

## LA INVENCIÓN DE LA ETNOGRAFÍA<sup>1</sup>

Sergio Visacovsky\*

*En una ciencia como la nuestra,  
las palabras son los instrumentos de análisis...<sup>2</sup>*

### Resumen

*Mi interés consiste en mostrar a la etnografía como la invención de un tipo particular de conocimiento, frente a sus versiones metodológico-instrumentales.*

*La etnografía se define aquí como la invención de una posición, que pretende resolver el dilema central de la antropología sobre el carácter universal o singular de la Razón. Buscamos señalar que si en algún modo constituye un 'método', este es inseparable de a) su problema, b) la concepción de los procedimientos de investigación como parte del objeto de conocimiento, y c) las modalidades textuales que produzca.*

### Introducción

En los últimos tiempos se ha generalizado el uso de la etnografía en numerosos campos disciplinarios de las ciencias sociales, entendida básicamente como 'método' de investigación social. Esto parece expresar, a priori, tanto una flexibilización de los métodos sociológicos y una mayor legitimidad de 'lo cualitativo', como una difusión de los métodos de la antropología socio-cultural más allá de sus fronteras disciplinarias, generando una alternativa frente a la hegemonía de los métodos cuantitativos de investigación.

Ocurre que la etnografía, presentada como un instrumento metodológico-técnico, aparece entonces dependiendo de otros marcos teóricos que sustenten la investigación, quedando atrapada indefectiblemente en la discusión acerca de las ventajas y desventajas de los métodos y técnicas cualitativos de investigación, en relación a los cuantitativos.

Este proceso, sin duda lleno de aspectos positivos, trae aparejado, sin embargo, un problema distinto al ya clásico emergente de la controversia entre lo cualitativo y lo cuantitativo. Sin desconocer la relevancia de este punto, una revisión histórica indica que 'etnografía' fue y es un término polisenso: voy a sostener aquí que el camino más sensato sería el considerar esta pluralidad como constitutiva de la etnografía misma. Es mi propósito mostrar en qué medida la etnografía supone la

---

\* Candidato Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigador (Instit. Cs. Antrop.) y Docente (Metod. Técn. Investig. Campo, Depto. Cs. Antrop.) en la misma Facultad. Profesor (Antrop. Simból.) en la UNCPBA.

producción de un tipo de conocimiento social ligado inextricablemente a una pregunta estructurante, originalmente vinculada al proyecto de la antropología.

Sé que esto obligará a trazar límites, y colocar a otras perspectivas fuera o dentro de los mismos. Sin embargo, no debe interpretarse dogmáticamente. Muchos trabajos auto-definidos como 'etnográficos' dentro de la antropología no aceptarían mi postura. Tampoco sostengo que el sentido que yo le otorgue a 'antropología' o 'etnografía' deba ser absolutizado. Mi interés radica en mostrar lo que entiendo como una *invención de un tipo particular de conocimiento*, que puede ser develada en los clásicos de la antropología social.

Dicha *invención* permitirá argumentar contra la idea de la etnografía como una opción metodológico-instrumental, y en favor de su carácter de *invención de una posición*, tendiente a resolver el dilema original y vigente *sobre el carácter universal o singular de la razón*, a la vez que señalar que sus procedimientos cognoscitivos, si en algún modo constituyen un 'método', son inseparables de a) su pregunta, b) la conceptualización de los procedimientos de investigación como parte del objeto de conocimiento, y c) las *modalidades textuales* que produzca.

### 1. Etnografía y métodos sociológicos cualitativos

Dentro de la tradición sociológica, el calificativo de 'métodos cualitativos' se ha utilizado por obvio contraste frente a 'lo cuantitativo': o bien se alude a sus características poco rigurosas, o bien se señala su faz negativa frente a su naturaleza no matemática, o bien, finalmente, se concede que resulta un término confuso, aunque su carácter no matemático en el análisis pueda parecer definitorio (Glaser & Strauss 1967).

Desde la perspectiva de la investigación cualitativa, la etnografía aparece como una estrategia de recolección de datos, caracterizada por el trabajo de campo y las entrevistas, pero desligada de los procesos de análisis interpretativo (Forni 1992:87).

En sociología, se hace remontar sus orígenes a la Escuela de Chicago (Willis 1984; Hammersley 1984); particularmente, en la figura de uno de sus fundadores, William Isaac Thomas (Joas 1991; Forni 1992), quien aplicaba el principio etnográfico de recolectar y analizar de modo holista y 'objetivo' materiales pertenecientes a los diversos pueblos y culturas, pero en su caso a objetos no exóticos (Joas 1991:129), Thomas no sólo había recibido influencias de la etnología y la psicología étnica, sino que su perspectiva metodológica obedecía en gran parte a su interés por abordar las influencias de la cultura en la conducta individual y colectiva (Joas 1991); esto lo condujo a buscar procedimientos que hiciesen posible la reconstrucción de la dinámica del tratamiento subjetivo de los problemas de la acción (Joas 1991:130), lo que no daba por resultado la observación participativa o el análisis del proceso de interacción, sino la recopilación e interpretación de materiales

significativos para la perspectiva subjetiva de los actores, como la autopresentación biográfica -opuesta a las correlaciones estadísticas fundadas en Durkheim- (Joas 1991).

Las problemáticas investigadas incluían cuestiones tales como la integración social en contextos urbanos, con Robert Park y Ernest Burgess, donde la ciudad era concebida como un 'laboratorio' (Forni 1992)<sup>3</sup>. La perspectiva metodológica de la Escuela de Chicago ha sido definida como *modelo de 'estudio de casos'*<sup>4</sup>, basado en el análisis de documentos personales e historias de vida (Forni 1992; Platt 1992)<sup>5</sup>.

