universal o panhumanitaria, sino referida a una forma de vida particular. El trabajo de campo fue, pues, el canal de esta transformación teórica cuya expresión metodológica, la etnografía y luego la exposición monográfica, la sobrevivirían largamente.

Los protagonistas de esta "misión civilizatoria" fueron A. R. Radcliffe-Brown⁴, su héroe teórico, y Bronislav Malinowski, su héroe etnográfico. Oriundo de Polonia, Malinowski había estudiado física y química en Cracovia, pero durante el reposo por una enfermedad accedió a la antropología leyendo *La rama dorada*, un volumen de mitología primitiva escrito por uno de los padres de la antropología británica, Georges Frazer. Fue entonces a Londres a estudiar antropología en la London School of Economics, donde aprendió los rudimentos de la disciplina y se contactó con C. G. Seligman, miembro de la segunda expedición de Cambridge. En Australia y Melanesia comenzó sus estudios de campo sobre parentesco aborigen cuando lo sorprendió la Primera Guerra Mundial. Debido a su nacionalidad, [29] Malinowski era técnicamente un enemigo del Reino Unido. Para su resguardo, se sugirió su permanencia en Oceanía. Este virtual confinamiento se convirtió en el modelo del trabajo de campo. Las estadías de Malinowski en Melanesia datan de septiembre 1914 a marzo 1915, junio 1915 a mayo 1916, y octubre 1917 a octubre 1918, coincidiendo con la primera conflagración (Ellen et.al.1988; Durham 1978).

El resultado de este prolongado trabajo fue una serie de detalladas descripciones de la vida de los melanesios habitantes de los archipiélagos de Nueva Guinea Oriental. La primera obra de esa serie, *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), describe una extraña práctica de difícil traducción para el mundo europeo: el kula, o intercambio de "valores" o vaiqu'a, brazaletes y collares de caracoles, que los aborígenes de las Islas Trobriand pasaban de unos a otros sin motivo aparente, sólo para intercambiarlos creando una cadena o anillo entre los pobladores de una misma aldea, de aldeas vecinas, y cíe islas próximas. Con *Los Argonautas...* Malinowski no sólo dio cuenta de un modo de describir una práctica extraña y, por ello, intraductible, adoptando en lo posible la perspectiva de los nativos; también hizo evidente la diferencia entre "describir" y "explicar", y los pasos necesarios para que una descripción no fuera invadida por la teoría y el mundo cultural del

⁴ Los aportes de Radcliffe-Brown siguieron en la línea marcada por Rivers. su énfasis en las genealogías y en los sistemas de clasificación del parentesco. Pero su modelo siguió siendo el "trabajo de campo de la baranda", esto es, en la galería de las viviendas coloniales. En 1910 fue a Australia a trabajar con los aborígenes. Después de que una partida policial interrumpió sus trabajos, Radcliffe-Brown se dirigió a la isla Bermer, para trabajar en un hospital con los aborígenes internados por enfermedades venéreas. Los aborígenes-internos y prisioneros se transformaron en informantes a quienes se interrogaba sobre su sistema de matrimonio (Stocking 1983).

investigador (Malinowski .1975; Durham 1978).

La introducción de este primer volumen se considera aún como la piedra fundacional del método etnográfico. Malinowski constataba allí que el etnógrafo debe tener propósitos científicos y conocer la etnografía moderna, vivir entre la gente que estudia, lejos de los [30] funcionarios coloniales y los blancos, y aplicar una serie de métodos de recolección de datos, para manipular y fijar la evidencia. Malinowski identificaba tres tipos de material que homologaba a partes del organismo humano, y que debían obtenerse mediante tres métodos:

- a) Para reconstruir el "esqueleto" de la sociedad -su normativa y aspectos de su estructura formal- se recurría al método de documentación estadística por evidencia concreta (interrogando sobre genealogías, registrando detalles de la tecnología, haciendo un censo de la aldea, dibujando el patrón de asentamiento, etc.).
- b) Para recoger los "imponderables de la vida cotidiana y el comportamiento típico", el investigador debía estar cerca de la gente, observar y registrar al detalle las rutinas, los "imponderables" eran "la sangre y la carne" de la cultura.
- c) Para comprender el "punto de vista del nativo", sus formas de pensar y de sentir, era necesario aprender la lengua y elaborar un corpus *inscríptionum* o documentos de la mentalidad nativa. A diferencia de Boas, este corpus era el último paso pues la mentalidad indígena no podía entenderse sin comprender su vida cotidiana y su estructura social, y menos aún sin conocer acabadamente la lengua nativa (Malinowski 1922/1986).

Así, la tarea del antropólogo, a quien se empezaba a denominar "etnógrafo", era una labor de composición que iba desde los "datos secos" a la recreación o evocación de la vida indígena.

La intervención de Malinowski tuvo varios efectos. Destacó el estudio de la lengua como una de las claves para penetrar en la mentalidad indígena (Firth 1974b) y consideró la presencia directa del investigador en el [31] campo como la única fuente confiable de ciatos, pues sólo "estando allí" podía el etnógrafo vincularse con ese pueblo, como un científico aborda el mundo natural; la aldea era su laboratorio (Kaberry 1974). Además, sólo el trabajo de campo sin mediaciones podía garantizar la distinción entre la cultura real y la cultura ideal, entre lo que la gente hace y lo que la gente dice que hace, y por consiguiente, entre el campo cíe las prácticas y el de los valores y las normas. Las vías de acceso a cada uno serían distintas: la presencia y la observación, en un caso, y la palabra, en el otro. El lugar de la vida diaria, al que daban entrada los imponderables, era un punto cardinal que lo diferenciaba de Boas y de Radcliffe-Brown, pues el decurso de la cotidianidad permitía vincular aspectos que solían aparecer escindidos en los informes de los expertos. Creencias, tecnología, organización social y magia eran partes de una totalidad cultural donde cada aspecto se vinculaba con los demás de manera específica (Durham 1Q78; Urry 1984).⁵

Malinowski fue el primero en bajar de la baranda del funcionario, y salir del gabinete académico o administrativo, para aprender la racionalidad indígena desde la vida diaria. Acampaba en medio de los paravientos y las chozas, recreando una actitud de conocimiento [32] donde el naturalista era tan importante como el humanista que radicaba el aprendizaje de otras formas de vida en la propia experiencia (Urry 1984; Stocking 1983b). Con el tiempo, esta premisa se revertiría en el cuestionamiento y auto-análisis del propio investigador.

Otro gran aporte fue mostrar la integración de los datos en el trabajo final, la etnografía, que para él podía concentrarse en un sólo aspecto que, como el Kula, aparecía como nodal para describir su

⁵ Teóricamente, Malinowski nunca dejó de ser funcionalista, pero su antropología era una antropología de "salvataje" como toda la que se realizaba en Melanesia y el Pacífico. Sólo al final de su carrera dejó de adherir a este modelo de la antropología cuando, de la mano de sus alumnos, penetró en la realidad africana. El cambio de área de interés antropológico de Oceanía a África es paralelo al acceso de los antropólogos a las sociedades complejas en proceso de cambio (Stocking 1983, 1984).

cultura. En este sentido, Malinowski proponía un conocimiento holístico (global, totalizador) de la cultura de un pueblo, pero desde un aspecto o conjunto de prácticas, normas y valores -un hecho social total, en palabras de Marcel Mauss- significativos para los aborígenes. Puede decirse que Malinowski fue el primero que confrontó las teorías sociológicas, antropológicas, económicas y lingüísticas de la época con las ideas que los trobriandeses tenían con respecto a lo que hacían. Pero este procedimiento no entrañaba una traducción conceptual de término a término, sino también "residuos no explicados" por el sistema conceptual y clasificatorio occidental. El descubrimiento de "residuos" como el Kula resultaba de la confrontación entre teoría y sentido común europeos, y la observación de los nativos. El principal aporte de Malinowski fue, entonces, no tanto la validez de su teoría funcional de la cultura (1944), sino la permanencia de la teoría de la reciprocidad que no perteneció íntegramente a Malinowski sino a su encuentro con los nativos (Peirano 1995).

Este enfoque de una metodología abierta ocupó más la práctica que la reflexión de los sucesores. La mayoría de los postgrados de los departamentos centrales de [33] antropología social carecen de asignaturas sobre metodología y trabajo de campo. El mismo Malinowski se limitaba a hojear sus propias notas y a pensar en voz alta algunas elaboraciones (Powdermaker 1966; ver Evans-Pritchard 1957; Bowen 1964).

