

# Autor y actores en antropología: tradición y ética en el trabajo de campo\*

Graciela Batallán

En este artículo se analizan algunos problemas de la investigación de campo puestos recientemente en discusión por las corrientes llamadas postmodernas de la antropología estadounidense. A partir de un duro cuestionamiento ético hacia los tradicionales criterios de constitución de la autoridad científica, estas corrientes analizan y desmenuzan las formas de exposición pública de la investigación antropológica. El análisis de los estilos narrativos (y su exégesis) se sustenta en la hipótesis que, mediante el uso de la retórica, estos ocultarían formas autoritarias y de dominación hacia el "otro".

Quisiera sostener que la sugerente controversia soslaya, sin embargo, problemas conceptuales y metodológicos inherentes a la investigación empírica. Más específicamente: que los problemas éticos no son problematizados, dado que se articulan a la vieja tradición culturalista, la cual es, como veremos, constitutiva de la identidad del oficio. Estas notas pretenden recuperar críticamente dicha tradición por la vía de discutir la articulación entre epistemología, teoría y métodos en la investigación social.

La crisis de la disciplina planteada por la antropología postmoderna es rastreada por Clifford Geertz en *Antropólogo como autor*, destacando que la misma ya estaba en la intuición de Malinowski cuando escribe en los *Argonautas* que: "En etnografía es enorme la distancia, entre el material bruto...tal como se presenta en el caleidoscopio de la vida tribal y la presentación final y autorizada de los resultados". A partir de ese reconocimiento la cuestión siempre ha tomado la forma de un problema "técnico", aunque, según la tesis de Geertz, éste fue resuelto -tanto por Malinowski como por otros antropólogos de distintas orientaciones y escuelas- siempre mediante estrategias discursivas. En el caso de

---

\* Este artículo fue presentado a las *I Jornadas sobre Etnografía y Métodos Cualitativos*, organizadas por la Cátedra Metodología y Técnicas de la Investigación de Campo de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y el Instituto de Desarrollo Económico (IDES), Buenos Aires, junio de 1994. Agradezco a Silvana Campanini su interlocución plena de generosos comentarios que fueron de gran ayuda para aclararme algunas de las borrosas ideas iniciales.

Malinowski, el problema era “cómo *autorizar una presentación digna de fe en los hechos*”, dado su objetivo de relativizar la racionalidad del evolucionismo eurocéntrico, argumentando sobre la existencia de otras racionalidades<sup>1</sup>.

Ese “yo convincente” se lograría por medio de un estilo literario en el cual la aproximación mediante la comprensión -conocer la interpretación de los nativos mediante el significado de su lenguaje en uso- se conjuga con la referencia constante a la ciencia, cuya apelación tiene el significado de un método de trabajo riguroso y objetivo. La persuasión sobre la veracidad de ese conocimiento se alcanza, según Geertz, por una estrategia estilística que trasciende la producción metodológica de dicho conocimiento.

Esta suerte de provocación lanzada por Geertz, reafirmada mediante alusiones a la publicación del diario de campo de Malinowski en el que éste confiesa su anti-empatía hacia los nativos, se encamina a desmistificar el “realismo” etnográfico, basado en la confianza autoadjudicada por la disciplina al trabajador de campo como “testigo objetivo”. También ironiza sobre los intentos de plurivocalidad postmoderna que aparecen como contracara de la misma moneda.

A mi entender, la preocupación antropológica podría expresarse en el siguiente dilema: o bien se trata de observar en forma fidedigna a los otros y re-presentarlos con objetividad científica, o de producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, dialógicamente mediado, sin que la violencia simbólica de la intervención científica los someta en una suerte -ahora- de microimperialismo.

De acuerdo con la tesis de Geertz, el dilema no ha sido resuelto y el convencimiento logrado por las muy variadas (desde el punto de vista teórico) obras de los antropólogos-autores se debe al vigor de formas de escritura persuasivas que han conseguido -más allá del desarrollo de sus tesis- suscitar la confianza sobre la autenticidad del relato. El lector ha sido convencido de que la familiaridad del antropólogo con el asunto es mérito de su permanencia, observación y participación en los mundos extraños que traduce y traslada mediante la elección de estilos acordes a sus lectores<sup>2</sup>.

