

Lo Establecido y lo Olvidado en el Estudio de la Cultura

Established and Forgotten in Culture Study

Daniel Miguez*

Resumen

Desde las contribuciones de Clifford Geertz en los años 70, el estudio de la cultura ha sido pensado fundamentalmente como un ejercicio 'hermenéutico' destinado a interpretar los significados que regulaban las formas de relación social y las prácticas sociales. Esta perspectiva derivó progresivamente hacia la idea de que la observación participante y particularmente la 'reflexividad' eran las formas más adecuadas para realizar estos ejercicios. También la manera en que las culturas se 'inscriben' en un texto cobró centralidad en las reflexiones epistemológicas a las que dieron lugar estos puntos de partida. A partir de discernir alternativas y dimensiones del estudio de la cultura que no fueron originalmente contemplados en estos programas de indagación, este trabajo se propone abordar los problemas planteados por el paradigma interpretativo buscando otras formas de 'comprender' la cultura.

Palabras claves: Cultura - Etnografía - Reflexividad - Cuantificación - Texto

Abstract

Since the contributions made by Clifford Geertz in the 1970s, the study of culture has been thought fundamentally as an hermeneutic endeavor, aimed at interpreting the meanings that underlie in different types of social relationships and social practice. These perspectives progressively derived towards the idea that participant observation and especially reflexivity were the more adequate forms to study culture. Also, the way in which specific cultures are 'inscribed' in a specific text became central to the epistemological preoccupations that resulted from the former starting points. By discerning alternatives and dimensions in the study of culture that were not originally considered in these research programs, this article aims at looking for forms that constitute an alternative way of understanding and studying culture.

Key Words: Culture - Ehtnography - Reflexivity - Quantification - Text

* Doctor en Antropología Social y Sociología del Desarrollo por la Universidad de Libre de Amsterdam. Investigador Independiente del CONICET, Instituto de Estudios Histórico-Sociales, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires.

dpmiguez@gmail.com



Introducción

En 1973 Clifford Geertz caracterizaba el ciclo vital de las ‘grandes ideas’ describiéndolo como una parábola. En la cima, las mentes más sensitivas e imaginativas las aplican a toda suerte de problemas, expandiendo al máximo su sentido original y probando sus posibilidades analíticas en todos sus alcances.¹ Pero en el ejercicio de aprehenderlo todo con un mismo instrumento conceptual se descubre, ya en un ciclo descendente, cuáles son sus pertinencias específicas y sus limitaciones. Salvo para los ‘fieles’, esas nociones adquieren su justa dimensión; reconocemos qué permiten comprender y qué no. Con esta introducción Geertz presagiaba la declinación del concepto de cultura con que los antropólogos habíamos intentado superar el sesgo etnocéntrico contenido en su original versión decimonónica: ya no la expresión más ‘elevada’ de la creación humana, sino el *conjunto* de lo humanamente producido —aquello que diferencia al hombre de la naturaleza y que resulta de los particulares procesos de adaptación al contexto y de regulación de los vínculos sociales que caracteriza a las diversas formas de sociedad humana. Si a partir de esta aproximación la antropología había logrado avances significativos, en ‘La Descripción Densa’ Geertz² anunciaba la necesidad de trascenderla a favor de una mirada semiótica: la cultura como un ‘sistema de símbolos’.

Pocos textos en la historia de las ciencias sociales lograron lo que se proponían en tal magnitud. La contribución de Geertz efectivamente marcó una transición entre paradigmas en el campo de los estudios culturales, inicialmente en la antropología pero luego también en la sociología y la historia. Es claro que en esa empresa cristalizaban contribuciones precedentes. Por mencionar sólo las más obvias e inmediatas: la necesidad de concebir a la cultura como un sistema compuesto por símbolos respondía a la propuesta programática en base a la cual Talcott Parsons había reformado el departamento de sociología de la Universidad de Harvard, para constituir en su lugar al de ‘relaciones sociales’ en el que se formó Geertz (y en el que confluían la sociología, la psicología social y la antropología social, justamente como la disciplina encargada del estudio del sistema cultural). Allí, Alfred Schutz complementaba las contribuciones de Max Weber concentrándose en la manera en que los actores sociales procesan colectivamente sus experiencias de la realidad elaborando comprensiones compartidas del mundo (‘tipificaciones de primer orden’). La función de los científicos sociales era generar una caracterización de esas comprensiones compartidas de la realidad, dando lugar a un nuevo estrato de tipificaciones (de segundo orden) que colocándolas en tiempo y espacio

permitía revelar las experiencias y significaciones que constituían a las primeras.

Así, la idea de la cultura como sistema semiótico que expresa las representaciones colectivas y que se reproduce en la acción social que cristalizó en la definición de Geertz estaba claramente inscrita en su comunidad académica de origen. Como así también existían precedentes a la idea de que más que explicaciones objetivas, los científicos sociales ‘interpretan’ esos universos culturales develando los sentidos que se inscriben en ellos. Lo que Geertz agregó a estas ideas y que luego marcó un crucial punto de inflexión en el derrotero de los estudios culturales, es que la ‘escritura’ era un momento nodal en el desarrollo de esta forma de saber. Que ese saber no se gestaba mediante descripciones literales de las comprensiones y formas de vida que eran transmitidas en ellos, sino mediante dispositivos (‘ficciones’) que las hacían pensables y en cierta medida experimentables para quienes jamás habían conocido la realidad de la misma manera: la ‘traducían’. Y que ese saber no se acumulaba en generalizaciones empíricas, sino en la creación de un lenguaje conceptual que permitía una traducción cada vez más refinada de un universo de sentido en otros: hacia ‘obvio lo extraño y extraño lo obvio’ y así ‘expandía el universo del lenguaje humano’.

El carácter *paradigmático* de ‘La Descripción Densa’ se manifestó en que muchos de quienes criticaron esta concepción semiótica de la cultura no lo hicieron para modificar el ‘proyecto científico’ al que daba origen, sino para profundizar la huella cognoscitiva para la que había sido estratégicamente creada. Si algunos objetaron que esta concepción tiende a homogeneizar excesivamente a los sistemas colectivos de representación desconociendo sus matices y reificando las diferencias entre ‘culturas’, lo hicieron justamente porque estos sesgos limitan la capacidad de ‘hacer obvio lo extraño’. Es decir, mostrar el carácter relativo de las diferencias al congelar los contrastes disimulando las similitudes. Si otros cuestionaron a los textos etnográficos su capacidad de ‘representar’ universos culturales ajenos (en lugar de aceptar lo que realmente hacen: reflejar la mera experiencia ‘particular’ del etnógrafo al transitar por ellos), lo hicieron para acentuar el carácter ficcional y la finalidad humanista —y no ‘científica’— de esta manera de conocer.

La importancia de estas exploraciones ‘límitrofes’ del paradigma es que ponen en evidencia las consecuencias de las premisas que le subyacen y que han sido naturalizadas hasta el punto de hacer invisibles otras alternativas. Como lo ha señalado Thomas Kuhn,³ lo que revela la existencia de un paradigma es que se busca solucionar los problemas que se acumulan a su interior sin alterar sus premisas fundacionales. Pero esta misma acumulación señala los límites de aquello que puede

¹ Geertz, Clifford ‘Thick Description: Toward and Interpretive Theory of Culture.’ En: Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*. Nueva Jersey: Basic Books, Harper Collins Publishers, 1973, p. 3-33.

² Geertz, op. cit., 1973.

³ Kuhn, Thomas *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1971.



ser ‘pensado’ en base a esos puntos de partida. Parece ilustrativo que pese a los convulsionados debates que han surgido al interior de lo que alternativamente fue llamado la aproximación hermenéutica o el paradigma interpretativo, no se han consolidado alternativas que resuelvan los problemas y sustituyan a las premisas fundacionales de esa aproximación a la realidad. Pero diverso de los paradigmas kuhnianos en donde todo lo resuelto en el paradigma anterior era contenido en el nuevo, una particularidad es que la visión hermenéutica no ‘trató’ con la totalidad de las aproximaciones que con anticipación y en paralelo planteaban otras formas de estudiar la cultura y otros objetivos cognoscitivos.

La exploración de las encrucijadas lógicas en las que algunas alternativas fueron ocluidas por la preeminencia de ciertas premisas paradigmáticas permite identificar puntos diacríticos que habilitan a pensar a la cultura de ‘otra manera’. Así también, la reconsideración de formas de estudiar la cultura que no fueron contenidas en la gestación del paradigma interpretativo también nos ofrece ángulos de abordaje alternativos. Por supuesto, una exploración exhaustiva de estas posibilidades obligaría a una obra enciclopédica. Pero la selección de algunos textos clave revela las encrucijadas que se desprenden de las premisas del paradigma interpretativo o hermenéutico. Así también, los ejercicios con modos alternativos de estudiar la cultura tal vez nos sugieran las posibilidades que se hallan por fuera de ellos.

La Etnografía como Escritura y como Ficción

Si ‘La Descripción Densa’ consagró las bases del paradigma interpretativo, en ‘El Antropólogo Como Autor’ Geertz⁴ sesgó aquel modelo inicial en un sentido particular. Otra vez, no se trataba de una creación *ex nihilo*. Como lo ha señalado Reynoso,⁵ la idea de la etnografía como escritura y como ficción tensionaba ya el campo de estudios culturales desde que los múltiples autores de *Writing Culture*⁶ inducían a los etnógrafos a ser cada vez más conscientes de los dispositivos semánticos y sintácticos con que ‘inscribían’ en sus textos a las culturas que estudiaban. Geertz planteaba entonces que lo que hacía a una etnografía aceptable en la comunidad científica (su ‘autoridad etnográfica’), era fundamentalmente su estructura literaria. La manera en que el texto etnográfico presentaba al etnógrafo en su campo —mostraba la forma en que había ‘estado ahí’— constituía el recurso fundamental para lograr aceptación como verdadera representación de la sociedad o cultura estudiadas.