En suma, y al finalizar el período malinowskiano en los años treinta, el trabajo de campo ya se había consolidado como una actividad eminentemente individual realizada en una sola cultura, un rito de paso a la profesión que correspondía a la etapa doctoral. La estadía prolongada y la interacción directa cara-a-cara con los miembros de una "cultura", se transformó en la experiencia más totalizadora y distintiva de los antropólogos, el lugar de la producción de su saber, y el medio de legitimarlo. Su propósito era suministrar una visión contextualizada de los datos culturales en la vida social tal como era vivida por los nativos.

III. La etnografía antropológica y sociológica en los EE.UU.

Desde los tiempos de Boas la recolección de datos se hacía sin intermediarios, de modo que la premisa malinowskiana no se vivió como una gran novedad en los EE.UU. Esta orientación obedecía, además, a la naturaleza pragmática de la vida norteamericana en el siglo XIX, y a que la antropología era considerada como una ciencia y no como un apéndice de la tradición literaria (para lo cual estaba el Folklore). Pero como el dinero disponible era aún escaso y los investigadores daban clase en las universidades, su asistencia al campo cubría períodos más largos pero de visitas más cortas coincidentes con el receso estival. [34]

Las investigaciones se concentraban en temas acotados y el éntasis seguía siendo textual.

Margaret Mead hizo su trabajo de campo fuera del territorio continental norteamericano, en Samoa, Polinesia. Criticaba a sus colegas norteamericanos por recolectar sólo textos de boca de algunos informantes individuales o "clave", en vez de registrar el flujo de la vida diaria (Wax 1971). En su obra más difundida, *Coming of Age in Samoa* (1928), sobre la adolescencia, se basó efectivamente en el trabajo de campo intensivo y cara-a-cara al estilo malinowskiano.

Pero en los EE.UU. el trabajo de campo etnográfico se desarrolló fuertemente en el departamento de sociología de la Universidad de Chicago, por iniciativa del periodista Robert E. Park y el sociólogo W. I. Thomas, en 1930. Park entendía que para estudiar una gran ciudad como Chicago se debía emplear la misma metodología de los antropólogos con los indios norteamericanos ya que, según él, las ciudades eran una suma de fronteras entre grupos humanos diversos (Platt 1994; Forni et. al. 1992).⁶

⁶ La influencia británica se hizo sentir con la visita de Radcliffe-Brown en 1931 y de Malinowski durante la Segunda Guerra, además del intercambio de alumnos norteamericanos como Hortense Powdermaker doctorada en Londres con Malinowski, o Lloyd

Los estudios de las ciudades se centraron en grupos caracterizados por la marginalidad económica, política, cultural y jurídica: los "sin techo", las bandas callejeras, los delincuentes, las bailarinas y las prostitutas, los homosexuales, los delincuentes y los drogadictos, además de [35] las minorías étnicas e inmigratorias (Whyte 1943/1993). A las habituales técnicas de campo etnográficas, los sociólogos y antropólogos incorporaron técnicas de otras disciplinas como los tests proyectivos, las encuestas, la evidencia etnohistórica y los cálculos demográficos (Buimer 1982).

La otra gran área fueron los estudios de comunidad y campesinado de las escuelas antropológicas cíe Chicago y Harvard. En Chiapas, México, Robert Rcdfield y Egon Vogt desplegaron su batería etnográfica en poblados de pequeña escala durante largos periodos (Foster 1979). El seguimiento de los migrantes rural-urbanos derivó en el estudio de la pobreza urbana, campo en el cual se destacó Osear Lewis con sus historias de vida de familias pobres mexicanas en el distrito federal de México, y de puertorriqueños en San Juan de Puerto Rico y en New York (1959, 1961, 1965).

Los estudiosos de comunidad y de sociología urbana debieron convertir métodos nacidos del estudio de poblaciones pequeñas para aplicarlos a sociedades estratificadas de millones de habitantes. Este desplazamiento se masificó en los años 1960-1970, con importantes consecuencias teóricas y epistemológicas.

IV. El exotismo de la natividad

Antes de 1960 el trabajo de campo estaba centrado en la tensión de proximidad-distancia entre el etnógrafo y los nativos. Pero esta tensión comenzó a reformularse con los movimientos de liberación y la caída del colonialismo (Asad 1979; Huizer & Manheim 1979; D. Nash & Weintrob 1972; J. Nash 1975). Este replanteo estuvo acompañado por un debate sobre las ventajas y [36] limitaciones de hacer etnografía en la propia sociedad, la ética profesional y la edición de autobiografías de campo.

La publicación de *A Diary in the Strict Sense of the Term* de Malinowski en 1967 desató una polémica acerca de la trastienda etnográfica (Firth 1967; M.Wax 1972). El diario relalizaba la posición ideal del etnógrafo, su respeto aséptico por otras culturas, el aislamiento efectivo con otros blancos y el espíritu puramente científico que guiaba los pensamientos del investigador.

Reemplazado en un sitio de héroe cultural, pero esta vez como genio de la auto-reflexión, el diario de Malinowski movilizó la publicación de otras biografías que, incluyendo o no diarios y notas, se volcaron a desmitificar el trabajo de campo de investigadores asexuados, invisibles y omnipresentes (Berreman 1962 11975]; Devereux 1967; Golde 1970; Powdermaker 1966; Wax 1971). Se reconocía al etnógrafo como un ser sociocultural con un saber históricamente situado. El primer objetivo de esta desmitificación fue la "natividad" del etnógrafo.

Hasta los años sesenta iba de suyo que el conocimiento del Otro como conocimiento no etnocéntrico de la sociedad humana, debía hacerse desde la soledad de sentidos familiares, una tabla rasa valorativa y una (casi) completa resocialización para acceder al punto de vista del nativo (Guber 1995). Pero con la encrucijada histórica de las revoluciones nacionales "hacer antropología" en la propia sociedad se volvió una posibilidad, a veces una obligación o un mandamiento. Los nuevos gobiernos africanos y asiáticos contaban con sus propios intelectuales, muchos de ellos entrenados en las academias éntreas; además, los antropólogos metropolitanos no [37] eran ya bienvenidos en las ex-colonias por su mácula imperialista (Messerschmidt 1981:9-10; J.Nash 1975). Lo que hasta entonces había sido una situación de hecho (irse lejos, al ambiente natural del salvaje), se convirtió en objeto premeditado de reflexión teórico-epistemológica (Jackson 1987). Quienes

abogaban por una antropología en contextos exóticos, en su mayoría provenientes de la academia occidental, argumentaban que el contraste cultural promueve la curiosidad y la percepción, garantiza un conocimiento científico desinteresado, neutral y desprejuiciado, y que el desinterés en competir por recursos locales resulta en la equidistancia del investigador extranjero respecto de los distintos sectores que componen la comunidad estudiada (Beattie en Aguilar 1981:16-17).

Quienes auspiciaban la investigación en la propia sociedad afirmaban que una cosa es conocer una cultura, y otra haberla vivido (Uchendu en Aguilar 1981:20); que el shock cultural es un obstáculo innecesario, y además una metáfora inadecuada que reemplaza con una desorientación artificial y pasajera lo que debiera ser un estado de desorientación crónica y metódica (D. Nash en Aguilar 1981:17). Estudiar la propia sociedad tiene pues varias ventajas: el antropólogo nativo no debe atravesar los a veces complicados vericuetos para acceder a la comunidad; no debe demorar su localización temática; no necesita aprender la lengua nativa que un extraño conocerá, de todos modos, imperfectamente (Nukunya en Aguilar 1981:19); su pertenencia al grupo no introduce alteraciones significativas, lo cual contribuye a generar una interacción más natural y mayores oportunidades para la observación participante; el [38] antropólogo nativo rara vez cae presa de los estereotipos que pesan sobre la población, pues está en mejores condiciones para penetrar la vida real, en vez de obnubilarse con las idealizaciones que los sujetos suelen presentar ciegos (Aguilar 1981:16-21).

