

LA EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA

Historia y cultura
en los procesos educativos

Elsie Rockwell

PAJÓS VOCES DE LA EDUCACIÓN

Agradecemos a las siguientes instituciones su autorización para el empleo del material presentemente publicado: Centro de Investigaciones de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá), Departamento de Investigaciones Educativas del Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN (México), El Colegio Mexiquense A.C. (México) y a la Editorial Germania.

Rockwell, Steve

La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos... - 1ª ed. - Buenos Aires - Paidós, 2009

204 p. - 22x15 cm. - Voces de la Educación, 13509 / Rosa Rottenberg

ISBN 978-950-12-1519-9

1. Antropología Cultural. I. Título
CDD 306

Directora de colección: Rosa Rottenberg

Cubierta de Gustavo Macri

1ª edición, 2009

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

© 2009 de todas las ediciones
Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: difusion@ar.paidós.com.ar
www.paidósargentina.com.ar

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

Impreso en Primera Clase, Calle San 1231,
ciudad de Buenos Aires, en marzo de 2009

Tirada: 3.000 ejemplares

ISBN 978-950-12-1519-9

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
1. LA RELEVANCIA DE LA ETNOGRAFÍA	17
El sentido de la etnografía	18
La pertinencia de la etnografía	26
Etnografía y transformación	30
El destino del conocimiento	38
2. REFLEXIONES SOBRE EL TRABAJO ETNOGRÁFICO	41
Polémicas epistemológicas	44
El trabajo de campo	48
El proceso de análisis	64
El trabajo conceptual	91
Etnografía y otras prácticas	96
3. ETNOGRAFÍA Y TEORÍA	101
La herencia histórica	104
Diversos enfoques teóricos	107

Más allá de lo cultural y lo comunitario.....	115
Hacia nuevas teorías.....	121
4. CÓMO OBSERVAR LA REPRODUCCIÓN.....	125
Preguntas para orientar la mirada.....	127
La reproducción entre otros procesos.....	140
5. EL DIÁLOGO ENTRE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA.....	143
Búsquedas opuestas.....	146
Acercamientos posibles.....	149
Hacia una antropología histórica.....	155
6. LA ETNOGRAFÍA EN EL ARCHIVO.....	157
De los documentos a las prácticas culturales.....	159
Indicios de una historia sin huellas.....	166
Imaginar lo no-documentado.....	178
Huellas del pasado en el presente.....	180
7. NARRAR LA EXPERIENCIA.....	183
Dilemas éticos.....	185
De la complicidad a la conversación.....	191
Transformar la mirada.....	196
La responsabilidad de narrar.....	198
BIBLIOGRAFÍA.....	205

*In memoriam: Juan-Manuel Gutiérrez Vázquez,
maestro de maestros.*

7. NARRAR LA EXPERIENCIA*

Hace ya tiempo que la crisis posmoderna ha mantenido en jaque el sentido mismo de la investigación etnográfica. A menudo esta crisis se asocia con ciertos autores, pero en realidad fue producto, en gran medida, de las reacciones y respuestas de los pueblos estudiados ante los textos publicados por investigadores ajenos a su realidad. El desenlace evoca la crítica que Edward Said (1995) hizo de la pretendida objetividad intelectual que no pocas veces sirve a fines políticos y que supone que los pueblos carecen de la curiosidad y la capacidad intelectual necesarias para conocer realidades propias y ajenas. De manera similar, algunos hemos estudiado las realidades educativas asumiendo que maestros, estudiantes y comunidades carecen de un interés propio por conocer su entorno próximo y leja-

* Una primera versión de algunas partes que integran este capítulo fue publicada en el año 2005 con el título "Del campo al texto: dilemas del trabajo etnográfico", en Franzé, A.; Jociles, M. I.; Martín, B.; Poveda, D. y Sama, S. (coords.): *Actas de la Primera Reunión Científica Internacional sobre Etnografía y Educación*. Valencia, Germania.

no. La recepción crítica de los textos etnográficos propició mayor conciencia de la difícil tarea de construir puentes entre la experiencia de campo y la representación etnográfica.

Sirva este capítulo de resumen de lo expuesto hasta ahora y, a la vez, de exploración hacia cuestiones emergentes en el campo. Si se acepta que la etnografía no es un método, sino un enfoque, no se la puede tomar como una herramienta neutral o aséptica que se utiliza en cualquier contexto. Como enfoque, está impregnada de concepciones implícitas acerca de cómo se construyen representaciones de la vida social y cómo se les da sentido a partir del diálogo con quienes habitan una localidad. Permite comprender algunos procesos sociales y prácticas culturales, especialmente a escala cotidiana, pero también encuentra límites ineludibles.

A lo largo de este libro he sostenido que un estudio etnográfico tiene, por lo menos, ciertas características. Requiere una estancia relativamente prolongada en una localidad relativamente pequeña, de tal forma que el investigador, o el equipo de investigadores, pueda construir relaciones de confianza con algunos de los habitantes, tener acceso a acontecimientos públicos y documentar su experiencia por vía escrita o gráfica. Aunque el investigador consulte censos, mapas y otros documentos locales, la tarea principal es aproximarse a los lenguajes y conocimientos locales, lo cual implica tener una disposición receptiva y una sensibilidad hacia las distintas formas de interpretar los sucesos y las palabras. La experiencia de campo es crucial para este enfoque.

