

La Etnografía de los “otros” cercanos: la implicación antropológica en las metrópolis

*The Ethnography of the close “others”: the
anthropological involvement in metropolis*

Ernesto Licona Valencia¹

RESUMEN

El objetivo de este texto es analizar las diversas formas de *implicación* que el etnógrafo establece en la investigación antropológica *en* y *de* las metrópolis contemporáneas como ruptura del *canon* etnográfico en la antropología, el cual ha sufrido modificaciones a la luz de novedosos postulados epistemológicos y expansión de los etnógrafos que estudian ciudades en donde ellos habitan

Palabras clave: Etnografía, Implicación, Etnógrafo Nativo, Reflexividad.

ABSTRACT

The goal of this text is to analyze the various forms of involvement that the ethnographer sets in the anthropological research *in* and *of* the contemporary metropolis as the rupture of the *canon* in the ethnographic anthropology, which has undergone changes in the light of novel epistemological postulates and expansion of the ethnographers who study cities where they live.

Keywords: Ethnography, Involvement, Native ethnographer, Reflexivity.

PRESENTACIÓN

El objetivo de este texto es analizar las diversas formas de *implicación* que el etnógrafo establece en la investigación antropológica *en* y *de* las metrópolis contemporáneas como ruptura del *canon* etnográfico en la antropología, el cual ha sufrido modificaciones a la luz de novedosos postulados epistemológicos y expansión de los etnógrafos que estudian ciudades en donde ellos habitan. Para la mejor comprensión del texto se ha dividido en tres partes. La primera trata de explicar el canon antropológico y cómo éste llegó a los primeros etnógrafos urbanos; la segunda introduce la importancia de la teoría de la implicación para comprender las nacientes figuras etnográficas que se observan en la investigación antropológica en la ciudad y finalmente se presentan algunas consideraciones finales.

ETNOGRAFÍA EN Y DE LAS TIERRAS LEJANAS

La antropología nació en *tierras lejanas*. Germinó en el viaje, en aquellos traslados que Occidente organizó hacia África, América y otras partes del planeta. Emergió con la finalidad de ampliar el conocimiento de la diversidad humana

¹ Profesor-Investigador de la Maestría en Antropología Social (BUAP).

y ensanchar el comercio, propagar mercaderías, difundir ideas, ideologías y un sistema político que adoptarían la mayoría de las sociedades del mundo; así la antropología emergió con el expansionismo colonial.

Hay de viajes a viajes. Hubo aquellos que buscaban fieles² y los encontraron; otros ambicionaban recursos naturales, los saquearon; otros más, anhelaban mercados, los erigieron; los viajes científicos se diversificaron por el auge económico, como los etnológicos, que aspiraban, en los años decimonónicos, a la comprensión de la evolución humana. Con el difusionismo y particularismo histórico, anhelaban la comprensión de la diversidad de los pueblos y el funcionalismo buscaba el conocimiento sincrónico de la sociedad (Gómez, 1995). De estos últimos se consolidó la antropología como disciplina científica en la segunda mitad del siglo XIX, la antropología brotó del viaje de los primeros etnólogos, apareció indagando sobre el “otro” lejano, viajando a tierras remotas, las recorrieron, permanecieron en ellas y luego regresaron a sus lugares de origen (occidente) para escribir lo observado, así nacieron los primeros textos etnográficos y con ello erigieron seres “exóticos” y “salvajes”.

De estos viajes, algunos son célebres como aquella expedición organizada por la Universidad de Cambridge en 1898 al Estrecho de Torres –dirigida por Alfred Haddon–, famosa por defender la observación directa en las sociedades primitivas frente a las generalizaciones evolucionistas, acreditada por el estudio de campo intensivo, la utilización del método genealógico y la figura de expertos, especialistas en la obtención de datos sobre economía, religión, política, familia, etc., es decir en la totalidad de la vida primitiva (Gómez, 1995) (Palerm, 2004). De esta manera, el etnógrafo de finales del siglo XIX abandona la descripción de curiosidades primitivas, renuncia al coleccionismo de objetos exóticos por la observación rigurosa y obtención de datos que contrastará a la teoría antropológica. La etnografía entendida solamente como descripción de pueblos se fue desdibujando, junto con la figura del viajero curioso y el narrador de aventuras. El militar con remembranzas, el sacerdote con memorias y el erudito de gabinete prontamente dejarán de existir. La *etnografía ilusoria* muere, para dar vida, con Frank Boas, en los Estados Unidos, a la *etnografía historicista* y con Bronislaw Malinowski, en Inglaterra, a la *etnografía desde el punto de vista nativo*.