A pesar de su oposición, ambas posturas coincidían en que la capacidad de los antropólogos extranjeros y de los nativos para reconocer lógicas y categorías locales, consistía en asegurar el acceso no mediado al mundo social, sea por el mantenimiento de la distancia, como pretenden los "externalistas", sea por la fusión con la realidad en estudio, como aspiran los "nativistas". El empirismo ingenuo que subyace a las afirmaciones de quienes abogan por una antropología nativa con tal de lograr una menor distorsión de lo observado y una mayor invisibilidad del investigador en el campo, es prácticamente idéntico al de quienes sostienen que sólo una mirada externa puede captar lo real de manera no sesgada y científicamente desinteresada.

Si bien, como ahora veremos, estas ilusiones fueron objeto de crítica (Stralhern 1987), el debate puso en cuestión el lugar de la "persona" del investigador en el proceso de conocimiento (capítulo 5). Como principal instrumento de investigación y término implícito de comparación intercultural, el etnógrafo es, además de un ente académico, miembro de una sociedad y portador de cierto sentido común.

En suma, esta historia muestra que si bien el trabajo de campo se mantuvo fiel a sus premisas iniciales, los etnógrafos fueron reconceptualizando su práctica, dándole nuevos valores a la relación de campo. En términos [39] del antropólogo brasileño Roberto da Matta, la tarea de familiarizarse con lo exótico se revirtió en exotizar lo familiar. En este proceso el principal beneficiario fue el mismo investigador. [40]

CAPÍTULO 2.

EL TRABAJO DE CAMPO: UN MARCO REFLEXIVO PARA LA INTERPRETACIÓN DE LAS TÉCNICAS

Tal como quedaba definido, el método etnográfico de campo comprendía, como "instancia empírica", un ámbito de donde se obtiene información y los procedimientos para obtenerla. Desde perspectivas objetivistas, la relación entre ámbito y procedimientos quedaba polucionada por circunscribir al investigador a la labor individual en una sola unidad societal. ¿Cómo garantiza la "objetividad" de los datos la soledad e inmersión del estudiado? Si, como sugiere la breve historia presentada, la investigación no se hace "sobre" la población sino "con" y "a partir de" ella, esta intimidad deriva, necesariamente, en una relación idiosincrática. ¿Acaso el conocimiento de ella derivado también lo es?

I. Positivismo y naturalismo

Los dos paradigmas dominantes de la investigación social asociados al trabajo de campo etnográfico, que presentaremos groseramente aquí, son el "positivismo" y el "naturalismo". Según el positivismo la ciencia es una, procede según la lógica del experimento, y su patrón es la medición o cuantificación de variables para identificar relaciones; el investigador busca establecer leyes [41] universales para "explicar" hechos particulares; el observador ensaya una aproximación neutral a su objeto de estudio, de modo que la teoría resultante se someta a la verificación posterior de otros investigadores; esto es: la teoría debe ser confirmada o falseada. La ciencia procede comparando lo que dice la teoría con lo que sucede en el terreno empírico; el científico recolecta datos a través de métodos que garantizan su neutralidad valorativa, pues de lo contrario su material sería poco confiable e inverificable. Para que estos métodos puedan ser replicados por otros investigadores deben ser estandarizados, como la encuesta y la entrevista con cédula o dirigida.

Habida cuenta de esta simple exposición, es fácil detectar sus flaquezas, pues esta perspectiva no conceptualiza el acceso del investigador a los sentidos que los sujetos le asignan a sus prácticas, ni las formas nativas de obtención de información, de modo que la incidencia del investigador en el proceso de recolección de datos lejos de eliminarse, se oculta y silencia (Holy 1984).

El naturalismo se ha pretendido como una alternativa epistemológica; la ciencia social accede a una realidad preinterpretada por los sujetos. En vez de extremar la objetividad externa con respecto al campo, los naturalistas proponen la fusión del investigador con los sujetos de estudio, transformándolo en uno más que aprehende la lógica de la vida social como lo hacen sus miembros. El sentido de este aprendizaje es, como el objetivo de la ciencia, generalizar al interior del caso, pues cada modo de vida es irreductible a los demás. Por consiguiente, el investigador no se propone explicar una cultura sino interpretarla o comprenderla. Las técnicas [42] más idóneas son las menos intrusivas en la cotidianeidad estudiada: la observación participante y la entrevista en profundidad o no dirigida.

Las limitaciones del naturalismo corresponden en parte a las del positivismo, porque aquél sigue desconociendo las mediaciones de la teoría y el sentido común etnocéntrico que operan en el investigador. Pero además, los naturalistas confunden "inteligibilidad" con "validez" o "verdad", aunque no todo lo inteligible es verdadero. El relativismo y la reproducción de la lógica nativa para "explicar" procesos sociales son, pues, principios problemáticos del enfoque naturalista (Hammersley & Atkinson 1983).

Igual que las posiciones sobre la antropología nativa, positivistas y naturalistas niegan al

investigador y a los sujetos de estudio como dos partes distintas de una relación. Empeñados en borrar los efectos del investigador en los datos, para unos la solución es la estandarización de los procedimientos y para otros la experiencia directa del mundo social (Hammersley & Atkinson 1983:13).

Este debate ha cobrado actualidad en los debates sobre la articulación entre realidad social y su representación textual. Como señala Graham Watson, la "teoría de la correspondencia" sostiene que nuestros relatos o descripciones de la realidad reproducen y equivalen a esa realidad. El problema surge entonces cuando los sesgos del investigador restan validez o credibilidad a sus relatos. Según la "teoría interpretativa", en cambio, los relatos no son espejos pasivos de un mundo exterior, sino interpretaciones activamente construidas sobre él. Pero igual que en la teoría de la correspondencia, la [43] ontología sigue siendo realista, pues sugiere que existe un mundo real; sólo que ahora ese mismo mundo real admite varias interpretaciones (Watson 1987).

Las "teorías constitutivas", en cambio, sostienen que nuestros relatos o descripciones constituyen la realidad que estas descripciones refieren. Quienes participan de esta perspectiva suelen hacer distintos usos del concepto "reflexividad", término introducido al mundo académico por la etnometodología que, en los años 1950-60 comenzó a ocuparse de cómo y por qué los miembros de una sociedad logran reproducirla en el día a día.

II. El descubrimiento etnometodológico de la reflexividad

Para Harold Garfinkel, el fundador de la etnometodología, el mundo social no se reproduce por las normas internalizadas como sugería Talcott Parsons, sino en situaciones de interacción donde los actores lejos de ser meros reproductores de leyes preestablecidas que operan en todo tiempo y lugar, son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen. Normas, reglas y estructuras no vienen de un mundo significante exterior a, e independiente de las interacciones sociales, sino de las interacciones mismas. Los actores no siguen las reglas, las actualizan, y al hacerlo interpretan la realidad social y crean los contextos en los cuales los hechos cobran sentido (Garfinkel 1967; Coulon 1988).

Para los etnométodologos el vehículo por excelencia de reproducción de la sociedad es el lenguaje. Al comunicarse entre sí la gente informa sobre el contexto, y lo define al momento de reportarlo; esto es, lejos de ser un mero telón de fondo o un marco de referencia sobre lo [44] que ocurre "ahí afuera", el lenguaje "hace" la situación de interacción y define el marco que le da sentido. Desde esta perspectiva, entonces, describir una situación, un hecho, etc., es producir el orden social que esos procedimientos ayudan a describir (Wolf 1987; Ch. Briggs 1986).

En efecto, la función performativa del lenguaje responde a dos de sus propiedades: la indexicalidad y la reflexividad. La indexicalidad refiere a la capacidad comunicativa de un grupo de personas en virtud de presuponer la existencia de significados comunes, de su saber socialmente compartido, del origen de los significados y su complejión en la comunicación. La comunicación está repleta de expresiones indexicales como "eso", "acá", "le", etc., que la lingüística denomina "deícticos", indicadores de persona, tiempo y lugar inherentes a la situación de interacción (Coulon 1988). El sentido de dichas expresiones es inseparable del contexto que producen los interlocutores. Por eso las palabras son insuficientes y su significado no es transitiuacional. Pero la propiedad indexical de los relatos no los transforma en falsos sino en especificaciones incorregibles de la relación entre las experiencias de una comunidad de hablantes y lo que se considera como un mundo idéntico en la cotidianidad (Wolf 1987; Hymes 1972).