Notablemente, Geertz explicitaba que ni la constatación empírica, ni la lucidez teórica eran el sostén del reconocimiento otorgado a una etnografía o a un etnógrafo. La consagración no radica en el substrato experiencial que subyace a la etnografía como texto, ni en la productividad analítica de los conceptos que surgen de ella. Si Levi Strauss se consagró como antropólogo, nos cuenta Geertz, lo hizo a pesar de ser considerado un mal etnógrafo. Y si Malinowski se consagró como un buen etnógrafo, lo hizo a pesar de sostenerse en una pobre o ya olvidada teoría. Su corolario: si ni la proyección teórica, ni la densidad de detalles explican la autoridad disciplinar de un etnógrafo o la aceptación de una etnografía, entonces su razón debe ser buscada en el dispositivo literario que la constituye. La etnografía se vuelve así predominantemente textual, y sus efectos —su incidencia sobre la comunidad receptora— resultado de esa textualidad.

La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber de uno u otro modo ‘estado allí’. Y en la persuasión de que ese milagro ha ocurrido, es donde interviene la escritura.⁷

El pesimismo de Geertz sobre la incidencia del trabajo de campo en la evaluación de una etnografía tiene un doble fundamento. Él juzga impracticable tanto la ‘replicabilidad’ de la experiencia etnográfica, como la auto-objetivación de la situación del etnógrafo en el campo.⁸ Así, la imposibilidad de constatar, por otros, si lo revelado en una etnografía es o no ‘cierto’, impide que el mecanismo de legitimación sea la precisión en la aprehensión del campo. Complementariamente, la imposibilidad de la objetivación de la propia experiencia para desagregar lo que ocurre ‘fuera’ y ‘dentro’ de la conciencia del etnógrafo hace inviable construir un texto que sea algo más que el mero registro de la subjetividad situada de éste en el campo. De esta manera,

⁷ Geertz, Clifford. *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Berkeley: Stanford University Press, 1988, p14, nuestro énfasis.

⁸ En ‘El Antropólogo Como Autor’ Geertz desconfía profundamente de que la validez de lo hallado por un etnógrafo en su trabajo de campo pueda ser establecida replicando ese mismo trabajo por un segundo etnógrafo: ‘Incapaces de recuperar la inmediatez del trabajo de campo para su reevaluación empírica, escuchamos determinadas voces e ignoramos otras [...] lo hacemos debido a que determinados etnógrafos son más eficaces que otros a la hora de transmitir en prosa la impresión que han obtenido de su estrecho contacto de vidas que nos son lejanas [...]’ (p. 16). También desconfía profundamente de la posibilidad de que un etnógrafo ‘objetive’ su propia experiencia en el campo reflexionando sobre sus sensaciones y sentimientos: ‘Encontrar a quién pueda sustentar un texto que se supone debe ser al mismo tiempo una visión íntima y una fría evaluación es un reto tan grande como adquirir la perspectiva adecuada y hacer la evaluación desde el primer momento.’ (p. 20)

⁴ Geertz, Clifford *Works and Lives. The Anthropologist as Author*. Berkeley: Stanford University Press, 1988.

⁵ Reynoso, Carlos. ‘Presentación’ En: Reynoso, C. (comp.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1992, p.31.

⁶ Clifford, James; Marcus, George, (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.



si Geertz jamás explicita la irrelevancia de la experiencia de campo en la producción de una etnografía, su desautorización de cualquier fuente de control epistemológico *externo* para dotar de legitimidad a un texto nos deja sólo con su estructura literaria. Cualquier otro esfuerzo queda reducido a la quimera de remedar en los estudios culturales aquello que ha dotado de legitimidad a las ciencias físico-naturales, pero que nunca hará sentido en nuestro esfuerzo por comprender la sociedad humana.

El giro hermenéutico quedó así subsumido en un giro literario. Si ya Geertz había indicado que la etnografía era texto y ficción, en *La Descripción Densa* este dispositivo surgía de la experiencia del etnógrafo en el campo. Antes de ‘escribir’ la etnografía había que ‘hacer pié’ en la cultura estudiada. Es decir, lograr descifrar lo suficiente ese universo de significados como para comprender el sentido que sería asignado a las propias acciones y así poder indagar más orgánicamente en la cultura que se estudiaba. Solo haciendo pié podía el etnógrafo cumplir la función encomendada: retratar una cultura ajena de tal suerte que la traducción permitiera a un neófito situarse en el universo simbólico estudiado. En esta versión la calidad de la etnografía y la autoridad etnográfica no residía en su textualidad, o al menos no se reducía a ella. La etnografía era ‘un texto’, pero no *solamente* un texto; era también la experiencia de campo que antecedió y sobre la que se construía ese texto. La nueva versión del paradigma interpretativo soslayaba esta dimensión experiencial de la etnografía a favor de su consideración como dispositivo discursivo. El convencimiento etnográfico ya no surgía de su capacidad de traducir una cultura a otra, sino primordialmente de introducir los dispositivos literarios que convencieran al lector de que el etnógrafo efectivamente ‘había estado ahí’. En definitiva, si ‘hacer pié’ era algo que ocurría en el campo y habilitaba la escritura, convencer de que se había ‘estado ahí’ era algo que sólo ocurría en el texto independientemente de lo que hubiera tenido lugar en el campo.

La pregnancia de esta perspectiva ha sido notoria. Si no puede decirse que la totalidad de la comunidad antropológica se volcó a explorar el mundo basándose en estas premisas, también es claro que mucho de lo que está contenido en ellas se ha naturalizado en sus prácticas profesionales. Se ha conformado un habitus etnográfico que no se manifiesta sólo, y tal vez no principalmente, en que la etnografía se haya orientado exclusivamente a la exploración de sus estrategias literarias (aunque un grupo significativo de antropólogos efectivamente se volcó a ello). Pero sí en el hecho de que a la vez que se ha ‘devaluado’ la importancia del control epistemológico de los datos de campo, se ha instalado como una preocupación notable el supuesto de que los principales efectos de la etnografía surgen de su textualidad. Así, una buena parte de la crítica etnográfica pasa más por el potencial sesgo de los conceptos que se utilizan, que por la validez de los datos que son inter-

pretados por ellos. El punto requiere alguna ilustración adicional para ser adecuadamente explicitado.

Representación y Autoridad

Como señalamos, una de las maneras en que se ha buscado trascender la aproximación semiótica a la cultura es directamente descartar el concepto, dejar de ‘hablar’ de cultura o sugerir la necesidad de una re-conceptualización radical del mismo.⁹ La razón detrás de esto es que, para muchos etnógrafos, la idea de que existe un sistema de símbolos que regula la vida de un grupo social conlleva a una excesiva simplificación de la diversidad y, sobre todo, a una reificación y cristalización de las diferencias entre grupos sociales.¹⁰ En esta perspectiva, los Nuer, los Tikopia o la cultura popular no existieron nunca como una ‘unidad’, salvo en la imaginación etnográfica a la que nos indujo el concepto de cultura. Esos ‘grupos’ están constituidos por complejas tramas de relaciones sociales y sentidos en conflicto, no son una unidad armónica que pueda ser captada en un retrato que se centre fundamentalmente en las recurrencias.

Tampoco es adecuado representar a los grupos sociales como estáticos en el tiempo, ni de corta, ni de larga duración. En rigor, si finalmente el etnógrafo ‘aprehende’ algo en su trabajo de campo son, en el mejor de los casos, ‘momentos’ en una trama de relaciones sociales. Instantes, o mejor ‘instanciaciones’,¹¹ en las que ciertos actores ponen en juego formas de representación y de relación social para llevar adelante ciertas prácticas. Momentos, por otro lado, signados por la propia presencia del etnógrafo. Y además, momentos que son aprehendidos desde el particular lugar biográfico y social que el etnógrafo ocupa cuando registra un evento (y no hay garantías de que este pueda reconocer luego las múltiples incidencias que determinan ese—‘su’—particular momento).

Así, la historicidad debe reconocerse primero en el más clásico sentido de que un sistema de símbolos y las representaciones que le subyacen son procesuales: atraviesan múltiples transformaciones que responden a los cambios de la sociedad en que están inscriptos. No puede hablarse de los Nuer, los Tikopia o la cultura popular sin establecerse a qué momento y lugar se esta haciendo referencia. Pero tan importante como eso es que el ‘momento’ al que asiste un etnógrafo y en el que

⁹ Ortner, Sherry, ‘Introduction.’ En: Ortner, Sherry (ed.), *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 1-14.

¹⁰ Ver entre otros a: Clifford, James *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1998; Rosaldo, Renato *Culture and truth: The remaking of social analysis*. London: Routledge, 1993; Friedman, Jonathan *Cultural identity and global process*. London: Sage, 1994; Keesing, Roger ‘Theories of culture revisited,’ En: Borofsky, Robert (ed.), *Assessing cultural anthropology*. New York: McGraw-Hill, 1994, p. 33-64.

¹¹ En el sentido de: Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984, p.14.



intenta captar ese sistema de representaciones es una instanciación (una puesta en juego) particular de ese sistema de representaciones. Y la extrapolación de eso como ‘metonimia’ de un sistema mayor es siempre una cuestión delicada, por decir lo menos, o, imposible, por decir lo más.

Una de las consecuencias de esta reificación de la cultura es que los estereotipos a los que da lugar tienden a sesgar las percepciones recíprocas entre grupos sociales. Tal como nos lo enseñó Said¹² al pensar en las relaciones entre oriente y occidente: en la aprehensión de la alteridad existe tanto el riesgo etnocéntrico de negar las diferencias, como de extremar esas diferencias transformándola en un ‘otro’ con la que no se tiene nada en común. El riesgo de la cristalización de las diferencias es justamente el de concebir a las ‘culturas’ como unidades estancas, mutuamente excluyentes y ajenas entre sí. Este problema es aún mayor cuando reconocemos que existen importantes disimetrías de poder entre sociedades y grupos sociales que pueden reproducirse en la capacidad de construir esas imágenes de alteridad. Quién define a quién es una cuestión nodal cuando lo que esta en juego es justamente la relación entre ‘culturas’. Así, el etnógrafo que estudia a ‘otro’ es colocado en un lugar particularmente incómodo por su posición privilegiada en ese juego. La negación del carácter ficcional y subjetivo de la etnografía es instrumental a la construcción de esa relación disimétrica, ya que coloca al antropólogo/científico en la posición del saber objetivo (y en eso ‘superior’) frente a la condición de los actores que, en comparación, solo accederían a versiones parciales y poco informadas de la propia sociedad en que habitan.