Franz Boas participó en expediciones científicas –Ártico, Canadá– y, principalmente a partir del particularismo histórico, afirmó que la observación directa del observador es el recurso central de la descripción etnográfica, aseveró que las categorías de los nativos deben estar presentes en toda etnografía, conceptos que hay que capturar en su lengua y que será aprehendida por el etnógrafo.³ Con Boas, el viaje antropológico y la etnografía adquieren otra naturaleza

² “Entonces el Capitán empezó a hablar con el rey por medio de un intérprete para atraerlo a la fe de Jesucristo y le dijo que si quería ser un buen cristiano, como le había dicho el día anterior, habría que quemar todos los ídolos de su país, y en su lugar poner una cruz, y que cada uno le rindiese culto todos los días, de rodillas y las manos unidas hacia el cielo... El Capitán tomó de la mano del rey y se pasearon por la tarima y cuando llegó el momento de bautizarlo, le dijo que quería llamarle don Carlos como se llamaba el Emperador, su señor. Y al príncipe le puso el nombre de Cristóbal y a los demás les dejó escoger su nombre. Así, antes de la misa fueron bautizados cincuenta hombres... Aquel día bautizamos a ochocientas personas, tanto hombres como mujeres y niños... Y durante ocho días, fueron bautizados todos los que vivían en esa isla y en otras y quemamos un pueblo que no quería obedecer ni al rey ni a nosotros... allí pusimos la cruz porque esos pueblos eran paganos”. Pigafetta. Relato del primer viaje alrededor del mundo realizado por Magallanes (Taillemite, 1990, p. 176).

³ Robert H. Lowie dice de Boas: “él fue quien elevó el trabajo de campo a un nivel enteramente nuevo, al insistir en que la técnica del etnógrafo debe estar a la altura de la del investigador de las civilizaciones china, griega o islámica. Esto implica cierto conocimiento del idioma aborigen, para el cual ni el uso del *pidgin English* ni la traducción de un intérprete es sustituto adecuado: “...debemos insistir en que es indispensable dominar el idioma respectivo para llegar a un conocimiento exacto y profundo de la cultura, ya que una gran parte de la información pertinente sólo se puede obtener escuchando las conversaciones de los nativos y tomando parte de su vida diaria, por lo que todos esos datos quedarán enteramente fuera del alcance de aquel investigador que no domine el idioma” (Lowie, 1985).

ya que convirtió al trabajo de campo en el sustento del análisis antropológico desde el particularismo histórico (Gómez, 1995).

La obra de Malinowski exhibe coincidencias y diferencias con Boas y su particularismo histórico. Por ejemplo, los funcionalistas insisten en el conocimiento sincrónico de la sociedad, en describir las instituciones sociales en su desenvolvimiento diario, conciben a la cultura como una totalidad y en la necesidad de estudiar el contexto para advertir los componentes cardinales de la sociedad. A diferencia de los evolucionistas, que pretendían el conocimiento de la evolución de la humanidad, el funcionalismo se interesó por el punto de vista del nativo (Gómez, 1995). Por eso, Malinowski afirmó que la meta de la etnografía es: “llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello por lo que une a la vida” (Malinowski, 2000, p. 41), y solo hay un procedimiento para penetrar en el sentido de la vida tribal, realizar trabajo de campo prolongado, con interacción constante, “hacer poblado”. Dice:

viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencia una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones, se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad y el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las reconstrucciones abstractas (Malinowski, 2000, p. 35).

Hice este recuento porque considero a Malinowski y a Boas como autores fundacionales de la etnografía y en particular institutores del paradigma epistemológico más estructurante del método del antropólogo: la *observación participante*. Sustituyeron definitivamente la figura de *expedición científica* por el de *trabajo de campo* y con ello la relación epistemológica sujeto-objeto, adquirió matices. Considero que lo que pregonoó la ciencia positiva comteana en relación a reducir todo a objeto, incluso al hombre mismo y con ello el distanciamiento que debe observar el sujeto epistemológico con respecto a su objeto de estudio para producir un conocimiento científico, se cuestionó con la invención de la *observación participante*, ya que ésta sugiere lo contrario, insertarse con los sujetos de estudio en el lugar que habitan. Para estos autores, el etnógrafo será capaz de producir un conocimiento antropológico, solo a través de estancias prolongadas y de traslados a sociedades pequeñas. Con ello, Malinowski aportó enormemente a la definición de la etnografía como método e inauguró la *monografía etnográfica* y/o el *realismo etnográfico* (Gómez, 1995), estilo que sigue realizándose y continúa sustentándose en el paradigma: la *observación participante*. Dice Eloy Gómez Pellón:

La defensa por parte de Malinowski del procedimiento etnográfico de la observación participante, la huida de cualquier especulación diacrónica y la apuesta por consideraciones sincrónicas, dieron lugar al éxito de un modelo de monografía etnográfica que no sólo sería propia de los funcionalistas en el futuro, asentada firmemente sobre una prolongada observación participante, de dos años al menos, y caracterizada por la zambullida plena del autor en la cultura estudiada, que encuentra en *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922) de Malinowski su modelo perfecto. A este estilo de presentar los hechos examinados, en el más puro *presente etnográfico*, como si el tiempo no transcurriera, y que dominará durante décadas el panorama antropológico, persistiendo aún en nuestros días, se le llamará *realismo etnográfico*. La gran diferencia con la etnografía anterior...es el empeño por captar nítidamente la imagen del “otro”, y por dejar oír su voz (Gómez, 1995, p. 37).