Contra Geertz me atrevo a sostener, sin embargo, que el soporte de esa

<sup>1</sup> Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Editorial Paidós, Barcelona, 1989, p. 93. El énfasis es agregado.

<sup>2</sup> La relación entre etnografías y sus particulares lectores es planteada por George Markus y Dick Cushman, quienes discuten los problemas epistemológicos implicados en la actual experimentación sobre la escritura etnográfica. La preocupación por la retórica en antropología sale al cruce al uso “trivial” que otras ciencias sociales harían de las etnografías a partir de una consideración simplista del trabajo de campo. Ese uso circunscribe la antropología a “*la misión de proporcionar hechos sobre sociedades marginales para ser usados marginalmente por las ciencias occidentales*”. Según los autores, en ese punto la ciencias sociales positivistas convergen con el lectorado popular que “*mira a la etnografía por su mensaje o su verdad en un marco de referencia culturalmente familiar*”.

confianza no es una persuasión meramente literaria sino que se sustenta en la realización misma del “trabajo de campo”. A mi juicio, el crédito otorgado por los lectores a la veracidad de las descripciones etnográficas se funda en un metarreconocimiento afectivo que se deposita en el antropólogo-trabajador de campo, quien mediante su involucración (entrega, sacrificio o misión) ha logrado a su vez obtener la confianza de los “otros”, distintos, excluidos o marginados. Es la misma práctica, y la tradición en la que se sustenta, la responsable de un sentido común que hace representativas las etnografías (mal que pese) de Margaret Mead o Castaneda<sup>3</sup>.

El mito del trabajo de campo basado en la observación “participante” (más observación que participación) es un legado de la doctrina relativista, asumida a partir de la opción ética que la faculta para sostener discursos antidiscriminatorios, inobjetables y socialmente validados. Al mismo tiempo, la postura ejemplarizadora que deviene de ponerse en el lugar del “otro”, posterga la discusión metodológica sobre el significado de la participación como modalidad de aproximación metodológica al “campo”<sup>4</sup>.

Más allá del debate instalado en la comunidad científica sobre los problemas relativos a la interpretación de los textos (en lo que se refiere a la confiabilidad o validez de los “documentos” sobre los que se realiza), la disciplina permanece atrincherada en el conocimiento de la “alteridad” que se asimila al “objeto” empírico tradicional de la antropología y que, paradójicamente, la encadena al *karma* del colonialismo que la funda y del que desea desprenderse.

Aún en las corrientes más críticamente radicales, esta analogía vincula lingüísticamente la antropología con el evolucionismo. La interesante perspectiva abierta por Geertz y desarrollada por los antropólogos

---

y demanda legibilidad con la jerga mínima suficiente como para legitimar el carácter experto de la antropología profesional”. Las obras de Margaret Mead y la serie de libros de Castaneda son, en ese sentido, blanco de las críticas de la comunidad profesional. La sospecha implícita hacia la retórica liviana manifiesta la importancia dada a los estilos y la falta de consenso sobre la construcción de la autoridad etnográfica. Véase “Las etnografías como textos” en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), Editorial Gedisa, México, 1991, pp. 198, 199.

<sup>3</sup> “*Todo lo cual hace que el etnógrafo llegue a la conclusión de que la salvación de las culturas diferentes depende de la negación del autoritarismo que pretende readaptar a sus conveniencias, a sus esquemas, a sus creencias sociales, todo cuanto de la tradición oral de los pueblos estudiados se desprende*”, James Clifford “Introducción: Verdades parciales”, en J. Clifford y G. Marcus (eds). *Retóricas de la antropología*, Editorial Júcar Universidad, Madrid, 1991, p. 47. El énfasis es agregado.

<sup>4</sup> La postura dilemática que soslaya esta discusión se expresa también en la noción de “campo” en antropología la que, vulgarmente identificada con un lugar o referente empírico observable, es puesta en duda con el giro postmoderno y llevada a sus antípodas como puramente construida según las vivencias o emociones del investigador. Ver, por ejemplo, Gustavo Pérez, *Constructivismo radical y antropología*. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1993, p. 48.

postmodernos no cuestiona, sin embargo, que la identidad de la antropología permanezca signada por el estudio de “los primitivos”. Este término, como lo muestra el desplazamiento de su sinonimia, indica un sentido original, autóctono, aunque también escaso, rudo e inepto. Es natural, aunque contradictorio con las buenas intenciones, que el papel de salvadores y protectores de “los vestigios de la humanidad” que se autoasignan los antropólogos postmodernos los autorice a conferir autonomía a los “primitivos” mediante “*la devolución de su voz*”<sup>5</sup>.