La imaginación etnográfica con la que los antropólogos (o, al menos, algunos de ellos) buscaron salir de estos problemas estuvo condicionada por las premisas paradigmáticas que informaron las sensibilidades teóricas y epistemológicas que los habían llevado hasta ellos. En la medida en que naturalizaron la noción de que es la ‘textualidad’ de una etnografía la que produce un efecto de percepción de la realidad (el carácter performativo del lenguaje), percibieron que la salida a la dificultad se encontraba predominantemente en alterar el bagaje conceptual (más que metodológico) y el ‘juego de lenguaje’ con el que ‘inscribían’ las culturas. Así, si era el ‘concepto’ de cultura el que los había llevado a sesgar su percepción, más que cualquier otra cosa la salida consistía en sustituirlo por otros más sensibles a la diversidad interna de los sistemas de representación que operan en una sociedad y al carácter provisorio y circunstancial de las diferencias entre culturas. Si otros sesgos reificadores provenían de la falacia de creer que la etnografía era fiel reflejo de la realidad, había que admitir abiertamente el carácter ficcional y no realista de la etnografía. Era menester señalar que estas no

describen una realidad, sino que son ‘alegorías’¹³ con las que construimos sentidos sobre ella. O, también, ‘evocaciones’¹⁴ suscitadas por las experiencias de campo, pero que no remiten a ellas, ni generan sensaciones conmensurables en los lectores. Tamizada por las múltiples subjetividades *entre* individuos y *en* —la propia historicidad de— un individuo, la etnografía es aquello que el campo estimula en la subjetividad emocional del autor al momento de la escritura y lo que el texto genera en la situada sensibilidad del lector al momento de la lectura. Y estas dos ‘cosas’ o ‘momentos etnográficamente evocativos’ no son necesariamente conmensurables entre sí.

Notablemente, incluso los ejercicios más osados a los que dieron lugar estos puntos de partida no parecen haber resuelto los problemas que los inspiraron. Por ejemplo, la idea de Taussig¹⁵ de presentar una etnografía del Estado como una doble ficción (una suerte de mito relatado en clave de realismo mágico en donde tanto la narrativa como el Estado son presentados como evocaciones), no parece haber podido eludir múltiples sesgos sociocéntricos. Una mínima comparación entre la cultura retratada por la etnografía ficcional y la de su autor (la ‘norteamericana’), nos muestra que ni la introducción advirtiendo que lo documental, incluidas etnografía e historia, solo puede ‘ser’ si es en parte ficción, ni la idea misma de que el Estado construye su poder sobre una imagen ficticia, permite eludir la reificación en la que incurre Taussig cuando caracteriza a ese Estado como ‘no europeo’. Como si todo lo que ocurre, aproximadamente, de un lado del Ecuador se pareciera tanto entre sí que pudiera ser englobado y contrapuesto a lo que ocurre del otro. Y como si los fundamentos del poder del Estado fueran muy diferentes entre unos países (‘no europeos’) en los que este se construye sobre el mito de un libertador y aquel (¿europeo?) que puede declarar —y llevar adelante por más de una década y durante varios gobiernos— una ‘guerra santa’ contra ‘las fuerzas del mal’ todavía en el siglo XXI.

La etnografía/ficción presentada esta muy lejos de impedir la identificación de los Estados (reales) a los que refiere y a los que estigmatiza, pero en cambio su pretensión de ficcional la redimiría de tener que someter estos sesgos a cualquier control epistemológico. La idea geertziana de que la etnografía es fundamentalmente texto y ficción y no campo, se plasma aquí en una representación sociocéntrica de la alteridad: ¿que sólo podría responderse con otra ficción que la neu-

¹² Said, Edward *Orientalism*. Nueva York: Pantheon Books, 1978.

¹³ Clifford, James. ‘On Ethnographic Allegory.’ En: Clifford, James; Marcus, George, (eds.) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

¹⁴ Tyler, Stephen ‘Post-modern Ethnography. From Document of the Occult to Occult Document.’ En: Clifford, James; Marcus, George, (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.

¹⁵ Taussig, Michael *The Magic of the State*. Nueva York: Routledge, 1997.



tralice? Y en ese caso, si las asimetrías de poder y los sesgos se mantienen, qué ganaríamos en relación a la ilusión de las etnografías ‘realistas’ que colocan en un terreno más reglado a este juego de contrastes. Aunque las reglas indujeran a una relativa ficción: ¿no implican un juego en el que el ejercicio del poder de representación es menos arbitrario y más controlado?

Aunque el ejemplo de ‘etnografía ficticia’ que utilizamos es extremo, lo que pone en evidencia es que la ‘admisión’ del carácter ficcional de una etnografía no resuelve por sí misma el problema de la ‘autoridad aural’ (si se me permite la cacofonía), de las asimetrías de poder que esta implica, de los sesgos culturales que esta puede producir, de la estigmatización u orientalismo que puede inscribirse en las representaciones culturales, etc. Si algo ocurre en este caso de ficcionalización etnográfica es la, al menos, pretendida impunidad que otorga el hecho de que la ficción no requiere contrastarse y que la representación del otro puede ejercerse sin las limitaciones de la ficción científica, si es que así queremos llamarla.

Aunque de manera menos extrema el problema que parece suscitarse con la idea de ‘reemplazar al concepto de cultura’ es similar. Por ejemplo, la propuesta que suele hacerse de sustituir el concepto de cultura por, digamos, los conceptos de ‘discursos’ y ‘prácticas’¹⁶ pone en evidencia esta dificultad. Porque más allá de que tomemos a la noción de ‘discurso’ como una metonimia para referirnos a sistemas semióticos más complejos y diversos (¿formas de representación social?), el hecho de elegir esa ‘parte’ para representar al ‘todo’ revela la parcialidad sociocéntrica de seleccionar justamente lo que es central (la palabra hablada y escrita) al mundo del que esa noción proviene: la cultura occidental en general y la académica en particular. Pero más importante que eso, tampoco la selección de esas nociones elude *per se* la posibilidad de que utilizándolas caigamos en simplificaciones de la diversidad cultural y reificaciones de las diferencias.

Las nociones de discursos y prácticas pueden, como habría ocurrido con el concepto de cultura, también ser reducidos a unas representaciones estereotipadas y simplificadoras de las diversidades y reificadoras de las diferencias —como la separación de los antropólogos entre occidentales y no occidentales en la que incurre Lila Abu Lughod¹⁷; que además plantea que los segundos se encontrarían en una incómoda posición ‘intermedia’ (serían ‘halfies’) porque no existirían comunidades académicas en sus lugares de origen a los que referir sus trabajos.¹⁸ Nuevamente, apenas hemos

tomado aquí algunos ejemplos aislados, pero solo pretendemos mostrar con ellos que la ficcionalización o el abandono de la noción de cultura no garantizan la solución a los problemas que las premisas paradigmáticas que nos llevaron a esas ‘soluciones’ nos permitieron reconocer.

Es que tal vez el problema no este en los conceptos en sí, ni exclusivamente en la textualidad etnográfica. Como lo ha mostrado claramente Christoph Brumann,¹⁹ el propio concepto de cultura nunca *impuso* la necesidad de obviar las diversidades al interior de un grupo social o de cristalizar las diferencias entre grupos. Si la aplicación del concepto llevó a producir esos sesgos, el problema no ha radicado tanto en el concepto en sí mismo sino en la manera en que fue utilizado. Y es justo consignar que la mayor parte de los ejemplos de ese supuesto uso reificante son tomados de las etnografías más inocentes en ese aspecto. Otra imagen surgiría si en lugar de centrarnos, como suele hacerse, en Tylor, Frazer o Malinowski,²⁰ miráramos a Gluckmann o Bateson.

Pero más que la defensa del concepto de cultura, de lo que tal vez se trate es de ver si los argumentos que nos llevaron a esta concepción de los estudios culturales no hubieran admitido otras respuestas. Y si esas respuestas no facilitarían otros recorridos menos tor-

occidentales’ que esta inicialmente estudió. Esta percepción se extiende a la concepción actual de la práctica disciplinar cuando las diferencias entre estos supuestos ‘universos culturales’ ya ha dejado hace mucho tiempo de poder establecerse como un ordenador claro de sistemas de representación y prácticas sociales. Y cuando la antropología en particular y los estudios culturales en general ya no pueden reconstruirse como patrimonio ‘exclusivo’ de una u otra ‘área cultural’. Así, la idea de que existen antropólogos ‘intermedios’ atrapados entre la cultura occidental y otra que sería la de su pertenencia originaria abreva en una dicotomía, que si alguna vez fue real, esta hoy claramente perimida. Después de todo, a diferencia de la idea de Abu Lughod de que los antropólogos que vivimos ‘fuera’ del mundo occidental producimos para la comunidad académica radicada en ese mundo, la mayoría de nosotros orientamos nuestra producción de conocimiento fundamentalmente a las comunidades académicas que —si se quiere plantear las cosas en estos términos tan poco representativos de las actual constitución de culturas— se han desarrollado en nuestro propio mundo ‘no occidental’. Pero, en rigor, sería más justo reconocer que nuestras comunidades académicas se conforman cada vez más por complejos entrecruzamientos entre actores radicados en instituciones y sociedades nacionales muy diversas, y que en función de ellos construyen sus propios sistemas ‘científicos’ y no científicos de representación que ya no pueden ser caracterizados por la dicotomía occidental vs. no occidental.

¹⁹ *Current Anthropology*, Vol. 40, Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance?. (Feb., 1999), pp. S1-S27.