Sin embargo, hay que decir que la construcción del etnógrafo como observador participante en su vertiente clásica se sustentó en la idea de la experiencia cultural encerrada territorialmente, propio de la investigación social de gran parte del siglo XX. De hecho, mucha de la teoría sociológica de la modernidad temprana discurre sobre la acción social localizada en un espacio como sinónimo de lugar, como la sede física de ésta (Olvera, 2009). Dice Margarita Olvera que cuando Max Weber describe al Estado lo hace subrayando el ejercicio del poder monopólico legítimo de la fuerza física que sustenta, en un territorio determinado (2009). Al respecto Francisco Cruces afirma que toda esta etnografía supuso la organización local de la cultura y utiliza la metáfora de *isla cultural* para explicar esta práctica etnográfica, al respecto dice: “la isla designa un espacio culturalmente homogéneo y holísticamente abarcable por el observador: un territorio bien demarcado, apropiado por un grupo humano netamente definido, integrado simbólicamente y discontinuo con respecto a cualquier otra isla adyacente” (Cruces, 1997, pp. 46-47). Así se prefiguró y hegemonizó la figura de *etnógrafo insular realista* durante muchos años, así fuimos formados muchos antropólogos.

ETNOGRAFÍAS DE “LO CERCANO”.

Cuando los antropólogos empezaron a “ir a las ciudades” buscaron “al enclave étnico, al gueto, que tuviera las características culturales y de organización con que él –etnógrafo- pudiera sentirse cómodo” (Hannerz, 1986, p. 13), escudriñaron en aquellos “lugares más parecidos a las sedes tradicionales de investigación antropológica que pueden encontrar en la ciudad: pueblos urbanos en términos de Gans” (*Ibidem*, p. 13). A los primeros antropólogos urbanos los cautivó lo “salvaje”, lo “exótico” y lo “pueblerino” urbano ya que prestaron atención a todo aquello semejante a “una sociedad cerrada” en la ciudad. La Escuela de Chicago que es considerada como la fundadora de la Antropología Urbana, en voz de uno de sus protagonistas más notables, Robert E. Park afirmó la necesidad de describir la vida de las personas en la ciudad moderna, estimuló a sus estudiantes a que fueran a los barrios para atrapar el sentimiento de sus habitantes, e incluso encubrir su papel de investigadores para penetrar y develar lo que sucede por debajo de lo aparente en la ciudad (Imilan, 2006, p. 5). Con ello, Park instauró un modo de observación que consistió en abandonar el gabinete y salir a la calle, paradigma que moldeó a partir del periodismo estadounidense decimonónico de investigación y de las experiencias de investigación de la época como las del antropólogo Frank Boas (Imilan, 2007), en 1925 lo dijo de la siguiente manera:

La Antropología, las ciencias, se orientaron hasta ahora, sobre todo, para la investigación del hombre primitivo. No obstante, el hombre civilizado es también un interesante objeto de estudio, cuya vida es tanto para la observación como para la investigación es de fácil acceso. Vida y cultura de la ciudad son más diversas, refinadas, complejas, pero los motivos fundamentales son en ambos casos los mismos. Los métodos de la observación que etnólogos como Boas y Lowie han desarrollado en la investigación de la vida y las costumbres de los indios norteamericanos, se podrían utilizar para investigar las necesidades, las creencias, las prácticas sociales y en general las formas de vida en “la pequeña Italia” (Little Italy) o en el Lower North Side, o bien para caracterizar las refinadas formas de vida de los habitantes de Greenwich Village o del vecindario en torno a la Washignton Square en New York (Imilan, 2007, p. 39).

Su interés por el enclave étnico o guetto ejemplifican la hegemonía del paradigma observacional descrito líneas arriba y con ello el etnógrafo urbano

primigenio permaneció dentro de la tradición clásica de la antropología e intrínsecamente en los fenómenos sociales que se produjeron en la ciudad moderna de fines del siglo XIX y gran parte del siglo XX, hasta el advenimiento de la globalización y postulados posmodernos críticos al paradigma epistemológico dominante en la antropología.

No se puede afirmar categóricamente que la *observación participante* en la ciudad es una copia fiel de la tradición malinowskiana, menos en la modernidad tardía, en donde el espacio físico ya no es el *locus* exclusivo de las relaciones sociales (Olvera, 2009), que como afirman algunos estudiosos del ciberespacio, juzgan que la etnografía aferrada al lugar parece una práctica anticuada en un mundo donde predominan los flujos y los intercambios de todo tipo, por eso hablan de una *etnografía conectiva, digital, de la red, on line o ciberetnografía* en donde su preocupación es el espacio-red manufacturado de conexiones y vínculos, olvidando poco a poco el espacio físico, inequívoco y demarcado. Sin duda, la modernidad tardía precipitó la descomposición de la figura de etnógrafo insular, pero no por la desaparición de los lugares y territorios, porque seguimos viviendo en ellos; tampoco la crítica al etnógrafo insular implica totalmente la extinción de etnografías localizadas, sino porque ahora las metrópolis que estudiamos están inmersas en la globalización y el fenómeno urbano que observamos, que sigue emplazado en el tiempo y espacio, nos conecta a procesos globales,⁴ precipitando a las etnografías localizadas en devenir en *etnografías glociales*.