No obstante la crítica, la preservación o la defensa antidiscriminatoria de los “otros”, principalmente de los pueblos exóticos, aunque también de los marginados rurales o urbanos, los sometidos, las minorías, los “distintos”, los de “abajo” -que son también objeto de estudio en virtud de que sus formas de vida no responden a la lógica del comportamiento del patrón hegemónico de la sociedad occidental- se sostiene en el relativismo que, como doctrina fundante, compele a los antropólogos al entendimiento sutil que impide su descalificación o exclusión. Por otra parte, conocer y hacer conocer la “otredad” precisa de un investigador que, además de su propio desprejuiciamiento, tenga la capacidad de desprejuiciar al lector acerca de la legitimidad de otras formas de vida a través de un relato persuasivo o convincente.

Habría, pues, una prescripción para los antropólogos cimentada en el relativismo como cuerpo teórico-moral que, si bien sesga en algunos casos el ejercicio de la profesión hacia la militancia social, vincula necesariamente a la disciplina con la tradición “comprensivista” como modo de abordaje a los fenómenos sociales. La necesidad del intérprete-traductor de adaptar su lenguaje a la experiencia de vida y lenguaje de los otros, requerida por el cuerpo doctrinario del relativismo como modo de aceptación de diferentes lógicas sociales, se corresponde con la actual perspectiva hermenéutica que considera a los prejuicios como sustento metodológico de la comprensión, e igualmente con la exigencia de no sobreimprimir un lenguaje formalizado a la comprensión del sentido<sup>6</sup>.

Esta aceptación, sin embargo, mantiene la añoranza de la “objetividad” perdida y la consiguiente disociación entre los canones de la ciencia y el

<sup>5</sup> En la misma línea de Clifford, Stephen Tyler, máximo representante de esta corriente en antropología, expresa: “*Como bien sabían los utópicos, la etnografía puede transformar esos propósitos terapéuticos redentores, so la evocación de la realidad en la que de veras se da la participación, si bien erraron al suponer que la realidad podía ser explicitada en el texto. Tal es para la búsqueda de la etnografía postmoderna, un eco: la participación no ha de darse en la textualización, aunque se trate de un participación sobre supuestos realistas, sino en el conferir al otro, dialogalmente, su derecho a la voz propia, a la voz libre*”. Stephen Tyler, “Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento”, en *Retóricas de la antropología*, op. cit., p. 191. El énfasis es agregado.

<sup>6</sup> La tradición “comprensivista” contemporánea de la antropología de campo encuentra fundamentos en la filosofía del lenguaje ordinario de Peter Winch y en la hermenéutica crítica de Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur. Para una sistematización, ver Robert Ulin, *Antropología y teoría social*, Editorial Siglo XXI, México, 1990.

trabajo de campo -considerados inamovibles- y sus componentes subjetivo-experienciales. De este modo, los problemas epistemológicos ligados a la comprensión del sentido permanecen relativamente poco elaborados y el debate se circunscribe a las pautas o criterios (de mayor o menor compromiso con los sujetos) en relación con el trabajo de campo, así como a las formas de exposición que le serían acordes<sup>7</sup>.

El “comprehensivismo” implícito en el origen de la teoría y práctica de la profesión (tomado de Dilthey por Malinowski), se orienta hacia el conocimiento y reconstrucción de la “lógica implícita en la acción de los sujetos”, del cual se derivarían algunos axiomas metodológicos. No obstante, el reconocimiento de la relatividad de la racionalidad occidental a través de la comprensión y valoración de “otras” formas de vida, nace con dos contradicciones intrínsecas: la primera de ellas reside en que el mismo movimiento expansionista que posibilita el descubrimiento de mundos exóticos es el que los destruye en su diferencia, y la segunda radica en que la legitimidad de ese conocimiento que “subvertirá” la idea de normalidad del mundo occidental necesita autorizarse dentro de los cánones hegemónicos de la ciencia positiva.