²⁰ Como ocurre, por mencionar algunos casos dentro de una tendencia mayor, en los trabajos de Marilyn Strathern (*Current Anthropology*, Vol. 28, No. 3, pp. 251-281) o Richard Shweder (‘La Rebelión Romántica de la Antropología contra el Iluminismo, o el Pensamiento es más que Razón y Evidencia.’ En: Reynoso, C. (comp.), *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1992, pp. 78-116).

¹⁶ Abu-Lughod, Lila ‘Writing Against Culture.’ En: Fox, Richard (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991, p. 137-162.

¹⁷ Abu Lughod, op cit.

¹⁸ Tanto en Taussig como en Abu-Lughod es notable la pregnancia de la tradición disciplinar que separa al mundo ‘occidental’ de origen de la antropología de las culturas ‘no



tuosos. Algo que nos ha, en cierta medida, ‘encerrado’ en la cuestión de la textualidad etnográfica es la naturalización de la idea de que la contrastación empírica del trabajo de campo es impracticable y que el esfuerzo de auto-objetivación es al menos ilusorio; si no, como lo señala el propio Geertz,²¹ un síndrome ‘hipocondríaco’. Si estas dos formas de control epistemológico no fueran tan inviables como nos sugieren, las ideas de que la exclusiva fuente de autoridad etnográfica reside en el texto y de que la etnografía es una ficción del mismo tipo que la literaria tomarían un carácter más relativo.

Etnografía: ¿texto o campo?

En principio es difícil no admitir que la replicabilidad *estricta* del trabajo de campo es inusual, sino inexistente. Parece razonable pensar con Geertz que justamente el cambio histórico o los puntos de partida (teóricos o de intereses personales y etnográficos) divergentes de quienes ‘comparan’ sus trabajos de campo suelen ‘explicar’ las diferencias halladas sin permitir una rigurosa contrastación de las mismas. Sin embargo, la complejidad de esta contrastación estricta no implica la imposibilidad de ninguna comparación. Si es improbable que la replicación de una etnografía permita contrastar puntualmente los datos de una anterior, también es claro que la incommensurabilidad no es absoluta y que, de mínima, ciertos parámetros respecto de lo que sucede en ese ámbito podrán establecerse. Ahora, si este parece ser el estado de situación en la actualidad, también debería considerarse cuáles estrategias podrían mejorar la comparabilidad en vez de plantearse que dada la dificultad de lograrla es mejor descartarla.

El problema de auto-objetivación permite una línea de reflexión similar. Es razonable señalar la dificultad que implica el doble registro: reconocer lo que ‘ocurre’ en un campo y a la vez deslindar aquellas sensaciones o condiciones personales que van influyendo en nuestra percepción de eso que está ocurriendo. Ahora, la dificultad de lograr este ejercicio, o incluso la imposibilidad de que esto redunde en un conocimiento ‘objetivo’: ¿es suficiente para descartarlo? ¿No alcanzar la objetividad ‘absoluta’ que originalmente se pretendía mediante este ejercicio, es motivo para desestimar la particular forma de objetividad relativa que se alcanza mediante él? A mi juicio, hay al menos un motivo para reconsiderar la posición de Geertz: no es estrictamente cierto que el ejercicio de autorreflexión ocurra ‘a la vez’ que se hace el registro de campo.

Si puede existir el esfuerzo de registrar las sensaciones a medida que se registran los eventos, también es posible volver sobre esos registros una vez que se ha salido del campo y ejercer una cierta ‘reflexividad’ sobre esas experiencias subjetivas. Es decir, despojados en la instancia posterior de las sensaciones que suscita la inmediatez del campo (aunque ‘invadidos’ por otras), ver qué nuevas percepciones tenemos de ese mismo material.

Explicitar de esta manera las formas en que pensamos que nuestras sensaciones han incidido en la manera en que aprehendimos un campo agrega una forma de comensurabilidad a nuestra interpretación de él, al hacer accesible a otros al menos estos supuestos —tal vez no estrictamente los que incidieron en los registros, pero sí los que el etnógrafo *cree* que incidieron; una creencia que afecta la manera en que los presenta al momento de la escritura.

Por supuesto que ni la imperfecta comparación entre trabajos de campo, ni los ejercicios introspectivos post-campo conducen al tipo de ‘objetividad’ que postulaba el positivismo decimonónico —y en la que ya nadie epistemológicamente informado cree. Estos ejercicios permiten una multiplicidad de perspectivas (una imperfecta forma de ‘intersubjetividad’—entre etnógrafos y entre los ‘momentos biográficos’ de un mismo etnógrafo) sobre los hechos que son construidas maximizando el esfuerzo por lograr comensurabilidad entre ellas. El resultado no es, claramente, el logro absoluto de esa comparabilidad, ni el consenso absoluto sobre lo que ha ocurrido en el campo. Incluso los etnógrafos solemos debatir con nosotros mismos ‘qué’ hemos observado y ‘cómo’ interpretarlo. Lo que obtendremos, como usualmente hemos obtenido, es una compleja construcción de sentidos —siempre en disputa— sobre un universo de experiencias, propias y ajenas, que tampoco son plenamente coincidentes. Pero, parafraseando a John y Jean Comaroff,²² tal vez sea conveniente mantener esta forma imperfecta de saber que eliminarla en pos de ninguna alternativa o colapsarla en otras formas de comprensión —como la literaria— limitando la variedad de nuestras maneras de conocer. Lo que sí debemos aprender de la admisión de la imperfección y parcialidad de la manera etnográficamente científica de saber es que la pretensión de ‘superioridad’ que en algún momento se ha auto-atribuido debe ser relativizada. Hay que admitir que las sensibilidades cognoscitivas que se construyen con ella no son superiores, en todos los planos, a las que se constituyen en otras formas de construcción de sentido (por ejemplo, la religión, el folclore, el sentido común o el arte).

Es ya obvio que en la medida en que admitamos estas restringidas formas de comensurabilidad del trabajo de campo y la ‘experiencia’ etnográfica relativizamos la noción de que la etnografía es sólo ‘un’ texto y que la autoridad etnográfica sólo reside en los recursos literarios de ‘demostración’ de que el etnógrafo ha estado ahí. Aún estas formas de comparación y contrastación permiten alcanzar consensos, *siempre parciales y temporarios*, sobre mejores y peores ‘traducciones’ de los sistemas de sentido que se captan etnográficamente. Y así podemos reconocer que el conocimiento etnográfico no se constituye en ‘un’ texto, sino en la compleja polifonía textual que siempre conforma un campo científico. Lo que nos

²¹ Geertz, op cit, 1988, p. 19.

²² Comaroff, John; Comaroff, Jean *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco: Westview Press, 1992, p. 16.



permite, a su vez, situar el origen de la ‘autoridad’ disciplinar no en los tropos literarios de una etnografía, sino en el complejo sistema de relaciones textuales y sociales (y de poder) en el que esa etnografía se inserta y que tal vez hagan efectivos a esos mismos tropos.

Pero estas cuestiones nos señalan, a mi juicio, apenas lo emergente del tímpano. Si Geertz y otros llegaron a la conclusión de que el trabajo de campo es inconmensurable y la etnografía es primordialmente texto, es porque estas posibilidades eran, al menos, uno de los recorridos contenidos en las premisas fundacionales del paradigma interpretativo. La centralidad de la idea de la etnografía como una traducción que ocurría a partir de relativizar el propio sistema de representaciones de la realidad para poder naturalizar el ajeno, hizo del trabajo de campo un ejercicio primordialmente introspectivo. No hay dudas de que esta aproximación capturaba y explicitaba una buena medida de lo que el trabajo de campo siempre había sido y de lo que debe ser. Y que esa explicitación y auto-conciencia de la práctica etnográfica permitió significativos avances en la manera antropológica de pensar los vínculos de alteridad. Pero con todo lo que esta manera de concebir los estudios culturales nos ha enseñado, tal vez sea la hora de pensar si esto es todo lo que la etnografía se proponía originalmente ser. Si no existieron en el proyecto etnográfico original otras pretensiones que hemos olvidado y si recordarlas no nos ayudaría a superar, de otra manera, algunas de las dificultades que enfrentamos ahora.

No casualmente el proyecto interpretativo de la etnografía concibió a la ‘reflexividad’ como el dispositivo metodológico por excelencia.²³ La idea de que el etnógrafo, subsumido en una cultura ajena, puede poner a prueba al conjunto de supuestos naturalizados que constituyen su propio substrato es consustancial con la idea de que un primer paso para la buena etnografía es ‘hacer extraño lo obvio’. Es esa misma experiencia de ‘desnaturalización’ de la propia cultura en comparación con aquella en la que el antropólogo se inscribe, la que permite comprender la naturalidad de una forma ‘otra’ de organizar y experimentar inter-subjetivamente (es decir, ‘en sociedad’) la existencia humana. Y finalmente, es este doble ejercicio el que habilita a comprender el sistema de símbolos y representaciones subyacentes que constituye una cultura en la acepción semiótica de su definición.

Esta noción de reflexividad conlleva así a pensar a la etnografía como un ejercicio que es inicialmente introspectivo. Pero a través de esa introspección se llega a ‘conocer’, de una manera que no puede dejar de ser profundamente situada e incidida por la propia subjetividad, algo —unas representaciones y unas prácticas—

que están por fuera de esa subjetividad pero que sólo se manifiesta a través de ella. Lo que parece exceder a esta manera de concebir la etnografía no surge de la negación de que finalmente la forma etnográfica de conocer —y posiblemente la humana en general— no puede ser otra cosa que esto. Pero la idea de que la reflexividad es algo que sólo puede ocurrir en el momento de la inclusión del antropólogo en el campo es algo que limita la etnografía casi exclusivamente a la ‘observación participante’; y en eso acentúa la inconmensurabilidad del procedimiento. Es decir, la etnografía se restringe a la experiencia de incluirse en la cotidianidad de los actores que se están estudiando, y a las reflexiones —o reflexividades— que esa experiencia concita. No hay duda de que la etnografía es inexorablemente esto, pero en la medida en que concibamos que se restringe a esto limitamos notablemente las potenciales formas de construcción de conmensurabilidad y en eso de intersubjetividad de la que podríamos dotarla. Formas, por otra parte, contenidas en las formulaciones programáticas originarias de la etnografía.