A partir de la década del treinta se produjo un avance de la sociología de tinte cuantitativo, cristalizada en la controversia frente a lo cualitativo (Forni 1992; Platt 1992). Justamente, hacia 1930 decae y llega a desaparecer el uso del 'método de caso', en particular por el derrotero posterior de la Escuela de Chicago, pero también ante los requerimientos del cuantitativismo que le solicitaba a los datos cualitativos representatividad, sistematicidad y predecibilidad (Platt 1992); así, llegó a aceptarse que el 'método de caso' permitía recolectar datos de un tipo particular -significados subjetivos-, pero su análisis dependería finalmente de procedimientos estadísticos (Platt 1992).

Hacia la década del sesenta, dentro de un contexto favorable al resurgimiento de los métodos cualitativos, en particular con H. Becker, se pasó a definir como esencial al 'método de caso' su posibilidad de obtener datos 'intensos' (Platt 1992). Tanto el interaccionismo simbólico, la etnometodología, el análisis conversacional, como la dramaturgia insistieron desde fines de los cincuenta en adelante en un tipo de investigación basada en la observación<sup>6</sup>, en algunos casos fuertemente naturalista, y en la producción de protocolos conversacionales; estas corrientes teóricas se definían, además, como programas de investigación empírica interesados en la producción y reproducción de la vida social por actores situados en contextos de interacción cotidiana. Si bien no es mi interés analizar pormenorizadamente estas tradiciones, lo relevante es que contribuyeron a legitimar las perspectivas de investigación etnográficas a partir de particulares concepciones microsociológicas (Heritage 1991; Coulon 1988; Joas 1991; Wolf 1988). Este viraje resultó de crucial importancia, ya que la metodología y las técnicas cualitativas dejaban de ser una alternativa, sino que se erigían como los caminos obligados para la obtención de datos conforme a las nuevas premisas teóricas.

De todos modos, la sociología continuó albergando en su seno la controversia entre lo cualitativo y lo cuantitativo, de modo que la etnografía y sus formas cercanas siguieron siendo *ante todo instrumentos metodológicos*, a la vez que *opcionales*, caracterizados por la observación de y la interacción con los actores en su terreno y lenguaje, por el trabajo de campo, y la localización empírica de la investigación (Sudnow, 1971:11-25; Willis 1984; Hammersley 1984; Vasilachis de Gialdino 1992:58-59). Los desarrollos de las ciencias sociales a partir de mediados de los años cincuenta -en especial, la crisis del sistema parsoniano-, la revalorización de

perspectivas como la fenomenología social de A. Schutz, el abordaje del lenguaje ordinario como una forma de vida iniciada por L. Wittgenstein, más los replanteos de la hermenéutica como los de H.G. Gadamer, sumado al colapso del marxismo y el estructuralismo francés de los años ochenta, han dado un nuevo impulso a los métodos cualitativos, principalmente en cuanto a sus fundamentos epistemológicos -el problema de las posibilidades y límites del conocimiento de lo social-, vinculadas a las ontológicas -un nuevo concepto de mundo social, y el papel constitutivo del conocimiento en él. Tanto las pretensiones de 'despojarse de teoría previa', como la reducción técnica del método, más la concepción del investigador como 'perturbador externo' han podido ser cuestionadas (Hammersley 1984; Willis 1984). Así mismo, se ha abierto un debate en torno al problema de la validez cualitativa, no subordinada a los métodos estadísticos, sino buscando la convergencia con ellos (Maxwell 1992; Forni 1992; Vasilachis de Gialdino 1992).

Como se verá a continuación, la etnografía de tradición antropológica también se vio influida por las discusiones epistemológicas contemporáneas, más el aporte de las nuevas concepciones del mundo social. Pero quienes asimilan los problemas y soluciones de la etnografía antropológica a los de la tradición cualitativa, están perdiendo de vista un aspecto clave: que para la antropología, *hacer etnografía*<sup>7</sup> *no representó una opción metodológica, sino la única opción posible a seguir*.

## 2. Etnografía y antropología

Los desarrollos señalados precedentemente han alcanzado a la etnografía de raíz antropológica, y también han permitido replanteos anti-intuitivos de cuestiones tales como la interpretación de la cultura (Geertz 1987; Sperber 1991; Clifford 1991), el problema de la observación participante (Holy 1984; Guber 1991; Batallán 1992; Visacovsky 1994a), o la relación entre interpretación y escritura (Rabinow 1986; Sperber 1991; Clifford 1991; Marcus & Cushman 1991). Sin embargo, los desarrollos etnográficos a partir de los años ochenta, centrados en el problema de la escritura como una técnica de anulación de la 'Otriedad', y que llevaría a la búsqueda de nuevas formas de representación -o 'evocación', diría Tyler (1991)- textual centradas en la dialógica y la polifonía (Dwyer 1982; Clifford 1991; Marcus & Cushman 1991; Tyler 1991; Tedlock 1991), estarían denunciando una singularidad de la etnografía antropológica, que sería pertinente considerar.

Si bien en muchas ocasiones es posible que algunos antropólogos se refieran a antropología y etnografía como sinónimos, existe en la tradición disciplinaria una neta distinción entre ellas. Ante todo, se ha definido la etnografía como *disciplina empírica*, ocupada "de las actividades materiales y espirituales de los pueblos" (Griaule 1969:15). Griaule establecía esta definición de un modo general, pues si bien reconocía que le han dejado a la etnografía el estudio de los pueblos sin maquinismo, no descartaba el hecho de que las sociedades evolucionadas ganarían con el abordaje

mediante el *método* etnográfico (Griaule 1969:15). Lo relevante de esta acotación es que Griaule acepte a la etnografía como el estudio descriptivo de las poblaciones humanas, pero que a la vez la generalice más allá de los pueblos primitivos, ponderando los beneficios de su 'método'.