En las metrópolis contemporáneas la noción de *observación participante* sufre reflexiones significativas porque las realidades socioculturales que estudiamos están permutando y generándose nuevos fenómenos culturales que exigen adecuaciones del trabajo etnográfico. Dice Renato Rosaldo, porque “las normas clásicas de la antropología se han aplicado más a la unidad de conjuntos culturales que a sus innumerables encrucijadas y fronteras” (Rosaldo, 1989, p. 38); en “donde las fronteras abiertas parecen más importantes que las comunidades cerradas” (*ibidem*, p. 51); en este mismo sentido Hannerz afirma autocríticamente:

Cuando a principios de los años setenta entré en el campo de la antropología, era ésta una disciplina universitaria que te permitía (o quizás más exactamente, te forzaba a) tener un interés por continentes exóticos como África; se suponía que si te mantenías en tu línea durante un tiempo suficiente, acabarías en un pueblo lejano de otro continente tratando de dar sentido a una parcela de la vida de aquel lugar. El mundo, al menos para los antropólogos, parecía estar hecho de innumerables entidades delimitadas, más o menos locales; una especie de mosaico global... entonces, se mantuvo la premisa de mosaico a pequeña escala, anclado en las unidades culturales y sociales del territorio. (Hannerz, 1998, p. 18)... ¿cómo se puede entender, y describir, una cultura modelada por la interacción intensa, continua y a gran escala entre lo indígena y lo que viene de fuera? ¿Qué herramientas necesitamos para captar lo que puede pensarse como una nueva civilización? (Hannerz, 1998, p. 19).

El trabajo etnográfico también está cambiando porque “los llamados nativos no habitan un mundo separado del que habitan los etnógrafos. Cuando la gente juega a los etnógrafos y a los nativos es más difícil predecir quién se pondrá el taparrabos y quién tomará el lápiz y el papel” (*ibidem*, p. 51); y porque el pensamiento etnográfico evoluciona y echa mano de otras disciplinas y epistemologías, “hay un cambio en el análisis social” (*Ibidem*, p. 51), afirma Rosaldo.

⁴ Hannerz señala que el mundo ha cambiado, las escenas cotidianas han cambiado, que nos encontramos en una época de conexiones transnacionales en donde las personas cruzan fronteras, se intercambian significados que afectan a la cultura, por lo que sugiere enfocar el mundo desde el punto de vista de las interacciones y los sistemas de redes (Hannerz, 1998).

Identifico, *grosso modo*, dos grandes etapas de la etnografía contemporánea. La primera que va desde la etnografía “desde el punto de vista del nativo” (Malinowski) hasta la etnografía como “descripción densa” (Geertz); es decir, es la etnografía de la modernidad temprana donde se analizaban conjuntos culturales y comunidades cerradas, en donde el etnógrafo permaneció encerrado territorialmente. Rosaldo, al igual que Hannerz, lo sintetiza de la siguiente manera:

Una vez, el Etnógrafo Solitario se marchó al ocaso en busca de “su nativo”. Después de pasar una serie de pruebas encontró al objeto de su búsqueda en una tierra lejana. Ahí, sufrió su rito de paso, resistiendo el sumo juicio de “la investigación de campo”. Después de recopilar “los datos”, el Etnógrafo Solitario regresó a casa y escribió una historia “verdadera” de “la cultura” . . . el Etnógrafo Solitario describió a los colonizados como miembros de una cultura armoniosa, homogénea internamente e inalterable . . . (Rosaldo, 1989, p. 39).

La segunda etapa, más rica epistemológicamente, nace en la modernidad tardía a partir de los procesos de descolonización en diferentes partes del mundo, movimientos sociales de reivindicación de derechos civiles, surgimiento de nuevos movimientos étnicos, crisis de los tradicionales Estado-Nación, aparición de nuevos actores sociales –migrantes, por ejemplo–, “crisis” de la antropología por el posmodernismo antropológico, etc., y, sobre todo, a “reformulaciones intelectuales” (*Ibidem*, p. 44) en las ciencias sociales y las humanidades en donde va a predominar el paradigma Interpretativista en antropología haciendo emerger severas críticas a la práctica etnográfica clásica.⁵