Estas contradicciones obligan a la antropología y a los antropólogos a circunscribirse a un lugar de resguardo “ético-afectivo” de los “sujetos-objeto de estudio”, limitando el desarrollo de la potencialidad teórica de la herencia recibida. No es casual que en la actual crisis producida por la toma de conciencia respecto del eventual poder manipulador de la escritura se perciba, junto a un cierto escepticismo, una dosis de culpabilidad difícil de ignorar<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> “Podemos contribuir a una reflexión práctica sobre la representación transcultural realizando un inventario de las mejores, aunque imperfectas, estrategias actualmente a la mano. En éstas, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes a experimentar, a un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere de un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. Hay por supuesto, todo un mito del trabajo de campo. La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal, pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un status ejemplar”. James Clifford, “Sobre la autoridad etnográfica” en *El surgimiento de la antropología postmoderna* op. cit., p. 143.

<sup>8</sup> “La ética de la antropología no es sencilla. Normalmente el antropólogo trata de influir lo menos posible en el pueblo que está estudiando, aunque sabe que tiene algún efecto. En el mejor de los casos, tal vez devuelva a un pueblo desmoralizado y marginal cierto sentido de su propia valía y del mérito de su propia cultura. Pero, por el mero acto de redactar la monografía de rigor sobre cualquier pueblo, los presenta con una imagen de sí mismos coloreada mediante sus propios prejuicios e ideas preconcebidas, puesto que no existe una realidad objetiva sobre un pueblo extranjero. El uso que hagan de su imagen es imprevisible. Pueden rechazarla y reaccionar contra ella. También pueden cambiar para ajustarse mejor a ella y convertirse en actores fosilizados de sí mismos. De cualquier modo, la inocencia, la sensación de que algo se hace porque las cosas no pueden ser de otro modo, se pierde”, Nigel Barley, *Una plaga de orugas*, Anagrama, Barcelona 1993, p. 45.

En nuestro medio no se ha generalizado el estilo monográfico característico de la tradición disciplinaria, por lo que la crisis que expresa la polémica sobre estilos expositivos no pareciera ser un tema de preocupación en congresos o jornadas<sup>9</sup>. Pero en el mundo anglosajón, el debate de los investigadores en torno de las etnografías, las monografías o las descripciones densas cuestiona el papel del documentalista-observador que construye conocimiento desde su centralidad.

A mi entender, el punto crítico no alcanza a estar en el desciframiento de los efectos autoritarios que producirían, en un eventual público, determinadas formas de exponer, sino que se ubica en el inicio de la empresa antropológica, que dogmatiza como legitimadores de la disciplina a determinados objetos empíricos (construidos desde la tradicional noción de alteridad como exotismo) y en la observación participante, como su particular abordaje metodológico.

La crisis de la etnografía solo comienza cuando el desarrollo de la filosofía del lenguaje y el reconocimiento de la historicidad del intérprete producen un cambio de óptica sobre los fenómenos sociales, aunque sin llegar a considerar explícitamente la conexión entre dicha perspectiva y las relaciones que intervienen en la observación participante como aproximación tradicionalmente privilegiada del trabajo de campo<sup>10</sup>.

¿Qué sucede ahora con el antropólogo cuya identidad se apuntalaba en la evidencia y en la empatía?

La herencia del documentalista que recibimos de los cronistas y que liga la actividad a la historia, es un eje potente en una eventual discusión. Documentar el presente, historizarlo, o producir su "reconstrucción genética" es un oficio que requiere habilidades técnicas y principios éticos; sin embargo, la pregunta es de que manera documentar para que tales registros tengan un carácter de autenticidad (fidedignidad). Salir del naturalismo y del objetivismo significa el reconocimiento de que la realidad no está dada, sino que es construida. La naturaleza de los *datos* que se "recogen" pierden tal peculiaridad en la confirmación de que los *hechos* no aparecen ni (menos aún, son) de una vez para todos algo indiscutido. Mediante la intervención permanente de intrincados proce-

<sup>9</sup> Me refiero principalmente a la antropología social de los países del cono sur de América duramente afectada en su desarrollo por los regímenes militares durante las dos últimas décadas. No es casualidad que los antropólogos de campo sufrieran especialmente el rigor de la represión. Ver, por ejemplo, "Notas para una historia de la antropología social en la Argentina", en *Cuadernos de Antropología Social*, V 2 N° 2, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1990.