De un modo similar, Lévi-Strauss (1977:318-319) concibe a la etnografía como una primera etapa de investigación, esencialmente *descriptiva*, y consecuentemente incluye en ella al *trabajo sobre el terreno*. También incluía los *métodos y técnicas de campo* (básicamente, la observación 'participante' y las entrevistas 'abiertas') y la *clasificación, descripción y análisis de fenómenos culturales*. La etnología y la antropología social o cultural serían las etapas finales hacia la síntesis<sup>9</sup>. Al igual que Griaule, Lévi-Strauss considera que la pretensión de ser una *disciplina descriptiva* parece indisoluble de *las descripciones mismas*, y de *los procedimientos mediante los cuales se confecciona la descripción*.

Radcliffe-Brown (1986:9-11), por su parte, entendía al igual que Lévi-Strauss que la etnografía era parte de la antropología, aunque para él esta última tuviese por objeto empírico el estudio de los pueblos primitivos<sup>10</sup> (la etnografía para Griaule y Lévi-Strauss), siendo su objetivo el ofrecer *informes idiográficos*<sup>11</sup> sobre las poblaciones de estudio antropológico, alcanzando conclusiones particulares. La diferencia con la historia radicaría en que los informes no procederían de documentos escritos, sino de la observación y el contacto directos con las poblaciones de estudio. También Griaule (1969:12) y Lévi-Strauss (1977:318) coincidían en que las *monografías* eran el producto esencial de la práctica etnográfica, basada en la tarea de *documentación de la actualidad*, en tanto *historiadores del presente* (Griaule 1969:19).

A pesar de las diferencias teóricas y de adscripción a tradiciones nacionales, los autores señalados coinciden en destacar los usos diversos del término 'etnografía': disciplina empírica, el método de dicha disciplina y el texto o producto monográfico resultante. Aún más, la 'etnografía' aparece vinculada a un tipo de actividad ya existente, la del historiador, tanto por sus pretensiones científicas (es decir, la legitimidad de ser un saber descriptivo, particularista), como por la génesis de ese saber mediante no ya la búsqueda de documentos-base para la reconstrucción histórica, sino a través de la auto-producción de dichos documentos, ausentes en las sociedades primitivas 'sin historia'. Vista atentamente, esta última cuestión parece anudar los sentidos disciplinarios, metodológico-técnicos y textuales de la etnografía: se estudia '*pueblos sin historia*' de un modo *historiográfico* (a partir de *documentos* que servirán para reconstruir descriptivamente *las formas de vida particulares*), pero es el investigador mediante su *trabajo de campo* quien deberá *confeccionar los documentos-base*.

Estas relaciones con la historia -en tanto disciplina y en cuanto 'realidad'- pueden encontrarse en la famosa introducción a *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, de Malinowski (1986:21), y alcanzan su mayor radicalidad dentro de la

tradición británica en la concepción de Evans Pritchard (1975), y son paralelas al forjamiento de un saber profesional amparado en el paradigma de las ciencias naturales<sup>12</sup>. Si bien la dependencia de la etnografía profesional *de campo*, surgida con Malinowski, con respecto a las ciencias naturales fue señalada en numerosas ocasiones (Holy 1984)<sup>13</sup>, ha quedado oscurecida la convivencia entre los paradigmas naturalistas de observación/verificación e históricos de recopilación/reconstrucción.

### **3. La etnografía y el proyecto de la antropología: una respuesta al estatuto de la racionalidad.**

Hemos destacado que la etnografía antropológica parecía buscar resolver la dificultad de querer ser un conocimiento histórico de realidades vistas como 'a-históricas'. Pero esto también implicaba solucionar la convivencia de una perspectiva metodológica histórica con otra basada en el modelo experimental, algo que dependía, finalmente, de una concepción dual de la naturaleza de las sociedades humanas, sea como productos históricos o como organismos cuasi-naturales. Es detectando estos nudos como es posible vislumbrar una serie de tensiones ya tradicionales de la disciplina: universalismo científico vs particularismo histórico; determinismo natural vs indeterminación histórica; leyes abstractas científico-naturales vs concreción narrativa de las descripciones cuasi-históricas. Ahora bien, ¿qué denuncian estas tensiones?

Los antropólogos que desfilaron en las páginas precedentes insistieron acerca de la dependencia de la etnografía con respecto a la antropología; sea porque constituía una etapa del proceso de investigación (Lévi-Strauss 1977), o porque brindaría los materiales para la generalización posterior, o el descubrimiento de leyes sociológicas (Radcliffe-Brown 1986), lo cierto es que la etnografía no constituía un fin en sí mismo, sino un aspecto necesario de un proceso de conocimiento más amplio. Este proceso de conocimiento más amplio era el que demandaba *materiales empíricos confiables para elaborar y corroborar las hipótesis antropológicas*. Este estrecho vínculo con la antropología explicaría, a mi criterio, la naturaleza del conocimiento etnográfico.

A mi entender, el tema de la racionalidad en antropología ha sido no sólo adoptado de un modo específico, sino que su lugar en la disciplina ha sido crucial (Ulin 1990): la antropología se constituyó en una disciplina que tomó por objeto la pregunta por el estatuto universal o particular de la razón<sup>14</sup>. Es esta pregunta, pues, la que explica las tensiones apuntadas previamente, al mismo tiempo que la especificidad de la etnografía antropológica.

