

© Por el texto: Eduardo Álvarez Pedrosian, 2011.

© Por la edición: Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de la República: LICCOM-UdelaR, Montevideo (Uruguay), 2011.

Colección Investigaciones *en* Comunicación – N° 3.

Equipo editor: Eduardo Álvarez Pedrosian (Asistencia Académica), Paula Souza (Diseño).

ISBN 978-9974-0-0733-8

Impreso y Encuadernado en
Mastergraf SRL
Gral. Pagola 1727 – CP 11800 – Tel.: 2203 4760
Montevideo – Uruguay
E-mail: mastergraf@netgate.com.uy

Depósito Legal – Comisión del Papel
Edición Amparada al Decreto 218/96

Impreso en Uruguay
Printed in Uruguay

Etnografías de la subjetividad

Herramientas para la investigación

Eduardo Álvarez Pedrosian

Agradecimientos

Esta investigación fue realizada y defendida como tesis en el marco del Programa de Doctorado *Historia de la Subjetividad*, del Depto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 13 de mayo de 2010.

El Dr. Manuel Cruz fue el director de la misma, así como del proceso de investigación precedente; y el Dr. Miguel Candel Sanmartín el director del Programa en el bienio 2005-07 correspondiente a los períodos de docencia e investigación. A ellos en particular, y a los Drs. Antonio Aguilera, Fina Birulès, Santiago López Petit y Miguel Morey, mi más sincero agradecimiento por todas las enseñanzas académicas y vitales generadas a partir de sus cursos y en otros espacios de encuentro.

Lo mismo para los miembros del tribunal, integrado por la mencionada Fina Birulès, y por los Dres. Manuel Delgado del Depto. de Antropología Social e Historia de América y África de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de Barcelona, y Luis Enrique Alonso del Depto. de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad Autónoma de Madrid, este último oficiando de presidente.

Eduardo Álvarez Pedrosian

*A Verónica,
sin la cual esta investigación no hubiera sido posible*

*A Pato, Mire, Claudio,
y los amigos y vecinos de la Vila de Gràcia*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL

Entre el pensar y el conocer, p. 11.

Fundamentación, p. 13.

Objetivos, p. 21.

Metodología y desarrollo argumental, p. 22.

DESARROLLO

I

La experiencia del extrañamiento

1.1 Extrañamiento y quehacer antropológico, p. 33.

1.1.1 Del asombro a la extrañeza, p. 33.

1.1.2 Sobre el abismo: la problematización de la pregunta por el ser, p. 41.

1.2 Método etnográfico y filosofía experimental, p. 52.

1.2.1 La experiencia como apertura: descentramientos del yo, p. 52.

1.2.2 La comprensión como acción, p. 59.

1.3 Empirismo y ontogénesis, p. 75.

1.3.1 Ser, sujeto, subjetividad, p. 75.

1.3.2 Pensar el conocimiento y conocer el pensamiento, p. 84.

II

La caja de herramientas del etnógrafo

2.1 De la retórica a la producción de subjetividad, p. 97.

2.1.1 Atravesando la antropología postmoderna:
sus fuentes y derivas, p. 97.

2.1.2 Hacia el acontecimiento, p. 118.

2.2 Explicar y comprender, p. 132.

2.2.1 La vocación pragmatista y experimental de la etnografía fundacional, p. 132.

2.2.2 Entre el positivismo y la fenomenología, p. 143.

2.3 Reflexionar e interpretar, p. 150.

2.3.1 El racionalismo aplicado: vigilancia y reflexividad, p. 150.

2.3.2 El interpretativismo: tejer la urdimbre, p. 160.

III

Cartografías de la subjetividad

3.1 Observar y escuchar, mostrar y decir, p. 177.

3.1.1 Desde el «terreno», p. 177.

3.1.2 Del campo a la mesa y viceversa, p. 195.

3.2 El proceso de composición, p. 204.

3.2.1 La expresión de lo diverso en emergencia permanente, p. 204.

3.2.2 Las verdades en juego y sus configuraciones explicativas, p. 218.

3.3 Funtores, conceptos y perceptos aplicados a la subjetividad, p. 231.

3.3.1 El discernimiento científico, p. 231.

3.3.2 El sobrevuelo filosófico, p. 243.

3.3.3 La aprehensión estética, p. 256.

IV

Líneas de fuga y horizontes epistemológicos

4.1 Los productos como parte de los procesos, p. 273.

4.1.1 De los lugares a los trayectos, p. 273.

4.1.2 Los componentes de una cartografía y el «barroquismo experimental», p. 282.

4.2 Los vectores, p. 291.

4.2.1 Etnografías de la comunicación, p. 291.

4.2.2 Etnografías de la ciencia y la tecnología, p. 301.

4.2.3 Etnografías del mundo, p. 314.

CONCLUSIONES

Del ser al hacer: pluralismo y apertura, p. 321.

Referencias bibliográficas, p. 331.

Introducción general
Entre el pensar y el conocer

Fundamentación

«... la crítica del sujeto (la tan manida «muerte del hombre») supone una línea de demarcación en las concepciones programáticas de la filosofía moderna: hay quienes desean seguir manteniendo la confianza en el sujeto ontológico como fundamento de la identidad... franquear el límite de la diferencia y pasar al otro lado para identificarse plenamente consigo mismo y conseguir que el ser coincida finalmente con la representación... y los hay que... pretenden, más moderadamente, preservar esa diferencia constituyente sobre la que se asienta la identidad «insustancial» del sujeto y que aspiran a mantener siempre abierta la disidencia entre el ser y la representación, porque entienden, no que no se pueda, sino que no se debe pasar al otro lado. Y no conviene apresurarse a otorgar a estos segundos la patente del sujeto «débil» y a los primeros la del sujeto fuerte, porque no es fácil decidir si hace falta más fuerza para dejar fluir la violencia y derribar los límites o para convertirla en violencia contenida, en autodisciplina y moderación capaz de recorrerlos en equilibrio inestable.»¹

En las últimas décadas se han constatado, nuevamente, transformaciones importantes en la práctica de las llamadas ciencias humanas y sociales, teniendo en la etnografía el soporte metodológico fundamental. Como es sabido, dicho conjunto de saberes y conocimientos ha experimentado una crisis permanente en lo que respecta a su estatuto científico, a sus relaciones con la filosofía y la política. Desde el surgimiento de las mismas en pleno contexto positivista, la figura del Hombre como objeto de estudio fue un motor de problemáticas epistemológicas y ontológicas. A través de diferentes concepciones, corrientes y programas de investigación, las ciencias humanas y sociales han ido orientándose hacia un horizonte conceptual y un conjunto de herramientas que pretendemos analizar. Lo haremos desde el punto de vista de la práctica etnográfica, en tanto es ella la que ha acompañado a este proceso, expandiéndose de manera vertiginosa en los más variados ámbitos y campos de investigación (micro-sociología, micro-historia, historia de la sensibilidad,

¹ Pardo, J. L. (1996) «El sujeto inevitable», en Cruz, M. (comp.) *Tiempo de subjetividad*. Paidós, Barcelona, p. 143.

psicología social, ciencias de la comunicación, de la educación, etcétera).

Lo que comenzó siendo una suerte de protocolo para la recogida de datos en el terreno, concebida posteriormente como la dimensión descriptiva de una tarea analítica correspondiente (etnología), la etnografía ha alcanzado el estatus de una forma de producir conocimiento que va más allá de las fronteras disciplinares, orientándose hacia la exploración de los aspectos definidos como cualitativos y singulares en cualquier campo de actividades y existencia humana: valores, significados, sentidos, y a partir de una dinámica que intenta integrar la *justificación* y el *descubrimiento* en un mismo contexto de experiencias, realizando la distinción en otros sentidos: entre la toma de distancia y la inmersión, y tanto en el «el campo» como en la «la mesa».²

Paralelamente a esta deriva del campo epistemológico de las ciencias humanas y sociales, en la filosofía contemporánea se volvía a poner sobre la mesa la problemática de la subjetividad, realizando un desplazamiento de la mirada desde dicha figura del Hombre a la del sujeto, y de éste a la subjetividad.³ *Tiempo de subjetividad* pues, donde se pone de manifiesto «ese extraño problema que nos constituye», y que sin dudas ha abierto «un genuino espacio de intensidad teórica».⁴ Al respecto, uno de los planteos ha sido el análisis de la relación individuo – sociedad en la sociología –y desde ella hacia todo el campo de las ciencias humanas y sociales–, constatándose la importancia de retomar perspectivas como las de Elias, preocupado por la visión procesual y dinámica de los términos de la relación, su «flujo continuo», y por sostener una «imagen de un ser humano como una personalidad abierta».⁵ Igual de relevante resulta ser la crítica a la antropología clásica de Morgan, Frazer o Tylor, y la puesta en evidencia de que el evolucionismo que dio origen a las ciencias humanas y sociales todas, guarda limitaciones dogmáticas muy profundas

² Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid.

³ Birulès, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 223-234.

⁴ Cruz, M. (1996) «Ese extraño problema que nos constituye», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, p. 16.

⁵ González, J. M. (1996) «El individuo y la sociedad», en Cruz, M. (comp.) *Op., cit.*, pp. 33-34.

y nos remontan también a problemas filosóficos específicos y mucho más vastos, que atañen a la concepción de la persona y la cultura heredadas de Aristóteles y Hegel entre otros. El problema del etnocentrismo en la propia mirada científica, adquirió nuevamente relevancia en la segunda mitad del siglo pasado, bajo la forma de la polémica que Winch instaló en gran medida, entre relativismo y universalismo, en cómo concebir un «relativismo de las razones»⁶, criterios de racionalidad particulares, lo que para muchos es contradictorio en sus propios términos.

En los territorios de la llamada filosofía práctica, también se ha llevado a cabo un desplazamiento de la mirada, en la senda que busca «*descentrar el sujeto normativo del liberalismo y el idealismo. El programa de mayor éxito en este proceso es hoy el que en la estela de Wittgenstein ha asumido el giro lingüístico de la filosofía y aborda el problema... desde su constitución social lingüísticamente mediada. Los enfoques pragmáticos de Davidson, Rorty o Habermas son ejemplos notables de estos...*».⁷ Igualmente, las problemáticas en torno a la reconstrucción del sujeto normativo en tales circunstancias, sea en la trayectoria continental de una «*mundanización del sentido*» o en la analítica de una «*naturalización del significado*»⁸, se las tienen que abordar a partir de las formas en que se lo ha constituido al mismo, sea por la vía narrativa (Montaigne, Kierkegaard), la del individualismo posesivo (Hobbes, Smith, Locke), o la del universalismo de la conciencia moral o ética (Rousseau, Kant, Fichte, von Humboldt), y sobrellevando los descentramientos efectuados sobre las nociones de dignidad, autodesarrollo, autodeterminación, privacidad y automodelación o cuidado de sí, característicos del siglo XIX desde las sospechas de Marx, Nietzsche y Freud.⁹ Y podemos afirmar que este escenario no sólo atañe al sujeto ético de una filosofía práctica, sino también al sujeto ontológico y al epistémico.¹⁰

⁶ Sánchez Durá, N. (1996) «La persona y la cultura. Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 60-61.

⁷ Vilar, G. (1996) «La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, p. 84.

⁸ Sáez Rueda, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.

⁹ Vilar, G. (1996) «La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 66-74.

¹⁰ Pardo, J. L. (1996) «El sujeto inevitable», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 133-154.