Malinowski nos dio a entender que no todo lo que ocurre en el campo puede ser comprendido a partir de la observación directa. La observación participante, con sus distintos matices, es un instrumento ineludible. Pero capturar la compleja serie de factores que incide en las ocurrencias del campo implica, entre otras cosas, colocar las experiencias de campo en un contexto que sólo puede ser reconstruido complementando esas experiencias con procedimientos que son diversos de aquel que nos llevó a ellas—entre otras cosas, la cuantificación.²⁴ Lejos de contradecir a la reflexividad, estas estrategias habilitan otras formas de reflexividad que son complementarias con las que ocurren a través de la observación participante. Y que sin dejar de ser, finalmente, introspectivas implican una forma de introspección que por la misma manera en que ocurre habilita nuevos mecanismos de conmensurabilidad del trabajo etnográfico.

Podemos ilustrar la cuestión volviendo momentáneamente a la discusión sobre el concepto de cultura. En su esfuerzo por mostrar la innecesidad de abandonarlo, Brumann²⁵ indica que aún en sus formulaciones pre-semióticas la noción de cultura nunca ocluyó las complejas tensiones y diversidades que subyacen a cualquier forma de organización social. En su perspectiva, la cultura se expresa como la recurrencia parcial del conjunto de componentes que conforma un sistema de representaciones y prácticas sociales. O dicho de otra manera, las culturas se manifiestan como ‘aires de familia’ que se evidencian cuando ciertos eventos o situaciones etnográficas muestran una recursividad *relativa* en la puesta en escena de un conjunto limitado de formas de representación y prácticas sociales. A la vez que la variabilidad ilustra el carácter no monolítico de las culturas, las limitaciones en la cantidad de variaciones posibles señala la perte-

²³ Para una discusión exhaustiva ver: Davies Aull *Reflexive Anthropology. A Guide to Reaching Self and Others*. Nueva York: Routledge, 1999 y Michael Burawoy, Michael ‘Revisits. An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography.’ *American Sociological Review*. Vol. 68, 2003, pp. 37-66.

²⁴ Malinowski, Bronislaw *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península, 1973, p.12

²⁵ Op cit, p. 13.



nencia a un sistema común. La forma en que Brumann²⁶ ilustra esto es mediante unos cuadros de doble entrada en los que indica cómo podría establecerse, de un lado, el conjunto de elementos básicos que compondrían una cultura y, del otro, la presencia o ausencia de estos en los diversos eventos observados por el etnógrafo.

Entre las múltiples objeciones que suscitaron estas ideas, una es que tal suerte de análisis y la conformación de este tipo de cuadro sería difícil de practicar y que intentos precedentes mostraron baja probabilidad de rédito.²⁷ La respuesta de Brumann²⁸ ilustra la naturalización de cierta forma de práctica etnográfica, al aceptar la complejidad de este tipo de estrategia de indagación y atribuirle a su propuesta apenas un carácter figurativo. Efectivamente, la confección de cuadros de rasgos culturales recurrentes parece escasamente factible y poco prometedora si nos atenemos a las formas de trabajo de campo privilegiadas por el paradigma interpretativo. Sin embargo, las técnicas de cuantificación más recientes facilitan enormemente este tipo de empresas. Notablemente, esto no hace menos cierto el hecho de que estos esfuerzos rara vez alcanzan la consistencia que inicialmente se espera de ellos. Es decir, lo que suele hallarse mediante la aplicación de estas formas de cuantificación son recurrencias parciales y ‘modelos’ estadísticos que sólo en parte se confirman en estudios sucesivos.

Pero lejos de hacerlos perder interés, esto enriquece las posibilidades etnográficas de varias maneras. Primero, porque aún siendo parciales, las recurrencias suelen aportar a la comprensión reflexiva de los datos de campo. Segundo, si bien los esfuerzos que esta cuantificación implica suelen no llevar a los resultados esperados, son relativamente simples de alcanzar y la relación ‘costo/beneficio’ suele ser favorable. Tercero, las inconsistencias que aparecen en ellos suelen ser un campo fértil a la complementariedad con los datos que surgen de las experiencias de campo. Así, lo que intentamos señalar no es que la utilización de estadísticas sea una suerte de panacea que resuelva los problemas que enfrenta la etnografía. Sino, más vale, ilustrar las limitaciones a la imaginación etnográfica que surgen de restringirla a las premisas que se consolidaron con el paradigma interpretativo y las potencialidades que se abren cuando abandonamos las fronteras que estas nos imponen.

Otra posibilidad que surge de expandir nuestra concepción de lo que podría ser la etnografía es que multiplica las formas de comparación parcial de los datos. Y, también, las formas de conmensurabilidad e intersubjetividad de la investigación etnográfica. Colocar el ‘momento’ de la observación participante (dónde el registro de los datos esta incidido por el carácter situacional de los eventos en el campo y por el momento biográfico

de quien los registra) en el contexto de, por ejemplo, el marco de un cuadro de recurrencias y diversidades culturales no nos lleva a la ‘objetividad’— si por eso entendemos un desapego absoluto de los condicionantes subjetivos de quién registra esos datos. Lo que esto realiza es habilitar la posibilidad de mirar ese momento del campo desde otra perspectiva, situarlo en un nuevo contexto y re-interpretarlo desde él. Es decir, habilita un control epistemológico mediante el ejercicio de reflexividad que se hace posible al procesar las experiencias de campo desde otro marco de referencias. Lo mismo ocurriría al situar esos eventos de campo, por ejemplo, en el marco de los procesos históricos en cuyo devenir se inscriben: las transformaciones ‘agregadas’ del sistema político, de la estructura económica, de los sistemas de creencias, etc.

Estos ejercicios son también introspectivos —revisamos nuevamente nuestros supuestos teóricos y de sentido común—, pero es una manera de introspección diversa, aunque no ‘superior’, de la que ocurre en la observación participante. Nos obligan a contrastar los supuestos *situados* con los que inicialmente interpretamos las experiencias de campo desde otro marco interpretativo, profundizando el ejercicio de revisión de aquello que se encontraba tácito o naturalizado en nuestro sentido común o sistema conceptual en ese momento. La diferencia con la reflexividad en campo radica en que los marcos en que ocurre esta experiencia son, por decirlo de alguna manera, algo más controlados y replicables. Y en eso habilitan mayores niveles de intersubjetividad en la comunidad etnográfica interesada en esos sucesos, actores o problemas. La construcción de los cuadros que marcan formas de recurrencia y diversidad cultural o las síntesis que expresan procesos agregados de transformación institucional (la historia), constituyen dispositivos que tienen una relativa independencia de los ‘momentos’ en que fueron generados. No queremos decir con eso que sean ‘objetivos’—fieles reflejos de la realidad social. Pero si que surgen de entornos más controlados cuya replicabilidad, aunque siempre parcial, es más fácil de lograr que la de las situaciones de campo en las que los etnógrafos hacemos observación.

Por ejemplo, la lectura de una fuente documental siempre podrá inspirar interpretaciones diversas, pero el estímulo que genera esa diversidad presenta una consistencia que no es equivalente a los escenarios en que se practica la observación participante. También los datos cuantitativos se prestan a múltiples lecturas, pero en cuanto estímulo poseen una recursividad distinta a la que puede preverse en el trabajo de campo. Es claro que ni aún estas estrategias permiten una conmensurabilidad absoluta de las indagaciones a las que dan lugar. Sin embargo, el carácter más controlado de las condiciones en que se producen estas formas de saber y consecuentemente la mayor replicabilidad a la que esto habilita en alguna medida facilita la comparación. No estamos tratando de establecer con esto un orden de jerarquías entre estas formas de conocer. Como inmediatamente po-

²⁶ Op. cit., p.17.

²⁷ Hannertz, Ulf. 1999. *Reply. Current Anthropology*, Vol. 40, Supplement: Special Issue: Culture. A Second Chance?. (Feb.,1999), p 18-19.

²⁸ Op. cit., p. 123.



dríamos argumentar desde las premisas interpretativas, el mayor control de los marcos de referencia viene al costo de limitar la cantidad de supuestos que pueden ser puestos a prueba. Un problema particularmente agudo en lo que respecta a las premisas más naturalizadas, tanto de sentido común como conceptuales. Insistimos, no se trata de establecer una relación jerárquica entre estas formas de reflexividad, sino de ver en qué medida permitimos que sus combinatorias nos ayuden a gestionar los problemas que surgen de intentar estudiar nuestras formas humanas de organización social.

Si bien estas observaciones se exponen a las suspicacias que han despertado los intentos de replicabilidad, generalización y objetivación del saber en el campo de la indagación etnográfica, justo es decir que tampoco son totalmente novedosas en el terreno de los estudios culturales. La idea de que, particularmente en el contexto de la globalización, los hallazgos situados del trabajo de campo deben comprenderse como atravesados por las lejanas influencias de lo que ocurre más allá de ellos ha sido repetidamente consignada. E incluso, es más temprana la idea de que la justa apreciación de lo que ocurre en el campo no puede lograrse si no se consideran los sistemas de poder que inciden en las posiciones de los actores dentro de ese mismo campo y cuyos orígenes e influencias deben buscarse más allá de él y, además, con cierta independencia de cómo eso se manifieste en la conciencia de los propios actores.