<sup>10</sup> Véase una crítica a la observación participante como contradictoria con el abordaje "comprensivista" en Ladislav Holy, "Theory, Methodology and Research Process", R.F. Ellen (comp), *Ethnography Research. A Guide of General Conduct*, pp. 13-34, London Academy Press, 1984 (Traducción de Rosana Guber, mimeo). Ver también, Graciela Batallán y José Fernando García "Antropología y participación. Contribución al debate metodológico", en *Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales* N°1: pp 79-89, Colegio de Graduados en Antropología, Buenos Aires, 1992.

sos de interpretación por ambas partes (autor y actores), el trabajo de campo pierde su ingenuo lugar natural de constituir, por sí mismo, una garantía moral que se sostiene en la probidad del autor-intérprete.

En consecuencia, dentro del encuadre paternalista del salvacionismo, el diálogo, su evocación u otras formas de plasmarlo, no permiten salir de la crisis planteada dentro de la comunidad antropológica<sup>11</sup>. Ni la observación ni la empatía garantizan, pues, la existencia de datos que no estén condicionados por la perspectiva del sujeto cognoscente. La imposibilidad del conocimiento de un sentido original, el reconocimiento de que el sentido de los productos simbólicos siempre está en suspenso, ha vuelto a revitalizar, con P. Winch, H.G. Gadamer y P. Ricoeur, entre otros, una orientación hermenéutica en las ciencias sociales.

No hay, entonces, conocimiento de la subjetividad, tal como lo entiende la filosofía del sujeto. El lenguaje en uso y la precomprensión del intérprete obligan a un diálogo que sólo puede interpretarse indexicalmente. El contexto define el significado, el conocimiento es “fusión de horizontes” entre la precomprensión del intérprete y las tradiciones que se intenta conocer.

Si llevamos la discusión a las sociedades puras, no naturales (si es que la categoría de “sociedad natural” es posible de ser aplicada en algún rincón del planeta), la relación con la alteridad asimilada a lo exótico (raro, singular, o extraordinario), se trastoca necesariamente en una operación metodológica -que al problematizar una realidad indiscutidamente aceptada por la experiencia cotidiana y el sentido común- se distancia de ella a fin de conocerla. Alguna literatura etnográfica ha banalizado esta operación invirtiendo el tradicional “otro-objeto de estudio” por la fórmula “volver exótico lo familiar”. Pero, tal como lo expresa la fórmula y según la aplicación que hacen de ella los antropólogos de los países centrales, la postura ética que prescribe el compromiso con los dominados se anula frente a la preminencia de los parámetros positivistas que perviven en la trinchera del recaudo científico adscrito a la “no intervención”, o su ideal de neutralidad<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Una interesante crítica al modelo dialógico y su debate dentro de la antropología anglosajona es desarrollada por Sergio Vizacovsky en “Diálogo, interpretación y autoritarismo en la etnografía contemporánea”, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1994 (inédito).

<sup>12</sup> James Clifford expone su preocupación por la influencia de las relaciones de poder en el trabajo de campo, debatiéndose entre la prescripción de la tradición que exige al etnógrafo “... *incardinarse en esa sociedad objeto de sus estudios*” “... *pero no en la casta dominante*”, al tiempo que descarta la figura del etnógrafo *indígena* diciendo: “*Incardinados en sus propias culturas, estudiándolas, no obstante en profundidad, ofrecen otros puntos de vista, facilitan nuestro entendimiento de las mismas. Sus trabajos, empero, son restrictivos y se hallan contaminados por el influjo del poder en un aspecto. Pertenecientes a sociedades post-coloniales, o neo coloniales, no poseen en su calidad de científicos, el distanciamiento necesario para ahondar en la búsqueda de la objetividad pues se ven obligados a trabajar con aspectos espurios de su propia cultura*” (...) “*Así tales culturas diferentes, son algo más que una referencia, que un arquetipo... Es por cierto la mejor manera de evitar el condicionamiento que, sobre el trabajo,*

Las formas participantes en el trabajo de campo que persigue el conocimiento de problemáticas no “exóticas”, acuñadas en los mundos cotidianos o institucionales contemporáneos trascienden el “diálogo” y su posterior transcripción, buscando evitar el ocultamiento de la “presencia autorial” y debatiendo implícitamente la “no intervención” que se pretende a través de la *observación participante*.