Sin embargo, la etnografía no termina allí, sino que culmina con la producción de representaciones textuales de la realidad estudiada, textos redactados por las mismas personas que realizaron el trabajo de campo. El género textual etnográfico privilegia la narración y la descripción. Los textos deben conservar, mediante descripciones analíticas concentradas y a la vez detalladas, una cuidadosa selección de lo observado y escuchado en el campo, ordenada y articulada de tal manera que apoye el argumento de fondo. El resultado, si bien describe prácticas y saberes locales, también responde a un campo de investigación que se hace preguntas y pide explicaciones, por tentativas que estas sean. El sentido de la investigación etnográfica es producir una mayor –o por lo menos distinta– com-

prensión de procesos que, frecuentemente, han sido estudiados a otras escalas y por otros medios.

Para lograr este conocimiento, he argumentado, la experiencia de campo debe transformar al etnógrafo. Si no se vive una transformación profunda de los marcos de percepción, de interpretación y de comprensión de la localidad en la que se realizó el estudio, el largo trabajo de campo y de análisis cualitativo no tiene sentido. El etnógrafo no va al campo para confirmar lo que ya creía saber, sino para construir nuevas miradas sobre realidades ajenas o familiares. El producto de su trabajo debe ser público y estar sujeto a contestación, tanto por parte de académicos como por los habitantes de la localidad estudiada.¹

Finalmente, he propuesto que el trabajo etnográfico puede ganar en profundidad temporal y valor conceptual si se le integra la dimensión histórica. Ello implica, sobre todo, reconocer el carácter situado y lechado de los procesos que se abordan y mantener una conciencia de que nuestra experiencia da acceso a realidades en constante cambio. Al incursionar en los archivos, los antropólogos aplicamos las herramientas del enfoque etnográfico, la atención al detalle y al contexto, la búsqueda de prácticas y de significados locales encubiertos bajo el registro documental. Esta vía permite imaginar lo no-documentado y reconstruir la historicidad de culturas y procesos sociales en cualquier época o lugar. Historizar la etnografía significa, a la vez, evitar la tendencia a construir versiones esencialistas y estáticas de "los otros" y respetar, así, la capacidad de todas las personas de transformar sus culturas y sus mundos.

DILEMAS ÉTICOS

Todos los que hemos permanecido por un tiempo suficientemente largo en las localidades escogidas –es decir, suficientemente

1. Este requisito se ha enfatizado en los últimos años, frente a una creciente tendencia a usar la etnografía como instrumento de recolección de información secreta en el espionaje y la guerra, práctica denunciada por las asociaciones de antropólogos.

targo como para salir más confundidos que seguros— nos hemos planteado dilemas que no han sido fáciles de enfrentar. En otras tradiciones de investigación, estos problemas no existen: se trabaja con documentos públicos, actuales o pasados, o se aplican encuestas por vías institucionales establecidas y con categorías conocidas; muchos estudios usan aquellas clasificaciones abstractas que les sirven a los Estados para mirar a la sociedad, como dice James Scott (1998). Se trata de categorías que intentan poner orden en la información considerada necesaria para gobernar, pero que a menudo tienen consecuencias graves cuando se aplican de manera uniforme a mundos heterogéneos. Como sugiere este autor, eliminan la diversidad, soslayan lo particular y prescinden del saber local. El caso clásico es el censo; sin embargo, hay encuestas científicas que operan bajo el mismo supuesto. Se piensa que es posible obtener una serie de datos comparables, si solo se especifican con cuidado procedimientos uniformes de recolección y de codificación que aplicarán los auxiliares de investigación.

La etnografía nos coloca en otra tesitura. Optamos por abordar las grandes preguntas sociales mediante estudios realizados en pequeños mundos en los que sea posible observar y acercarse personalmente a las vicisitudes de la vida cotidiana y a los significados que los hechos tienen para los habitantes del lugar. La experiencia de campo nos obliga a construir las categorías de análisis en diálogo con los significados locales y a modificar en el camino los parámetros del discurso oficial. Nos unimos, así, a un arduo proceso de descolonizar el conocimiento en diálogo con otros. Muchos han cuestionado si esto es realmente posible. Sin embargo, proceder con esa intención pone en evidencia la distancia que suele haber entre los marcos dominantes y las interpretaciones locales.

Estar en el campo lleva inevitablemente a la pregunta “¿qué hacemos ahí?”. No pocos que intentan responder a esta pregunta en sus primeras exploraciones sobre el terreno han dado la media vuelta y han regresado a la biblioteca o al archivo o, ahora, a internet. Permanecer ahí puede ser difícil, inquietante, desconcertante. Nos enfrenta no solo con un encuentro intercultural sino también con dilemas éticos. Debemos dar cuenta a los habitantes locales de

nuestra procedencia, de nuestro trabajo y de su destino y de la posible contraparte que ofrecemos a quienes nos permiten vivir con ellos un tiempo.

Poco a poco, resulta insuficiente cualquier versión que damos inicialmente del motivo de nuestra estancia en el campo, por lo general citada en palabras cuidadosas. El intento de dar una explicación honesta de nuestro trabajo se complica con la consigna de mantenernos abiertos y, por lo tanto, no encauzar las respuestas hacia una postura predeterminada. Asumir en la práctica una actitud de aprender es muy difícil en ambientes que nos conceden, como investigadores, una posición de privilegio. Invertir la relación de poder implicada en los papeles institucionalizados de entrevistador y entrevistado requiere mucha reflexión y vigilancia.

De mi propio trabajo de campo recuerdo momentos difíciles. Acercarme a escuelas rurales producía dos reacciones: una era la recepción calurosa de cualquier visita, pues muchos maestros se encuentran tan aislados que no es un acontecimiento frecuente; otra, el temor ante la observación de la escuela, de su trabajo, ya que los modelos disponibles son las visitas de inspección. Por más que explicaba que no se trataba de evaluar el trabajo, tomaba tiempo que lo creyeran. El doble sentido de la palabra “investigar”, que nos liga con la actividad policial, llevaba a confusiones. El hecho de garantizar el anonimato de los interlocutores y de las localidades podía ayudar; sin embargo, implicaba descontextualizar el estudio y perder el sentido de lo particular. Además, había personas que insistían en el reconocimiento de sus nombres y localidades en lo que se fuera a publicar. El dilema se tendía a resolver cuando encontraba un punto de confluencia con temas que inquietaban también a la población local (a los propios maestros y alumnos, en este caso). Se abría el terreno para una labor conjunta.