Pero, normalmente, al menos en el campo de la etnografía, la manera de pensar estas imbricaciones entre el campo (y en ello la posición situada del etnógrafo al momento de observar) y esos sistemas de influencias externos ha pasado más por el marco conceptual que por los dispositivos metodológicos. Es claro que pensar en los nuevos paisajes ‘étnicos’, ‘mediáticos’, ‘ideológicos’ o ‘tecnológicos’²⁹ o utilizar la teoría de Pierre Bourdieu o del sistema mundial, son maneras de empezar a concebir la imbricación entre campo y contexto.³⁰ Pero al pensarlo más como empresas conceptuales que metodológicas, la integración se ha resuelto normalmente colocando a las situaciones de campo en el marco de los sistemas teóricos con los que conceptualizamos esas influencias. O, para ser justos, muchas veces también en el contexto de los datos históricos y estructurales que expresan esos sistemas. Con todo lo que estas contextualizaciones nos llevan a aprehender respecto de las condiciones de interacción situadas de unos actores—incluido el propio antropólogo— en el campo, no agotan las potenciales formas de reflexividad que estas combinaciones habilitan. Tal vez un ejercicio adicional nos permita aproximarnos

algo más a lo que nos imaginamos que podría ocurrir si ampliamos los recursos de producción etnográfica en este sentido. Y, tal vez, de esa forma también encontremos la manera de aventar algunas de las suspicacias que estas estrategias podrían generar.

Ejercicios de etnografía urbana

En sus inicios, las indagaciones antropológicas de las ‘sociedades complejas’ mostraron la importancia de la reproducción de las tramas de sociabilidad aldeana en los nuevos entornos ciudadanos. Desde los clásicos trabajos reunidos por Michael Banton³¹ o Clyde Mitchell,³² los etnógrafos urbanos advirtieron que para comprender la forma en que se conformaban los entornos de las grandes ciudades y cómo los nuevos (in)migrantes pobres se adaptaban a ello era necesario investigar la conformación de tramas territoriales de relación social.³³ La noción de ‘red social’ no fue usada sólo en un sentido metafórico o figurativo. Particularmente en el contexto africano, esta noción adquirió un contenido analítico creciente y una forma de operacionalización cada vez más compleja y diversa. Tanto el trabajo de Michel³⁴ como otros —por ejemplo, los de Barnes³⁵ o Epstein³⁶ para África o Boissevain³⁷ para Italia—, a los datos cualitativos que se registraban en la observación en campo se agregaba la posibilidad de su sistematización en ‘medidas’ de la red social que podían expresarse cuantitativamente: densidad, extensión, frecuencia de interacción, etc. La productividad de estas ideas para comprender estos procesos en América Latina fue puesta en evidencia en el clásico trabajo de Larisa Lomnitz³⁸ sobre la ciudad de México y en similares indagaciones, como por ejem-

³¹ Banton, Michel (ed.) *Antropología Social de las Sociedades Complejas*. Barcelona: Alianza Universidad, 1966.

³² Mitchell, Clyde (ed.) *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press, 1969.

³³ Otra importante contribución en este sentido fue la de Clifford Shaw y Henry McKay (*Juvenile Delinquency and Urban Areas*. Chicago: Chicago University Press, 1942) en Chicago. Si bien inicialmente no dio lugar a un estudio sistemático de las redes sociales, desde los años '70 si condujo a una vasta tradición de indagaciones cuantitativas sobre los efectos de las redes sociales territoriales.

³⁴ Mitchell, Clyde ‘The Concept and Use of Social Networks.’ En: Mitchell, Clyde (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press, 1969, pp.1-50.

³⁵ Barnes, J. ‘Networks and Political Process.’ En: Mitchell, Clyde (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press, 1969, pp. 51-76.

³⁶ Epstein, Alfred ‘The Network and Urban Social Organization.’ En: Mitchell, Clyde (ed.), *Social Networks in Urban Situations. Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press, 1969, pp. 117-127.

³⁷ Boissevain, Jeremy *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.

³⁸ Lomnitz, Larisa *Cómo Sobreviven los Marginados*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.

²⁹ Appadurai, Arjun *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

³⁰ Ortner, Sherry ‘Theory in Anthropology Since the Sixties.’ *Comparative Studies in Society and History*. No. 26, 1984, pp. 87-115; Marcus, George; Fisher, Michael *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.



plo las de Mario Margulis³⁹ para el caso de Buenos Aires.

Notablemente, aunque estas ideas y formas de aproximarse a los fenómenos de la sociabilidad urbana mantuvieron su incidencia en otros campos de las ciencias sociales y las humanidades (tan diversos como la criminología y la historia), en los estudios culturales fueron perdiendo preeminencia. Y no tanto porque la crítica haya puesto en evidencia limitaciones insuperables. El proceso parece ser que justamente el impacto del paradigma interpretativo fue llevando los intereses y la construcción de problemas en otra dirección. La indagación sobre las fronteras 'simbólicas' del territorio y las formas de construcción de sistemas de representación que fueron volviéndose hegemónicas en el campo,⁴⁰ hicieron que los esfuerzos por cuantificar las redes sociales ocuparan un lugar secundario, si alguno, en él.

No buscamos aquí volcarnos a una reconstrucción pormenorizada de la historia de la etnografía urbana, sino marcar una *tendencia* —aunque claro, seguramente, no un clivaje absoluto— a que ciertas formas declinaran a favor de otras. No tendría sentido tampoco reivindicar el pasado para anular el presente, más productivo parece explorar las posibilidades que se habilitan si recuperamos aquello que declinó sin motivos aparentes para ver cómo se expande con ello nuestra imaginación etnográfica.

Un breve recorrido por la forma en que recientemente se ha indagado en la Argentina sobre las tramas de sociabilidad territorial en las periferias urbanas muestra que la cuantificación de esas relaciones no ha sido una prioridad. Lejos de implicar que estas tramas perdieron relevancia como objeto de estudio, lo que indica es que hemos priorizado la observación participante y el ejercicio hermenéutico como manera de comprender qué ha pasado en ellas. La prodigalidad de este enfoque es innegable. Una manera de reconocerlo es observar el creciente número de compilaciones⁴¹ que muestran cómo

desde esta aproximación hemos logrado comprender la diversificación de formas de politicidad, religiosidad, estrategias de supervivencia y de integración territorial, las nuevas formas de conformación de identidad y sociabilidad juvenil que se desarrollaron en la Argentina de las últimas décadas.

Un campo particular de estudios en este territorio es el que examina cómo estas tramas de sociabilidad han pasado de formas positivas a formas negativas de reciprocidad. La idea de que las tramas de sociabilidad territorial que tradicionalmente habían permitido la integración social de los sectores más postergados del mundo urbano se han 'fragmentado', de que el lazo social de alguna manera se ha destituido y de que consecuentemente las relaciones sociales en ese territorio se han vuelto cada vez más conflictivas atraviesa una buena parte de la producción etnográfica en ese campo. Muchos trabajos registran cómo la violencia interpersonal y el delito se inscriben como expresión de esos vínculos incrementalmente conflictivos. Sin ánimo de ser exhaustivos, los registros de Pablo Bonaldi y Carla del Cueto⁴² muestran la manera en que las transformaciones estructurales que ocurrieron en la Argentina durante los años '90 se vincularon a la fragmentación del espacio territorial en los enclaves urbanos más pobres, que expone a la agresión física a los vecinos de una zona del barrio cuando intentan transitar por otras. Algo similar descubre Puex⁴³ en el análisis de una villa de emergencia en el gran Buenos Aires. Mientras Diez⁴⁴ relata las tensiones que se gestan en un barrio frente a los hechos de violencia interpersonal que tensan los vínculos de reciprocidad generando obligaciones 'contradictorias' entre los vecinos.

En el mismo sentido, mis propios trabajos⁴⁵ indican que las pautas de relación social que caracterizan a los jóvenes en conflicto con la ley tensan también las relaciones vecinales. Ya que desconocen o interfieren con

³⁹ Margulis, Mario *Migración y Marginalidad en la Sociedad Argentina*. Buenos Aires: Paidós, 1974.

⁴⁰ ver, por ejemplo, las compilaciones de Low y Lawrence Zúñiga (*The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*. Oxford: Blackwell, 2003) o Low (*Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*. New Jersey: Rutgers University Press, 2005)

⁴¹ Por ejemplo: Minujin, Alberto. (comp.) *Cuesta abajo. Los nuevos pobres: efectos de la crisis en la sociedad argentina*. Buenos Aires: UNICEF/LOSADA, 1993; Svampa, Maristella (comp.) *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*. Buenos Aires: Biblos, 2000; Beccaria, Luis, et al. *Sociedad y sociabilidad en la Argentina de los '90*. Buenos Aires: Biblos, 2002. Mallimaci, Fortunato; Salvia, Agustín *Los nuevos rostros de la marginalidad. La supervivencia de los desplazados*. Buenos Aires: Biblos, 2005; Míguez, Daniel; Semán, Pablo *Entre Santos, Cumbias y Piquetes. Las Culturas Populares en la Argentina Reciente*. Buenos Aires: Biblos, 2006; Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, Cecilia; Segura, Ramiro *La vida política en los barrios de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo, 2009; Kessler, Gabriel; Svampa, Maristella; Gonzalez Bombal, Inés (comps.) *Reconfiguraciones del mundo*

popular. El conurbano bonaerense en la post-convertibilidad. Buenos Aires: Prometeo, 2010.

⁴² Bonaldi, Pablo; del Cueto, Carla 'Fragmentación Social y Violencia en Dos Barrios de Moreno.' En: Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, Cecilia; Segura, Ramiro. *La vida política en los barrios de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 103-129; Bonaldi, Pablo; del Cueto, Carla 'Los Límites del Barrio. Fragmentación, conflicto y organización en dos barrios del Partido de Moreno.' En: Kessler, Gabriel; Svampa, Maristella; Gonzalez Bombal, Inés (comps.) *Reconfiguraciones del mundo popular. El conurbano bonaerense en la post-convertibilidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2010, pp. 321-368.

⁴³ Puex; Natalie. 2003. 'Las formas de la violencia en tiempos de crisis: Una villa miseria del Conurbano Bonaerense.' En: Isla, Alejandro; Míguez, Daniel. (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa*; Buenos Aires: Editorial de las Ciencias, 2003, p. 34-67.

⁴⁴ Diez, Patricia 'Mecha en el Barrio: Situaciones Dilemáticas y Drama Social entre Demandas Morales.' Grimson, Alejandro; Ferraudi Curto, Cecilia; Segura, Ramiro *La vida política en los barrios de Buenos Aires*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, pp. 85-103.