Las formas participantes de investigación (más allá de la clásica *observación participante*) se alejan de la pretensión de obtener un conocimiento original, externo, como así también de la posibilidad de conocer mediante la empatía. Se sostienen sobre el reconocimiento de la no escisión del sujeto con el objeto y en la constitución de éste a partir de la reflexividad de aquél<sup>13</sup>. Esta conjetura tiene derivaciones metodológicas con respecto al desarrollo del diálogo que construye un texto acreditado por el autor mediante una intencionalidad explícita de búsqueda de la simetría en la comunicación con otros. En estos abordajes de investigación participante, el investigador “interviene” abiertamente en procesos autorreflexivos de análisis de las prácticas cotidianas de los sujetos. Las formas de intervención pueden ser variadas y de mayor o menor elaboración metodológica, tales como la confrontación de hipótesis, la negociación de interpretaciones, el debate sobre las expresiones del habla, etc.<sup>14</sup>

Aquí el problema moral del antropólogo (o del cientista social) no desaparece sino que, por el contrario, se vuelve más complejo. Frente, qui-

---

*ejerce toda relación de poder...Y es también, la mejor manera de simplificar datos, de excluir lo superfluo*”. En “Introducción. Verdades parciales”, *Retóricas de la antropología*, op. cit., pp 37 y 38. El énfasis es agregado.

<sup>13</sup> La noción de reflexividad acuñada por Harold Garfinkel y la noción de “agency” están integradas en la teoría de la acción de Anthony Giddens. La particularidad del conocimiento de los fenómenos sociales como doble hermenéutica desarrollada por el autor es un hito en el debate sobre la unidad de las ciencias. Ver “Hermenéutica, etnometodología y problemas del análisis interpretativo”, en *Cuadernos de Antropología Social*, V. II. N°1, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1989. Para un análisis crítico, José Fernando García “El problema de la unidad de comprender y explicar en ciencias sociales”, en *La racionalidad en política y en ciencias sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1994.

<sup>14</sup> Las aproximaciones participantes están siendo experimentadas por distintos investigadores en diferentes campos de las ciencias sociales. Véase por ejemplo, el análisis de un proceso de entrevistas e investigación negociado en Ralph Samuels, “La historia oral”, *Debats N° 10*, Barcelona 1988; la propuesta de co-investigación de Rodolfo Saltalamachia et al. en “Historia de vida y movimientos sociales: propuesta para el uso de una técnica”, *Iztapalapa N° 9*, Año 4, México 1983; la confrontación de hipótesis en los talleres de investigación de la práctica del trabajo docente en Graciela Batallán “Talleres de educadores, capacitación por la investigación de la práctica. Síntesis de fundamentos”, *Cuadernos de formación docente N° 5*, Secretaría Académica de la Universidad Nacional de Rosario, 1989; y el análisis del habla en los grupos de discusión en Manuel Canales y Adriana Binimelis, *Revista de Sociología N° 9*, Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 1994, entre otros.

zá, a casi todas las problemáticas o mundos de interés etnográfico o sociológico (marginales o institucionales, exclusivos o comunes), el investigador necesita crear instancias o formas participantes de co-investigación donde se expliciten, contrasten y debatan sus hipótesis. La prescripción ética de hacer partícipe al “otro” del punto de partida de una investigación que eventualmente transformará la “inocente” forma de estar en y ordenar su mundo, se legitima en el derecho del investigador a pre-suponer primero y postular o sostener después, determinadas interpretaciones sobre porciones del mundo social que en algún punto, directa o indirectamente, lo afectan como persona, ciudadano e intelectual. Estas condiciones, bastante poco legitimadas por etéreas, tal vez lo autoricen (y aquí intervienen problemas de *rapport* y persuasión para nada menores), para iniciar o intentar un diálogo, conversación o acción comunicativa con otros intérpretes de mundos ajenos, en pos del interés de entendimiento y de “la ampliación del discurso social inteligible”.