No es casual que nos encontremos con esto mismo, pero formulado desde la práctica del trabajo de campo antropológico. Es como si un mismo proceso gnoseológico se esté llevando a cabo en diferentes campos más o menos conectados, inaugurándose un horizonte transdisciplinario instituyente, pero no sin dificultades, obstáculos y resistencias. Oksenberg Rorty, en lo que denomina una «*historia transformativa del sujeto y del concepto de subjetividad*», reconoce desde el trabajo de campo en antropología médica y de la salud, la presencia de las diferentes concepciones de subjetividad que se han dado en las variadas posiciones ontológicas en Occidente:

«Conceptions of subjectivity over time—the power that Augustine accords to confessional expression, the authenticity that Loyola accords to the unmediated experience of pain and suffering, the epistemic privilege that Descartes accords to introspective reflection, the role that Hume assigns to the social origins of the fictional idea of the self, the egalitarian direction of Rousseau’s analysis of the rights of individual autonomy, the dialogical «we» that emerges from the Fichtean and Sartrean self-positing «I»—all reappear in the rationale of contemporary anthropological theory and medical practice. The distinctive moments in the history of subjectivity are still alive and well—and as multifaceted as ever. Despite the transformative history of conceptions of subjectivity—despite the fact that they appear to have no core meaning—the various themes of subjectivity continue to reappear: the repressed subject returns.»¹¹

El planteo deriva directamente del estudio etnográfico de la relación médico-paciente y de los modelos asistenciales implicados, en cómo se conciben mutuamente, principalmente el primero al segundo. Y lo mismo ocurre en los variados campos donde se elaboran etnografías en términos de procesos de subjetivación: la migración, el trabajo, los medios, las artes, etcétera. En las más diversas expresiones y campos culturales reaparecen de variadas formas todas las versiones más o menos cristalizadas de lo que es la subjetividad y son dispuestas en escenarios por ello heterogéneos y plurales, donde además, se generan nuevas configuraciones.

¹¹ Oksenberg Rorty, A. (2007) «The Vanishing Subject. The Many Faces of Subjectivity», en Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, p. 48.

En la etnografía contemporánea los procesos de subjetivación y sus producciones han ido adquiriendo el rol (para nada estable) de objetos de estudio, es decir, de los fenómenos y entidades abordados científicamente. Desde un punto de vista gnoseológico esto acarrea una serie de problemáticas que atañen no sólo a las ciencias humanas y sociales, sino que también a la práctica filosófica, a la creación de conceptos. Como campo, evidentemente existen diferentes orientaciones, corriente y programas de investigación más o menos hegemónicos, entre los que se encuentra la impronta de teorías y contextos de pensamiento muy específicos y que mantienen su «heurística positiva» en tanto producen investigaciones, mientras que en otros casos sucede lo contrario, se apagan o decrecen.¹² En lo que respecta a nuestros intereses, la etnografía de la subjetividad viene alimentándose de variadas fuentes y está adquiriendo en estos últimos años la consistencia de un proceso intelectual más sostenido y con proyección en variadas esferas de investigación e intervención.

En dicho contexto contemporáneo, hemos realizado una investigación que pretende dar cuenta del estado de gestación y desarrollo de este línea de investigación antropológica, basada en una metodología –la etnografía– que ha alcanzado una relevancia central en todo el espacio de las ciencias humanas y sociales, las cuales dialogan productivamente con la filosofía en parte debido a ello, y sin dejar de hacerlo a la vez con las ciencias naturales, como a lo largo de sus aproximadamente doscientos años de existencia. El diálogo entre filosofía y ciencia, entre el pensamiento y el conocimiento como actividades gnoseológicas, ha tenido diferentes capítulos e instancias de relevancia. Nuestro interés se centra en la que se está llevando a cabo en las últimas décadas, en la bisagra entre milenios. En el contexto de nuestra contemporaneidad, y desde las ciencias antropológicas hacia la mayoría de las áreas, sub-áreas y otras formas instituidas pertenecientes al mismo espacio de las ciencias humanas y sociales, la práctica de la etnografía focalizada en la subjetividad como problema viene habilitando este diálogo entre el pensar y el conocer a partir de la experimentación conceptual como actitud creativa inmersa

¹² Lakatos, I. (1975 [1970/1968-1969]) «La falsación y la metodología de los programas de investigación científica», en Lakatos, I. Musgrave, A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona, pp. 203-244.

en los procesos de encuentro y desencuentro entre subjetividades en el trabajo de campo.

Nuestro interés no es generar una epistemología normativa que establezca los parámetros con los que tiene que regularse una práctica científica determinada, en este caso en las llamadas humanidades. Justamente, pretendemos reconocer y valorar el carácter experimental de la producción de conocimiento etnográfico focalizado en la subjetividad. Parte de nuestra investigación radica en poder dilucidar en qué sentidos y hacia cuáles direcciones es viable el desarrollo de esta perspectiva, siempre dentro de nuestras posibilidades. Pero las reflexiones epistemológicas sobre las teorías, métodos y técnicas de investigación abordadas no pueden representar protocolos, normas o estipulaciones de algún tipo que retornen al campo de actividades tomados de referencia como sentencias a ser acatadas en la práctica. En primer lugar, la filosofía de las ciencias se ha visto enriquecida, ella misma, por las llamadas «epistemologías locales» que fueron emergiendo como instancia reflexiva desde los propios campos de actividad científica. Y segundo lugar, la ciencia misma fue tomada como objeto de estudio por la historia, sociología, antropología, etcétera, abriéndose el espacio de las llamadas «ciencias de la ciencia». Como parte de un mismo proceso general, las ciencias humanas y sociales que, por un lado, se dejaban permear por la etnografía y sus herramientas metodológicas, abrían y profundizaban una instancia auto-reflexiva sobre dichas prácticas. La propia etnografía moderna, la heredera de los postulados positivistas y cristalizada en la propuesta malinowskiana ampliamente analizada en las últimas décadas¹³, fue dando lugar a una actividad donde la descripción se da conjuntamente con la interpretación, disolviéndose la distinción entre un mundo abstracto y analítico, y otro empírico y sintético.

Con posterioridad a los debates característicos de la llamada «postmodernidad», que tuvieron en la antropología cultural norteamericana uno de sus principales escenarios¹⁴, asistimos a una reorientación general de la mirada donde se hace más explícito el

¹³ Stocking, G. W. Jr. (edit.) (1983) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. The University of Wisconsin Press, Madison.

¹⁴ Reynoso, C. (comp.) (1991) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa, México.

carácter epistemológico, y más en general gnoseológico, de esta estrategia de construcción de pensamiento y conocimiento. El énfasis casi exclusivo en los aspectos retóricos y escriturales de los descendientes del interpretativismo geertziano¹⁵, aún mantiene su impronta en la producción contemporánea, pero ha dado paso y cada vez más a un refinamiento del análisis en términos filosóficos, por lo general planteado en su vertiente epistemológica, ética-política y estética.

Creemos que es factible poner en evidencia otra orientación implícita, que de alguna manera trata de integrar a las otras, y que se focaliza en la subjetividad como problema en sí mismo, incluyendo las demás dimensiones. Heredera de la antropología filosófica¹⁶, vapuleada por un sinfín de ataques provenientes de racionalismos e irracionalismos por igual, la filosofía de la subjetividad reaparece ahora como instancia subyacente de creación de conceptos desde una práctica de implicación y distanciamiento en contextos múltiples y heterogéneos de formas y maneras de hacer y ser. Si bien, gracias a la fenomenología existencialista principalmente, se la concibió como el producto de una metafísica de la conciencia, una larga historia del ser y por tanto un esencialismo, la reapertura de la pregunta por lo que somos en tanto que somos no niega necesariamente su existencia.

Más aún, si analizamos el devenir de una de las propuestas más significativas del espectro moderno de las ciencias humanas y sociales como lo fue el estructuralismo, y el de aquellas perspectivas posteriores influenciadas por la crítica radical de Heidegger a las ciencias humanas, y más de fondo a la realizada por Nietzsche sobre el «Hombre» kantiano (Foucault, Deleuze, Guattari), nos encontraremos con el planteo de los llamados «procesos de subjetivación», de una actividad e instancia «auto-poietica», y con la propuesta de realizar «cartografías de la subjetividad» y estudios centrados en las «tecnologías del sí-mismo», lo que constituyen una evidencia de esta

¹⁵ Clifford, J. Marcus, G. (eds.) (1991 [1986]) *Retóricas de la antropología* [*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*], Júcar, Barcelona; y Marcus, G. (edit.) (1992) *Rereading cultural anthropology*. Duke University Press, Durham (North Carolina).

¹⁶ Morey, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona.

reformulación gnoseológica, tanto científica como filosófica.¹⁷ La recepción de estas propuestas filosóficas en el campo antropológico estuvo principalmente signada por la etnografía interpretativista en boga, la cual se había desarrollado en base a filosofías hermenéuticas como las de Gadamer o Ricoeur, y a partir de la herencia de la sociología comprensiva de Weber¹⁸, así como por el desarrollo de corrientes como el interaccionismo simbólico, teniendo como intermediarios a la fenomenología sociológica de Schütz.

A principios de la década de los ochenta del siglo pasado, Marcus y Fischer afirmaban, siguiendo el modelo kuhneano de desarrollo de los paradigmas científicos, que las ciencias humanas y sociales se encontraban en un «*momento experimental*».¹⁹ No tomaban en cuenta que, quizás, se estaba dando algo más que una reedición de esas fases circulares de desarrollo, para la cual con posterioridad al presente tendría que emerger un nuevo modelo hegemónico en el campo, algo que no terminó sucediendo. Además, dista de ser muy evidente que esta dinámica paradigmática haya operado con anterioridad de la forma en la que se plantea, más en especial para el caso de las ciencias humanas y sociales, aunque se reconozcan tendencias fuertes, programas de investigación largamente dominantes en períodos dentro del campo, etcétera.²⁰ Es necesario, por tanto, plantearnos en qué sentidos éste carácter experimental no es una condición necesaria para el desarrollo de un conocimiento de y sobre la subjetividad, como el que se genera en estas tendencias etnográficas y en ámbitos tan variados pero donde la búsqueda de lo cualitativo y singularizante de la experiencia, la instancia de creatividad inherente a la misma, es considerado como el carácter de mayor relevancia de los fenómenos y procesos investigados, sea en el campo de la cultura, la sociedad, la política, el género, la comunicación, etcétera.

¹⁷ Álvarez Pedrosian E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.

¹⁸ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

¹⁹ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

²⁰ Álvarez Pedrosian, E. (2008) «Los efectos de la epistemología kuhneana en las ciencias humanas», en Rasner, J. (comp.) *Ciencia, conocimiento y subjetividad*. CSIC-UdelaR, Montevideo, pp. 21-38.

El núcleo problemático de nuestra investigación radica, creemos, en la posibilidad de comprender cómo se realizan los análisis sustentados en lo que se ha dado en llamar la *auto-poiesis*, la capacidad de «*crear nuevas formas de hacerse sujeto*»,²¹ la manera en que el sujeto se relaciona y toma distancias relativas de su propia «*capacidad (indiscutida) de dominio y de transformación del mundo*». ²² La capacidad de crear y re-crear nuestra propia existencia, en tanto nos constituimos como sujetos en dicho acto, puede ser abordada desde la experimentación en escenarios y acontecimientos donde la misma tiene lugar, y esa es la intención de la etnografía contemporánea. Este propósito planteado implica una serie de problemáticas que constituyen su fundamentación, en gestación permanente, pues conlleva una dinámica experimental (y por tanto transversal y abierta) y no paradigmática (taxonómica y cerrada). Trataremos de formular con el mayor rigor posible la forma en que se ha presentado (los límites y los horizontes de transformación que posee) esta filosofía de la subjetividad implícita en una vertiente cada vez más relevante de la etnografía contemporánea, en lo que es la explicitación de los supuestos y el análisis de los productos explícitamente formulados desde dicha estrategia cognoscente. Como se ha dicho, no se trata del retorno del sujeto de conciencia, pero sí de la aprehensión de una entidad que siempre se escapa en el mismo instante de su objetivación, una exploración sobre lo real, posible y virtual de nuestras subjetividades en permanente transformación.