A partir del anterior “giro interpretativo” en Ciencias Sociales y el surgimiento del posmodernismo antropológico nacen figuras epistemológicas nuevas, entre las más significativas están la del *etnógrafo ubicado* de Rosaldo, la *etnografía multilocal* de Marcus y el *etnógrafo objetivado* de Bourdieu. Rosaldo propone a la experiencia personal como categoría analítica, la experiencia del etnógrafo como vehículo para la comprensión de los “otros”, afirma: “no fue mediante mi educación como etnógrafo que comprendí la aflicción de los ilongotes. Sino a través de mi propia pérdida que entendí la pérdida de los otros” (Rosaldo, 1989, p. 23). La *etnografía multilocal* de Marcus formula como objeto de estudio el sistema mundo que supone un trabajo de campo móvil y que no necesariamente opone a la etnografía unilocal. Dice: “la investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía” (Marcus, 2001, p. 118). El *etnógrafo objetivado* de Bourdieu, sugiere tomar al etnógrafo como objeto, pero no a la manera de los primeros posmodernos que se centraron en la reflexividad textual, reflexividad no en sentido narcisista sino como representante de una comunidad; dice, la verdadera reflexividad es: “someter la posición del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido el objeto construido” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 191). En este sentido, la objetivación del antropólogo es un autoanálisis del investigador como producto cultural, sin dejar de lado la reflexión de las condiciones sociohistóricas de su ciencia. La sugerencia de Bourdieu es ampliar la reflexión sobre la *observación partici-*

⁵ El interpretativismo es un paradigma que difiere del paradigma positivista, principalmente al decir que la realidad social no debe ser explicada, sino comprendida, y para ello tiene un rol central el investigador en la comprensión de los significados que le otorgan los actores sociales a sus prácticas y fenómenos sociales (Batthyány y Cabrera, 2011).

pante por la *objetivación participante* definida por la objetivación sociológica del objeto, así como la del sujeto con su objeto.

Estos tres planteamientos los considero fundacionales sobre cómo hoy producimos conocimiento antropológico, también han permitido ampliar, junto con otros autores de la filosofía de la ciencia, el discurso sobre la etnografía contemporánea en general y en particular sobre la que producimos *en y de* las metrópolis. Desde estas reflexiones inaugurales, recientemente han emergido nuevas figuras epistemológicas de etnógrafos, como la de los *forasteros, pendulares, nativos, anónimos, encarnados*, etcétera, que enriquecen el quehacer etnográfico contemporáneo y expresan epistemológicamente los variados tonos que adquiere la relación sujeto-sujeto en la investigación antropológica sobre las sociedades en la modernidad tardía; reflexiones novedosas porque ya no existe la sociedad tradicional que presentó la sociología de la modernidad temprana y porque la hermenéutica penetra cada vez más en la investigación social, poniendo a discusión el papel de la *implicación* del sujeto que investiga y con ello complejizando la etnografía de los *otros próximos* sin que medie la división estructural entre el aquí y el allá, tal como la sustentó la antropología en el pasado.

Por ejemplo, hoy observamos la tendencia en las escuelas de antropología en México de investigaciones realizadas en el lugar donde vive o trabaja el antropólogo, en donde éste es parte integrante del contexto que estudia y donde sus informantes son vecinos, colegas o amigos; experiencia investigativa que se condensa en la figura denominada *etnógrafo nativo*. Este tipo de etnografía presenta sus detractores como sus partidarios. Los primeros subrayan los peligros de realizar investigación en la propia comunidad, como dice Sebastián Díaz, de perderse “lo positivo de experimentar una segunda socialización, de vivir el denominado “choque cultural”, o la objetividad que asegura la mirada distante” (Díaz, 2005, p. 2). Los segundos, en uno de sus argumentos más simples, afirman que el *etnógrafo nativo*: “tiene mayor libertad de movimiento, pudiéndose relacionar con todas las personas de su grupo en sus propios niveles . . . la observación en el propio grupo ofrece, además de la mayor posibilidad de acceso, garantía de logro de mayor volumen de información” (*ibidem*). Sin embargo, es necesario matizar esta última afirmación señalando que un etnógrafo “nativo” es un sujeto posicionado dentro de la estructura social que estudia. Puede establecer relaciones conflictivas, de distanciamiento o de proximidad debido a su condición social, género, historia familiar, religión, etc., por lo que su condición relacional investigativa es situacional, necesariamente variable por los acoplamientos sociales que invariablemente estarán determinando la perspectiva de su investigación, por lo que la investigación de un etnógrafo nativo no es nada fácil.

Una modalidad de etnógrafo nativo es el denominado *pendular*, son aquellos antropólogos que viven en la misma ciudad pero que estudian un lugar distinto al que habitan; van y regresan, no requieren de estancias prolongadas y no son completamente extraños ya que utilizan su condición de urbanita para comprender a otros contemporáneos suyos que también son urbanitas. Este tipo de etnógrafo, a diferencia de lo que afirma Gaspar Mairal Buil, no llegan cargando maletas para luego situarse en un sitio de la ciudad, aunque existen los casos de antropólogos con estancias prolongadas en los sitios que estudian y que forman parte de la misma ciudad que habitan.⁶ La figura de *etnógrafo pendular*