La otra propiedad del lenguaje es la reflexividad. Las descripciones y afirmaciones sobre la realidad no sólo informan sobre ella, la constituyen. Esto significa que el código no es informativo ni

externo a la situación sino que es eminentemente práctico y constitutivo. El conocimiento de sentido común no sólo pinta a una sociedad real para sus miembros, a la vez que opera [45] como una profecía autocumplida; las características de la sociedad real son producidas por la conformidad motivada de las personas que la han descrito. Es cierto que los miembros no son conscientes del carácter reflexivo de sus acciones pero en la medida que actúan y hablan producen su mundo y la racionalidad de lo que hacen. Describir una situación es, pues, construirla y definirla. El caso típico es el de dos rectángulos concéntricos: ¿representan una superficie cóncava o convexa? La figura se verá como una u otra al pronunciarse la palabra caracterizadora (Wolf 1987). Las tipificaciones sociales operan del mismo modo; decirle a alguien "judío", "villero" o "boliviano" es constituirlo instantáneamente con atributos que lo ubican en una posición estigmatizada. Y esto es, por supuesto, independiente de que la persona en cuestión sea indígena o mestizo, judío o ruso blanco, peruano o jujeño.

La reflexividad señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión. El relato es el soporte y vehículo de esta intimidad. Por eso, la reflexividad supone que las actividades realizadas para producir y manejar las situaciones de la vida cotidiana son idénticas a los procedimientos empleados para describir esas situaciones (Coulon 1988). Así, según los etnometo-dólogos, un enunciado transmite cierta información, creando además el contexto en el cual esa información puede aparecer y tener sentido. De este modo, los sujetos producen la racionalidad de sus acciones y transforman a la vida social en una realidad coherente y comprensible.

Estas afirmaciones sobre la vida cotidiana valen para el conocimiento social. Garfinkel basaba la "etno-me-todología" en que las actividades por las cuales los [46] miembros producen y manejan las situaciones de las actividades organizadas de la vida cotidiana son idénticas a los métodos que emplean para describirlas. Los métodos de los investigadores para conocer el mundo social son, pues, básicamente los mismos que usan los actores para conocer, describir y actuar en su propio mundo (Cicourel 1973, Garfinkel 1967, Heritage 1991:15). La particularidad del conocimiento científico no reside en sus métodos sino en el control de la reflexividad y su articulación con la teoría social. El problema de los positivistas y los naturalistas es que intentan sustraer del lenguaje y la comunicación científicos las cualidades indexicales y reflexivas del lenguaje y la comunicación. Como la reflexividad es una propiedad de toda descripción de la realidad, tampoco es privativa de los investigadores, de algunas líneas teóricas, y de los científicos sociales.

Admitir la reflexividad del mundo social tiene varios efectos en la investigación social. Primero, los relatos del investigador son comunicaciones intencionales que describen rasgos de una situación, pero estas comunicaciones no son "meras" descripciones sino que producen las situaciones mismas que describen. Segundo, los fundamentos epistemológicos de la ciencia social no son independientes ni contrarios a los fundamentos epistemológicos del sentido común (*Ibid*:17); operan sobre la misma lógica. Tercero, los métodos de la investigación social son básicamente los mismos que los que se usan en la vida cotidiana (*Ibid*:15). Es tarea del investigador aprehender las formas en que los sujetos de estudio producen e interpretan su realidad para aprehender sus métodos de investigación. Pero como [47] la única forma de conocer o interpretar es participar en situaciones de interacción, el investigador debe sumarse a dichas situaciones a condición de no creer que su presencia es totalmente exterior. Su interioridad tampoco lo diluye. La presencia del investigador constituye las situaciones de interacción, como el lenguaje constituye la realidad. El investigador se convierte, entonces, en el principal instrumento de investigación y producción de conocimientos (*Ibid*: 18; CBriggs 1986). Veamos ahora cómo se aplica esta perspectiva al trabajo de campo etnográfico.

III. Trabajo de campo y reflexividad

La literatura antropológica sobre trabajo de campo ha desarrollado desde 1980 el concepto de reflexividad como equivalente a la Conciencia del investigador sobre su persona y los condicionamientos sociales y políticos] Género, edad, pertenencia étnica, clase social y afiliación política suelen reconocerse como parte del proceso de conocimiento vis-a-vis los pobladores o informantes. Sin embargo, otras dos dimensiones modelan la producción de conocimiento del investigador. En su Una invitación a la sociología reflexiva (1992), Pierre Bourdieu agrega, primero, la posición del analista en el campo científico o académico (1992:69). El supuesto dominante de este campo es su pretensión de autonomía, pese a tratarse de un espacio social y político. La segunda dimensión atañe al "epistemocentrismo" que refiere las "determinaciones inherentes a la postura intelectual misma. La tendencia teoricista o intelectualista consiste en olvidarse de inscribir en la teoría que construimos del mundo social, el hecho de que es el producto de una [48] mirada teórica, un 'ojo contemplativo'" (Ibid:69). El investigador se enfrenta a su objeto de conocimiento como si fuera un espectáculo, y no desde la lógica práctica de sus actores (Bourdieu & Wacquant 1992). Estas tres dimensiones del concepto de reflexividad, y no sólo la primera, intervienen en el trabajo de campo en una articulación particular y también variable. Veremos seguidamente algunos principios generales, para detenernos luego en aspectos más detallados de dicha relación.

Si los datos de campo no vienen de los hechos sino de la relación entre el investigador y los sujetos de estudio, podría inferirse que el único conocimiento posible está encerrado en esta relación. Esto es sólo parcialmente cierto. Para que el investigador pueda describir la vida social que estudia incorporando la perspectiva de sus miembros, es necesario someter a continuo análisis -algunos dirían "vigilancia"- las tres reflexividades que están permanentemente en juego en el trabajo de campo: la reflexividad del investigador en tanto que miembro de una sociedad o cultura; la reflexividad del investigador en tanto que investigador, con su perspectiva teórica, sus interlocutores académicos, sus hábitus disciplinarios y su epistemocentrismo; y las reflexividades de la población en estudio.

La reflexividad de la población opera en su vida cotidiana y es, en definitiva, el objeto de conocimiento del investigador. Pero éste carga con dos reflexividades alternativa y conjuntamente] Dado que el trabajo de campo es un segmento tém-poro-espacialmente diferenciado del resto de la investigación, el investigador cree asistir al mundo social [49] que va a estudiar equipado solamente con sus métodos y sus conceptos. Pero el etnógrafo, tarde o temprano, se sumerge en una cotidianidad que lo interpela como miembro, sin demasiada atención a sus dotes científicas. Cuando el etnógrafo convive con los pobladores y participa en distintas instancias de sus vidas, se transforma funcional, no literalmente, en "uno más". Pero en calidad de qué se interprete esta membresía puede diferir para los pobladores y para el mismo investigador en tanto que investigador o en tanto miembro de otra sociedad.

Dirimir esta cuestión es crucial para aprehender el mundo social en estudio, ya que se trata de reflexividades diversas que crean distintos contextos y realidades. Esto es: la reflexividad del investigador como miembro de una sociedad X produce un contexto que no es igual al que produce como miembro del campo académico, ni tampoco al que producen los nativos cuando él está presente que cuando no lo está. El investigador puede predefinir un "campo" según sus intereses teóricos o su sentido común, "la villa", "la aldea", pero el sentido último del "campo" lo dará la reflexividad de los nativos. Esta lógica se aplica incluso cuando el investigador pertenece al mismo grupo o sector que sus informantes, porque sus intereses como investigador difieren de los intereses prácticos de sus interlocutores.

El desafío es, entonces, transitar de la reflexividad propia a la de los nativos. ¿Cómo? En un comienzo no existe entre ellos reciprocidad de sentido con respecto a sus acciones y nociones (Holy & Stuchlik 1983:119). Ninguno puede descifrar cabalmente los movimientos, [50] elucubraciones, preguntas y verbalizaciones del otro. El investigador se encuentra con conductas y afirmaciones inexplicables que pertenecen al mundo social y cultural propio de los sujetos (se trate de prácticas incomprensibles, conductas "sin sentido", respuestas "incongruentes" a sus preguntas) cuya lógica el investigador intenta dilucidar, pero que también pertenecen a la situación de campo propiamente dicha. El primer orden ha ocupado clásicamente a la investigación social; el segundo emergió más recientemente, desde 1980. Al producirse el encuentro en el campo la reflexividad del investigador se pone en relación con la de los individuos que, a partir de entonces, se transforman en sujetos de estudio y, eventualmente, en sus informantes. Entonces la reflexividad de ambos en la interacción adopta, sobre todo en esta primera etapa, la forma de la perplejidad.