Objetivos

-Describir y analizar las concepciones filosóficas inherentes a la práctica etnográfica focalizada en la subjetividad: conceptos, definiciones y principios, a partir del estudio de las producciones antropológicas y las fuentes filosóficas explícitas e implícitas.

²¹ Castoriadis, C. (1997 [1996]) *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Pre-textos, Barcelona.

²² Cruz, M. (1996) «Ese extraño problema que nos constituye», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, p. 15.

-Formular la articulación de la problemática en las tres dimensiones de teorías, metodologías y técnicas de investigación, en sus implicancias mutuas, para poder comprender el fenómeno desde la dinámica de trabajo etnográfico entre «el campo» y «la mesa».

-Cartografiar las tendencias y núcleos problemáticos del campo de producción etnográfica considerado, sus aspectos distintivos, potencialidades y limitaciones.

-Reflexionar sobre la articulación entre la filosofía y las ciencias humanas y sociales contemporáneas, en la búsqueda de vías de enriquecimiento mutuo en las actividades de creación de pensamiento y conocimiento.

Metodología y desarrollo argumental

Los insumos principales para el abordaje de la investigación provienen, por un lado, de la lectura, análisis y asimilación de los trabajos tomados como referencia bibliográfica, y por el otro, de los insumos de la experiencia de trabajo de campo etnográfico desarrollado en forma directa.

Las investigaciones filosóficas y científicas tomadas de referencia pueden dividirse en los siguientes grupos: material de historia de la filosofía de la subjetividad, de filosofía de las ciencias humanas y sociales (incluida la antropología y la etnografía en concreto), textos antropológicos sobre teoría y metodología de la investigación, e investigaciones etnográficas específicas de estas últimas tres décadas, además de contar con algunas referencias clásicas ineludibles.

Hemos realizado el siguiente trayecto investigativo, que constituye el desarrollo argumental de la investigación:

1. *La experiencia del extrañamiento*

1.1 En tal sentido, comenzaremos el desarrollo con un capítulo dedicado al extrañamiento y quehacer antropológico. Rastreadremos y analizaremos esta actitud y actividad desde la conformación

de la filosofía en el asombro²³, y las grandes vertientes modernas y contemporáneas involucradas en su problemática. Experimentar lo propio como radicalmente ajeno y lo ajeno como radicalmente propio, conlleva la posibilidad de generar un tipo de cognición que es la correspondiente al método etnográfico, llevando el asombro hacia la extrañeza. La pregunta por el ser más que inhibir y desacreditar un saber constituido desde esta experiencia, puede operar como mecanismo de generación de problemáticas. Una disposición subjetiva próxima a la del *niño*, el *marginal* y *extranjero*, o el *esquizofrénico*²⁴, caracteriza a este quehacer según reflexiones de los propios etnógrafos.

1.2 Posteriormente nos abocaremos a plantear los debates y problemáticas propias de una metodología devenida en estrategia integral de investigación, en la dialógica entre pensamiento y conocimiento. La experiencia considerada como apertura, se corresponde con ejercicios de descentramientos del yo a partir de los cuales el investigador accede a establecer flujos de distanciamiento e inmersión en los fenómenos. La comprensión, en vez de ser concebida como ajena a la acción, es tratada como un tipo de actividad generadora de totalidades parciales integradas por múltiples componentes heterogéneos.

1.3 Esto nos lleva a formularnos la existencia de una gnoseología empirista en el sentido radical²⁵, para la cual existe una producción de subjetividad sobre un ser abierto y múltiple por definición, instancia creativa de generación de formas de hacer y ser que caracterizan la existencia del *anthropos* en devenir. La práctica etnográfica, y en particular la focalizada en los procesos de subjetivación, consiste en un conjunto articulado de estrategias cognoscentes que atraviesan y conectan los dominios del pensar y el conocer, siempre de forma singular y con diferentes tipos y grados de generalización.

²³ Ronchi, R. (1996) *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Akal, Madrid.

²⁴ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.

²⁵ James, W. (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires.

2. *La caja de herramientas del etnógrafo*

2.1 En un análisis de las fuentes y derivas de la llamada antropología postmoderna, trataremos de dilucidar los componentes fundamentales que hacen de la etnografía contemporánea una síntesis de problemáticas para nada recientes y al mismo tiempo novedosas en sus potencialidades. Esto es evidente en lo referente al proceso de crisis experimentado en las ciencias antropológicas y humanas y sociales en general en las últimas décadas. La reflexión etnográfica fue pasando de la crítica de corte retórico hacia los grandes modelos explicativos a partir de las estrategias de escritura y de la experimentación basada en la figura del «yo-testifical»²⁶, a cuestiones que cada vez más hacen a los fenómenos de producción de conocimiento en tanto acontecimientos²⁷, dialógica inter y trans-cultural desde la cual emergen los contenidos y expresiones desde el campo de inmanencia abordado como desde el trabajo analítico de montaje y diseño de los productos intelectuales derivados del mismo.

2.2 Explicar y comprender no constituyen, en el sentido etnográfico, dos formas de concebir al trabajo del pensar y el conocer. Plantearemos la conjunción de corrientes y perspectivas filosóficas asociadas a este tipo de comprensión explicativa, emergida del trabajo de campo y su reflexión. Creemos factible reconocer una vocación pragmatista o empirista radical en la propia formulación moderna de la etnografía, la forma estandarizada del método proyectado desde Malinowski. Posteriormente nos plantearemos las falsas dicotomías naturalizadas en el campo de las ciencias humanas y sociales desde la etnografía moderna en particular, en la tradicional polarización entre un enfoque positivista y otro fenomenológico, para poner de manifiesto los límites comunes de ambas perspectivas en lo referente al tipo de objetivación que opera sobre las subjetividades en la práctica etnográfica, así como los elementos comunes que sirven de herramientas y materiales para las investigaciones por venir.

2.3 Dicha comprensión explicativa, es posible gracias a la conjunción de dos tradiciones en el seno de la etnografía de las últi-

²⁶ Geertz, C. (1989 [1983]) *El antropólogo como autor* [*Works and lives. The anthropologist as author*]. Paidós, Barcelona.

²⁷ Ortner, Sh. B. (2006) *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Duke University Press, Durham (North Carolina).

mas décadas: el racionalismo de tipo aplicado, sofisticado, constructivista, y el interpretativismo en tanto hermenéutica fenomenológica de inspiración semiótica. Si bien constituyen diferentes tendencias, se constata una hibridación entre la interpretación y la reflexión en tanto actividades cognoscentes. De forma más o menos hegemónica, el campo antropológico ha tendido a una síntesis entre las nociones provenientes de perspectivas filosóficas disímiles y en algunos sentidos enfrentadas. Como veremos, la caja de herramientas del etnógrafo fue integrando eclécticamente los elementos a partir de una concepción de la explicación como dilucidación de significaciones en una dialógica inter y trans-cultural que implica una traducción de universos existenciales. Esta apertura radical provocada por el distanciamiento y la inmersión simultáneos en instancias de encuentros y desencuentros heterogéneos, encuentra en la reflexividad la herramienta necesaria para realizar ajustes, rectificaciones y diversificaciones de los procesos llevados a cabo.

3. Cartografías de la subjetividad

3.1 Para ser consecuentes con nuestro planteo de realizar una gnoseología de la práctica y de lo que en ella se produce, pasaremos a tratar las problemáticas precedentes desde las consideraciones metodológicas propias del ejercicio del trabajo de campo. Tendremos la ocasión de articular las teorías, los métodos y las técnicas en ambas direcciones, para captar el sentido y valor de las consideraciones planteadas desde el ejercicio mismo de la observación participante y la entrevista en profundidad, en tanto que ambas constituyen las mínimas herramientas que en su aplicación conforman el quehacer etnográfico.

3.2 Para comprender en qué consiste el proceso de composición de las etnografías en general, y en el sentido de aquellas que se plantean más o menos explícitamente como cartografías de la subjetividad²⁸, conceptualizaremos a los fermentos pensantes²⁹, a los materiales que las constituyen, como las expresiones de lo diverso en

²⁸ Guattari, F. (2000 [1989]) *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial, Buenos Aires.

²⁹ Vaz Ferreira, C. (1957 [1938]) *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.

estado de emergencia permanente. En un universo que se crea y re-crea sin pausa, el observador participante en situación de extrañamiento percibe diversidad, tanto dentro como fuera de sí, producto del encuentro con otredades en situaciones de inter y transculturalidad. Concebir a la creatividad como objeto último de las indagaciones sobre los procesos de subjetivación, conlleva una noción de temporalidad para la cual todo presente se conforma como espacio de emergencia y apertura radical de lo posible. Se hace necesario, por tanto, trabajar sobre los diferentes tipos de verdades que son puestas en juego en el mismo campo de producción etnográfica, a partir de tradiciones filosóficas y problemáticas propias de este eclecticismo fundando en la práctica.

3.3 Es así que nos encontraremos con la conjunción de variadas estrategias cognoscentes, las cuales poseen características propias de la ciencia, la filosofía y el arte. En una combinación siempre particular de estos tipos de construcción de pensamiento, la etnografía contemporánea opera realizando un trabajo de discernimiento y distinción entre variables y constantes, una geometrización que rescata la tradición de las objetivaciones científicas. Asimismo, la reflexividad que opera sobre dicha tarea, así como el estudio de valores y sentidos, hace necesaria una elaboración conceptual que toma de la filosofía sus herramientas generales. Un sobrevuelo permite integral y coordinar los elementos planteados científicamente, así como problemáticas abiertas –como la principal de la pregunta por el ser–, exigen la presencia de una tensión más allá de toda referencia. Y por último, todo ello es posible gracias a una aprehensión estética, tanto de los procesos y fenómenos de los campos y sus trayectos como de las instancias más ajenas al mismo, como en la elaboración del conocimiento y de la escritura en tanto formato característico. Más allá de la representación de lo que sería la realidad de una forma de vida, las etnografías de la subjetividad intentan explorar los escenarios donde se crean y re-crean estas entidades que nos constituyen en una virtualidad que no busca corresponderse directamente, sino más bien derivar y explotar con exhaustividad los marcos de posibilidades allí determinantes en la misma contingencia del acon-

tecer. Se alcanzan niveles de objetivación diferenciales a partir de la profundización y conexión del caso con otros casos.³⁰

4. **Líneas de fuga y horizontes epistemológicos**

4.1 Considerar a los productos del conocimiento como partes de procesos, implica una serie de consideraciones gnoseológicas de gran importancia. Las dicotomías local/global y producto/proceso se corresponden en lo referente a la forma de concebir los fenómenos y la generación de etnografías sobre los mismos.³¹ Pasar de concebir a lo lugares como partes y situaciones de trayectos y movimientos³², conlleva una serie de implicancias epistemológicas y ontológicas fundamentales para comprender a la etnografía contemporánea. La propia producción etnográfica es considerada como parte de los procesos de subjetivación estudiados, el devenir y la apertura de los mismos se corresponden con un producto cognoscente igual de procesual y experimental. Asimismo, se hace necesario considerar a las composiciones etnográficas de este tipo y evaluar en definitiva los alcances y potencialidades de las mismas.