Si bien el trabajo de campo se caracteriza por una atención constante a los detalles del contexto y de la interacción, los habitantes suelen solicitar una delimitación de los tiempos en que se realiza la investigación y una definición de las actividades que la constituyen. Durante la convivencia cotidiana, no siempre es legítimo sacar el cuaderno, mucha menos la grabadora. Uno aprecia los momentos en que tomar notas no está fuera de lugar. Sin embargo, en

muchas situaciones el único recurso es la memoria y la creciente comprensión de los lenguajes y significados locales.

¿Por qué estamos ahí? Esta pregunta surge en nosotros y en los demás una y otra vez. Elaboramos versiones, tanto para nosotros como para los otros. Nos percatamos de que también somos observados e interrogados por los habitantes, un proceso que tiene diferentes consecuencias según los mecanismos del poder discursivo interpuestos entre nosotros y los interlocutores. Puede haber, entre ambos, juegos de máscaras y de espejos, proyecciones y recuerdos (Goffman, 1981), en una búsqueda de puntos de apoyo para entablar una comunicación posible. La desconfianza es normal, pues los habitantes –los maestros, padres y niños– quieren indagar más acerca de nuestras intenciones. Enseñarles las notas de campo suele dar seguridad, si hemos tenido el cuidado de registrar sin juzgar. También es importante aclarar cuál será el destino de la información, qué se hará público y cómo. En el caso de estudiantes, la legitimidad del trabajo de tesis suele generar una relación más igualitaria. Entre maestros, la contribución que los estudios etnográficos han hecho a la comprensión de los problemas cercanos a las escuelas respalda los esfuerzos para seguir con este tipo de estudios.

Establecer redes a partir de las personas que nos han aceptado puede ser complicado. A veces, legitimamos nuestra presencia ante cada nuevo interlocutor haciendo referencia al anterior. Esto nos lleva de una persona a otra, muchas veces sin que podamos intuir las percepciones que ellos se formulan de nosotros dadas estas referencias, ni los juicios que formulan sobre lo adecuado o no de nuestras acciones. Nos encontramos inmersos en una pequeña comunidad, inevitablemente somos partícipes de alguna manera y nuestro comportamiento provoca comentarios, suspicacias, defensas y, a veces, aprobación.

Poco a poco, vamos encontrando personas con las que se puede construir cierto tipo de relación. Suelen ser personas que se interesan en el mundo exterior y nos plantean una relación de proximidad, en la que si bien ofrecen información, también esperan recibirla. A menudo, les agrada conversar y relatar experiencias propias y ajenas. Al principio, es posible que las conversaciones con estas personas tengan cierta formalidad. Posteriormente, se dan intercambios fuera

del contexto de trabajo formal. En esos casos, solo podemos intentar reconstruirlos horas después y someter la memoria a prueba en subsecuentes encuentros en el campo. Paradójicamente, son estas conversaciones las que suelen conducir a una mayor comprensión. Aunque no se tenga un registro fiel, estas pláticas iluminan perspectivas y significados locales (Okely, 2008). Conforme pasa el tiempo, las relaciones de mayor confianza se vuelven más estrechas y es cada vez menos adecuado registrarlas. De hecho, siempre se siente cierta tensión; aun en estas relaciones, entre el compromiso y el respeto recíproco y el deseo de ambos de conocer el mundo del otro.

Esta tensión nos puede inquietar. En el fondo, se relaciona con las tres condiciones que Habermas (1987/2000:394-400) consideró que debe tener toda comunicación sincera. En principio, lo enunciado debe cumplir con dos pretensiones de validez: la *verdad* (que lo dicho sea "ajustado a la realidad" según lo perciba el hablante) y la *rectitud* (que lo dicho sea "correcto en relación al contexto normativo", que no esté fuera de lugar). El oyente puede poner en duda lo dicho y solicitar que el hablante explicité sus argumentos y que justifique su derecho a decir lo que ha expresado. La tercera pretensión de validez requerida es la *veracidad* ("que lo dicho muestre la sinceridad subjetiva" del hablante). En otras palabras, en la comunicación sincera no debe haber duplicidad. Si no se cumple con la tercera condición, se trata, según Habermas, de una comunicación estratégica, realizada como una mera conversación, pero que implícitamente intenta obtener algo a cambio.

En algunos encuentros en el campo, he sentido que estoy en el borde entre lo sincero y lo estratégico; por ejemplo, cuando me presento como ignorante de ciertos temas, esperando que las personas con quienes converso den su propia versión antes de conocer la mía. Las conversaciones en el campo, a veces, se acercan a esta situación, cuando el afán de conocer sobrepasa los límites de lo que es correcto preguntar. He sentido cierta inquietud, incluso, al participar en conversaciones en las que mantengo una doble atención. La continua reflexión etnográfica se manifiesta como una voz interior que acompaña el desenvolvimiento del diálogo, que recuerda, relaciona y luego busca maneras de ligar lo platicado con otros temas sin ser demasiado inquisitivo. Las culpas tienden a diluirse, sin embargo.

cuando comprendo que los interlocutores también usan estrategias, con todo derecho, para proteger su intimidad y para indagar acerca de mi identidad y mi sinceridad. La confianza se va construyendo poco a poco, con el respeto hacia el conocimiento y los intereses de las personas y el acto de compartir nuestros propios saberes y posiciones con ellas.