Originalmente, la problemática abarcó no sólo a los pueblos no occidentales vivientes (llamados 'salvajes' o 'primitivos'), sino también a los 'restos/testimonios de culturas desaparecidas, a las costumbres de los grupos campesinos apropiadas por el folklore 'extrañas' ante la mirada urbana- e incluso a los hábitos del pasado

occidental, a los cuales Occidente sentía lejanos, desconocidos. También la historia, y en especial la historia de las religiones, así como la tarea de exégesis bíblica y la filología debieron enfrentar problemas similares, pero sólo la antropología, que era deudora de una concepción totalizadora de 'hombre'<sup>15</sup>, era herida al mismo tiempo por la magnitud del descubrimiento de seres que eran 'en apariencia humanos' y, sin embargo, tan distintos a los 'verdaderos' humanos. Este es el problema que se tematizó bajo la forma del debate en torno al llamado pensamiento primitivo, salvaje o mítico. No es casual que el establecimiento del trabajo de campo funcionalista se produzca al mismo tiempo que se consolida una respuesta a las concepciones irracionistas de las sociedades tribales, generándose un enfoque centrado en las bases socio-culturales de las creencias, y en los marcos culturales que las harían 'razonables' (Kuper 1973).

La etnografía fue la expresión concreta de esta pregunta, en el momento en que la disciplina antropológica, al profesionalizarse, advirtió que la resolución de su problema constitutivo reclamaba la obtención de evidencias, y el modo en que las mismas eran producidas -es decir, los procedimientos metodológico-técnicos sobre el terreno- retornaban la pregunta fundante, pues obedecían a un principio de encuentro conflictivo de racionalidades. Por ello, las etnografías clásicas se construyeron a partir del problema de la racionalidad, con lo cual se topaban necesariamente con dificultades hermenéuticas (Auzias 1977:119; Habermas 1990:232), pese a partir, como en Malinowski, de postulados naturalistas<sup>16</sup>. Sólo poniendo al descubierto la pregunta fundante podemos comprender por qué una disciplina amparada en sus orígenes en un naturalismo conductista pudo tener como meta de su saber 'alcanzar el punto de vista del nativo' (Malinowski 1986:39-41).

Siendo los productos monográficos mucho más que descripciones de formas de vida social, gran parte de su éxito teórico radicó en la constatación de que la resolución interpretativa de los problemas de la racionalidad -formulados en términos culturales y sociales concretos- implicaba necesariamente profundas descripciones.

La etnografía no puede ser vista aquí como una opción metodológico-técnica; no es un método lo que se inventa, sino *una pregunta que permite crear un programa empírico de investigación*. De tal modo, Malinowski tomará por objeto en 'Los Argonautas...' la institución del Kula; y como queriendo confundir a sus lectores, comienza presentándola como una institución de naturaleza económica para, luego, poner en entredicho este aspecto al subrayar su naturaleza ceremonial. Como si quisiese discutir con la ciencia económica occidental, Malinowski se propone debatir la idea de que toda relación de intercambio está gobernada por una racionalidad de fines (Malinowski 1986). Por su parte, Evans Pritchard se preguntará en "Los Nuer" por las bases mismas del orden social, mediante el análisis de una sociedad africana que, careciendo de instituciones políticas visibles y sin concederle autoridad política a sus jefes, logran mantenerse en una 'anarquía ordenada' (Evans Pritchard 1977:19). Pero quizá sea en su monografía sobre las creencias de los Azande donde Evans

Pritchard muestra con más nitidez el nexo entre el problema de la racionalidad y la etnografía:

"¿Es tan distinto del nuestro el pensamiento zande que sólo podemos describir su lengua y sus acciones sin comprenderlas, o bien es esencialmente igual a nuestro propio pensamiento puesto en un idioma al que no estamos habituados?" (Evans Pritchard 1976:28)

Y para prolongar el enigma, Evans Pritchard (1976:28) asegura emprender una explicación de las creencias azande, para lo cual proporcionará al lector el *punto de vista azande sobre las creencias azande*.

Lo esencial de la modalidad etnográfica de Malinowski consiste en el lugar que posee en ella la teoría; no sólo como la autoconciencia del investigador con respecto a la determinación teórica de los datos (Evans Pritchard 1975; Malinowski 1986), sino que las etnografías son productos desarrollados para dar respuesta a serios interrogantes de la teoría antropológica. A partir de Malinowski, el género abandona la crónica, el testimonio, el archivo, la pura intención de dar cuenta de la existencia de un "modo de vida" desconocido al que hay que integrar al cuadro general de la humanidad. Ahora, el conocimiento de una forma de vida social adquiere sentido cuando supone el develamiento de un problema teórico que, sin embargo, parece dormir en la más singular de las realidades y en la más remota de las islas.

#### 4. De la antropología a la etnografía mediante la invención de una posición

Planteadas la pregunta antropológica en torno al dilema por el estatuto sobre la razón, y cómo esta se tradujo en programas empíricos de investigación más o menos concientes de su naturaleza hermenéutica, queda aún por resolver cómo operó este nuevo saber. El antropólogo se presentaba como un traductor que mediaba entre la sociedad occidental y la no occidental; mediante el extrañamiento intentaba hacer comprensible al entendimiento occidental manifestaciones socio-culturales 'oscuras'. Muchos antropólogos han destacado el papel del extrañamiento<sup>17</sup> como motor cognoscitivo que, cuando se dirige al conocimiento de 'mundos extraños' parece producirse de modo espontáneo; por ello, otros han insistido en este esfuerzo por generar un extrañamiento metodológico que ponga de relieve los mecanismos constructivos de la cotidianeidad, como un medio de hallar sentido a las investigaciones desarrolladas en la sociedad del investigador (Da Matta 1983; Lins Ribeiro 1989). Lévi-Strauss (1984:7), sin embargo, sostiene que a los antropólogos les gusta convertir lo familiar en misterioso y complicado. Lo llamativo es que Lévi-Strauss no se refiera a las posibilidades de 'una antropología de los mundos propios', sino a *cualquier antropología*. Por una parte, las sociedades no occidentales clásicamente abordadas por la antropología presentaban la dificultad de que *no se entendían sus prácticas y creencias*. Sin embargo, la antropología las tomó como un