⁶ En una ocasión escribí: “ El mito del trabajo de campo me persiguió todo el tiempo, siempre soñé con estancias

es muy socorrida en la antropología urbana mexicana, pero que presenta innumerables figuras epistemológicas según situaciones o instituciones estudiadas. Por ejemplo, el caso de Ivett Pérez Pérez que estudia las representaciones sociales del encierro en un asilo para adultos mayores en la ciudad de Puebla, metrópoli donde ella habita. Reflexiona sobre su condición de *etnógrafa voluntaria* porque la manera de implicarse como investigadora fue ofrecerse a ayudar en las actividades cotidianas en la institución, y “poder observar participando en algo que todos los actores de la institución aceptan bastante bien, lo que me permitió cruzar barreras de desconfianza y facilitar la entrevista” (Pérez, 2015, p. 4). Sin embargo, como ella misma apunta, “la vigilancia que es una de las principales características de los lugares de encierro, también se manifiesta durante el trabajo de campo y es sentida por el investigador . . . el entorno institucional al momento de las conversaciones con las residentes me hizo sentir observada y escuchada” (Pérez, 2015, p. 2). Con lo anterior quiero hacer notar que en el trabajo de campo del etnógrafo(a) nativo(a) pendular implicado(a) se generan situaciones epistemológicas inesperadas, que nacen de la relación social compleja que se establecen con los sujetos o instituciones de estudio y que sólo es posible atender a partir de la reflexividad que el etnógrafo(a) debe realizar sobre su rol en el trabajo de investigación, con ello la figura de etnógrafo pendular se amplía en cada lugar, sujeto o institución estudiada en la ciudad.

Otro ejemplo de investigación antropológica, que introduce otro tipo de reflexión epistemológica es la de Santiago Morcillo cuando se pregunta sobre el papel de la atracción/seducción y el deseo sexual en las estrategias de delimitación del campo. Este autor desarrolla su investigación entre mujeres y travestís que realizan sexo comercial y duda del celibato de los etnógrafos para garantizar la supuesta objetividad de la información adquirida en el trabajo de campo, sino también como forma de mantener a salvo el *self* del investigador (Morcillo, 2010). Dentro de sus argumentos está la posibilidad de no establecer relaciones sexuales con los sujetos de estudio, pero si presentarse como un etnógrafo sexualizado como algo que puede servir para construir un “nexo natural” con los informantes; plantea la necesidad de desdibujar los límites simbólicos y corporales que distancian a quien investiga de quien es investigado, evitando ser significado principalmente como cliente (Morcillo, 2010, pp. 2-5); concluye diciendo que su trabajo de campo es similar a “ir de putas”.⁷

Lo cierto es que todos estos tipos de etnógrafos enriquecen la etnografía hecha en casa y pone a discusión lo epistemológicamente central de la etnografía urbana: la implicación, lo que nos sitúa ante el “otro”. La implicación se refiere

largar en comunidades, pero debo confesar, no con los indígenas, sino, en ese entonces, gitanos, chicanos, migrantes, pescadores, obreros, basureros, alcohólicos, merolicos, prostitutas. El libro *La Cultura de la Pobreza* (Oscar Lewis) me orilló a “estar allí”, a experimentar lo mismo en una vecindad. Así decidí emprender una aventura, logré instalarme en una vivienda de vecindad y despojarme de aquel mito. Observé la vida de barrio y de vecindad durante 10 meses, la calle y sus marihuanos, los borrachos, las broncas, las redadas. Me sentí iniciado en la investigación urbana en 1985. Fácilmente fui aceptado porque mi condición social no es muy distante a los de los habitantes del barrio, lo único que me separaba era mi educación universitaria, que para una comunidad que está acostumbrada a que algunos de sus miembros ingresen a la universidad, no es raro. Otro elemento que me permitió ser aceptado fue que mi casa paterna no estaba lejos de la vecindad, conocían mi origen y el lugar de donde provenía. Así, iba y venía indistintamente, de hecho nunca me desligué del ambiente universitario y familiar, era como vivir en la vecindad momentos cortos y otros largos, en los acontecimientos significativos nunca faltaba. No sé si desde los cánones malinowskianos se traté verdaderamente de una estancia de campo, lo que si es cierto es que “estuve allí” y fue determinante para mi formación como antropólogo urbano, fue cuando dudé por primera vez, de Oscar Lewis. Allí observé atentamente la fiesta de la Virgen de Guadalupe, los XV años, los cumpleaños y las festividades en las viviendas, así como las comidas y bailes en el patio de vecindad. Todo fue moldeando mi interés por la vida urbana y mi mirada se fue agudizando. Pero también me di cuenta que el “estar allí” no era todo, el trasladarse a una comunidad no te hace antropólogo, sólo te da prestigio” (Licona, 2003, p. 19).

⁷ Santiago Morcillo, “¿Ir de putas? Reflexiones en torno a las dimensiones sexuadas de la investigación. En *Kula*, No. 3, octubre 2010, pp. 7-13.

a los elementos que determinan nuestra ubicación en un determinado campo y ante tal objeto. La implicación siempre es una situación a descubrir, porque en nuestra relación con el objeto nos vamos descubriendo al mismo tiempo. Me parece que la teoría de la implicación da más respuestas que la idea de participación, cuando nos encontramos con los “otros” que son sujetos distantes; así cuando los “otros” son sujetos cercanos o cuando los “otros” somos nosotros mismos. Tema crucial para entender cómo se produce conocimiento antropológico *en y de* las metrópolis. Para algunos autores, lo crucial es hacerse inteligible (Mairal, 2000), independientemente si investigas donde vives, trabajas o no, lo importante es el tipo de implicación, el lugar que construyes como etnógrafo frente a los estudiados, cuando el forastero deja de ser forastero.⁸ De ahí lo interesante de Gaspar Mairal Buil cuando se refiere al etnógrafo anónimo, al señalar el anonimato como el lugar inicial de la etnografía urbana porque “permite ver intensamente en la medida que uno apenas es visto”, “el investigador tan anónimo como el transeúnte” (Mairal, 2000, p. 183), pero como él mismo apunta, claro está que no se puede hacer etnografía de las metrópolis solo desde el anonimato.