El investigador no alcanza a dilucidar el sentido de las respuestas que recibe ni las reacciones que despierta su presencia; se siente incomprendido, que molesta y que, frecuentemente, no sabe qué decir ni preguntar. Los pobladores, por su parte, desconocen qué busca realmente el investigador cuando se instala en el vecindario, conversa con la gente, frecuenta a algunas familias. No pueden remitir a un común universo significativo las preguntas que aquél les formula. Estos desencuentros se plantean en las primeras instancias del trabajo de campo, como "inconvenientes" en la presentación del investigador, como "obstáculos" o dificultades de acceso a los informantes, como intentos de superar sus prevenciones y lograr la aceptación o la relación de "rapport" o empatía con ellos. En este marasmo de "malentendidos", [51] se supone, el investigador empieza a aplicar sus técnicas de recolección de datos. Pero detengámonos en el acceso.

Ante estas perplejidades expresadas en rotundas negativas, gestos de desconfianza y postergación de encuentros, el investigador ensaya varias interpretaciones. La más común es creer que el "malentendido" se debe a la "falta de información" de los pobladores, a su falta de familiaridad con la investigación científica. La forma de subsanar este inconveniente es explicar "más claramente" sus propósitos para demostrarle a la gente que no tiene nada que temer. Y si esta táctica no diera aún resultados, uno probablemente se consuele pensando que tarde o temprano los nativos se acostumbrarán a su presencia como "un mal necesario". Este consuelo tiene tres limitaciones: la más evidente es que los "nativos" cada vez se "acostumbran" menos y establecen nuevas reglas de reciprocidad para permitir el acceso de extraños; la segunda es que los códigos de ética académicos son bastante rigurosos para "preservar" a los sujetos sociales de intrusiones no deseadas o que la población pueda considerar perjudiciales. La tercera limitación es la más sutil y, sin embargo, la más problemática, puesto que aun cuando los nativos se acostumbren al investigador, ni éste ni probablemente ellos sepan jamás por qué.

Esta caja negra opera en el trabajo de campo propiamente dicho, pero también deja sus huellas en la interpretación de la información obtenida en un contexto mutuamente ininteligible. El investigador puede forzar los datos en los modelos clasificatorios y explicativos que trae consigo porque la reflexividad de su práctica de campo no ha sido esclarecida. Su enfoque [52] le imposibilitará escuchar más de lo que cree que oye. "La información obtenida en situación unilateral es más significativa con respecto a las categorías y las representaciones contenidas en el dispositivo de captación, que a la representación del universo investigado" (Thiolent 1982:24). La unilateralidad consiste en acceder al referente empírico siguiendo críticamente las pautas del modelo teórico o de sentido común del investigador. En el camino quedan los sentidos propios o la reflexividad específica de ese mundo social.

¿Para qué el campo? Porque es aquí donde modelos teóricos, políticos, culturales y sociales se confrontan inmediatamente -se advierta o no- con los de los actores. La legitimidad de "estar allí" no proviene de una autoridad del experto ante legos ignorantes, como suele creerse, sino de que sólo

"estando ahí" es posible realizar el tránsito de la reflexividad del investigador miembro de otra sociedad, a la reflexividad de los pobladores. Este tránsito, sin embargo, no es ni progresivo ni secuencial. El investigador sabrá más de sí mismo después de haberse puesto en relación con los pobladores, precisamente porque al principio el investigador sólo sabe pensar, orientarse hacia los demás y formularse preguntas desde sus propios esquemas. Pero en el trabajo de campo, aprende a hacerlo vis a vis otros marcos de referencia con los cuales necesariamente se compara.

En suma, la reflexividad inherente al trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación. Es esto, [53] precisamente, lo que advierte Peirano cuando dice que el conocimiento se revela no "al" investigador sino "en" el investigador, debiendo comparecer en el campo, debiendo reaprenderse y reaprender el mundo desde otra perspectiva. Por eso el trabajo de campo es largo y suele equipararse a una "resocialización" llena de contratiempos, destiempos y pérdidas de tiempo. Tal es la metáfora del pasaje de un menor, un aprendiz, un inexperto, al lugar de adulto... en términos nativos (Adler & Adler 1987; Agar 1980; Hatfield 1973).

En los próximos dos capítulos analizaremos de qué modo lo que la literatura académica ha calificado como "técnicas de recolección de datos" permiten efectuar este pasaje hacia la comunicación entre distintas reflexividades, y en el capítulo 5 veremos qué se transforma de la persona del investigador cuando atraviesa ese pasaje. [54]

CAPÍTULO 3

LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

"Poco después de haberme instalado en Ornarakana empecé a tomar parte, de alguna manera, en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomarme interés personal por los chismes y por el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana al despertar, el día se me presentaba más o menos como para un indígena [...] Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales y a veces dramáticos, pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya [...] Más avanzado el día, cualquier cosa que sucediese me cogía cerca y no había ninguna posibilidad de que nada escapara a mi atención." (Malinowski 11922] 1986:25)

Comparado con los procedimientos de otras ciencias sociales el trabajo de campo etnográfico se caracteriza por su falta de sistemalidad. Sin embargo, esta supuesta carencia exhibe una lógica propia que adquirió identidad como técnica de obtención de información: [55] la *participant observation*. Traducida al castellano como "observación participante", consiste precisamente en la inespecificidad de las actividades que comprende: integrar un equipo de fútbol, residir con la población, tomar mate y conversar, hacer las compras, bailar, cocinar, ser objeto de burla, confidencia, declaraciones amorosas y agresiones, asistir a una clase en la escuela o a una reunión del partido político. En rigor, su ambigüedad es, más que un déficit, su cualidad distintiva. Veamos por qué.

I. Los dos factores de la ecuación

Tradicionalmente, el objetivo de la observación participante ha sido detectar las situaciones en que se expresan y generan los universos culturales y sociales en su compleja articulación y variedad. La aplicación de esta técnica, o mejor dicho, conceptualizar actividades tan disímiles como "una técnica" para obtener información supone que la presencia (la percepción y experiencia directas) ante los hechos de la vida cotidiana de la población garantiza la confiabilidad de los datos recogidos y el aprendizaje de los sentidos que subyacen a dichas actividades.⁷ La experiencia y la testificación son entonces "la" fuente de conocimiento del etnógrafo: él está allí. Sin embargo, y a medida que otras técnicas en ciencias sociales se fueron formalizando, los etnógrafos intentaron sistematizarla, escudriñando las particularidades de esta técnica en cada uno de sus dos términos, [56] "observación" y "participación". Más que acertar con una identidad novedosa de la observación participante, el [resultado de esta búsqueda fue insertar a la observación participante en las dos alternativas epistemológicas, objetividad positivista y la subjetividad naturalista (Holy 1984).

a. Observar versus participar

La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en torno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos "participar" en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos"; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más. La "participación" pone el énfasis en la experiencia vivida por el investigador apuntando su objetivo a "estar adentro" de la sociedad estudiada. En el polo contrario, la observación ubicaría al investigador fuera de la sociedad, para realizar su descripción con un registro detallado de cuanto ve y escucha. La representación ideal de la observación es tomar notas⁸ de una obra de teatro como

⁷ Malinowski no hablaba de "observación participante" en sus textos metodológicos y etnográficos. Probablemente su surgimiento como técnica se asocia a la Escuela de Chicago.

⁸ "Observar" y "lomar notas" se han convertido en casi sinónimos. Sin embargo, cabe recordar que en la mayoría de las instancias donde cabe la observación participante, el investigador deberá postergar el registro para después. Esto le permitirá atender el flujo de la vida cotidiana, aun en situaciones extraordinarias, y a reconstruir sus sentidos cuando apela a sus recuerdos.

mero espectador. Desde el ángulo de la observación, entonces, el investigador está siempre alerta pues, incluso aunque participe, lo hace con el fin de observar y registrar los distintos momentos y eventos de la vida social. [57]

Según los enfoques positivistas, al investigador se le presenta una disyuntiva entre observar y participar; y si pretende hacer las dos cosas simultáneamente, cuanto más participa menos registra, y cuanto más registra menos participa (Tonkin 1984:218); es decir, cuanto más participa menos observa y cuanto más observa menos participa. Esta paradoja que contrapone ambas actividades confronta dos formas de acceso a la información, una externa, la otra interna.