4.2 Plantearemos las tres líneas de investigación que consideramos marcan el franqueamiento posible de los horizontes epistemológicos contemporáneos. En primer lugar, las llamadas «etnografías de la comunicación»³³ han abierto un espacio de exploración riquísimo y estremecedor, al ponernos en disposición de analizar los procesos de subjetivación en su instancia virtual, en la transversali-

³⁰ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona; Geertz, C. (2002 [2000]) *Reflexiones filosóficas sobre temas antropológicos [Available light]*. Paidós, Barcelona; Moore, H. L. (edit.) (2005 [1999]) *Anthropological Theory Today*. Polity Press, Oxford.

³¹ Marcus, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 111-127.

³² Clifford, J. (1999 [1997]) *Itinerarios transculturales [Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century]*. Gedisa, Barcelona.

³³ Soriano, J. (2007) *Las nuevas reglas de la etnografía de la comunicación*. Portal de la Comunicación del Instituto de la Comunicación, InCom-UAB, Barcelona. Disponible online en: www.portalcomunicacion.com.

zación que los desterritorializa.³⁴ Las etnografías del ciberespacio han proliferado en las primeras décadas del milenio, y con ellas se problematizan nuevamente las categorías definitorias de la subjetividad. Los procesos identitarios y otras formas subjetivas se complejizan mediante la barrera de la entrada-y-salida de la red; y más que desaparecer, las formas de subjetivación tradicionales tienen cabida en procesos de múltiples órdenes. Esto le exige al etnógrafo profundizar en el desarrollo de su «flexibilidad interpretativa», así como adoptar una «perspectiva adaptativa» en internet.³⁵ Las etnografías de las ciencias ya cuentan con décadas de desarrollo, a partir principalmente de los trabajos de campo en laboratorios³⁶, y posteriormente en el abanico de escenarios y procesos que incluyen desde la producción de conocimiento a su difusión y relacionamiento con los otros campos sociales.³⁷ La biotecnología y la genética tienen un interés especial porque atañen directamente a las mutaciones del proceso de hominización, con lo cual la antropología parece recobrar un holismo no determinista entre sus ramificaciones culturales y biológicas, centrándose en la perspectivas del «biopoder», «las tecnologías del sí-mismo» y el «cuidado de sí» formuladas por Foucault, a partir de la composición abierta y en devenir entre el *anthropos* y el *logos*.³⁸ Por último, las llamadas «antropologías del mundo» formuladas recientemente, son un proyecto colectivo por alcanzar un horizonte de elaboración de conocimiento antropológico más allá de las fronteras del post-colonialismo, donde se explora: «*la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI...*

³⁴ Álvarez Pedrosian, E. (2009) «La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad», en *F@ro*, Año 5, Nº 9. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro/n09>.

³⁵ Hine, Ch. (2004 [2000]) *Etnografía virtual*. Editorial UOC, Barcelona, pp. 181-192.

³⁶ Latour, B. Woolgar, S. (1995 [1979]) *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza, Madrid.

³⁷ Edwards, J. Harvey, P. Wade, P. (eds.) (2007) *Anthropology and Science. Epistemologies in Practice*. ASA Monographs 43, Berg, Oxford.

³⁸ Rabinow, P. (2003) *Anthropos today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press, Princeton.

para las antropologías, si van a reproducirse y a mejorarse a sí mismas... es una estrategia crucial... asumir su propia diversidad.»³⁹

³⁹ Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (2006) «Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder», en *Universitas Humanística*, N° 61 enero-junio, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, p. 15.

I

La experiencia del extrañamiento

1.1

Extrañamiento y quehacer antropológico

1.1.1

Del asombro a la extrañeza

«El filósofo es similar a un explorador en tierras desconocidas, de ello se sigue que la tierra griega debió parecerle al profílosofo algo así como una tierra extranjera, y que la propia lengua griega, en la que se depositaba la memoria colectiva y la identidad de un pueblo, debió parecerle de pronto al hablante griego algo inusual y objeto de admiración, un poco como les sucede a ciertas palabras cotidianas cuando, desplazadas de manera imprevista de su contexto natural, aparecen en toda su extrañeza con tal fuerza que, al encontrarnos ante su materialidad, casi nos sorprende el haberlas usado siempre con tanta naturalidad... la admiración a la que remite Sócrates el inicio del filosofar no surge de ninguna sublime emoción estética sino, de manera más prosaica, de hacer que quede fuera de curso el discurso de las aporías sofísticas... la filosofía, para aparecer a la luz, ha tenido necesidad de un originario distanciamiento del hablante respecto a la lengua que él habla y respecto a la cultura a la que él pertenece...»⁴⁰

El asombro es un efecto del extrañamiento, en tanto este es la experiencia prosaica de ruptura con lo dado. El origen de la filosofía está asociado a esta actividad. A partir de allí se crean los conceptos. Pero a lo largo de la historia de Occidente se han ido construyendo diferentes estrategias gnoseológicas, con lo cual se desarrollaron diferentes tipos de conocimientos y pensamientos, asociándolos y distinguiéndolos de maneras específicas. De las muchas formas de hacer filosofía (reconociendo como tal el amplio abanico que puede

⁴⁰ Ronchi, R. (1996) *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Akal, Madrid, pp. 22-23.

sintetizarse actualmente en las dos tradiciones llamadas analítica y continental, y todas las misturas y distanciamientos de ambos polos), una, la que considera a la experiencia como instancia decisiva de los conceptos, es la que aquí nos interesa. Creemos que a través de la misma se desarrolla un tipo de conocimiento con sus propias características. Por supuesto, esto nos enfrenta primeramente ante el problema de cómo concebir la experiencia. Y posteriormente, al de cómo considerar al componente (rasgo, tesis, principio) más significativo en su núcleo, en tanto «programa de investigación» –extrapolando la noción lakatosiana⁴¹–, a veces planteado de manera muy difusa y otras de forma más explícita: el extrañamiento. El extrañamiento metodológico, sistematizado, es la experiencia específica que permite la generación de un tipo de conocimiento sobre el ser humano y cualquiera de sus producciones que a su vez concibe dichos productos como componentes que constituyen al productor: veremos que se trata de la estrategia más extendida en el campo de las ciencias humanas y sociales con tendencia a la búsqueda de una objetivación cualitativa, que pretende acceder a la singularidad de los fenómenos. Tanto en una vertiente hermenéutica como crítica se aspira a lo mismo en este sentido: a la construcción de una objetivación desde la profundización en lo particular. En términos hermenéuticos, sólo se comprende en la dialógica entre las partes y el todo; y en términos críticos, los juicios reflexivos se distinguen de los determinantes por el hecho de que se remontan a lo general desde lo particular, en vez de hacerlo subsumiendo lo particular en lo general.

Al respecto, podríamos decir con el Foucault de *Las palabras y las cosas*, que es en el fondo un método subsidiario de una filosofía del sujeto y de la conciencia, justificado por esa especie de empírico-transcendental de filiación kantiana llamado Hombre.⁴² Pero creemos que hay mucho más, que hay una forma de hacer filosofía que es la del mismo Foucault en su trayecto investigativo, principalmente

⁴¹ Lakatos, I. (1975 [1970/1968-1969]) «La falsación y las metodología de los programas de investigación científica», en Lakatos, I. Musgrave, A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona, pp. 203-244.

⁴² Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

cuando exige una «ontología de la actualidad»⁴³, caracterizándose por lo que Morey denomina una «filosofía etnológica».⁴⁴

Como podemos apreciar casi inmediatamente, se trata siempre de lo mismo: del asombro que desencadena un proceso cognosciente y la forma de hacerse cargo o no de dicho proceso. Pero no es cualquier asombro. Si nos remitimos al sentido griego de teoría –la *theoré*–, nos encontramos con una práctica, y más en concreto, con la experiencia de llevarla a cabo desde una subjetividad en particular. El *theorós* es aquél que observa los juegos u otras ceremonias mientras se llevan a cabo y luego relata los acontecimientos ante los habitantes de su *polis*; es necesario que no sea un jugador más y que se instale en tanto observador en las gradas, para luego hablar sobre los juegos a aquellos que no lo presenciaron desde esa posición. El filósofo, a partir de ello, se establecerá como aquél que accede al mundo verdadero, y su combate en la *polis* será por encontrar una forma de sobrevivencia para esta visión y esta práctica en medio de las opiniones y el peso de las necesidades. Cuando tomamos distancia para mirar lo que somos nosotros mismos y con ello habilitamos un camino de conocimiento y reflexión, se desembocó primeramente en la búsqueda de principios esenciales de la naturaleza humana en tanto creación divina, luego en el análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia, para posicionarnos posteriormente ante una concepción de la subjetividad en tanto *artificialidad determinada*, lo que permite pensar la apertura de la creación pero siempre dentro de condiciones, las cuales, también han sido creadas y son factibles de transformación.

En definitiva, este extrañamiento en tanto que asombro hacia lo que somos, es el asombro provocado por la pregunta por el ser, por lo que significa el «nosotros mismos» allí involucrado. A diferencia de lo que afirmara Heidegger al indicarlo directamente, no creemos que dicha pregunta por el ser contenga la posibilidad de encontrar una respuesta definitiva, y menos aún, que esta incompletitud implique algún tipo de impedimento. Por el contrario, se trata de la fuente de producción, pues los problemas son generadores de

⁴³ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.

⁴⁴ Morey, M. (1995) «La cuestión del método», Introducción a Foucault, M. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, pp. 9-44.

conocimiento y no postas a superar en una línea recta progresiva, o círculos a ir cerrando dentro de otros círculos mayores. La pregunta por el ser nos dice Heidegger, sólo puede ser enfrentada buscando su esclarecimiento, y la vía es exclusivamente ontológica, más en general metafísica, *previa* a toda ciencia positiva en tanto fundamento necesariamente olvidado de y por la misma. Pues, como es obvio, no se puede llegar a caracterizar el *Dasein* a partir de la suma inductiva de casos particulares, ni por ideas de las que se puedan deducir casos particulares donde se lo verifique o refute.⁴⁵ Pero lo que Heidegger no puede dejarnos ver es el carácter constantemente productivo, transformacional de la subjetividad, lo que conlleva la inexistencia de un proyecto finalista y concluyente, una teleología definitiva. En otras palabras, la pregunta por el ser nos conduce a una aventura intelectual y vital más en general, que no termina jamás (salvo si se alcanza la autodestrucción), y a partir de la misma se construye no sólo conocimiento sino subjetividad en sí misma, y no gracias al primero sino en el propio acto, en la propia experiencia que sirve de base para dicho producto secundario, el conocimiento, en tanto derivado del general, la producción de subjetividad, la cual incluye elementos de otra naturaleza además de los cognoscentes.

El extrañamiento que se aplica a nuestra propia condición, no nos hace llegar a un sistema de verdades auto-expuestas, a una *revelación*. Un camino puede ser la analítica existencial del *Dasein*, pero no es el único posible. Tampoco pretendemos acceder a lo que Bataille denomina la «*experiencia interior*», experiencia a la que como claramente ha establecido, ningún conocimiento puede llegar.⁴⁶ El asombro nos puede conducir a una teleología que tenga como meta, paradójicamente, la aniquilación de toda subjetividad, o puede llevarnos al afuera puro, extático, donde toda idea de finalidad queda convertida en una mera ilusión. Ahora bien, pueden haber otras alternativas, y no por ello se imponen a las anteriormente descritas, o por lo menos lo hacen en el marco exclusivo de la producción de conocimiento sobre la subjetividad. Claro que para aquellos que busquen de una u otra manera la superación a través del mismo, sea de las condiciones de posibilidad de lo real según finalidades tras-

⁴⁵ Heidegger, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile.