Otro tipo de implicación que es epistemológicamente más compleja, es la que se expresa en la figura de *etnógrafo encarnado*. Loïc Wacquant propone adquirir prácticamente en su propio cuerpo, las disposiciones corporales y mentales que conforman al pugilista en el crisol del gimnasio (Wacquant, 2011). Wacquant es un sociólogo francés al que le rompieron la nariz aprendiendo e investigando el mundo del boxeo en un gimnasio del gueto negro de la ciudad de Chicago, propone una etnografía carnal, figura que abre aún más el campo de las etnografías. Dice:

El aprendizaje del sociólogo es un espejo metodológico del aprendizaje experimentado por el boxeador, sujeto empírico de la investigación. Aprender por mi propia experiencia para comprender la experiencia de ellos, desenterrar su lógica interna; el cuerpo doliente del sociólogo como fuente de conocimiento para conocer la encarnación del *habitus* pugilístico en los boxeadores (*ibidem*).

En este mismo tenor, pero desde la Antropología del Cuerpo Ana Sabrina Mora propone al cuerpo no solo como objeto de investigación sino como herramienta y sujeto de conocimiento, proporcionarle al cuerpo del investigador(a) un papel actuante, como una estructura estructurante (Mora, 2009). Desde su propia experiencia corporal, reflexiona sobre el puerperio y plantea el concepto de *embodiment*, como la condición existencial en la que se asienta la cultura y el sujeto, como punto de partida metodológico, más que como objeto de estudio (Mora, 2009). Entonces la autora propone explorar el conocimiento corporeizado y las descripciones fenomenológicas para el análisis socio antropológico sobre el cuerpo. Dice: “mi parto, mi puerperio como vía de acceso al conocimiento de todas aquellas prácticas que a partir del cuerpo repercuten en la subjetividad...tomo como base empírica el caso de mi propia experiencia del puerperio y considero que esta produce conocimiento” (Mora, 2009, p. 12).

Con estas figuras etnográficas se especifica con claridad lo variado y multidisciplinario del papel que juega el etnógrafo entre los diversos escenarios y sujetos que investiga en las metrópolis, la forma de implicarse y su reflexividad

⁸ Hacerse inteligible, supone construir un sitio propio en el lugar que investigas porque ésta no tiene un lugar para el antropólogo. “El gran reto que tiene ante sí el antropólogo al iniciar su trabajo de campo no es otro que el de hacerse un sitio inteligible para la comunidad en la que se desenvuelve” (Mairal, 2000, p. 180).

resulta crucial para comprender el conocimiento etnográfico que produce; por lo que la experiencia del investigador como recurso metodológico es determinante porque van “cincelandando...mi propia forma de ver la ciudad y de verme a mí mismo con respecto a mí, a los otros y a la ciudad misma” (Lozano, 2012, p. 81).

REFLEXIONES FINALES

Evidentemente la sociedad, la ciudad ya no existe como la presentó la teoría sociológica en la modernidad temprana porque las sociedades de la modernidad tardía son producto de una mixtura entre tradiciones culturales y conexiones culturales, tal como lo señalamos líneas arriba. Quizá los conceptos, ente otros, que hoy mejor comprenden las recientes modulaciones del espacio, el tiempo y los procesos socioculturales sean los de *Desanclaje* (Giddens), *Desterritorialización/Reterritorialización* (Ortiz), *glocal* (Roberson) y *sociedad líquida* (Bauman). Entonces, si las sociedades contemporáneas y sus metrópolis han cambiado, las preguntas que hacemos junto con otros antropólogos son: ¿Sirven los procedimientos teórico metodológicos, que la antropología diseñó y legitimó en la modernidad temprana, para estudiar sociedades de la modernidad tardía? ¿Sirven los procedimientos de la antropología que fueron diseñados para el estudio de comunidades cerradas, “primitivas”, autocontenidas, para estudiar las postmetrópolis que presentan múltiples escalas de hibridación en todas las dimensiones de la vida social? ¿Cómo esclarecer los nuevos mundos urbanos desde la etnografía? ¿Cómo narrar la ciudad contemporánea?, se pregunta Néstor García Canclini. Para Marc Auge (1996) los métodos utilizados para estudiar a los “arcaicos” no son diferentes para el estudio de las sociedades modernas; sirven porque la etnografía urbana es ante todo antropología. Sin embargo, hoy la práctica etnográfica urbana no es una versión fiel de la etnografía clásica (Imilan, 2007) porque la distancia con el “otro” lejano se ha ido reduciendo y en las ciudades el “otro” es cercano o semejante (Auge, 1996). Entonces como afirma Miguel Ángel Aguilar “el problema no es tanto de inadecuación entre método y objeto, sino de cómo reformular de manera creativa el canon etnográfico para así poder ubicar entornos, prácticas y sujetos en contextos atravesados por múltiples mediaciones” (Aguilar; 2006, p. 1). Novedades etnográficas que exploren nuevas estrategias epistemológicas y narrativas.