Pero la observación y la participación suministran perspectivas diferentes sobre la misma realidad, aunque estas diferencias sean más analíticas que reales. Si bien ambas tienen sus particularidades y proveen información diversa por canales alternativos, es preciso justipreciar los verdaderos alcances de estas diferencias; ni el investigador puede ser "uno más" entre los nativos, ni su presencia puede ser tan externa como para no afectar en modo alguno al escenario y sus protagonistas. Lo que en todo caso se juega en la articulación entre observación y participación es, por un lado, la posibilidad real del investigador de observar y/o participar que, como veremos, no depende sólo de su decisión; y por otro lado, la fundamentación epistemológica que el investigador da de lo que hace. Detengámonos en este punto para volver luego a quién decide si "observar" o "participar".

b. Participar para observar

Según los lineamientos positivistas, el ideal de observación neutra, externa, desimplicada garantizaría la objetividad científica en la aprehensión del objeto de conocimiento. Dicho objeto, ya dado empíricamente, [58] debe ser recogido por el investigador mediante la observación y otras operaciones de la percepción. La observación directa tendería a evitar las distorsiones como el científico en su laboratorio (Hammersley 1984:48). Por eso, desde el positivismo, el etnógrafo prefiere observar a sus informantes en sus contextos naturales, pero no para fundirse con ellos. Precisamente, la técnica preferida por el investigador positivista es la observación (Holy 1984) mientras que la participación introduce obstáculos a la objetividad, pone en peligro la desimplicación debido al excesivo acercamiento personal a los informantes, que se justifica sólo cuando los sujetos lo demandan o cuando garantiza el registro de determinados campos de la vida social que, como mero observador, serían inaccesibles (Fankenberg 1982).

Desde esta postura, el investigador debe observar y adoptar el rol de observador, y sólo en última instancia comportarse como un observador-participante, asumiendo la observación como la técnica prioritaria, y la participación como un "mal necesario". En las investigaciones antropológicas tradicionales, la participación llevada a un alto grado en la corresidencia, era casi inevitable debido a las distancias del lugar de residencia del investigador. Pero esta razón de fuerza mayor, como el confinamiento bélico que Malinowski transformó en virtud, encajaba en la concepción epistemológica de que sólo a través de la observación directa era posible dar fe de distintos aspectos de la vida social desde una óptica no-etnocéntrica, superando las teorías hipotéticas evolucionistas y difusionistas del siglo XIX (Holy 1984). [59]

c. Observar para participar

Desde el naturalismo y variantes del interpretativismo, los fenómenos socioculturales no pueden estudiarse de manera externa pues cada acto, cada gesto, cobra sentido más allá de su apariencia física, en los significados que le atribuyen los actores. El único medio para acceder a esos significados que los sujetos negocian e intercambian, es la vivencia, la posibilidad de experimentar en carne propia esos sentidos, corrió sucede en la socialización. Y si un juego se aprende jugando una cultura se aprende viviéndola. Por eso la participación es la condición sine qua non del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio. El investigador procede entonces a

la inmersión subjetiva pues sólo comprende desde adentro. Por eso desde esta perspectiva, el nombre de la técnica debiera invertirse como "participación observante" (Becker & Geer 1982, Tonkin 1984).

d. Involucramiento versus separación

En realidad ambas posturas parecen discutir no tanto la distinción formal entre las dos actividades nodales de esta "técnica", observación y participación, sino la relación deseable entre investigador y sujetos de estudio que cada actividad supone: la separación de (observación), y el involucramiento con (participación) los pobladores (Tonkin 1984). Pero independientemente de que en los hechos separación/observación e involucramiento/participación sean canales excluyentes, la observación participante pone de manifiesto, con su denominación misma, la tensión epistemoíógica distintiva [60] de la investigación social y, por lo tanto, de la investigación etnográfica ^conocer como distante (epistemocentrismo, de Bourdieu) a una especie a la que se pertenece, y en virtud de esta común membresía descubrir los marcos tan diversos de sentido con que las personas significan sus mundos distintos y comunes. La ambigüedad implícita en el nombre de esta técnica, convertida no casualmente en sinónimo de trabajo de campo etnográfico, no sólo alude a una tensión epistemológica propia del conocimiento social entre lógica teórica y lógica práctica, sino también a las lógicas prácticas que convergen en el campo. Veamos entonces en qué consiste observar y participar "estando allí".

II. Una mirada reflexiva de la observación participante

El valor de la observación participante no reside en poner al investigador ante los actores, ya que entre uno y otros siempre está la teoría y el sentido común (social y cultural) del investigador. ¿O acaso los funcionarios y comerciantes no frecuentaban a los nativos, sin por eso deshacerse de sus preconceptos? La presencia directa es, indudablemente, una valiosa ayuda para el conocimiento social porque evita algunas mediaciones -del incontrolado sentido común de terceros- ofreciendo a un observador crítico lo real en toda su complejidad. Es inevitable que el investigador se contacte con el mundo empírico a través de los órganos de la percepción y de los sentimientos; que éstos se conviertan en obstáculos o vehículos del conocimiento depende de su apertura, cosa que veremos en el capítulo 5. De todos modos, la subjetividad es parte de la conciencia del investigador [61] y desempeña un papel activo en el conocimiento, particularmente cuando se trata de sus congéneres. Ello no quiere decir que la subjetividad sea una caja negra que no es posible someter a análisis.

Con su tensión inherente, la observación participante permite recordar, en todo momento, que se participa para observar y que se observa para participar, esto es, que involucramiento e investigación no son opuestos sino partes de un mismo proceso de conocimiento social (Holy 1984). En esta línea, la observación participante es el medio ideal para realizar descubrimientos, para examinar críticamente los conceptos teóricos y para anclarlos en realidades concretas, poniendo en comunicación distintas reflexividades. Veamos cómo los dos factores de la ecuación, observación y participación, pueden articularse exitosamente sin perder su productiva y creativa tensión.

La diferencia entre observar y participar radica en el tipo de relación cognitiva que el investigador entabla con los sujetos/informantes y el nivel de involucramiento que resulta de dicha relación. Las condiciones de la interacción plantean, en cada caso, distintos requerimientos y recursos. Es cierto que la observación no es del todo neutral o externa pues incide en los sujetos observados; asimismo, la participación nunca es total excepto que el investigador adopte, como "campo", un referente de su propia colidianeidad; pero aun así, el hecho de que un miembro se transforme en investigador introduce diferencias en la forma de participar y de observar. Suele creerse, sin embargo, que la presencia del investigador como "mero observador" exige un grado menor de aceptación y también de compromiso por [62] parte de los informantes y del investigador que la participación. Pero

veamos el siguiente ejemplo.

El investigador de una gran ciudad argentina observa desde la mesa de un bar a algunas mujeres conocidas como "las bolivianas" haciendo su llegada al mercado; registra hora de arribo, edades aproximadas, y el cargamento; las ve disponer lo que supone son sus mercaderías sobre un lienzo a un lado de la vereda, y sentarse de frente a la calle y a los transeúntes. Luego el investigador se aproxima y las observa negociar con algunos individuos. Más tarde se acerca a ellas e indaga el precio de varios productos; las vendedoras responden puntualmente y el investigador compra un kilo de limones. La escena se repite día tras día. El investigador es, para las bolivianas", un comprador más que añade a las preguntas acostumbradas por los precios otras que no conciernen directamente a la transacción: surgen comentarios sobre los niños, el lugar de origen y el valor de cambio del peso argentino y boliviano. Las mujeres entablan con él breves conversaciones que podrían responder a la intención de preservarlo como cliente. Este rol de "cliente conversador" ha sido el canal de acceso que el investigador encontró para establecer un contacto inicial. Pero en sus visitas diarias no siempre les compra. En cuanto se limita a conversar, las mujeres comienzan a preguntarse a qué vienen tantas "averiguaciones". El investigador debe ahora explicitar sus motivos si no quiere encontrarse con una negativa rotunda. Aunque no lo sepa, estas mujeres han ingresado a la Argentina ilegalmente; sospechan entonces que el presunto investigador es, en realidad, un inspector en busca de "indocumentados". [63]

Si comparamos la observación del investigador desde el bar con su posterior participación en la transacción comercial, en el primer caso el investigador no incide en la conducta de las mujeres observadas. Sin embargo, si como suele ser el caso, la observación se lleva a cabo con el investigador dentro del radio visual de las vendedoras, aunque aquél se limite a mirarlas estará integrando con ellas un campo cié relaciones directas, suscitando alguna reacción que, en este caso, puede ser el temor o la sospecha. El investigador empieza a comprar y se convierte en un "comprador conversador". Pero luego deja de comprar y entonces las vendedoras le asignan a su actitud el sentido de amenaza. Estos supuestos y expectativas se revierten en el investigador, quien percibe la renuencia y se siente obligado a explicar la razón de su presencia y de sus preguntas; se presenta como investigador o como estudiante universitario, como estudiante de costumbres populares, etc.