La distensión requiere más tiempo, un tiempo en el cual los temas que nos interesan se van transformando y van coincidiendo con los intereses de ciertas personas de la localidad. Cuando eso ocurre, el tiempo pasado en el campo se convierte en un tramo más de la vida personal. Participamos de manera espontánea, poniendo las cartas sobre la mesa, conversando de manera cada vez más sincera. En esta etapa, nos olvidamos del cuaderno y la grabadora, salvo para entrevistas formales. El conocimiento pasa a formar parte de la comprensión familiar que alcanzamos sobre realidades cercanas o distantes. En los casos más afortunados, el compromiso adquiere otro sentido, la participación en acciones locales nos ofrece momentos en los que ponemos el conocimiento construido al servicio de alguna causa local. En ocasiones, acciones como tomar minutas de asamblea o conseguir información documental adquieren relevancia pública, más allá de los fines de la investigación. En situaciones en las que nuestras posturas convergen con las luchas locales, la investigación como tal puede pasar a un segundo plano, y el conocimiento construido en común sirve para apoyar acciones justas y necesarias. En estos momentos, el conocimiento se realiza como una dimensión más de las relaciones con el entorno natural y social, una faceta de la vida. Se tiende hacia ese punto de fuga que captó Borges en el cuento "El etnógrafo" [1969], en el cual un estudiante comprende tan bien el secreto de un rito de iniciación, que la tarea etnográfica de dejar registro escrito pierde todo sentido. Citando a Borges, Leonardo Piassere concluye su libro *El etnógrafo imperfecto* con la siguiente reflexión: "¿Qué hace el etnógrafo? Cuando no ha comprendido completamente la vida que ha vivido, escribe?" [Piassere, 2002:188].

2. La traducción de la cita es de la autora. Agradezco a Ana María Gomas la referencia al texto de Piassere.

Estas reflexiones ayudan a comprender por qué el trabajo etnográfico requiere una presencia directa y prolongada en el campo. Entablar conversaciones sinceras en torno de intereses comunes es la base del proceso de transformación personal, es decir, el meollo de la etnografía. Narrar esta experiencia le da sentido a lo que suele llamarse el diario de campo. Por eso, es legítimo registrar a solas la experiencia de convivir allí; este registro suele ser, finalmente, el fundamento más sólido del conocimiento logrado, es lo que permite interpretar todo lo demás. Comprender "hasta donde alcancemos a ver", como suelen decir las personas en el campo donde trabajo. El camino es siempre inconcluso, la comprensión de las realidades tanto propias como ajenas casi siempre será provisional e incompleta; por eso, es necesario escribir.

DE LA COMPLICIDAD A LA CONVERSACIÓN

La reflexión sobre estos dilemas ineludibles del trabajo de campo nos lleva a revisar las ideas de varios autores. Las maneras de establecer una relación con los habitantes de la localidad donde investigamos ha sido tema central de la reflexión antropológica. Marcus [1997] hizo un desglose de las posiciones que detecta en diversos autores sobre lo que él llama "la complicidad", implícita o explícita, que se forma al conversar con las personas de la localidad. Reconoce el problema ético que existe en el fondo de todo trabajo etnográfico, experimentado por muchos que emprenden sus primeras experiencias en el campo. Recuerda que esta inquietud, según Geertz [1968:151], proviene de "la inherente asimetría moral de la situación del trabajo de campo" [citado en Marcus, 1997: 91].³

Marcus encuentra que Geertz representa una postura clásica de la etnografía, que consiste en describir y narrar, desde la experiencia de haber "estado allí", la cultura de una localidad, para poder "inscribirlo en el registro consultable de las creaciones humanas". Toma como ejemplo el estudio sobre la pelea de gallos en Bali

3. Todas las citas textuales de otros en inglés son traducciones de la autora.

[Geertz, 1973b], en que el autor relata que durante una repentina irrupción de la fuerza pública en el local donde se llevaba a cabo una pelea, actividad ilícita, él se encontraba del lado de quienes se defendían de la policía y que, de paso, también lo defendían a él. La "complicidad" que emanó de este incidente permitió que se estableciera el entendimiento mutuo necesario para llevar a cabo el trabajo de campo. El incidente dio a Geertz entrada en un mundo al cual no era fácil acceder y le abrió puertas para la conversación que él identifica como la base del trabajo etnográfico. Marcus considera que este tipo de "complicidad accidental" conserva la asimetría, y luego busca posibles alternativas.

La primera salida es sugerida por el trabajo de Clifford [1988] y otros, quienes proponen establecer una relación de igual a igual entre el autor y el "informante", que en esta opción se convierte en "colaborador". Se intenta establecer una *complicidad explícita con algunas personas de confianza*, miembros de la comunidad. Si bien esta complicidad eleva la relación a una de trabajo conjunto, Marcus opina que en el fondo no escapa la asimetría fundamental de la situación de campo: un investigador "viene desde afuera", con interés en conocer cómo viven los "de adentro" y cómo ven su mundo. En general, no ha sido fácil lograr una colaboración igualitaria.⁴

Una segunda opción señalada por Marcus es el *reconocimiento abierto de la relación asimétrica*, es decir, el etnógrafo admite, de manera autocrítica, ser cómplice potencial de las fuerzas externas que inciden en la vida en el interior de la comunidad. Aceptar esta complicidad implica situar a la localidad en un contexto mayor y, además, reconocer el papel, muchas veces involuntario, que el investigador puede tener en los acontecimientos que afectan la vida de sus habitantes. Marcus señala a varios antropólogos como ejem-

4. En el campo educativo las opciones de colaboración lindan con tradiciones distintas, como la investigación-acción. Bajo el rubro de la colaboración se ha dado una diversidad de prácticas, incluyendo el contar con un auxiliar sin sueldo. En algunas opciones emparentadas es posible que se equilibren las relaciones y se abran cauces hacia una mayor comprensión mutua, pero no siempre es el caso. A menudo, la intención implícita es cambiar al otro y no transformarse a uno mismo, desvirtuando así lo esencial de la etnografía.

plos de esta postura, entre otros a Rosaldo [1989], quienes describen de manera explícita los contextos de colonización y de dominación que inciden en las vidas de las personas con las que conviven. La conciencia de nuestra situación de privilegio suele ser un primer paso hacia un cambio de actitud.