*objeto pre-interpretado*: ya la sociedad occidental había formulado sus explicaciones sobre ellas, que dejaban traslucir una perplejidad acerca de la concepción occidental de 'lo humano' (Auzias 1975; Evans Pritchard 1977). A mi juicio, la antropología impuso la tarea de criticar el saber occidental sobre 'los primitivos' como un sobre-entendido encarnado en los prejuicios y los supuestos subyacentes del sentido común; aunque ese era el saber de base, el punto de partida, *la antropología ponía al descubierto que se sabía demasiado*. La consecuencia fue no tanto la aparición de un saber alternativo como la imposición de un *desconocimiento metodológico*, un 'hay que dejar de saber', porque no sólo *ya sabemos* (es decir, disponemos de interpretaciones), sino que este saber poco dice de su objeto de referencia y mucho dice del interpretante. El saber etnográfico necesita partir de esta situación en la que se instala un esfuerzo de comprensión de la 'anormalidad', o de 'lo extraordinario': lo que inaugura el dispositivo etnográfico es un des-conocimiento analítico -pues no reclama 'mentes en blanco-', que permitirá interrogar lo que 'ya se sabe' de lo que 'no se sabe'.

Como una metáfora del proceso de hominización, mediante una operación intelectual, reinstaló en el mundo de lo humano aquello que parecía emerger, precisamente, del orden natural, de la más pura animalidad<sup>18</sup>, obligando metodológicamente a que dicha operación fuese recreada en cada acto etnográfico. Frente a los 'mundos naturales' del sentido común, el antropólogo nunca dejó de exotizar lo familiar, porque ante todo lidiaba con los *presupuestos propios acerca del mundo nativo*. Eso es lo que se exotizaba. 'Lo exótico' ya era una evaluación; lo que el antropólogo hacía era reinstalar 'lo exótico' en el seno de la humanidad.

Este espacio analítico fue gestándose desde los albores disciplinarios, pero es a Malinowski a quien debemos que este acto se instale como motor de un conocimiento, a la vez que se recree en cada contexto concreto de conocimiento. Llamo a esto la *posición del etnógrafo*<sup>19</sup>. ¿Qué separaba a Malinowski, como *etnógrafo profesional*, de los viajeros, comerciantes y sacerdotes? El propio Malinowski adjudica a estos últimos una serie de características negativas: prejuicios, intereses no científicos, falta de formación profesional, ausencia de 'objetividad', frente al hecho positivo que supone para el etnógrafo disponer de una teoría, intereses científicos y entrenamiento en el método científico. En suma, una *teoría* que responde a una *tradición disciplinaria*, para la que hay temas, problemas y conceptos relevantes desde donde leer la realidad social. La teoría proporciona al etnógrafo un marco interpretativo adicional de la realidad en la que participa, que le permite discernir sus intereses, en tanto *participante virtual* (Habermas 1989) de los participantes directamente implicados. Es una *analítica de la reflexividad*<sup>20</sup>, que la etnografía clásica ha desarrollado de modo espontáneo, como puede constatarse en las famosas 'preguntas erróneas' de Malinowski (1986:368-393) sobre los mitos de origen de la magia, o la inferencia que efectuó Evans Pritchard (1976:253-254) acerca del papel omnicompreensivo de la brujería entre los azande, a partir de una

supuesta 'descortesía'. Se trata, en fin, de un descubrimiento al que los etnometodólogos darían estatuto teórico en la década del sesenta (Wolf 1988), lo que permitiría redefinir el conocimiento de los científicos sociales como actividades sociales semejantes a las de cualquier actor (Hammersley 1984; Holy 1984). Pero las consecuencias etnográficas más relevantes -y que se encontraban presentes de un modo espontáneo en los primeros desarrollos- apuntaban a poner en cuestión la aspiración de disponer instrumentos confiables de recolección, clasificación y análisis de datos<sup>21</sup>, para dejar ligado el futuro de la etnografía a la comprensión de los procesos mediante los cuales se sostiene la cotidianidad como mecanismo autorreflexivo.

El concepto de *posición del etnógrafo* permite diferenciar, además, los productos textuales etnográficos de los géneros literarios de ficción. Ya ha sido señalada la naturaleza teórica, performativa y persuasiva de los textos etnográficos, así como su estructura narrativa y sus complejos procedimientos literarios de exposición de los mundos propios y nativos (Clifford 1991; Marcus & Cushman 1991; Tyler 1991). Sin embargo, entre muchos otros aspectos, el no percatarse de la *posición del etnógrafo* lleva a medir los textos por el grado de equiparación de la competencia interpretativa de etnógrafo y nativos (Visacovsky 1994b).

La *posición* debe ser diferenciada del *rol del etnógrafo*, determinado por los papeles concretos que juega el etnógrafo en las instancias interactivas en el 'campo' en tanto miembro participante, tales como los modos de presentación, las tipificaciones recibidas, etc. Pero el *rol* sólo puede ser significativo a la luz de la *posición*: en sí mismo no sirve de nada, porque no permite generar un objeto de conocimiento etnográfico.