¿Qué implicancias tiene ser observador y ser participante en una relación? En este ejemplo, el investigador se sintió obligado a presentarse sólo cuando se dispuso a mantener una relación cotidiana. Incluso antes el investigador debió comportarse como comprador. De ello resulta que la presencia directa del investigador ante los pobladores difícilmente pueda ser neutral o prescindente, pues a diferencia de la representación del observador como "una mosca en la pared", su observación estará significada por los pobladores, quienes obrarán en consecuencia.

La observación para obtener información significativa requiere algún grado, siquiera mínimo, de participación; esto es, de desempeñar algún rol y por lo tanto de incidir [64] en la conducta de los informantes, y recíprocamente en la del investigador. Así, para detectar los sentidos de la reciprocidad de la relación es necesario que el investigador analice cuidadosamente los términos de la interacción con los informantes y el sentido que éstos le dan al encuentro. Estos sentidos, al principio ignorados, se irán aclarando a lo largo del trabajo de campo.

III. Participación: las dos puntas de la reflexividad

Los antropólogos no se han limitado a hacer preguntas sobre la mitología o a observar a los nativos tallando madera o levantando una cosecha. A veces forzados por las circunstancias, a veces por decisión propia, optaron por tomar parte de esas actividades. Este protagonismo guarda una lógica compleja que va de comportarse según las propias pautas culturales, hasta participar en un rol

complementario al de sus informantes, o imitar las pautas y conductas de éstos.

Las dos primeras opciones, sobre todo la primera, son más habituales al comenzar el trabajo de campo. El investigador hace lo que sabe, y "lo que sabe" responde a sus propias pautas según sus propias nociones ocupando roles conocidos (como el de "investigador"). Seguramente incurrirá en errores de procedimiento y transgresiones a la etiqueta local, pero por el momento éste es el único mapa con que cuenta. Lentamente irá incorporando otras alternativas y, con ellas, formas de conceptualización acordes al mundo social local.

Sin embargo, hablar de "participación" como técnica de campo etnográfica, alude a la tercera acepción, comportarse según las pautas de los nativos. En el párrafo [65] que encabeza este capítulo Malinowski destacaba la íntima relación entre la observación y la participación, siendo que el hecho de "estar allí" lo involucraba en actividades nativas, en un ritmo de vida significativo para el orden sociocultural indígena. Malinowski se fue integrando, gradualmente, al ejercicio lo más pleno posible para un europeo de comienzos del siglo XX, de la participación, compartiendo y practicando la reciprocidad de sentidos del mundo social, según una reflexividad distinta de la propia. Esto no hubiera sido posible si el etnógrafo no hubiera valorado cada hecho cotidiano como un objeto de registro y de análisis, aun antes de ser capaz de reconocer su sentido en la interacción y para los nativos.

Tal es el pasaje de una participación en términos del investigador, a una participación en términos nativos. Además de impracticable y vanamente angustiante, la "participación correcta" (es decir cumpliendo con las normas y valores locales) no es ni la única ni la más deseable en un primer momento, porque la transgresión (que llamamos "errores" o "traspiés") es para el investigador y para el informante un medio adecuado de problematizar distintos ángulos de la conducta social y evaluar su significación en la cotidianidad de los nativos.

En el uso de la técnica de observación participante la participación supone desempeñar ciertos roles locales lo cual entraña, como decíamos, la tensión estructurante del trabajo de campo etnográfico entre hacer y conocer, participar y observar, mantener la distancia e involucrarse. Este desempeño de roles locales conlleva un esfuerzo del investigador por integrarse a una lógica que no le es propia. Desde la perspectiva de los informantes, ese [66] esfuerzo puede interpretarse como el intento del investigador de apropiarse de los códigos locales, de modo que las prácticas y nociones de los pobladores se vuelvan más comprensibles facilitando la comunicación (Adler & Uller 1987). Estando en un poblado de Chiapas, México, Esther Hermitte cuenta que

"A los pocos días de llegar a Pinóla, en zona tropical fui víctima de picaduras de mosquitos en las piernas. Ello provocó una gran inflamación en la zona afectada -desde las rodillas hasta los tobillos-. Caminando por la aldea me encontré con una pinolteca que después de saludarme me preguntó qué me pasaba y sin darme tiempo a que le contestara ofreció un diagnóstico. Según el concepto de enfermedad en Pinóla, hay ciertas erupciones que se atribuyen a una incapacidad de la sangre para absorber la vergüenza sufrida en una situación pública. Esa enfermedad se conoce como 'disípela' (líc.shíil en lengua nativa). La mujer me explicó que mi presencia en una fiesta la noche anterior era seguramente causa de que yo me hubiera avergonzado y me aconsejó que me sometiera a una curación, la que se lleva a cabo cuando el curador se llena la boca de aguardiente y sopla con fuerza arrojando una fina lluvia del líquido en las partes afectadas y en otras consideradas vitales, tales como la cabeza, la nuca, las muñecas y el pecho. Yo acaté el consejo y después de varias 'sopladas' me retiré del lugar. Pero eso se supo y permitió en adelante un diálogo con los informantes de [67] tono distinto a los que habían precedido a mi curación. El haber permitido que me curaran de una enfermedad que es muy común en la aldea creó un vínculo afectivo y se convirtió en tema de prolongadas conversaciones" (Hermitte . 1985:10-1).

La etnógrafo relata aquí lo que sería un "ingreso exitoso" manifiesto en su esfuerzo por integrarse a una lógica nativa que derivó en una mayor consideración hacia su persona. Este punto asume una importancia crucial cuando el investigador y los informantes ocupan posiciones en una estructura social asimétrica. Pero en términos de la reflexividad de campo, es habitual que los etnógrafos relatan una experiencia que se transformó en el punto de inflexión de su relación con los informantes (Geertz 1973). La experiencia de campo suele relatarse como un conjunto de casualidades que, sin embargo, respeta un hilo argumental. Ese hilo es precisamente la capacidad del investigador de aprovechar la ocasión para desplegar su participación en términos nativos. Lo relevante de la disípela de Hermitte no fue su padecimiento por la inflamación sino que ella aceptaría interpretarla en el marco de sentido local cie la salud y la enfermedad. Aunque no hubiera previsto que iba a ser picada por mosquitos, que se le inflamarían las piernas, y que encontraría a una pinoltega locuaz que le ofrecería un diagnóstico y un tratamiento, Hermitte mantenía una actitud que permitía que sus informantes clasificaran y explicaran qué había sucedido en su cuerpo, aceptando de ellos una solución. Esta "participación" redundó en un aprendizaje de prácticas curativas [68] y de vecindad, y de sus correspondientes sentidos, como vergüenza, disípela, enfermedad.

Pero la participación no siempre abre las puertas. Una tarde acompañé a Graciela y a su marido Pedro, habitantes de una villa miseria, a la casa de Chiquita, una mujer mayor que vivía en el barrio vecino, y para quien Graciela trabajaba por las mañanas haciendo la limpieza y algunos mandados. La breve visita tenía por objeto buscar un armario que Chiquita iba a regalarles. Mientras Pedro lo desarmaba en piezas transportables, Graciela y yo manteníamos una conversación "casual" con la dueña de casa. Recuerdo este pasaje:

Ch: "El otro día vino a dormir mi nietita, la menor, pero ya cuando nos acostamos empezó que me quiero ir a lo de mamá, que quiero ir a lo de mamá; primero se quería quedar, y después que me quiero ir. Entonces yo le dije: bueno, está bien, ándate, vos ándate, pero te vas sola, ¿eh? te vas por ahí, por el medio de la villa, donde están todos esos negros borrachos, vas a ver lo que te pasa..."