Marcus identifica también una tercera opción. Se trata de descubrir y describir los procesos sociales que afectan a los grupos subalternos, pero junto con ellos. En este caso, el investigador establece una complicidad con algunas personas de una localidad, no para mirar hacia el interior de la comunidad, sino para estudiar algún fenómeno externo de interés común. Se acerca a lo que Nader [1969] hace años describió como "estudiar hacia arriba", para comprender los procesos que afectan, oprimen o trastornan a la población local. Para hacerlo, es necesario acceder a conocimientos que no son del dominio público; esto requiere entrevistar a personas ajenas a la localidad cuya experiencia y perspectiva es relevante para el estudio. La asimetría del poder se puede invertir cuando se tiene que obtener información de quienes trabajan en las empresas y burocracias que inciden en la vida local. Los resultados suelen llevar a una toma de posición más explícita del lado de personas afectadas por estos procesos externos. Un ejemplo es el estudio que realizó Abu-Lughod [1997], en el que la investigadora indaga las intenciones de las autoras de algunas telenovelas feministas que miraban las mujeres de una aldea remota en Egipto. Las interpretaciones de las mujeres ante lo que consideraban las "extrañas costumbres" de los personajes urbanos de las telenovelas le permitieron situar a la localidad dentro de un ámbito global. La aparente similitud temática se contraviene al constatar los diversos marcos de interpretación en juego. La autora concluye afirmando que existen "múltiples formas de ser cosmopolita", es decir, de conocer el mundo. Esta postura respalda, a menudo, la propuesta de realizar etnografía en múltiples sitios, al recorrer los caminos que llevan hacia los espacios externos desde la perspectiva de las personas de la localidad.

Otros antropólogos han ofrecido reflexiones más incisivas, que enmarcan la experiencia del diálogo en el campo. Por ejemplo, Pinxten [1997], quien trabajó entre los indios navajo, sostiene que la entrevista etnográfica debe ser vista como una conversación inter-

cultural. Recuerda que en los modelos clásicos de entrevista la transferencia de información suele ser unidireccional, hacia el investigador. Notando que los habitantes también hacen sus conjeturas sobre quién es el que les hace tantas preguntas, Pinxten relata que en el caso de los navajo, las respuestas que suelen dar inicialmente a los etnógrafos son una serie de cuentos sobre "el Coyote", personaje mítico pero relativamente marginal. Solo después de mucho tiempo y de llegar a tener confianza mutua, comparten información más compleja y profunda. Para avanzar en la comprensión de otra cultura, es necesario, dice, considerar que las formas de conversación son, en sí mismas, culturales.

Pinxten propone otra descripción de lo que ocurre (o puede ocurrir) en los intercambios en el campo. El investigador inicia con un discurso que necesariamente está cifrado en términos de su propia cultura. El interlocutor puede reaccionar ante este discurso de muchas maneras: lo puede ignorar, interpretar, refutar o negar. Algún nivel de comprensión mutua suele ocurrir, junto con muchas interpretaciones erróneas. En la entrevista abierta, el interlocutor local tiene la posibilidad de reorientar la conversación hacia otros temas:

El proceso de dar y tomar, de entender o ignorar, aceptar o refutar, acceder o negar, es el formato básico de la entrevista de campo. En este formato se pueden identificar intervenciones diversas: persuasión, clarificación, aseveración, exigencia, refutación, entre otros [1997:30].

La propuesta de Pinxten de lograr un mayor equilibrio en las entrevistas, al permitir el juego constante entre los múltiples marcos culturales, apunta hacia la posibilidad de sostener conversaciones más sinceras, aun considerando todos los desencuentros y malentendidos que pueden ocurrir en el trayecto.

Pinxten hace extensiva su postura a la observación; insiste en que la observación también está repleta de supuestos teóricos, culturales e ideológicos. Propone una definición interaccional de la observación:

Dado que todos los datos recogidos en el campo nacen de la interacción y comunicación y que no existe ninguna otra fuente de información genuina sobre las particularidades culturales, la interacción y la observa-

ción como interacción) es lo que subyace a todo análisis etnográfico (1997:45).

Esta visión también reconoce la naturaleza del conocimiento producido como resultado de cierto grado de acuerdo entre los marcos de interpretación que emergen entre el etnógrafo y las personas con quienes conversa sobre algún tema en particular. De ninguna manera es posible elaborar una cartografía completa de la "otra cultura" y, de hecho, los significados logrados están imbuidos de los supuestos culturales tanto del investigador como de las personas con quienes conversa.

Profundizar en la naturaleza de esta interacción y del conocimiento que produce es tarea continua. De manera similar, Briggs [1986, 1988] expone una reflexión sobre su propia experiencia entre la población rural hispanohablante de Nuevo México. Mostró cómo la relación asimétrica, implícita en la manera usual de entrevistar en las ciencias sociales, chocó con las formas correctas de hablar y de aprender de la población local y, además, cómo los artesanos con quienes convivía poco a poco lo ancauzaron hacia otras maneras de participar y aprender. A partir de esta experiencia, expone las limitaciones inherentes a las formas tradicionales de entrevistar en las ciencias sociales.