La noción de *posición* rechaza la idea del 'estar ahí' como equivalente de 'etnografía': pasa a ser una *manera de posicionarse frente al mundo socio-cultural*. Así, el *campo* se concibe como una construcción teórica acerca de los mundos de la vida cotidiana, traducidos como *orden fáctico*. No es un simple recorte de la realidad, sino que la realidad resulta significativa para un interés cognoscitivo específico; o sea que no hay *campo* si no hay *posición del etnógrafo*. ¿Era 'campo' Trobriand para los viajeros, sacerdotes, comerciantes y administradores que la visitaban y escribían informes? No, hasta tanto no fuese *tematizada desde una posición etnográfica*. Esto obliga a rever la concepción tradicional del 'ir al campo' como metáfora del viaje, que es herencia del marco de experiencias y prácticas sociales en las cuales se gestó la práctica etnográfica. Aún cuando el hecho de estudiar sociedades lejanas a la comunidad del investigador permita hablar de 'viaje' porque efectivamente había que trasladarse a otra realidad-, esto facilitó, desde su deuda con el empirismo, la visión del 'campo' como reservorio de los 'datos'; por eso, no debe ocultar la naturaleza teórica en que es producido el contexto empírico de investigación.

*Desde el punto de vista de sus pretensiones de conocimiento, el etnógrafo sólo puede reforzar su apuesta: la noción de posición no es una artimaña para*

retener la autoridad monológica, sino un modo de instalar una nueva pregunta, que se traducirá en un modo particular de escucha y mirada 'novedoso', porque interrumpe la obstinada repetición mediante la que se auto-presenta el mundo nativo<sup>22</sup>. Si los textualistas ven en esto la conservación del poder aural, yo veo, por el contrario, un modo analítico-descriptivo en el que aflora la *posición del etnógrafo*, delimitando un nuevo espacio de diálogo al que, sin embargo, no es sencillo ingresar.

Finalmente, lo que se pone de manifiesto es que el problema sigue siendo el análisis de la reflexividad. Pero esto no debe ser entendido, como en la crítica posmoderna, como un intento por invertir las asimetrías: un análisis de la reflexividad debe mostrarse *despiadado* con el etnógrafo mismo. Pese a los reclamos contemporáneos de auto-exclusión, sostengo que la voz del etnógrafo -entendida como el análisis de la reflexividad-debe operar indefectiblemente en vías de hacer inteligible su situación en los contextos concretos de acción.

## 5. Conclusiones

He analizado en este trabajo las razones por las cuales la etnografía no puede ser reducida a una opción metodológica, así como su vínculo al proyecto de la antropología. Al delinear el problema central de la antropología, he mostrado que este es condición de posibilidad de la etnografía en su triple dimensión disciplinaria, metodológica y textual. La transposición de la problemática antropológica a la etnografía, convertida en un modo concreto de operar para producir conocimiento, es lo que produce la *posición del etnógrafo*, cuyos efectos han permitido el análisis de la reflexividad constitutiva de los mundos sociales, pese a la carencia de marcos teóricos adecuados. La insistencia en que la *posición del etnógrafo* es indispensable para la comprensión del papel cognoscitivo de la etnografía, para diferenciarla del género narrativo de ficción, y para no equiparar los intereses cognoscitivos del etnógrafo y los nativos, no obsta para continuar la búsqueda de formas no autoritarias de investigación y escritura.

La antropología fue, a mi entender, el fallido proyecto decimonónico de una macro-ciencia del hombre. Dominada por la concepción de ciencia unitaria, acumulativa, propia del positivismo, no pudo quebrar, sin embargo, las pretensiones metafísicas de la antropología filosófica, reencontrándose en ella la especulación sobre la esencia humana a través de la confluencia de diferentes disciplinas que tomaban diversos aspectos de 'lo humano'. Pero sus interrogantes viven en la matriz de la etnografía, con la ventaja de haber sido transformados en un fecundo programa de investigación empírica, capaz de albergar no sólo pretensiones de conocimiento descentradas, sino la promesa utópica, apenas vislumbrada, de humanizar a la humanidad en cada acto etnográfico (Lévi-Strauss 1986:37-45).

## AGRADECIMIENTOS

Muchas de las problemáticas tratadas en este trabajo son materia de debate colectivo en la cátedra "Metodología y Técnicas de la Investigación de Campo", de la Carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires; en especial, desco agradecer a las profesoras Graciela Batallán, Rosana Guber y Laura Vugman. Rosana Guber, en particular, realizó agudas críticas de los borradores que me permitieron llevar a cabo importantes modificaciones.

Estoy en deuda, además, con mi entrañable amigo, el psicoanalista Jaime Epstein, quien me ha efectuado recomendaciones y sugerentes críticas en torno a la noción de 'posición del etnógrafo' que, como ya lo he dicho, está inspirada en el concepto de 'posición del analista'.

## NOTAS

1. Ponencia presentada en las "Primeras Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos", 9 y 10 de Junio de 1994, en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

2. A.R. Radcliffe-Brown ("Tabú", en *Estructura y Función en la sociedad primitiva*) ¿No resulta sorprendente que un trabajo como el presente, interesado en resaltar la tradición iniciada por Malinowski, invoque al positivista Radcliffe-Brown? Pero, ¿acaso no es esta paradoja la que se manifiesta en su reconocimiento del papel del lenguaje, sin extraer, como sabemos por su teoría sociológica, consecuencias superadoras del conductismo funcionalista?

3. La concepción de la ciudad como 'laboratorio' será dependiente del 'naturalismo', (Willis 1984; Hammersley 1984), caracterizado básicamente por lo que se ha denominado 'ecología urbana', que consistía en estudiar empíricamente la distribución de distintas clases de barrios, distritos financieros, suburbios, etc., vistos como supuestos tipos diferentes de mundos sociales (Hammersley 1984).

4. El modelo parece tener su origen en el trabajo social ('trabajo de caso' o 'historia de caso'), cuyo objetivo radicaría en el acceso a significados personales (Platt 1992). Precisamente, Burgess sostenía la necesidad de cambiar la modalidad de la entrevista, del interrogatorio legal a otro tipo en el que se tuviese una oportunidad para participar en la historia personal y las memorias de la gente (Platt 1992).