G: "Hmmm."

Yo: "Una cara funesta terminantemente prohibida en el manual del 'buen trabajador de campo'". Apenas salimos de la casa le pregunté a Graciela por qué no le había replicado su prejuicio y me contestó: "Y bueno, hay que entenderlos, son gente mayor, gente de antes...".

Mi primer interrogante era por qué Graciela no había defendido la dignidad de sus vecinos y de sí misma, respondiendo, como suele hacerse, que la gente habla [69] mal del "villero" pero no de quienes cometen inmoralidades iguales o mayores ("el villero está 'en pedo', el rico está 'alegre"'; "el pobre se mama con vino, el rico con whisky", etc.). La concesión de Graciela me sorprendió porque conmovía mi sentido de la igualdad humana y el de mi investigación sobre prejuicios contra residentes de villas miseria. Entonces, (des)califiqué a Chiquita como una mujer prejuiciosa y desinformada. Desde esta distancia entre mi perspectiva y la de Chiquita y Graciela, bajo la apariencia de una tácita complicidad, pasé a indagar el sentido de la actitud de Graciela; pero sólo pude hacerlo cuando puse en foco "mi sentido común" epistemocéntrico y mis propios intereses de investigación.

Yo había participado acompañando a Graciela y a Pedro en una visita y también en la conversación, al menos con mi gesto. Pero lo había hecho en términos que podrían ser adecuados para sectores medios universitarios, no para los vecinos de un barrio colindante a la villa, habitado por una vieja población de obreros calificados y pequeños comerciantes, amas de casa y jubilados que se preciaban de ser dueños de sus viviendas, y de haber progresado a fuerza de trabajo, y "gracias a su ascendencia europea" que los diferenciaba tajantemente de los "cabecitas negras" provincianos.

Mi participación tampoco parecía encajar en las reacciones adecuadas a los pobladores de la villa. Una semana más tarde Graciela me transmitió los comentarios negativos de Chiquita sobre mi mueca de desagrado: "¿Y a ella qué le importa? Si no es de ahí... [de la villa]". Graciela seguía asintiendo; entendí después que allí estaban en juego un armario, un empleo y otros beneficios [70] secundarios. Más aún: Graciela obtenía lo que necesitaba no sólo concediendo o tolerando los prejuicios de Chiquita, porque ocultaba su domicilio en la villa para poder trabajar. Chiquita tenía una "villera" de "la villa de al lado" trabajando en su propia casa y no lo sabía o fingía no saberlo. A partir de aquí comencé a observar las reacciones de otros habitantes de la villa ante esas actitudes y descubrí que en contextos de marcada e insuperable asimetría los estigmatizados guardaban silencio y, de ser posible, ocultaban su identidad; si en la situación no había demasiado en juego, entonces la reacción podía ser contestataria. Entre otras enseñanzas rescataba nuevamente la importancia del trabajo de campo para visualizar las diferencias entre lo que la gente hace y dice que hace, pues en éste y en otros casos los residentes de la villa aparecían ellos mismos convalidando imágenes para ellos injustas y negativas.

Que yo hubiera participado no en los términos locales sino en los míos propios hubiera sido criticable si no hubiera aprendido las diferencias entre el sentido y uso del prejuicio para los vecinos del barrio, para los habitantes de la villa, y para mí misma. Huelga decir que en éste como en tantos otros casos relatados por los etnógrafos, la reacción visceral es difícil de controlar en los contextos informales de la cotidianeidad (C, Briggs 1986; Stoller & Olkes 1987). Por eso, es difícil de controlar. Pero conviene no renunciar a sus enseñanzas.

En las tres instancias que hemos visto, la más prescindente del observador de las bolivianas, la curación de Hermitte, y mi gesto de asco, la observación participante produjo datos en la interacción misma, operando a la vez como un canal y un proceso por el cual [71] el investigador ensaya la reciprocidad de sentidos con sus informantes. Veremos a continuación que la "participación" no es otra cosa que una instancia necesaria de aproximación a los sujetos donde se juega esa reciprocidad. Es desde esta reciprocidad que se dirime qué se observa y en qué se participa.

IV. La participación nativa

El acto de participar cubre un amplio espectro que va desde "estar allí" como un testigo mudo de los hechos, hasta integrar una o varias actividades de distinta magnitud y con distintos grados de involucramiento. En sus distintas modalidades la participación implica grados de desempeño de los roles locales. Desde Junker (1960) en adelante suele presentarse un continuo desde la pura observación hasta la participación plena. Esta tipificación puede ser útil si tenemos presente que hasta la observación pura, demanda alguna reciprocidad de sentidos con los observados.

A veces es imposible estudiar a un grupo sin ser parte de él, ya sea por su elevada susceptibilidad, porque desempeña actividades ilegales o porque controla saberes esotéricos. Si el investigador no fuera aceptado explicitando sus propósitos, quizás deba opiar por "mimetizarse". Adoptará entonces el rol de participante pleno (Gold, en Burgess 1982), dando prioridad casi absoluta a la información que proviene de su inmersión. Si bien este rol tiene la ventaja de lograr material que de otro modo sería inaccesible, ser participante pleno resulta inviable cuando el o los roles válidos para esa cultura o grupo social son incompatibles, por ejemplo, con ciertos atributos del investigador como el [72] género, la edad o la apariencia; el mimetismo aquí no es posible. Otro inconveniente de la participación plena reside en que desempeñar íntegramente un rol nativo puede significar el cierre a otros roles estructural o coyunturalmente opuestos al adoptado. Un investigador que pasa a desempeñarse como empleado u obrero en un establecimiento fabril, sólo puede relacionarse con niveles gerenciales de la empresa como trabajador (Limhart 1979).

Los roles de participante observador y observador participante son combinaciones sutiles de observación y participación. El "participante observador" se desempeña en uno o varios roles locales, explicitando el objetivo de su investigación. El observador participante hace centro en su carácter de observador externo, formando parte de actividades ocasionales o que sea imposible eludir.

El contexto puede habilitar al investigador a adoptar roles que lo ubiquen como observador puro, como en el registro de clases en una escuela. Pero su presencia afecta el comportamiento de la clase -alumnos y maestro-; por eso, el observador puro es más un tipo ideal que una conducta practicable. Estos cuatro tipos ideales deben tomarse como posibilidades hipotéticas que, en los hechos, el investigador asume o se le imponen conjunta o sucesivamente, a lo largo de su trabajo. Si la observación, como vemos, no "interfiere" menos en el campo que la participación, es claro que cada una de las modalidades no difiere de las demás por los grados de distancia entre el investigador y el referente empírico, sino por una relación particular y cambiante entre el rol del [73] investigador y los roles culturalmente adecuados y posibles (Adler & Adler 1987).

El participante pleno es el que oculta su rol de antropólogo desempeñando íntegramente alguno de los socio-culturalmente disponibles pues no podría adoptar un lugar alternativo. Esta opción implica un riesgo a la medida del involucramiento pues, de ser descubierto, el investigador debería abandonar el campo. El observador puro, en cambio, es quien se niega explícitamente a adoptar otro rol que no sea el propio; este desempeño es llevado al extremo de evitar todo pronunciamiento e incidencia activa en el contexto de observación.

¿De qué depende que el investigador adopte una u otra modalidad? De él y, centralmente, de los pobladores. E. E. Evans-Pritchard trabajó con dos grupos del oriente africano. Los azande lo reconocieron siempre como un superior británico; los Nuer como un representante metropolitano, potencialmente enemigo y transitoriamente a su merced (1977). Reconocer esos límites es parte del proceso de campo. Adoptar el/los rol/es adecuado/s es posible por la tensión, flexibilidad y apertura de la observación participante.

En suma, que el investigador pueda participar en distintas instancias de la cotidaneidad, muestra no tanto la aplicación adecuada de una técnica, sino el éxito, con avances y retrocesos, del proceso de conocimiento de las inserciones y formas de conocimiento localmente viables. ¿Pero qué ocurre cuando la división de tareas entre investigador e informantes está más claramente definida? [74]