Finalmente, retomamos la reflexión de Fabian [2001] acerca de su larga experiencia en África. Al mostrar algunos errores graves en los cuales incurrió al reportar lo que "había comprendido" de una entrevista, Fabian (2001:33-52) insiste en que los malentendidos inevitables en el curso de las conversaciones solo se pueden corregir con el tiempo, y en la medida en que se tenga mayor conocimiento del contexto local y del devenir histórico. Su propio trabajo lo llevó a descubrir importantes vetas de historia local, que constituyen lo que llama una "historiología popular", una memoria expresada en versiones orales y formas de representación popular, incluyendo, por ejemplo, la obra de pintores y dramaturgos locales. Concluye con una exhortación a tomar en serio esta memoria, no para interpretarla como una expresión más de la cultura popular, sino para considerarla como un tercer actor en el diálogo entre historia y antropología, capaz de cuestionar y confrontar las versiones cons-

truidas desde ambas disciplinas académicas. Esta postura implica asumir que las tres orientaciones –etnología, historia e historiología– comparten una misma matriz epistemológica, en un plano de igualdad:

El de ser un proceso dialéctico, en sí mismo histórico y por lo tanto contingente [...] La verdad es asunto de emancipación de la ideología [impuesta [...] no simplemente el resultado de confrontar los "hechos" recolectados con parámetros transhistóricos de verificación (2001: 76-84, citando a Fabian 1996: 316).

TRANSFORMAR LA MIRADA

A lo largo de este libro he sostenido que la experiencia etnográfica, en el campo y en el archivo, debe transformar nuestras maneras de pensar y de mirar, incluso de ser. Este cambio no se logra simplemente con la estancia en otra localidad, ni con las conversaciones con otras personas. Depende de la calidad de nuestra experiencia prolongada en el campo. Requiere también un trabajo constante de escuchar y observar, registrar, leer y escribir, analizar y dudar; retomar la experiencia y recorrer numerosas veces el mismo ciclo de actividad. Durante este proceso, la experiencia etnográfica se aparta de otras maneras de realizar investigaciones. Incluso en el archivo, la opción etnográfica marca una forma particular de leer y analizar la evidencia del presente y el pasado.

La escritura etnográfica se apoya en múltiples formas de registro, pero llevar un diario de campo es todavía la actividad central del trabajo, pues ahí se registra la transformación. El diario puede ser una simple bitácora, un mapa de los encuentros y los desencuentros de cada día. A la vez, puede ser mucho más: sirve para anotar, en la relativa privacidad, las impresiones y los recuerdos del día; es necesario para registrar, cuando el momento lo permite, los detalles no verbales de un acontecimiento, que no siempre son accesibles a la grabación. Además, en el diario se llevan anotaciones reflexivas sobre el proceso propio de transformar paulatinamente las maneras de pensar, de observar y de relacionarse con las personas de la

localidad. El diario se llena de notas que recogen, cuestionan, refutan, corrigen, completan cosas escritas anteriormente, para lo cual, dicho sea de paso, es útil armarse de lapiceras de varios colores, que permitan luego distinguir cuándo se hicieron las anotaciones sobre anotaciones.

Esta tarea coincide con y respalda un trabajo más difícil: el proceso del análisis cualitativo, el momento de interpretación y confrontación. A diferencia de otros enfoques, en la etnografía la interpretación se hace desde el inicio, no se deja para el final. Este es uno de los puntos de mayor controversia en los debates sobre su validez y rigor científico, con quienes insisten en la necesidad de mostrar la distribución y correlación de los datos obtenidos. El análisis cualitativo requiere un procedimiento insustituible, el trabajo sobre los textos producidos en el campo: leer, releer y releer los registros de campo, interpretarlos desde varios ángulos, anotar y anotar sobre anotaciones, relacionar, dudar y volver a relacionar, escribir textos descriptivos preliminares, romperlos y escribirlos de nuevo, todo ello hasta encontrar cómo encajan algunas piezas del rompecabezas. El proceso mental no recorre un camino lógico y pautado. Las intuiciones y las corazonadas cobran importancia. En una trayectoria que Plasere (2002) ha llamado "perducción",⁵ los detalles vividos se van juntando de manera irregular y permiten, finalmente, transformar la mirada. Poco a poco, se arman descripciones etnográficas, como *puntos de llegada*, es decir, descripciones que no fueron evidentes al inicio.

Para aclarar el sentido del análisis cualitativo, Erckson (1986) se refiere al término en latín de *qualitas*, considerado como "las propiedades de las cosas" que estudiamos. En el análisis cualitativo, dice, el etnógrafo intenta discernir los "qué" de la investigación, encontrando cortes significativos en el continuo de la experiencia vivida y presenciada. Establece categorías más finas que las ya dadas por la

5. Plasere propone este neologismo y lo explica del siguiente modo: "La perducción se configura como un conocimiento por la concatenación reticular irregular que reúne hecho tras hecho sobre la base de nuevas posibilidades de ocurrencia" (Plasere, 2002: 166, la traducción es de la autora).

teoría existente y busca mayor validez en los nexos entre los conceptos y los referentes empíricos; además, propone una relación profunda con la teoría que respalda el estudio.

Desde esta perspectiva, adquiere peso la dialéctica entre las categorías teóricas y las sociales, aquellas que ordenan lo desordenan[la percepción y la acción social. Las categorías sociales no son sólo de "los otros", de lo "local", sino también son categorías que usamos nosotros, en tanto miembros de otras "localidades" con otros "sentidos comunes", incluyendo el mundo académico. Retomar las categorías sociales no es simplemente un "ver desde los ojos del nativo", ni tampoco es asumir las categorías locales como propias sin mayor reflexión. Al realizar el continuo ir y venir entre varias maneras de mirar un proceso social, se crea una tensión cuya única salida es una transformación en los marcos de interpretación y análisis que usamos. Por eso, la experiencia etnográfica modifica profundamente las miradas y, desde ahí, aporta al continuo diálogo que marca el avance del conocimiento.