Sin pretender dar respuesta a todas las interrogantes planteadas líneas arriba, subrayo que pensar la figura de observación participante a partir de la teoría de la implicación y desde la hermenéutica experimenta un giro y distanciamiento del canon antropológico, porque para la hermenéutica el acto de conocer no es distinto del objeto conocido, no hay separación entre sujeto y objeto y porque la relación epistemológica convencional se transforma en sujeto-sujeto. El investigador y la realidad investigada pertenecen al mismo universo histórico-cultural; entonces, la construcción de la etnografía, en primer lugar, se sustenta en que lo *otro* no es ajeno a mí porque el etnógrafo y el “informante” son contemporáneos; y segundo, porque el conocimiento etnográfico inicia su proceso de construcción en la experiencia e implicación del etnógrafo en el campo de estudio, posibilitando múltiples figuras de etnógrafos que estudian las metrópolis. Así se ensancha la discusión epistemológica sobre el estudio de los “otros próximos”.

REFERENCIAS

- Aguilar Díaz, M. Á. (2006). *Presentación. Coloquio: prácticas, etnografías y geografías urbana* [mecanoescrito]. México.
- Auge, M. (1996). *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- Batthyány K. y Cabrera M. (Coords.). (2011). *Metodología de la investigación en Ciencias Sociales. Apuntes para un curso inicial*. Montevideo: Universidad de la República.
- Bourdieu, P. y Wacquant, J.D. L. (1995). *Respuesta por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Cruces Villalobos, F. (1997). Desbordamientos. Cronotopías en la localidad tardomoderna. *Política y Sociedad* (25), 45-58.
- Díaz Iglesias, S. (2005). Hacer etnografía en la propia comunidad: problemas de expectativas, atribuciones y responsabilidades. Recuperado de www.ujaen.es/huesped/rae
- Gómez Pellón, E. (1995). La evolución del concepto de etnografía. En Aguirre Baztán, A. (Ed.), *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Barcelona: Alfaomega Marcombo.
- Hannerz, U. (1986). *Exploración de la ciudad*, México: FCE.
- _____. (1998). *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. España: Frónesis Cátedra.
- Imilan, A. W. (2006). El relato de la ciudad. Etnógrafos, objetos y contemporaneidad. Recuperado de <http://cultura-urbana.cl/pdf/etnografiar-la-ciudad-imilan.pdf>
- _____. (2007, abril). La ciudad etnografiable. El problema del objeto en Londres, Chicago y Santiago de Chile. *Serie Documentos* (2), 23-55. Chile: Universidad Central.
- Licona Valencia, E. (2003, enero-julio). Dibujo, etnografía y la ciudad. *Mirada Antropológica* (1), 19-39.
- Lowie, R. H. (1985). *Historia de la etnología*. México: FCE.
- Lozano Rivera, C. E. (2012). Etnografía y etnógrafo: percepción y bordes existenciales del trabajo de campo y la etnografía hecha en casa. Recuperado de <file:///Users/sebastianchido123/Downloads/1849-6272-1-PB.pdf>
- Mairal Buil, G. (2000). Una exploración etnográfica del espacio urbano. *Revista de Antropología Social* (9), 177-191.
- Malinowski, B. (2000). *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.
- Marcus, G. E. (2001, julio-diciembre). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades* (22), 111-127.
- Mora, A. S. (2009, enero-junio). El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 11-38.
- Morcillo, S. (2010, octubre). ¿Ir de putas? Reflexiones en torno a las dimensiones sexuadas de la investigación. *Kula* (3), 7-13.
- Olvera Serrano, M. (2009). El concepto de espacio entre la modernidad inicial y la modernidad contemporánea. En Martínez Carrizales, L. y Quiroz Ávila, T. (Coords.), *El espacio. Presencia y representación*. México: UAM-A.
- Palerm, Á. (2004). *Historia de la etnología. Tylor y los profesionales británicos*. México: Universidad Iberoamericana.
- Pérez Pérez, M. I. (2015). *Dialogando con adultos mayores. Reflexión sobre la entrevista a profundidad* [mecanoescrito].
- Rosaldo, R. (1989). *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: CONACULTA/ Grijalbo.
- Taillemite, E. (1990). *Por Mares Desconocidos*. Madrid: Aguilar Universal.
- Wacquant, L. (2011, julio-diciembre). Habitus como tópicos. Reflexiones sobre el convertirse en boxeador. *Revista de Filosofía* (131), 173-197.