⁴⁶ Bataille, G. (1972 [1943]) *La experiencia interior*. Taurus, Barcelona.

cedentes, o para aquellos que busquen acceder a lo que está más allá de toda posibilidad, no vean en esta exploración más que una pérdida de tiempo. Creemos que la generación de conocimiento sobre la subjetividad, en tanto actividad de la propia subjetividad a partir de la actitud de ver como extraño lo propio y como propio lo extraño, permite la proliferación de diversos procesos que combinan tanto evaluaciones (lo que implica comparar diferentes subjetividades según sus circunstancias y coyunturas), como prospecciones (que conllevan la proyección de nuevos límites de lo posible que son *sui generis*). En dicha combinación de evaluación y prospección, se puede superar la cosificación y la introspección al mismo tiempo, las puras objetivaciones y subjetivaciones, su misma distinción naturalizada. Aquél asombro destinado sólo para los iluminados y privilegiados, desde donde se producían los componentes ideacionales que luego eran culturizados y así convertidos en modelos y estructuras de subjetivación, puede, al orientarse hacia la propia subjetividad, habilitar un espacio de experiencias tendientes a la autonomía, en tanto se reconozca que la misma se alcanza en la realidad y nunca en algún otro lugar o no-lugar (mundo de las ideas, como en la milenaria teoría de los dos mundos).

Hay algo más: el conocimiento en general, para la occidentalidad, surge de la experiencia del extrañamiento, axiológicamente establecida desde Platón y Aristóteles: «Thaumadzein –la admiración ante aquello que es tal y como es– no es, de acuerdo con Platón, otra cosa que pathos, algo que se sufre y que por ello es completamente diferente de doxadzein, de formarse una opinión sobre una cosa.»⁴⁷ ¿Es posible poner en palabras este asombro? Según la tradición platónico-aristotélica no, y lo mismo siglos después en posturas características de las dos tradiciones filosóficas occidentales: la sintetizada en aquella máxima del *Tractatus logico-philosophicus* donde el primer Wittgenstein nos dice, desde una abstracción pura, que «de lo que no se puede hablar, mejor callar» (aunque en los pasillos no hablara de otra cosa que de ética y estética)⁴⁸, y la reducción fenomenológica del ser en la nada (aunque el profesor Heidegger esperara la llegada de un nuevo líder).

⁴⁷ Arendt, H. (1997 [1957]) *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Besatari, s/d, p. 53.

⁴⁸ Wittgenstein, L. (1987 [1921]) *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid.

Las ciencias humanas y sociales se han planteado la necesidad de poder hablar sobre ello, de poder construir un *logos* en el sentido clásico, en poder enunciar lo que se evidencia en lo concierne a los fenómenos humanos de existencia. Con ello se violentó el axioma de aquella «*admiración muda*», y a partir de allí el tipo de vínculos entre la filosofía y la ciencia. En un primer momento, positivista, se construyó un dominio nuevo de saberes, negando toda relación presente con la filosofía, la cual fue considerada una empresa estéril, como un estadio previo y necesario para alcanzar el positivo.⁴⁹ Durante el siglo XX, el plan tuvo un éxito relativo, gracias a grandes modelos explicativos como el estructuralismo o el conductismo, y hasta hoy en día en formas como el cognitivismo. Pero posteriormente, con la llamada crisis de los grandes relatos y los debates en torno a la postmodernidad⁵⁰, se hizo necesario un nuevo planteo de la cuestión. En la contemporaneidad nos encontramos ante varios horizontes, uno es este, donde no se niega el origen del conocimiento en el asombro y donde a sabiendo de que lidiamos con representaciones, no por ello renunciamos a la necesidad y el potencial de poner en palabras e imágenes en general, de representarnos aquello que dicho asombro a habilitado a experimentar, lo que es lo mismo que decir que por asumir la artificialidad de la conciencia y de la subjetividad no por ello renunciamos a su potencial cognoscitivo.

Como veremos a lo largo de nuestra investigación, varias son las tradiciones y corrientes filosóficas que albergaron y desarrollaron, cada una a su modo, la experiencia del extrañamiento como principio metodológico, epistemológico y hasta explícitamente ontológico en algunos casos. Evidentemente, la fenomenología sigue siendo una de las principales vertientes. La definición que da Husserl de la filosofía como ciencia que se auto-interroga,⁵¹ su noción del acto cognoscitivo como una actividad no impulsada por las filosofías, ciencias ni cosmovisiones de algún tipo sino por las cosas y los problemas mismos, encuentra en la llamada «reducción fenomenológica» o «*eidética*» la formulación de este extrañamiento experimental. Su lema «*a las cosas mismas*», encierra una fuerte crítica a las formas naturalistas e intelectualistas que alimentaban una práctica

⁴⁹ Comte, A. (2002 [1830-1842]) *Curso de filosofía positiva*. Magisterio Español, Madrid.

⁵⁰ Lyotard, J.-F. (1993 [1979]) *La condición postmoderna*. Planeta-Agostini, Barcelona.

⁵¹ Husserl, E. (1981 [1910]) *Filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires.

científica y técnica destructora del «mundo de la vida» («*lebenswelt*»).⁵² La propia conciencia opera construyendo lo real a partir de la acción de la intencionalidad, implícita en su propia constitución: toda conciencia es conciencia *de algo*. El distanciamiento ya está también considerado en la propia inmersión, en el mundo de la vida y todas sus formas cognitivas. Como veremos, las complejidades planteadas por esta tradición, en especial en la articulación con la hermenéutica efectuada desde Heidegger, hacen en gran parte a los debates, problemáticas y productos de las ciencias humanas y sociales alimentadas por ella.

«Pero, ¿de qué trata entonces la fenomenología misma? ¿Qué significa el regreso a las cosas mismas cuando las vemos como positivas? Significa, sencillamente, que los puntos de vista según los cuales se observan y se tratan las cosas, han de ser desarrollados a partir de la visión de la cosa, y sobre ningún otro fundamento. La cognición no es otra cosa sino un movimiento que a partir de una distancia de contemplación inicial (*anfänglicher Anschauungsferne*) lleva hasta la “proximidad absoluta” (*absoluter Nähe*), y la verdad –tal como se la determina con precisión en *Investigación lógica VI*– significa que lo pensado se muestra tal cual como es pensado, y que es pensado tal cual como se muestra. Esta aproximación y este alejamiento de las cosas mismas no deben ser malentendidos en el sentido de una percatación inmediata, de una pura intuición; se trata más bien de un proceso en que están indisolublemente entrelazados el contenido objetivo y el modo de acceso a éste... El ser mismo de la cosa no es un ser como tal, sino un modo preferido de lo dado. La fenomenología en sentido filosófico de la palabra empieza sólo ahí donde no solamente se levanta el inventario de “fenómenos” objetivos, sino donde la fenomenalidad de los fenómenos y su logos mismo se convierten en asunto.»⁵³

Del mismo contexto neokantiano que albergara a Husserl, surgirán otras tendencias igual de relevantes en lo que refiere al saber de la experiencia del extrañamiento, el cual volverá a tomar forma dentro de las ciencias humanas y sociales con la formulación del llamado método etnográfico en el ámbito de las ciencias antropológicas. El denominado pragmatismo, asociado a Peirce, Dewey, y James

⁵² Husserl, E. (1991 [1936]) *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona.

⁵³ Waldenfels, B. (1997 [1992]) *De Husserl y Derrida*. Paidós, Barcelona, p. 22.

principalmente, ejercerá una influencia decisiva aunque no tan explícita como la anterior. Será recién en los últimos años, cuando será posible el trabajo directo sobre sus formulaciones filosóficas a la luz de las problemáticas que las ciencias antropológicas se planteas actualmente, tras la crítica de la modernidad y el desgaste de la postmodernidad. También a principios del siglo XX, James se proponía superar las aporías del análisis trascendental que marcara fuertemente la *episteme* occidental. Aquella escisión entre un universo abstracto y otro concreto, encontró en el «empirismo radical» su forma americana de intento de superación. Veremos cómo en la perspectiva fundacional de la etnografía, la correspondiente al funcionalismo de Malinowski,⁵⁴ se encierra una matriz empirista radical mucho más importante para nuestros intereses⁵⁵: no la teoría de la cultura que esbozara, sino la del método etnográfico a partir de su ejercicio, claramente pluralista y radical en su concepción de la experiencia.

«... bajo el principio de ir por detrás de la función conceptual en su conjunto y de buscar la verdadera forma de la realidad en el más primitivo flujo de la vida sensorial, un camino está abierto para nosotros. No sólo lo absoluto es su propio otro, sino que los pedazos más simples de experiencia inmediata son sus propios otros, si esa frase hegeliana fuera admitida de una buena vez. Los pulsos concretos de la experiencia... chocan unos contra otros y parecen interpenetrarse. Es difícil discernir lo que es en ellos relación y lo que es materia relacionada... El sentimiento más minúsculo que podamos tener llega con una parte anterior y una posterior y con un sentido de su procesión continua... el momento “que pasa” es el hecho mínimo, con la “aparición de la diferencia” tanto dentro suyo como fuera... Descubrimos esta vida como algo siempre desequilibrado, algo en transición... En el mismísimo medio de la continuidad nuestra experiencia llega como una alteración.»⁵⁶

⁵⁴ Malinowski, B. (1986 [1922]) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Paidós, Barcelona.

⁵⁵ Leach, E. R. (1997 [1957]) «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en Firth, R. Fortes, M. Leach, E. R. et. al., *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México, pp. 291-312.

⁵⁶ James, W. (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires, pp. 176-177.

1.1.2

Sobre el abismo: la problematización de la pregunta por el ser

Del conflictivo espacio de saberes llamado ciencias humanas y sociales, la antropología ha sido la que ha cultivado al extrañamiento como metodología principal, como abordaje central en su constitución disciplinaria, y por tanto como proceso de construcción y perspectiva fundamental en la concepción de su objeto de estudio. El par identidad/alteridad, la cuestión del Otro, la forma de comprender y explicar una forma de vida, ha sido a lo largo de las diferentes matrices teóricas el canal de transmisión de la mirada provocada por la experiencia del extrañamiento. A tal punto esto es así, que cuando se desbordan los campos disciplinares modernos y se comienza a superar la impostura postmoderna, es en la etnografía donde recalcan los esfuerzos contemporáneos de generación de saber a partir de la experiencia humana que pretende acceder a lo más singular de la misma, a las cualidades expresadas en términos de «sentido», «significación» y «acontecimiento».

Por la coyuntura de la división del trabajo científico y de los saberes occidentales, la antropología general –albergando a la antigua antropología física, la arqueología y la todavía hoy llamada etnología por los francófonos–, tratará sobre las culturas más distanciadas del mundo occidental, para lo cual constituirá un caldo de cultivo propicio para la experimentación del extrañamiento y la producción de cogniciones consecuentes con la misma, que será traducida en los términos de una metodología científica: será regulada, reglada a veces según una serie de normas, otras por un conjunto de procedimientos, y también en un sentido más constructivo y flexible, se redefinirá como caja de herramientas.