El trabajo de campo y el análisis cualitativo representan solo una parte de la investigación etnográfica. La otra mitad es la elaboración de textos etnográficos, que integren las descripciones analíticas y ubiquen el desarrollo conceptual dentro del campo de investigación correspondiente. En ellos, se muestran las relaciones internas y externas que hacen inteligible una parte de la experiencia de campo (nunca su totalidad). Estos textos permanecen, al decir de Geertz (2000), como nuevas instancias de "conocimiento local", representaciones ofrecidas como parte de un acervo documental que pretende dar cuenta de la diversidad humana.

LA RESPONSABILIDAD DE NARRAR

¿Qué nos autoriza a producir estos textos? ¿Qué carácter tienen? Un aspecto central de la crítica posmoderna ha sido la creciente conciencia de la retórica de los textos etnográficos, así como de la autoridad que se les atribuye. Las formas institucionales de presentar los productos de la etnografía están marcadas por largos años de inserción en los espacios académicos de los países dominantes.

Si bien durante décadas se han buscado maneras de modificar algunas de las marcas de esta herencia, queda aún mucha preocupación por los géneros textuales de la etnografía.⁶

Hace algunos años, van Maanen (1986) ofreció la siguiente tipología:

- a) Primero, los *relatos realistas*, que se proclaman como una "descripción verdadera", "científica", de ciertas prácticas culturales observadas por el autor, *in situ*, quien evita hacer referencia a sí mismo, aunque el texto comunica una "autoridad basada en la experiencia de quien estuvo allí". El autor también se reserva la última palabra, dando la impresión de tener una omnipotencia interpretativa, a veces fundamentada en referencias teóricas previas. No obstante, el texto debe incluir evidencia de las categorías locales y los detalles cotidianos de la localidad. En este tipo de relato no se expone la experiencia de campo ni se pone en duda la validez de lo descrito.
- b) Una segunda categoría son los *relatos confesionales*. Crecen en popularidad, como un rechazo explícito a los textos realistas. Incluyen deliberadamente al autor y describen los problemas de acceso, de desconfianza y de desencuentro con las personas de la localidad. Son relatos personalizados, escritos desde el punto de vista del investigador, quien "confiesa" las peripecias de sus intentos de comprender mejor las prácticas locales. Según sus autores, estos relatos son más naturales, es decir no están contaminados o contruidos de manera artificial. En realidad, comenta van Maanen, usan otros recursos retóricos para conseguir el efecto deseado.
- c) El tercer tipo señalado por van Maanen consiste en los *relatos impresionistas*. Son relatos con una trama dramática deliberada, que conducen al lector al desenlace de una historia y buscan la persuasión. Incluyen personajes concretos, en lugar de

6. Entre otros, destacan Clifford y Marcus (1986), Geertz (1988), Polner y Roseberry (1989), Altkinson (1990), Reynolds (1991), van Maanen (1995), Webster (1995), Marcus (1998).

tipos de prácticas generalizadas. Recurren a frases, metáforas e imágenes elocuentes. La narración misma implica una interpretación de los hechos. Se logra una transparencia que da la impresión de mayor acercamiento a "lo real". En este caso, la representación a menudo se apoya en recursos literarios.

Se han propuesto otras clasificaciones y se han multiplicado los productos posibles de un estudio etnográfico, para incluir los medios audiovisuales. El resultado ha sido una mayor precaución en la selección de recursos de representación y en el reconocimiento de su autoría compartida. Al margen de los criterios académicos, que pueden incluir desde las formalidades de una tesis de grado hasta las formas más abiertas promovidas por algunos editores, caben muchas versiones. Las representaciones son productos contemporáneos, accesibles, en principio, a los habitantes de las localidades estudiadas; por lo tanto, las personas que permitieron nuestra presencia en sus comunidades pueden cuestionar y refutar lo que escribimos o mostramos. Ello ha llevado a la búsqueda de maneras diversas de representar y de compartir el conocimiento logrado para responder al auditorio fuera del campo académico y corresponder, así, al hecho de que este conocimiento siempre proviene de un trabajo colectivo.

En el fondo, estas discusiones plantean la cuestión del sentido y el derecho de la autoría etnográfica. Si los textos etnográficos tienen tanta "mano negra", ¿cómo es que resultan ser descripciones válidas de la localidad? Al pensar sobre la autoría, surge de nuevo la necesidad de responder a las pretensiones de verdad y de rectitud, señaladas por Habermas. Esta duda nos asalta a todos los que intentamos redactar una versión, sabiendo que es una entre muchas versiones posibles sobre lo que observamos y escuchamos en el campo.

Entre las múltiples respuestas que se han dado a partir del momento en que se nos recordó que los textos no son "ventanas transparentes" ante mundos propios o ajenos, es posible encontrar algunos caminos. Sin pretender que el texto etnográfico se aproxime al literario, creo que algunas reflexiones de parte de dos escritores pueden ayudar a salir del embrollo.

Uno de ellos es John Berger, quien, en un ensayo sobre la conversación (2004), comparte reflexiones sobre el sentido de ser narrador. Señala una complicidad de fondo entre su propia actividad como escritor y la narración de un viejo amigo campesino, cuyos relatos están repletos de detalles concretos y verdaderos. Concluye: "ambos somos historiadores de nuestro tiempo". Si bien en el caso del campesino, agrega Berger, la circunscripción comunitaria permite que sus relatos se cifren y compartan en la lengua oral local, y que señalen diferencias más sutiles entre las personas y los incidentes [que los etnógrafos solemos reducir a nichos, mitos y ritos tipificados], los relatos del campesino también plantean "las preguntas más abiertas y generales, que no siempre tienen respuesta" (2004: 7).