⁴⁵ Míguez, Daniel *Delito y Cultura. Los Códigos de la Ilegalidad en la Juventud Marginal Urbana*. Buenos Aires: Biblos, 2008.



las pautas de sociabilidad que tradicionalmente regulaban la relación entre ‘delincuentes y trabajadores’ en ellos. Esta declinación de pautas tradicionales de sociabilidad estaría asociada a una mutación en el lugar que el trabajo, la educación y la familia habían tenido como elementos estructuradores de la pertenencia social y los proyectos y estilos de vida habituales. Y esta mutación en la subjetividad surgiría a su vez de la destitución que el vínculo salarial habría sufrido desde los años '70 y particularmente en los '90 con la creciente desocupación e informalización del trabajo. Hallazgos similares pueden encontrarse en los trabajos de de Kessler⁴⁶ y Rossini⁴⁷ por mencionar sólo algunos.

Dado el carácter ilustrativo de nuestros propósitos aquí, no intentamos con esta apretada síntesis mostrar la compleja gama de matices que presentan estos trabajos y el campo de indagaciones sobre el tema. Pero sí señalar la imagen predominante sobre él que surge del estado actual de la investigación etnográfica en ese campo. Ahora, resulta interesante observar qué sucede con esta imagen cuando la colocamos en el contexto de los datos relevados mediante una encuesta en la que, entre otras cosas, intentamos medir las relaciones entre redes sociales —de reciprocidad positiva y negativa— y la incidencia de las formas de violencia interpersonal y delito de quienes participaban en ella dentro y fuera de enclaves urbanos segregados y empobrecidos.

La encuesta, que fue aplicada en seis ciudades argentinas, indagaba sobre la presencia de redes sociales territoriales preguntando a los encuestados con cuántos vecinos o familiares intercambiaban favores dentro de un radio de cinco cuadras de su casa. Buscamos también información sobre redes de reciprocidad negativa preguntando con cuántos vecinos cercanos tenían conflictos. Para indagar sobre la subjetividad preguntamos por el grado de apego a los principios del trabajo, la educación y la familia como articuladores de los proyectos de vida. En este caso contrastamos la adhesión a estereotipos positivos (‘trabajar es bueno para uno mismo’, ‘formar una buena familia es algo importante en la vida’, etc.), con estereotipos negativos (‘en este país de poco sirve ser honesto y trabajador para progresar en la vida’, ‘hoy por hoy, ser astuto tiene más ventajas que ser estudioso y perseverante’, etc.). Establecimos la condición social de los encuestados tomando en cuenta —entre otras cosas— sus ‘niveles de vivienda’, lo que permitía desagregar a la población entre quienes vivían en enclaves urbanos caracterizados por las restricciones materiales y la precariedad habitacional (villas de emergencia), de otros sectores radicados en barrios de clase media, diferenciados a su vez de quienes habitan en entornos

más acomodados —clase media alta y alta.⁴⁸ Indagamos también sobre la frecuencia de victimización de los encuestados por robos en vivienda, robo con violencia y lesiones y amenazas, entre otras cosas

Un primer ejercicio reflexivo que habilita la combinación entre etnografía y estadística en este caso puede reconocerse al tomar en consideración la extensión de las redes vecinales según el nivel de vivienda. En el Cuadro I mostramos los porcentajes de los encuestados que declararon tener tres o más contactos en su entorno según su estrato social.

| Cuadro I: Extensión de las redes vecinales | | | |
|--|----------------------|-------------|-------------------------|
| | Villas de emergencia | Clase media | Clase Media alta y alta |
| Redes vecinales | 39,7 | 39,2 | 32,1 |
| Redes familiares | 36,5 | 16,4 | 13 |
| Redes conflictivas | 5,8 | 3,5 | 2,7 |

Fuente: encuesta propia, n=4800

Si en general los etnógrafos dedicados a la pobreza urbana hemos tendido a pensar que las redes de sociabilidad territorial constituían una característica particular de los sectores sociales más humildes, los datos de la encuesta nos obligan a preguntarnos sobre las especificidades de esa particularidad. Nuestra medición muestra que en todos los sectores sociales entre el 30 y casi el 40 por ciento de la población participa de redes vecinales. Esto sugiere que ésta es una práctica bastante extendida en todos los sectores sociales, no un rasgo que distinga particularmente a los sectores más postergados. La especificidad sectorial surge cuando consideramos a las redes familiares, dado que su incidencia es notablemente mayor entre los sectores de condición habitacional más precaria. La reflexividad que habilitan estos datos sugiere que la lógica de inclusión por redes sociales es extendida en todo el conjunto social, pero varía relativamente el tipo de redes que se utilizan para ello. En cuanto a las redes conflictivas, vemos que estas no tienen una existencia extendida en el conjunto social, pero de todas formas su presencia relativa es mayor en los contextos de precariedad habitacional. Es decir, la destitución del lazo social efectivamente se asocia a la pobreza pero esto no significa que afecte a la mayoría de los pobres, lo hace apenas en una pequeña minoría.

Otro dato interesante se revela cuando vemos la distribución de los grados de apego a los principios del trabajo, la educación y la familia. Casi sin distinción de sector social, más del 90 por ciento de los encuestados manifestó una fuerte adhesión a los estereotipos positivos. Sin embargo, un porcentaje importante de ellos también consideró válidos a los negativos. El Cuadro II muestra la distribución de este último por sector social.

⁴⁸ Una discusión más exhaustiva de estas variables y los resultados puede encontrarse en: Miguez, Daniel; Isla, Alejandro *Entre la Inseguridad y el Temor. Instantáneas de la Sociedad Actual*. Buenos Aires: Paidós, 2010.

⁴⁶ Kessler, Gabriel *Sociología del Delito Amateur*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

⁴⁷ Rossini, Gerardo ‘Vagos, pibes chorros y transformaciones de la sociabilidad en tres barrios periféricos de una ciudad entrerriana.’ En: Isla, Alejandro; Miguez, Daniel. (comps.), *Heridas Urbanas. Violencia Delictiva y Transformaciones Sociales en los Noventa* Buenos Aires: Editorial de las Ciencias, 2003, P. 67-89.



| Cuadro II: Tensiones subjetivas | | | |
|---------------------------------|----------------------|-------------|-------------------------|
| | Villas de emergencia | Clase media | Clase media alta y alta |
| En desacuerdo | 26,7 | 31 | 38,8 |
| Ni de acuerdo ni en desacuerdo | 31 | 35,4 | 36,1 |
| De acuerdo | 40,4 | 32,9 | 26,7 |

Fuente: encuesta propia, n=4800

La comparación entre los grados de adhesión a los estereotipos positivos y a los negativos muestra que no existe un desapego absoluto de los substratos subjetivos que articularon gran parte de las formas de pertenencia y proyectos de vida de la sociedad argentina, al menos desde las décadas intermedias del siglo XX. Cuando uno toma en cuenta el sentido o significado que se manifiesta en cada uno de estos estereotipos, nota que la mayoría sigue adhiriendo *en abstracto* a la importancia del trabajo, la familia y la educación. Sin embargo cuando colocamos a esos principios en el contexto de las experiencias *concretas* de vida surgen dudas sobre su vigencia real—la capacidad de lograr efectivamente lo que esos mismos principios postulan como metas. Al colocar los datos que resultan de la indagación etnográfica en el contexto de lo que muestra la encuesta cobra algo más de nitidez la imagen de aquello en que podría consistir el proceso de ‘destitución’ que se reporta en los primeros. El *carácter relativo* de la destitución se plasma como el reconocimiento de que aquello a lo que se aspira en el mundo ideal tiene pocas probabilidades de poder aplicarse en el real.

Pero además de esta particular manera de presentar la ambigüedad, los datos permiten una compleja percepción de la *magnitud* de los cambios que reportaban los estudios etnográficos. Por un lado, indica que las tensiones reportadas no se transparentan en la misma medida en todos los sectores de la sociedad. La distribución de los ‘grados’ de acuerdo respecto de los estereotipos negativos parece dividir a la sociedad más o menos en tercios en este sentido. También indica que estas tensiones están presentes en medidas no muy diferentes en todos los estratos sociales, aunque existe claramente la tendencia a que sea algo mayor en los niveles de vivienda más precarios. Así, como en el caso de las redes sociales, lejos de establecer fronteras culturales rígidas que magnifiquen las diferencias—orientalismo— o de subsumir a todos los estratos sociales en un solo universo cultural que no los representa—sociocentrismo—, los datos estadísticos permiten mostrar las formas de continuidad *junto* a las formas de diferenciación que caracterizan a los distintos sectores sociales y que diferencia a grupos dentro de cada uno de ellos.

Datos adicionales a estos muestran que, contrariamente a lo que pensábamos, en general, aunque con alguna excepción aislada, las redes de sociabilidad vecinal y familiar no inciden en la probabilidad de ser víctima de

los delitos considerados. Pero, en cambio, estar incluido en entornos sociales conflictivos si incrementa notablemente la probabilidad de sufrirlos. Esto es así en todos los niveles de vivienda. Es interesante precisar lo que surge de este estado de cosas. Si entre 2 y el 5 por ciento de la población esta involucrada en conflictos vecinales, en ella la victimización llega al 14 o 15 por ciento. Un porcentaje que es dos o tres veces menor (entre el 5 y el 7%) esta afectada por el delito en el conjunto de los encuestados. Es decir, que en el total de los encuestados el promedio de personas expuestas a delitos es significativamente menor que entre los que enfrentan conflictos vecinales. Pero aún en estos últimos, la proporción de afectados es baja. Así, los niveles de conflicto entre vecinos y victimización que estos sufren afectan a sectores bastante minoritarios de la población y si este porcentaje es algo mayor en contextos de precariedad habitacional, de todas formas sigue siendo un porcentaje notablemente bajo.