Ese otro, que primero fue objeto de dominación desde una ciencia etnocentrista como la de los evolucionistas del siglo XIX, luego será sujeto de re-conocimiento (ver en los otros lo que somos por contraste), y posteriormente sujeto de co-conocimiento, una vez que la racionalidad occidental baje de su pedestal. En primer lugar, el otro fue construido a partir de la «diferencia», luego desde la «di-

versidad», y con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial como consecuencia y expresión de la «desigualdad».57 Pero desde el primer momento –el fundacional, bajo una matriz evolucionista anterior a la instauración del método etnográfico desde la concepción de lo diverso–, el otro ya aparece como un existente particular, lo que constituye –a pesar de la linealidad planteada y la negación de la «coetaneidad» («*coevalness*»)58– una singularidad propicia para una visión tendiente a la desustancialización de lo humano. Dicho relativismo metafísico, a pesar de ser acallado y sojuzgado por las exigencias doctrinarias de entonces, persistió, y luego se radicalizó infructuosamente en las últimas décadas del siglo pasado, alcanzando a plantearse banalidades sin proyección más allá de los consumos editoriales. Lo interesante de todo esto es la vocación hacia una experimentación del extrañamiento que la antropología generara desde sus comienzos hasta la actualidad, atravesando diversas crisis y manteniéndose en tensión con otras tradiciones filosóficas y científicas que niegan ello.

Veamos una primera caracterización de esta experiencia:

«En el caso de la investigación etnográfica la percepción de anomalías encuentra su origen en el extrañamiento, que consiste en sorprenderse e interesarse por cómo los otros interpretan o realiza su mundo sociocultural. En la medida en que esas formas son distintas de las del investigador, éste se encuentra en situación de romper sus propias expectativas sobre la supuesta ‘naturaleza’ de la vida social... enseguida puede adivinarse que la clave del extrañamiento está en la capacidad para percibir diversidad, y no tanto en los sujetos que intervienen en la acción: observando con finura, uno puede extrañarse de modos de conducta y comprensión aparentemente próximos, o sea, puede ver como ajeno lo que es aparentemente propio.»59

Los recientes intentos por conceptualizar al método etnográfico, donde se retoma el saber del extrañamiento, son los que remiten más a una mirada que a un protocolo, a una actitud y actividad inte-

57 Boivin, M. Rosato, A. Arribas, V. (1998) *Constructores de otredad*. Eudeba, Buenos Aires.

58 Fabian, J. (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York.

59 Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, p. 216.

gral que a una serie de operaciones calculadas y reversibles.⁶⁰ La perspectiva metodológica nos permite analizar cualquier forma de conocimiento desde las prácticas que lo hacen posible y no desde la abstracción de los postulados. Es focalizarse en las prácticas constituyentes de un saber, pues es donde la «voluntad de saber» se juega con sus herramientas en la contingencia. En tal sentido, si hacemos foco en la metodología de investigación no lo es por instrumentalismo, o formalismo más en general, sino en tanto se trata de un conjunto de prácticas, algo más abarcador y determinante de la subjetividad que un mero protocolo en el sentido neopositivista. Por supuesto que Kuhn ha visto esto, es lo que ha fundamentado las primeras definiciones del concepto de «paradigma», pero el camino hacia los aspectos mentales de la tarea científica lo fue acercando hacia una neurolingüística idealista, poblada de lo que denomina «taxonomías de categorías lingüísticas».⁶¹ Feyerabend lo ha tenido aún más presente, en tanto *Contra el método* sea concebido como una propuesta para sacarle siempre partido al azar y a las contingencias, y no como una negación del rigor y la sistematicidad. El trabajo intelectual pasa, justamente, por el cuidado en no caer presos de los «estándares de la razón», inhibiendo la proliferación de saberes y perspectivas propias de una exploración de lo desconocido.⁶²

Si la llamada «nueva epistemología de la ciencia» logró realizar un nuevo giro copernicano, al igual que otras corrientes recientes como el «pensamiento del afuera»⁶³, es porque al reformular la relación entre teoría y práctica, es posible pensar las teorías como prácticas entre las prácticas, como un hacer que atraviesa la inmanencia de los hechos para articularlos con otros y explorar las potencialidades de un acontecimiento. Si la teoría es una caja de herramientas, su puesta en uso adquiere una relevancia fundamental a la hora de definir las cualidades y características del tipo de conocimiento que

⁶⁰ Fabian, J. (2001) *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford University Press, Stanford.

⁶¹ Kuhn, Th. (2002 [2000/1994]) «El camino desde *La estructura*», en *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993*. Paidós, Barcelona, pp. 113-130.

⁶² Feyerabend, P. (1994 [1970]) *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Planeta-Agostini, Buenos Aires.

⁶³ Álvarez Pedrosian, E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.

se elabora. Teoría, método y técnica se relacionan en una recursividad propia de las relaciones de implicancia, para las cuales el *matema* del cálculo diferencial y su análisis de las derivadas resultan más que significativos.⁶⁴

«El extrañamiento de la realidad es uno de los puntos que fundamenta la perspectiva del antropólogo desde que a partir de Malinowski la investigación de campo se impuso como una marca de nuestra identidad académica... Al no participar como nativo en las prácticas sociales de las poblaciones que estudia, en las imposiciones cognitivas de una determinada realidad social, el antropólogo existencialmente experimenta en el extrañamiento una unidad contradictoria, por ser al mismo tiempo aproximación y distanciamiento. Es como estar delante de un sistema de signos –vivirlo relacionándose primeramente con sus significantes pero sin comprender del todo sus significados... Al estudiar ‘su’ propia sociedad, el antropólogo buscar realizar la operación inversa, convertir lo familiar en exótico, usando –por principio y por racionalización metodológica- una posición de extrañamiento... al insertarse en realidades sociales de las cuales no participa en lo cotidiano, desconoce (y ese desconocimiento es parte central del extrañamiento)... El antropólogo se ubica, así, en una posición / perspectiva de un actor social ‘descalificado’, cuyo equivalente más próximo sería el niño...»⁶⁵

«Aunque el etnógrafo puede adoptar una variedad de roles, el objetivo de cada uno de ellos es mantenerse en una posición más o menos marginal. Como señala Lofland, el investigador elabora ‘interpretaciones creativas’ desde la posición marginal de estar, simultáneamente, dentro y fuera. El etnógrafo debe estar intelectualmente suspendido entre la ‘familiaridad’ y el ‘extrañamiento’ mientras que, socialmente, su papel oscila entre el ‘amigo’ y el ‘extraño’... El o ellas son... los ‘nativos marginales’. No resulta fácil mantener una posición de marginalidad puesto que ésta engendra una sensación de inseguridad constante...»⁶⁶

⁶⁴ Álvarez Pedrosian, E. (2008) «Teoría y producción de subjetividad: ¿qué es una caja de herramientas?», en Rasner, J. (comp.) *Ciencia, conocimiento y subjetividad*, CSIC-UdelaR, Montevideo, pp.121-151.

⁶⁵ Lins Ribeiro, G. (1998 [1989]) «Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica», en Boivin, M. Rosato, A. Arribas, V. *Constructores de otredad*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 233-235.

⁶⁶ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona, p. 116.

«El etnógrafo, en su dinámica de inmersión y distanciamiento simultáneos, puede vivir una especie de esquizofrenia. Pero este sentimiento, u otros equivalentes, debería ser tomado por lo que realmente es. No es algo que necesariamente tenga que evitarse o ser sustituido por sensaciones más agradables de bienestar. La impresión de estar 'como en casa' también es una señal de peligro... Siempre permanecerá algo sin mostrar, una cierta 'distancia' intelectual y social. Porque es en el espacio creado por esta distancia que se efectúa el trabajo analítico del etnógrafo. Sin esta distancia, sin este espacio analítico, la etnografía no será más que un relato autobiográfico sobre una conversación personal...»⁶⁷

Las figuras metafóricas han sido tres: la del *niño*, la del *marginal*, y la del *esquizofrénico*. En los tres casos se trata de lo mismo: de posicionarse en los bordes de la normalidad, la medianidad, o si se quiere, ejercitar el descentramiento del yo. Es significativo, al respecto, la diferencia y relación de este enfoque con el manifestado por Heidegger en tanto matriz de un importante conjunto de teorías contemporáneas sobre la subjetividad, luego de la búsqueda de la superación de la metafísica tradicional. La fenomenología existencial plantea esencialmente el establecimiento de un análisis en torno a la medianidad del *Dasein*, que no se corresponde con la media estadística, oponiéndose además a las ciencias biológicas, antropológicas y psicológicas, en tanto análisis necesariamente previo a la instauración de un proceso de objetivación.⁶⁸

El metafísico que dice destruir la metafísica occidental, se lanza a la construcción de una nueva metafísica, la de un sujeto desfondado, en la cual toda ciencia debe de subordinarse al análisis de las condiciones del ser, a partir del ser del *Dasein*, del ser del ser-ahí. Existir, por tanto, puede ser concebido desde una posición comprensiva en términos de la medianidad del ser, mientras que en las ciencias, desvalorizadas desde este punto de vista, se hace hincapié en las posiciones contrarias, en las desplazadas, en fuga, siempre con alguna distancia a partir de dicha medianidad.

Todo distanciamiento desde el punto de vista etnográfico implica una inmersión, una instancia del ser-ahí que queda implícita, a partir de la cual se establecen distancias; punto de referencia que al

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 118.

⁶⁸ Heidegger, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile.

unir otros puntos nos dan por diferencia un trayecto, lo que es lo mismo que decir que el investigador comienza su trabajo a partir de una autoconciencia reflexiva y una apercepción a la que se le da un estatus existencial. Lo que a Heidegger le irrita, y en lo cual encuentra la piedra de toque para sus argumentaciones contra toda ciencia humana, es que las mismas parten de dar por sentado dicho ser del ser-ahí, la pregunta por el ser allí involucrada, esta filosofía de la conciencia a la que nos referimos.

El análisis del desarrollo de los saberes científicos de las humanidades, antes y después de la formulación de esta supuesta destrucción de la metafísica occidental, nos muestra que existe una perspectiva en la cual se construye conocimiento –a su manera objetiva– a partir de la explicitación, posterior puesta en duda y reconsideración de dicha pregunta por el ser. El método etnográfico es un producto acabado de esta perspectiva, que ha atravesado los diferentes programas de investigación del espacio epistemológico en común, al punto de estar presente hasta en las posiciones reconocibles como más próximas al positivismo. En la práctica etnográfica contemporánea, con diferentes tendencias y combinaciones, se comprende a partir de una explicación interpretativa, es decir: se develan significados estableciendo tramas relacionales, que permiten captar los sentidos suscitados en los acontecimientos.⁶⁹

En la práctica sobre los fenómenos humanos de existencia, se hace evidente la necesidad de recurrir a todos estos medios, lo que implica filosóficamente que se tomen en cuenta diferentes formas de concebir al ser del ente que hace a lo humano, o más bien al *anthropos* en tanto entidad abierta. Igualmente, con dicha amalgama no se resuelven las carencias de cada uno de los tres enfoques por separado (el comprensivo, el interpretativo y el explicativo), pero sí se trata de alcanzar un grado de exhaustividad que la propia investigación demanda en la petición de un mínimo de consistencia y fundamentación del conocimiento generado. Si no sucede ello, todo el edificio se desmorona. Ni siquiera puede erguirse, y de ello los etnógrafos tienen un conocimiento de primera mano cubriendo prácticas cognoscitivas que van desde la observación participante a la escritura. No se

⁶⁹ Ricoeur, P. (1975 [1969]) *Hermenéutica y estructuralismo* [primera parte de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*]. Megápolis, Buenos Aires.

trata de un eclecticismo fortuito, sino de los requerimientos de una tarea que se enfrenta ante lo que muchas otras optan por no querer enfrentar: se trata de arriesgarse a realizar la tarea más urgente, enfrentarse ante la propia naturaleza humana en cuanto existente, desde cada perspectiva proyectada, aceptando que la pregunta por el ser del ente no se resuelva jamás, y que por ello se hace necesario hacer ciencia sobre dicha apertura radical, gracias a la creación y uso de conceptos, teorías y modelos que construimos y modificamos sin cesar.