Berger encuentra otras similitudes entre los dos procesos de narrar. Ambos implican, dice, "aproximarnos a la experiencia". Aquí, retomo el trabajo de campo etnográfico para enfatizar su carácter de experiencia personal, siempre irrepetible. Nuestras estancias prologadas nunca dan mayor acceso a la vida local que lo presenciado en las veredas que nos condujeron a diversos sitios, sucesos y personas. Nos involucran en un proceso de largo aliento, una experiencia en el sentido más complejo que le dio Vygotsky (1994), como un todo indisoluble con vetas biológicas, afectivas y cognitivas. Entre lo singular de la experiencia de campo y la complejidad de nuestro estar-sentir-saber ahí, se juega la construcción de una narración.

Regresando a Berger:

El acto de escribir no es nada excepto aproximarse a la experiencia de la que uno escribe [...] implica, un momento de escrutinio [cerzania] y una capacidad de establecer conexiones [distanciamiento] [...] se aproxima y se retira, para finalmente encontrar el sentido (2004: 6).

Esta descripción del "ir y venir", de hecho, caracteriza el proceso etnográfico, tanto en el campo y el archivo, como durante la producción de las representaciones textuales y gráficas.

Si lo que escribimos tiene como referente nuestra propia experiencia, es posible comprender de otra manera la acción de escribir.

algo acerca de mundos propios o ajenos. En realidad, los textos etnográficos ordenan la percepción y el conocimiento que construimos nosotros en interacción con aquellas personas que acompañaron el proceso de campo. No obstante, existe un riesgo en privilegiar lo autobiográfico (como en el modo confesional), pues esto no suele ser lo que esperan los lectores de textos etnográficos, incluyendo a quienes nos dieron permiso de convivir algún tiempo en sus mundos. Resulta ineludible buscar un equilibrio en el relato de la experiencia, sin la pretensión de hablar por otros, pero con la convicción de tener algo que decir sobre lo que se aprendió entre ellos.

Aquí aparece otra disyuntiva, para lo cual es útil la lectura de un texto de Elias Canetti (2004) que aborda "la responsabilidad de narrar". Detrás de su reflexión queda la afirmación: "En verdad, nadie puede ser escritor, narrador, si no duda seriamente de su derecho a serlo". Canetti retoma una anécdota tal vez conocida, del hallazgo fortuito de una libreta entre los escombros de una ciudad bombardeada. En ese cuaderno, está escrita la frase: "si realmente hubiera sido un escritor, habría evitado la guerra". Canetti confiesa que su primera reacción fue considerar esta frase como una "enorme presunción", pero poco a poco aceptó la seriedad del asumirse responsable que comunicaba este autor desconocido. Proponía escribir ante una guerra, hecha inevitable en gran parte por el "trastocamiento deliberado y reiterado de muchas palabras" (no hay más que pensar en la guerra ordenada por el presidente estadounidense Bush para confirmar este proceso). Y agrega Canetti: "Entonces, si las palabras son tan poderosas, también, ¿por qué no podrían impedir la guerra?".

Algo nos debe decir esta anécdota acerca de "la responsabilidad de escribir" como parte del quehacer de la etnografía. Canetti asume esta responsabilidad por las palabras a pesar de reconocer "con profundo sentimiento un fracaso absoluto", pues "solo una porción de la experiencia (del narrador) fluye a su obra". Sitúa al narrador frente a un mundo caótico, entre "la metamorfosis ineludible" y "las múltiples creaciones de la gente [...] que constituyen una herencia inagotable". La experiencia etnográfica es una expresión de esa metamorfosis: nos transforma, transforma nuestra conciencia y nuestro saber, nuestro sentir y nuestro ser, en ese entrecruce

particular de encuentros con la gente de otras localidades, próximas o lejanas. Las ideas de este autor conducen a lo que también podría ser la responsabilidad del etnógrafo ante la vida, la búsqueda de "salidas y caminos para todos."

Resumiendo, aún siento confianza en el quehacer etnográfico, sobre todo en el emprendido por los investigadores jóvenes, que son mucho más capaces de nivelar o de invertir la asimetría moral inherente a la relación de campo. La búsqueda conjunta de las preguntas que interesan tanto al investigador como a los habitantes de cada localidad, generalmente, apunta hacia afuera y hacia arriba, hacia la comprensión de las fuerzas, los mecanismos y los procesos que expliquen su situación de vida y hacia la invención de tácticas (de Certeau, 1996) que apoyen su lucha cotidiana y sus múltiples resistencias frente al poder.

Sé que es difícil encontrar los momentos de acuerdo en que se entrelazan los marcos de interpretación de varias personas, entre todos los desencuentros del trabajo de campo. A la vez, confío en la identificación con el impulso inherente a la humanidad de narrar su historia y, ante ello, la validez de asumir la responsabilidad de contar una pequeña parte de la experiencia que vivimos en el campo, aquella que más refleje la comprensión construida en común. Esta responsabilidad nos autoriza a producir relatos que den nuevos sentidos a la vida y que señalen las salidas que todos necesitamos.

Asumir, además, la conciencia de "la metamorfosis ineludible" de la experiencia colectiva nos obliga a encontrar maneras de entrelazar la experiencia vivida en un momento, en el campo, con el escrutinio de la memoria registrada en la palabra o el archivo. A la acción de describir lo que se presenció se le suma, así, la responsabilidad de narrar cómo llegó a ser, para contribuir a la tarea pendiente de imaginar cómo podría el mundo llegar a ser de otro modo.