5. Park, quien provenía del periodismo y estaba ligado a las luchas anti-raciales de los negros, impuso el trabajo de campo caracterizado por estadías breves, a diferencia de lo

que preconizará simultáneamente B. Malinowski desde la tradición antropológica (Forni 1992).

6. A partir de 1950, se empieza a hablar en sociología de 'observación participativa' (Platt 1992).

7. "En antropología o, en todo caso, en antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía. Y comprendiendo lo que es la etnografía o más exactamente lo que es hacer etnografía se puede comenzar a captar a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento" (Geertz 1987:20).

8. Pese a que Malinowski recomendara "pesar y medir todo lo que se pudiese pesar y medir", el objetivo de la etnografía era alcanzar "el punto de vista del nativo" (Malinowski 1985).

9. Esta distinción entre 'etnografía' y 'etnología' fue planteada anteriormente por Malinowski (1986:26).

10. Este énfasis, recordemos, se debía al hecho de que Radcliffe-Brown consideraba a la Antropología Social como una rama de la Sociología.

11. Aquí Radcliffe-Brown apela a la distinción diltheyana entre ciencias idiográficas (cuyo modelo es la historia) y ciencias nomotéticas (cuyo modelo son las ciencias de la naturaleza).

12. Algo, por supuesto, contra lo cual luchó denodadamente Evans-Pritchard (1975) desde sus reclamos de cobijar la antropología bajo la historia y el arte.

13. Aunque tanto Malinowski (1986) como Radcliffe-Brown (1986) y Evans Pritchard (1975) lo destacan abiertamente. Este último, incluso, marca las diferencias en cuanto a las formaciones 'científico-naturalistas' de la nueva generación de antropólogos con respecto a las viejas de Tylor y Frazer (Evans Pritchard 1975:87).

14. Es llamativo que autores como Lévi-Strauss afirmen que el objeto de la antropología es el tránsito de la naturaleza a la cultura (Lévi Strauss 1965:145), entendida como la intervención de la regla, aunque sus esfuerzos en la investigación concreta los mitos, los sistemas de clasificación, el pensamiento primitivo- y las formulaciones teóricas -el universalismo de la razón- delaten que el problema del estatuto de la razón es más fundante.

15. Esto se puede apreciar más nítidamente en el concepto de cultura de E.B. Tylor. Pese a que reiteradamente se ha interpretado el concepto subordinándolo unilateralmente al modelo evolucionista del que formaba parte, constituyó históricamente una conquista, pues la cultura pasó a designar un constituyente universal de la humanidad. Si bien no se encontraba distribuida en forma equitativa, trazaba el límite con la animalidad. Cf. al respecto García Canclini (1982).

16. Esto no excluye el uso de técnicas cuantitativas (Malinowski 1975:137; Malinowski 1986:32 ;Gluckman 1975:147).

17. No puedo analizar pormenorizadamente aquí esta noción; empero, conviene destacar que ha sido utilizada de muchas maneras, desde situarla en el plano de la emoción, hasta plantearla como una desarticulación, muchas veces buscada, de los espacios de intercomprensión.

18. Hito histórico que atestigua esta afirmación es la consolidación del concepto de 'cultura' en la segunda mitad del siglo pasado, como opuesto a la 'naturaleza'.

19. El concepto está inspirado en el psicoanálisis, en especial Freud (1973-1912-: 1654-1660).

20. Utilizo aquí el concepto en su sentido etnometodológico (Garfinkel 1967; Coulon 1988; Wolf 1988; Heritage 1991), opuesto al análisis de la reflexividad.

21. Aún cuando fue en gran parte la 'utopía' de la etnografía naturalista.

22. Esto es sólo una metáfora que alude a la introducción de un sistema de reglas distintas a las reglas de un mundo de la vida cotidiana; en absoluto presupone que este mundo sea estático, y que los cambios o la concientización provengan 'de afuera'.

## Bibliografía

AUZIAS, Jean-Marie. 1977. *La antropología contemporánea*. Caracas, Monte Avila editores.

BATALLÁN, Graciela y José Fernando GARCÍA. 1992. "Antropología y participación. Contribución al debate metodológico". *Publicar-en Antropología y Ciencias Sociales* 1: 79-89, Buenos aires, Colegio de Graduados en Antropología.

CLIFFORD, James. 1991. "Sobre la autoridad etnográfica". En: *El surgimiento de las antropología posmoderna*. Reynoso, Carlos (comp.) pp.141-170. México, Gedisa.

COULON, Alain. 1988. *La Etnometodología*. Madrid, Cátedra.

DA MATTA, Roberto. 1983. *Relativizando: Uma introducao a Antropología Social*. Petrópolis, Editora Vozes.

DÍAZ, Raúl, Rosana Guber, Martín Sorter y Sergio Visacovsky. 1986: "La producción de sentido: un aspecto de la construcción de las relaciones sociales". En: *Nueva Antropología* (31), México, pp. 103-126.

DWYER, Kevin 1982. *Moroccan Dialogues. Anthropology in Question*. Illinois, Waveland Press, Inc./Prospect Heights.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1975. *Antropología social*. Buenos Aires, Nueva Visión.

1976. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona, Anagrama.

1977. *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.

FORNI, Floreal H. 1992. "Estrategias de recolección y estrategias de análisis en la investigación social". *Métodos Cualitativos II. La práctica de la investigación*. BuenosAires, Centro Editor de América Latina, pp. 9-105.

FREUD, Sigmund. 1973. "Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico". *Obras completas* II, (1912), pp. 1654-1660. Madrid, Biblioteca Nueva.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. 1982. *Las culturas populares en el capitalismo*. México, Nueva Imagen.

GEERTZ, Clifford. 1987. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: *La interpretación de las culturas*. Geertz,Clifford. pp. 19-40. Barcelona, Gedisa.