Todo esto es producto de la experiencia del extrañamiento, de las trayectorias en las que nos arriesgamos voluntariamente en la etnografía contemporánea, donde ya no es posible refugiarse en diferentes versiones acabadas de lo que es el ser humano, sino que se trabaja en el espacio abierto por la pregunta sobre lo que somos, movilizándonos y soportados en suposiciones de lo que es ese *nosotros*, para volver sobre dichos supuestos y modificarlos incesantemente:

«O texto etnográfico, como parte de um deslocamento, de uma viagem, é decorrência da impossibilidade de fixar um lugar, de definir um ponto de partida e chegada para o *anthropos* –metáfora que dá identidade à disciplina e ao mesmo tempo é dissolvida numa espécie de “sopa”, composta de uma precária e suposta totalidade abrangente, hoje cada vez mais efêmera e provisória.»⁷⁰

La inmanencia de un plano de puras prácticas –propio del empirismo radical de James– no inhibe, sino que enriquece las prácticas específicas de producción de conocimiento y pensamiento. Esta «sopa» no es otra que dicha instancia de creatividad radical, dentro de la cual se configuran las formas de hacer y ser que han tenido diferentes nombres, y que pueden ser agrupadas bajo el título de *anthropos*. Pero este conjunto es abierto, las propiedades comunes de referencia y sus relaciones se transforman, lo que exige la elaboración de nuevas cartografías que den cuenta de las nuevas configuraciones. La pregunta por el ser, por tanto, nos puede habilitar un uni-

⁷⁰ Boaventura Leite, I. (1992) «Produzir o texto, polir o olhar», en Boaventura Leite, I. (org.) *Ética e estética na antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, Florianópolis (Brasil), p. 41.

verso de exploración para una serie de actividades cognoscentes que toman elementos de las ciencias naturales y exactas, de la filosofía y las artes. Una síntesis de estas herramientas es la efectuada por la etnografía como estrategia de investigación.

Una de sus particularidades es que se hace cargo de las problemáticas ontológicas a partir de una suspensión del juicio y una proyección en el campo de inmanencia de producción de subjetividad, no desde un empirismo ingenuo para el cual la realidad está dada, ni desde un idealismo absoluto para el que los fenómenos son meras actualizaciones. La experimentación como base de la etnografía, su carácter empirista radical, consiste en tomar al campo de experiencias como dominio privilegiado de generación de conocimiento, sin dejar de tener en cuenta las redes, esquemas y otras abstracciones que inciden en el mismo. Pero la producción de subjetividad, el proceso de creación y recreación de formas de hacer y ser lo que somos, sólo puede ser abordado desde instancias productivas, en acontecimientos y *estares* a partir de los cuales el sujeto cognoscente –el etnógrafo– construye dialógicamente sus materiales cognitivos.

«... hay que admitir que existe una serie de características de la interpretación cultural que hacen el desarrollo teórico más difícil de lo que suele ser en otras disciplinas. La primera... es la necesidad de que la teoría permanezca más cerca del terreno estudiado de lo que permanece en el caso de ciencias más capaces de entregarse a la abstracción imaginativa... Esta es la primera condición de la teoría cultural: no es dueña de sí misma. Como es inseparable de los hechos inmediatos que presenta la descripción densa, la libertad de la teoría para forjarse de conformidad con su lógica interna es bastante limitada. Las generalidades a las que logra llegar se deben a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones.»⁷¹

Como veremos en detalle a lo largo de esta investigación, la generalización operada a partir de la profundización en los casos – establecida con rigor desde la sociología comprensiva de Weber⁷², o desde el método de la abducción (seguida de deducciones e induc-

⁷¹ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, p. 35.

⁷² Weber, M. (1994 [1969/1904]), «Sobre la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 5-91.

ciones) desde la semiótica pragmatista de Peirce⁷³– es la que permite el conocimiento de entidades que se caracterizan por ser singulares y parciales síntesis transitorias de regularidades y espontaneidad. La subjetividad, tanto en el sentido de proceso como de producto, es esa singularización y repliegue sobre sí que constituye la existencia de una entidad viva, autónoma y vinculada con su entorno tanto extensivamente –como todo objeto–, como de manera intensiva.

El desprecio por la práctica y la experimentación viene de lejos. La genealogía que realiza Arendt al respecto es reveladora, al igual que la tesis sostenida por Bourdieu. En ambos casos, este desprecio por la práctica fundamenta el de ambos sobre la filosofía en general, justamente por esta razón. Nosotros creemos que lo que se desprende de sus críticas no es un mundo sin filosofía, sino uno con una filosofía diferente a la hegemónica hasta entonces, donde el programa fenomenológico existencial ocupara un lugar central. En el caso de Arendt, se nos muestra el proceso que nos condujo desde el pensamiento griego clásico al divorcio de la acción y la contemplación, pasando por la pérdida de la inmortalidad terrenal griega por medio de la salvación cristiana, llegando a la racionalización moderna.⁷⁴ Bourdieu recurre al mismo estrato histórico, y encuentra en la escuela socrática, de la mano de Platón, la noción de «*scholé*» a la que somete toda la historia del pensamiento filosófico posterior:

«Pero no hay, sin duda, nada más difícil de aprehender, por parte de quienes están inmersos en universos donde se da por sentada, que la disposición escolástica, exigida por esos universos; nada hay que le cueste más pensar al pensamiento “puro” que la *shcolé*, la primera y más determinante de todas las condiciones sociales de posibilidad de ese pensamiento “puro”, así como la disposición escolástica que inclina a dejar en suspenso las exigencias de la situación, las coerciones de la necesidad económica y social, y las prioridades que impone o los fines que propone. Austin habla de pasada, en *Sense and Sensibilia* ... de “visión escolástica” (*scholastic view*), e indica, a modo de ejemplo, el hecho de inventariar y examinar todos los sentidos posibles de una palabra, al margen de cualquier referencia al contexto inmediato, en vez de aprehender o utilizar, simplemente, el sentido de esa palabra que es directamente compatible con la situación... La situación escolástica (de la que el orden escolar

⁷³ Peirce, Ch. (1978 [1903]) *Lecciones sobre el pragmatismo*. Aguilar, Buenos Aires.

⁷⁴ Arendt, H. (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona.

representa la forma institucionalizada) es un lugar y un momento de ingravidez social en el que, desafiando la alternativa común entre jugar (*paízein*) y estar serio (*spoudázein*), se puede "jugar en serio" (*spoudaíos paízein*), como dice Platón para caracterizar la actividad filosófica, tomar en serio apuestas lúdicas, ocuparse en serio de cuestiones que la gente seria ignora porque, sencillamente, está ocupada y preocupada por los quehaceres prácticos de la existencia cotidiana... La disposición 'libre' y 'pura' que propicia la *scholé* implica la ignorancia (activa o pasiva) no sólo de lo que sucede en el mundo de la práctica... en el orden de la *polis* y la política, sino también de lo que significa existir, sencillamente, en ese mundo. Implica asimismo, y sobre todo, la ignorancia, más o menos absoluta, de dicha ignorancia y las condiciones económicas y sociales que la hacen posible.»⁷⁵

Los ilustres positivistas serán quienes darán el marco para la formación de los saberes científicos sobre lo humano y sus fenómenos constituyentes. La fe en la razón será la potencia que ponga en funcionamiento los programas de investigación de las diferentes disciplinas. En este contexto, la práctica, es concebida como un mundo neutro, evidente en sí mismo. El asombro igualmente vendría de la experiencia, pero por los objetos en sí mismos que se nos presentan en ella, y no junto al proceso que conllevan, el de su aparición y experimentación. Tan solo los experimentos, en tanto son experiencias reguladas según protocolos determinados, tienen un valor sustancial en relación a la producción de conocimiento. Y como claramente lo expone Scott, a pesar de las críticas al positivismo desde variadas tendencias históricamente alternativas, se ha mantenido la noción de experiencia como «prueba en sí misma»⁷⁶, lo que en términos geertzianos ha sido conocido como el argumento del «estar-allí» del etnógrafo moderno y en cierta medida contemporáneo.⁷⁷

A lo largo de todo el proceso se constata un hecho al que refiere Arendt, y tiene que ver con las concepciones de «verdad» e «historia», y de cómo se piensa la relación entre ambas. Cuando la historia es concebida como un proceso privilegiado en forma de una

⁷⁵ Bourdieu, P. (1999 [1997]) *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona, pp. 26-29.

⁷⁶ Scott, J. W. (1999 [1991]) «La experiencia como prueba», en Carbonell, Neus. Torras, Meri. (edits.) *Feminismos literarios*. Arco, Madrid, pp. 77-112.

⁷⁷ Geertz, C. (1989 [1983]) *El antropólogo como autor [Works and lives. The anthropologist as author]*. Paidós, Barcelona.

sucesión lineal, donde el pasado conduce inexorablemente al presente, y más aún, cuando se ha creído en un horizonte de expectativas específico y luego vivimos la decadencia de dicha convicción, la experiencia en tanto instancia de conocimiento y reflexión es menospreciada. Ello ocurre tanto desde el punto de vista de las ciencias como de la filosofía que trata de ser asimilada por éstas, o que a lo sumo encuentra su razón de ser en la exposición lógica de las condiciones de posibilidad de los lenguajes de las primeras, como en el neopositivismo lógico. Para éste, la experiencia, que es fuente de todo conocimiento, no consiste en sí misma en nada más que en un dominio natural de percepciones convertidas en datos al ser indicadas con un lenguaje abstracto, un «lenguaje cosa» en expresión de Hempel.⁷⁸

El asombro puede ser deslumbrante, pero tan solo lleva a la contemplación, mientras que la extrañeza en tanto asombro por lo que somos nosotros mismos posibilita y alimenta la marcha de un recorrido a través de la experiencia que es en sí misma la producción de subjetividad, de formas de hacer y ser según valores y sentidos emergidos y procedentes de las prácticas. La reflexividad viene a operar como vigilancia epistemológica que hace posible el quehacer antropológico desde el extrañamiento. Toda toma de distancia debe realizarse calibrándose reflexivamente con las disposiciones ya presentes en cada situación, acontecimiento y contexto, que posicionan, instalan al sujeto cognoscente más allá de su voluntad, de sus ilusiones de escapar de toda condición y limitante en general. Las problematizaciones sobre la pregunta por el ser por tanto, se realizan siempre desde posiciones específicas, desde las cuales se intentará proyectar un proceso de generación de conocimiento, integrado también por la producción de conceptos y sus coordinaciones, pero siempre evaluados a partir de este contraste permanente, reflejo, de una reflexividad que intenta aprehender los fenómenos en su acontecer, en estado de emergencia permanente en un mundo en devenir, arrasando sus condicionamientos y abierto a las modificaciones de los mismos.

⁷⁸ Hempel, C. (1993 [1950-58]) «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado», en Ayer, A. (comp.) *El positivismo lógico*. FCE, México, pp. 115-136.