Todos estos datos indican que la imagen que proyectan las etnografías sobre el conflicto en los enclaves urbanos más pobres debe ser justamente dimensionada. Primero, descubrimos que la integración por redes sociales territoriales no es una *particularidad* de los sectores sociales más postergados. Segundo, descubrimos que las tensiones en los principios del trabajo, la familia y la educación se manifiestan como contrastes entre el mundo ideal y el real. Otra vez: estos atraviesan al conjunto del tejido social y no son patrimonio exclusivo de los más pobres, aunque estas tensiones si están algo más extendidas en los sectores con mayor precariedad habitacional. Tercero, las redes sociales conflictivas tienen una incidencia mayor en los sectores más pobres. Pero solo una minoría de quienes padecen la precariedad habitacional se perciben como involucrados en conflictos vecinales. Y sólo una minoría dentro de ellos sufre victimizaciones por hechos violentos. Es decir, si la incidencia relativa de estos factores es mayor en contextos de precariedad habitacional, estos no afectan a la mayoría de quienes habitan en esos entornos sino a pequeños sectores dentro de ellos en determinados momentos.

La imagen de que las transformaciones estructurales ocurridas durante los años '90 destituyeron la subjetividad compartida y ‘fragmentaron’ el tejido social que parece confirmarse con la labor etnográfica no se contradice con lo que revela la encuesta. Pero sí se requiere reconsiderar la manera en que esos procesos son narrados para evitar que emerjan como algo que afecta *permanentemente a la totalidad* del tejido social de esos entornos. Lo que surge de la encuesta confirma a lo que emerge de la etnografía, señalando que esos conflictos efectivamente suceden y se asocian a la violencia y el delito y que son mayores en los entornos más precarios. Pero también nos hace notar que eso no es todo lo que sucede, que una buena parte de los vecinos la mayor parte del tiempo parecen mantener buenos vínculos entre sí. Y que esto no es un aspecto que, en todos los sentidos, sólo caracterice a los más pobres, sino a diversos secto-



res sociales.

Por supuesto que este breve ejercicio da una imagen muy incompleta de las complejas dinámicas que constituyen y de las que explican el conflicto y la victimización. Pero no es eso de lo que tratamos aquí. Lo que buscamos mostrar es el tipo de reflexividad que habilita la inclusión de los datos de trabajo de campo en marcos de referencia construidos en base a otros procedimientos metodológicos. No se trata de la refutación de unos por otros, se trata de incrementar la capacidad de controlar, ejerciendo diversas formas de reflexividad, los supuestos naturalizados que se inscriben en uno y otro procedimiento. En ese sentido creemos que aún un ejercicio tan breve y precario como el que acabamos de realizar pone en evidencia que el uso de algo que en principio podría encarnar la *némesis* del espíritu etnográfico en su versión interpretativa —la cuantificación— no necesariamente conduce a las reificaciones y descuido por las significaciones que tanto hemos temido quienes lo practicamos.

Reflexiones Finales

Los temores que ha suscitado la posibilidad de construir generalizaciones empíricas como las que se manifiestan en la estadística es que conduzcan a una mirada en la que se pierda la diversidad de significados y formas de pertenencia subsumidas en una construcción conceptual que se impone (o hipostacia) sobre los actores y sus formas concretas de existencia. En ese ejercicio, la multiplicidad de significaciones se perdería a favor de las abstracciones, llevando a las ciencias sociales a un juego conceptual alejado de los procesos reales y de los actores de carne y hueso.⁴⁹ Además, ese alejamiento conlleva hechos de poder. La generalización y su lenguaje abstracto, asociado a la pertenencia de las disciplinas sociales y sus practicantes al sistema institucional dominante (universidades, agencias que gestionan políticas públicas y que administran recursos y poder, etc.), facilitaría la reproducción de las diferencias y jerarquías sociales. Mantenernos cerca de los actores, reproducir sus lenguajes, circunstancias y dudas, mostrar finalmente como ‘viven’, sería una manera de superar ese riesgo de reificación y reproducción de las diferencias.

La pregunta que hemos intentado levantar es cuánto de esto es necesario y cuánto circunstancial en el uso de mecanismos reflexivos diversos de los que han sido dominantes en el paradigma hermenéutico. Y cuánto de esto se evitaría modificando nuestro bagaje conceptual—en lugar del metodológico—, admitiendo el carácter ficticio de las etnografías o centrándonos en sus efectos textuales. El ejercicio que realizamos muestra que incluso los datos de una encuesta pueden revelar las diversidades existentes *en y entre* sectores sociales, que no necesariamente nos conducen a subsumir múltiples sentidos y formas de pertenencia en conjuntos reificados

por significados pre-existentes. También, que colocar los datos de una etnografía en el contexto de los abstraídos mediante una encuesta no necesariamente conduce a desconocer la multiplicidad de significaciones que organizan la vida social.

En ese sentido, reconsiderar las premisas que conducen a la idea de que la única forma de ejercicio de reflexividad es mediante la observación participante, nos permite concebir una forma particular de triangulación (finalmente no es otra cosa que eso) y extender mediante ella los recursos disponibles para la práctica etnográfica. En la medida en que podemos situar respectivamente los datos recogidos por unos procedimientos en el contexto de otros, las posibilidades de la reflexividad se incrementan en lugar de reducirse. Reincorporar métodos a la práctica etnográfica que nos habiliten a situar las experiencias de campo u ‘observaciones’ en el contexto de múltiples marcos de interpretación permite un ejercicio más complejo de la reflexividad: a la reflexividad del ‘campo’ le suceden otras que permiten reconsiderar progresivamente a un conjunto cada vez más extenso de supuestos. Y en la medida en que esos marcos de referencia pueden ser replicados con mayor facilidad, se incrementan también los niveles de conmensurabilidad de las interpretaciones que realizamos.

Este incremento de la reflexividad aumenta las posibilidades de buscar la conmensurabilidad entre las experiencias (de ‘campo’ y post-campo) con que cada investigador intenta comprender algún aspecto de la vida social. Estos esfuerzos siempre serán imperfectos y siempre coexistirán múltiples miradas de cualquier aspecto de la vida social. No se trata de llegar a una comprensión unívoca y ni siquiera pensar que esta sería posible. Pero la mayor legitimidad que cobren unas interpretaciones sobre otras no estará reducida a la manera en que estas son presentadas —inscriptas— en textos. A esto se sumara la consistencia que muestren en relación a las experiencias de múltiples investigadores combinando aproximaciones metodológicas diversas.

Esta cuestión nos acerca a otra, tal vez, más incómoda. El hecho de que podamos avanzar en nuestra comprensión de un campo colocando las experiencias que ocurren en él en el contexto de otras que ocurren por fuera, indica que la conciencia y las prácticas situadas de los actores no revelan la totalidad de los factores que inciden en las condiciones que los afectan. Así, tampoco podemos aprehender todo lo que ocurre en el campo relativizando nuestras percepciones (teóricas y de sentido común) del universo cultural que estudiamos a partir de reconocer el sistema de sentidos que les son naturales a los actores que los integran. Son muchas veces los procedimientos metodológicos que trabajan sobre la abstracción distante de la experiencia de campo los que nos permiten reconocer estas dimensiones de la vida social. Así, la etnografía es, en parte, el ejercicio introspectivo que ocurre cuando ponemos nuestra subjetividad en relación con la de otros. Pero es también aquello que

⁴⁹ Smith, Dorothy *The Everyday World as Problematic*. Boston: Northeastern University Press, 1987.



ocurre cuando ponemos nuestra percepción de otro universo social y cultural en relación con datos que surgen independientemente de la conciencia de los actores que componen el campo que estudiamos y de los que surgen en nosotros cuando nos ponemos en relación con esa subjetividad colectiva.

En este punto se hacen visibles otras reconsideraciones. Reconocer que comprender el mundo de los actores que estudiamos puede requerir indagar por fuera de su conciencia, muestra que la investigación basada en procedimientos 'abstractos'—lejanos de la inmediatez de la vida cotidiana— no conlleva necesariamente a la reificación o a la reproducción de las asimetrías sociales. En la medida que el campo indagado este condicionado por procesos que no dependen de las percepciones constituidas en él, los datos abstractos pueden revelar procesos que le son inherentes y que se asocian a la constitución de relaciones disimétricas de poder. Así, al menos tanto como los que surgen de la inmediatez del campo, los datos 'abstractos' también pueden poner en evidencia la particular arbitrariedad a la que están sometidos diversos sectores de la sociedad y en eso alentar la gestión de esas condiciones para atemperarlas o eliminarlas. En nuestro caso, por ejemplo, ver que existen algunos sectores en los contextos de precariedad habitacional sometidos a conflictos que ellos mismos viven como limitaciones puede alentar a gestionarlos para reducir su impacto.

Todo esto sugiere que los efectos que las etnografías pueden tener sobre las 'culturas' que reflejan no residen meramente en su textualidad (en la manera que reflejamos al otro, o en los conceptos que utilizamos para hacerlo), se agregan a ello las formas de agencia con que esas comprensiones de la realidad social son procesadas por actores con diversas cuotas de poder. Ni el lenguaje que expresa la inmediatez de la vida cotidiana, ni aquel que la capta mediante abstracciones y generalizaciones conduce mecánicamente a algún resultado predeterminable. Es necesario indagar exactamente qué hacen los actores con estos saberes, antes de conocer cuáles son los efectos de la etnografía en los campos que retrata. Algo sobre lo que los antropólogos hemos especulado, pero paradójicamente adolecemos de buenas etnografías sobre ello. Tal vez una comprensión más compleja de estos procesos nos ayude expandir todavía más nuestra concepción de lo que una etnografía podría ser y hacer. Luego de cerca de 40 años de considerar la dimensión simbólica de la cultura y casi 30 de pensar en la dimensión textual de la etnografía, no se trata de descartar un enfoque que se ha revelado sumamente productivo. Pero tal vez sea mediante la complejización de las premisas en que se han sostenido estas empresas que podamos extender nuestra capacidad de comprenderlas e imaginarlas.

Recibido: 20/05/2011

Aceptado: 29/07/2011