GLASER, Barney y STRAUSS, Anselm 1967. *The discovery of Grounded Theory*. Chicago, Illinois, Aldine.

GLUCKMAN, Max. 1975. "Datos etnográficos en la antropología social inglesa". En: *La Antropología como ciencia*. José R. Llobera (comp.), pp. 141-152. Barcelona, Anagrama.

GRIAULE, Marcel. 1969. *El método de la etnografía*. Buenos Aires, Editorial Nova.

GUBER, Rosana. 1991. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la Antropología Posmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Legasa.

GUBER, Rosana & Ana M. Rosato. 1989. "La construcción del objeto de investigación en Antropología Social: una aproximación". En: *Cuadernos de Antropología Social* (2), pp. 51-63. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

HABERMAS, Jürgen. 1989. *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Buenos Aires, Taurus.

1990. *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires, Taurus.

HAMMERSLEY, Martyn. 1984. "Reflexividad y naturalismo en la Etnografía". *Dialogando* 4: 44-54, Santiago de Chile, Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas.

1993. "The rhetorical turn in ethnography". *Social Science Information* 32 (1):23-37, London, SAGE.

HERITAGE, John C. 1991. "Etnometodología". En: *La teoría social, hoy*. Giddens, Anthony, Jonathan Turner et.al., pp. 290-350. México Alianza Editorial.

HOLY, Ladislav. 1984. "Theory, Methodology and Research Process". En: *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*. Ellen, R.F. (comp.), pp. 13-34. London, Academic Press.

JACOBSON, David. 1991. *Reading Ethnography*. State University of New York Press.

JOAS, Hans. 1991. "Interaccionismo simbólico". En: *La teoría social, hoy*. Giddens, Anthony, Jonathan Turner et.al., pp. 112-154. México Alianza Editorial.

KUPER, Adam. 1973. *Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica, 1922-1972*. Barcelona, Anagrama.



LEVI-STRAUSS, Claude. 1965. *El totemismo en la actualidad*. México, Fondo de Cultura Económica. 1977. *Antropología estructural*. Buenos Aires, Eudeba.

1984. La familia. En: *Polémica sobre el origen y la universalidad de la familia*. Claude Lévi-Strauss, Melford Spiro y Kathleen Gough (comp.), pp. 7-49. Barcelona, Anagrama.

1986. *Antropología Estructural II*. México, Siglo Veintiuno.

LINS Ribeiro, Gustavo. 1989. "Descotidianizar: extrañamiento y conciencia práctica. Un ensayo sobre la perspectiva antropológica". *Cuadernos de Antropología Social* 1 (2):65-70. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1975. "Confesiones de ignorancia y fracaso". En: *La Antropología como ciencia*. José R. Llobera (comp.), pp. 129-139. Barcelona, Anagrama.

1986. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini (2 vol.).

MARCUS, George E. y Dick E. CUSHMAN 1991. "Las etnografías como textos". En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 171-213. México, Gedisa.

MAXWELL, Joseph A. 1992. "Understanding and Validity in Qualitative Research". *Harvard Educational Review*, Vol. 62, No 3, Fall 1992.

PLATT, Jennifer. 1992. "'Case Study' in American Methodological Thought". *Current Sociology* (40), London, Sage Publications, pp. 17-48.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. 1986. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Planeta-Agostini.

RABINOW, Paul. 1986. "Representations Are Social Facts: Modernity and Post-modernity in Anthropology". En: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. James Clifford y George Marcus editores, pp. 234-261. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

SPERBER, Dan. 1991. "Etnografía interpretativa y antropología teórica". *Alteridades* 1: 111-128. Iztalapa, Universidad Autónoma Metropolitana.

SUDNOW, David. 1971. *La organización social de la muerte*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.

TEDLOCK, Dennis. 1991. "Preguntas concernientes a la antropología dialógica". En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 275-288. México, Gedisa.

TYLER, Stephen A. 1991. "La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto". En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Carlos Reynoso (comp.), pp. 297-313. México, Gedisa.

ULIN, Robert C. 1990. *Antropología y Teoría Social*. México, Siglo Veintiuno.

1992. "Beyond explanation and understanding: anthropology and hermeneutics". *Dialectical Anthropology* 17:253-269. Netherlands, Kluwer Academic Publishers.

VASILACHIS DE GIALDINO, Irene. 1992. *Métodos cualitativos I. Los problemas teórico epistemológicos*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

VISACOVSKY, Sergio. 1990. "La práctica del psicoanálisis en el Hospital Público: una mirada antropológica sobre la racionalidad de las acciones profesionales". *Fragmentos de las Dimensiones Clínicas* (1), Buenos Aires, 21-24.

1991. "¿Qué sabe la teoría de sí misma? La cuestión de las relaciones del psicoanálisis con el hospital desde la lógica de las prácticas". En: *Cuadernos De Antropología Social* 5:105-132. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

1994a. "Metodologías cualitativas de investigación". En: *Evaluación de proyectos. Habitat popular y desarrollo social*. Beatriz Cuenya y Marcela Natalicchio (coord.), pp. 72-87. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, Centro de Estudios Urbanos y Regionales y Grupo de Análisis y Desarrollo Institucional y Social.

1994b. "Diálogo, interpretación y autorismo en la etnografía contemporánea". En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, N° XIX, pp. 7-35.

WILLIS, Paul. 1984. "Notas sobre método". En: *Cuadernos de Formación Docente* (2), Santiago de Chile, Red Latinoamericana de Investigaciones Cualitativas de la Realidad Escolar.

WOLF, Mauro. 1988. *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.

ZONABEND, Françoise. 1992. "The monograph in European Ethnology". *Current Sociology* (40), London, Sage Publications, pp. 49-5