Ahora bien, ¿que pasa con las formas participantes de investigación en las que el diálogo ha ido construyendo un texto cuyo crédito no recae solamente en el autor?. Y, más aún, ¿que sucede con las formas de investigación autorreflexivas (talleres de investigación o grupos de discusión, por ejemplo) en las que el investigador “interviene” explícitamente en la coordinación de procesos de análisis sobre las prácticas cotidianas de los sujetos? ¿Qué suplanta al supuesto implícito de que la *validez* de la empresa antropológica se sostiene en la confianza que acredita el “sacrificio” del trabajo de campo?. ¿Vale más la ofrenda altruista que lleva a concluir “esto me pasó a mí por causa de ellos (desprejuicio del antropólogo) que esto les pasó a ellos por mi causa” (debido a un proceso reflexivo)?<sup>15</sup>.

Si la discusión finalmente se centra en la confiabilidad de la investigación, aunque sea en su capacidad de “evocar” la realidad, sustentando interpretaciones fidedignas sobre particulares documentos de primer nivel que se crean en el trabajo de campo, es necesario abrir el debate sobre el significado de la “alteridad”, el empirismo oculto en la noción de “campo” y las formas clásicas de aproximación metodológica apriionadas aún en la filosofía del sujeto. La articulación entre cuerpos teóricos, metodologías y técnicas necesita apartarse de los dogmas de la vieja tradición culturalista, aceptando una renovación que, a su vez, la reivindique. El interés por desmistificar el trabajo de campo asentado en el compromiso intersubjetivo, en el sacrificio, o la pasión, responde a la necesidad de colocar en su justo término la carga afectiva que, por el mandato paternalista del relativismo, asemeja el oficio etnográfico con un rito de pasaje y, en su desproporción, ubica al antropólogo en una comunidad de iniciados.

El “campo” de la antropología sería, desde esta perspectiva, una cons-

<sup>15</sup> Por derivación, la sinonimia nuevamente nos lleva al sacrificio pasando por la bondad, compasión, ayuda, auxilio, protección o limosna. Este sentido se desprende del texto de Barley antes citado.

trucción teórico-empírica cuya definición, extensión y sucesivas modificaciones son el resultado de la tensión entre la anticipación de sentido proyectada por la investigación, los conceptos que la constituyen y, desde luego, las categorías sociales producidas en la experiencia vital que acompañan al proceso de interacción entre investigador y los sujetos parte del mundo en estudio.

Si bien la polémica en torno a estilos narrativos abierta por la antropología contemporánea desmonta estructuras de poder, inscritas lingüísticamente, contra las ilusiones de verdad legitimadas por la autoridad científica, permanece sujeta a ella en a) la fijación del “objeto” antropológico en las culturas como entidades exóticas, b) la observación-participante como modalidad clásica de aproximación metodológica y, c) el privilegio que se otorga a la observación objetivante dentro de ella, a fin de sostener el método comparativo de la tradición culturalista, que en concordancia con a) entiende a las “culturas” que estudia como claramente contrastantes con las del autor.

La práctica de la nueva experimentación retórica, así como su exégesis, realizada dentro de la comunidad de etnógrafos anglosajones, persigue lograr implícitamente efectos críticos siempre ligados al poder, ahora en manos de quien escribe. La autoflagelación no alcanza, no obstante, con el desplazamiento del realismo -de aguda precisión y pretendida objetividad- hacia la experimentación retórica que, manteniendo indiscutidos los canones del trabajo de campo, agiliza la grave y pesada monografía con notas de brillante humor escéptico en las que el etnógrafo, desde su centralidad es, ahora, el protagonista. El constructivismo antropológico aparece como el reflejo negativo del viejo objetivismo naturalista, en su desconsideración hacia la relación de la ciencia con una comunidad que permite validar el conocimiento y reivindicar sus pretensiones de intersubjetividad<sup>16</sup>.

Si nuestra interpretación es válida, los límites impuestos por mandatos morales no cuestionados llevan al desaprovechamiento del lugar privilegiado que ocupa la antropología dentro de las ciencias sociales, por su experiencia en las formas de acercamiento “comprensivistas” sostenidas en la participación directa del investigador, las cuales permiten el desmenuzamiento de la interpretación que los sujetos hacen de sus prácticas en los contextos de acción. La potencialidad de la antropología para conocer las significaciones preteóricas que constituyen las prácticas y las instituciones la coloca, así, en un lugar preferente para documentar y “alumbrar los fenómenos sociales desde dentro”.

<sup>16</sup> Ver José Fernando García, “Biología del conocimiento, ciencias naturales y ciencias sociales” en *Revista de Sociología* N° 9, op. cit.