1.2

Método etnográfico y filosofía experimental

1.2.1

La experiencia como apertura: descentramientos del yo

Lamentablemente, las concepciones sobre la experiencia presentes en las ciencias posteriores y críticas al positivismo, también han sido limitadas en su intelectualismo. En este sentido es que el análisis de Scott reconoce la reducción de la noción de experiencia a la de «prueba». Desde el punto de vista procesual, la historia había sido reducida a una sucesión de acontecimientos puros y según unidades subjetivas prototípicas, conocidas como personalidades ejemplares. Luego pasa a ser concebida en forma abstracta, constituida según fuerzas objetivas al estilo de las relaciones sociales. Las críticas posteriores no pudieron deshacerse de una concepción de la experiencia aún subsidiaria de estos modelos, la experiencia sigue siendo concebida como prueba, luego de haber sido, según Raymond Williams:

«1) Conocimiento recopilado a partir de los hechos pasados, bien mediante observación consciente, bien mediante consideración y reflexión; y 2) un tipo particular de conciencia, que en ciertos contextos se puede distinguir de la «razón» o el «conocimiento».»⁷⁹

Haber experimentado, es una cuestión tanto pasiva como activa, es la instancia de creación de subjetividad. No alcanza para

⁷⁹ Scott, J. W. (1999 [1991]) «La experiencia como prueba», en Carbonell, Neus. Torras, Meri. (edits.). *Feminismos literarios*. Arco, Madrid, p. 88. El texto de Raymond Williams es citado de *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, de 1985.

afirmar lo que es verdadero y lo que es falso de tal o cual campo de experiencias en el que estuvimos inmersos; no da el derecho para poder clausurar la pregunta por lo que acontece y quienes hemos sido en dicha situación, para sostener un «estar-allí» concluyente ante cualquier problematización posterior sobre ello, sobre *nuestras* experiencias. El «yo testifical» también es problematizado, gracias a la reflexividad que se combina con la dinámica de distanciamiento-inmersión en los fenómenos. Esto no quiere decir que no es posible el conocimiento. Por el contrario, hay investigación antropológica cuando se ha elaborado un proceso de trabajo de campo en el cual se ha experimentado el distanciamiento y la inmersión simultáneos, y donde el yo del investigador es el soporte de dicha ejercitación, lo que conlleva una labor de reflexividad conjuntamente al descentramiento metódico. La experiencia del extrañamiento, necesariamente pone en duda a la propia experiencia. Querer negarla, tan solo le da mayor autoridad y control, evitando la posibilidad de una vigilancia epistemológica. El trabajo es difícil, requiere:

«... centrarse en los procesos de la producción de la identidad, insistir en la naturaleza discursiva de la «experiencia» y en la política de su construcción. La experiencia ya es de por sí una interpretación y *al mismo tiempo* algo que requiere ser interpretado. Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni sencillo: es algo siempre cuestionado, y por consiguiente, siempre político... [es necesario asumir como proyecto, y no sólo los historiadores] *no* la reproducción y transmisión del conocimiento que supuestamente se adquiere con la experiencia, sino el análisis de la producción de ese mismo conocimiento... La experiencia es... no el origen de nuestra explicación, sino lo que queremos explicar.»⁸⁰

La única forma de desarrollar una experiencia de extrañamiento es aplicarla en el encuentro con el otro, en la diferencia, tanto exterior como internamente. Es decir, aplicado tanto a la mirada sobre los otros como a la mirada sobre el sí-mismo que siempre está habitado por la ajenidad. Aquí el punto crucial parece ser la distinción entre el adentro y el afuera. Si seguimos el análisis de la noción de comunicación desde la época clásica a la actualidad llevado a

⁸⁰ *Op. cit.*, p. 112.

cabo por Sfez⁸¹, vemos que para los dos grandes sistemas de pensamiento inaugurados a partir del cartesianismo y el spinozismo existe una diferencia entre el adentro y el afuera, entre sujeto y objeto. Pero mientras que para la racionalidad cartesiana la distinción se da extensivamente, para Spinoza esta es intensiva, lo que implica que se conciba al afuera a partir de la inmersión más profunda en el adentro. La comunicación nos dice, es para el cartesianismo sinónimo de representación, mientras que desde el panteísmo del siglo XVII se la define como expresión. Representación y expresión son las formas de concebir la comunicación en las dos principales matrices de pensamiento occidental.

La mirada de asombro sobre la subjetividad es por tanto aplicada hacia el sí-mismo del sujeto cognoscente, tanto en la forma de una tradición reflexiva, como de una introspección meditativa en el spinozismo. El criticismo posterior, hará de ese pliegue del sí-mismo materia de una reflexividad condicionada trascendentalmente, lo que implica que sea incognoscible a través de lo empírico. Este idealismo pone en peligro la distinción entre objeto y sujeto, y las idas y venidas kantianas en torno a la «cosa en sí» dan cuenta de un objetivismo problemático en su conjugación con el subjetivismo derivado de una incipiente fenomenología. Sólo a partir de que se pone en tela de juicio la metafísica de la subjetividad, es cuando la distinción entre objeto y sujeto es menospreciada en tanto segundo o tercer paso en el camino de la existencia. Esto dificulta a la noción misma de experiencia, que si bien hay que asumirla como problema, no por ello es un imposible, una aporía. De allí en más parecería que la mirada que se aplica un sujeto sobre sí-mismo no tiene ningún valor epistémico, es pura especulación fortuita sin opciones que la de caer en la divagación: tan solo hay lugar para las ciencias que dominan la naturaleza y para la filosofía existencial que la dona de sentidos. La reflexión es denunciada como espejismo, el yo como puro lugar de enunciación vacío, etcétera. La posibilidad de objetivar la subjetividad queda denunciada como una gran falacia.

Estamos de acuerdo con las críticas sobre el racionalismo clásico, su realismo metafísico y su reducción de la existencia a lo producido por el sentido de la visión. Pero ello no justifica la afirma-

⁸¹ Sfez, L. (1995 [1988]) *Crítica de la comunicación*. Amorrortu, Buenos Aires.

ción de que ya no es posible establecer una distinción entre el adentro y el afuera, entre procesos de subjetivación y de objetivación. La relación es muy problemática, es inextricable, se imbrican en tanto procesos unos de los otros, pero no son lo mismo, creer que lo son es negar fuertes intuiciones que pueden acarrear toda ruptura con la realidad, sea cual fuere. Este solipsismo, al cual también en forma diferente han recalado diversas posiciones como las de la filosofía empirista al estilo de Berkeley, anula la posibilidad de establecer cualquier tipo de distancia, pues borra todo límite, no solo en un espacio de extensividad, que entendemos tampoco es el único posible, sino también en lo intensivo. En definitiva, por esta vía llegamos a que todo es lo Mismo.

Aquello que criticara Nietzsche es el gran peligro que concluye en el nihilismo como acabamiento, pero no es el único camino posible. La metafísica de los dos mundos nos ha conducido hasta la formulación del positivismo, y el nihilismo es su correlato negativo, pues cuando cae la creencia en uno de estos mundos cae el dualismo en su conjunto. Tanto en términos epistemológicos como metafísicos, la contemporaneidad nos exige un gesto radical que nos libere de la disyuntiva entre monismo y dualismo. Tanto en lo concerniente a la concepción de lo que es el conocimiento, como de lo que es la subjetividad, es posible un perspectivismo, una mirada crítica y comprensiva para la cual siempre estamos ante una combinación de permanencias y cambios, de lo mismo y lo diferente, es decir en un proceso. Estos y no las sustancias, además, se desarrollan en diferentes estratos o dimensiones, que a veces se conectan y otras no, lo que implica el despliegue de una topología. Perspectivismo, procesualismo y topología pues, para alcanzar una mirada compleja sobre estos fenómenos que nos ocupan, cómo concebir a la subjetividad y el tipo de aprehensión que podemos tener de la misma.

En los términos de Bataille, su «*experiencia interior*» lo conduce hacia el afuera en el cual, hoy diríamos, se alcanza la dimensión de los procesos de subjetivación que nos constituyen sin tenerlo presente, inconscientemente, y no hacia una interioridad vacía y muda. Cuando nos relata los antecedentes de su propia experiencia interior, valga la redundancia, y nos remonta a su encuentro con Bergson veinte años atrás, y a la risa en silencio provocada por la persona y obra del mismo, nos dice:

«Durante largo tiempo no conocí más que una caótica euforia. Tan sólo después de varios años sentí que el caos -fiel imagen de una incoherencia de ser diverso- gradualmente se hacía sofocante. Yo estaba roto, disuelto por haberme reído demasiado, tal, deprimido, me hallaba: el monstruo inconsistente, vacío de sentidos y voluntades, que yo era me dio miedo.»⁸²

Y más abajo prosigue:

«Mi desorden volvió por sus fueros, menos dichoso, más hábil.»⁸³

Esa apertura al afuera en tanto puro caos genera –nos dice Bataille– una repulsión que nos exige volver luego a la instancia interna, al ámbito de interioridad donde ese mismo caos es reconducido a una composición, una red de relaciones, una estructura o sistema, en fin, a una configuración específica. Lo sustancial aquí es lo que implica asumir el caos que nos constituye, el azar puro de nuestro origen, la euforia que parece luego dar paso a la depresión, y luego al miedo. Más allá de la valoración de Bataille sobre esta segunda dimensión como menor, servil, atada a los fines, los proyectos, la utilidad, estamos de acuerdo en la caracterización del sujeto de la modernidad tardía, hija del criticismo y la sospecha, manipulada en los laboratorios de producción de deseo. No por reconocer el desfondamiento del sujeto estamos condenados a la ininteligibilidad del mismo y del mundo.

Aceptar esta condición y afrontarla nos hace reconceptualizar la distinción entre el adentro y el afuera como factor cualitativamente variable, en extensión e intensidad, a la diferencia en plural, multidimensional y graduada. Esto hace que se puedan establecer líneas de extrañamiento, que podríamos llamar líneas de fuga (aunque el propio Deleuze quizá no compartiera esta opinión) cualitativamente diferenciales para un mismo acontecimiento, plano de inmanencia, contexto de participación en el cual somos agentes, así como la posibilidad de distinguir diferentes tipos de líneas de distanciamiento-inmersión para diferentes tipos de vivencias a partir de una conciencia que también se sabe finita y contingente. Lo que nos

⁸² Bataille, G. (1972 [1943]) *La experiencia interior*. Taurus, Barcelona, p. 82.

⁸³ *Op. cit.*, p. 85.

propone Bataille es lo que unas ciencias de lo humano maduras deben de afrontar, la necesaria limitación de su conocimiento, lo que potencia justamente al conocimiento así situado, circunscrito a un tipo de experimentación específica, a unos tipos de objetos determinados, evitando de esta forma caer en la falacia del conocimiento absoluto.

La experiencia interior batailliana es aquella donde no es posible el conocimiento en general, ni siquiera el auto-conocimiento. Su actitud anti-dogmática, su estilo de pensamiento paradójico y en perpetua guerra con los límites disciplinares, exige una redefinición de los mismos, que no pasan por disciplinas, sino por las propias experiencias de las subjetividades: estas son las que deben determinar los abordajes y no a la inversa. De esta forma, aquél resto que siempre se le escapa a la explicación positivista de lo humano no tiene necesidad de ser justificado como una falta de progreso en los métodos y los instrumentos de análisis; la irreductibilidad de los fenómenos humanos de existencia garantizan aquello que puede ser reducido a una representación, a un complejo de variables y constantes, pues ello tiene límites, y estos se encuentran en esta experiencia interior, en la cual no se dan las condiciones para disociar un objeto de un sujeto. Aquí nos volvemos a encontrar con una fuerte distinción entre pensamiento y conocimiento, pues Bataille:

«...ha problematizado, de manera metódica, la frontera misma que separa las disciplinas teóricas y los géneros literarios, más aún, la frontera que separa el saber objetivo y la experiencia subjetiva. Con ello, Bataille no ha hecho sino revelar la fuerza de su pensamiento, pues el pensamiento (lo que él denomina la «experiencia interior») es ese esfuerzo por ir más allá de todo saber especializado y de todo interés limitado, poniendo en cuestión no sólo los prejuicios que dirigen la propia razón sino también los temores y deseos que secretamente gobiernan la propia vida. No con la pretensión de llegar a un resultado tranquilizador, a una iluminación definitiva, a un saber absoluto y universal, a una salvación o perfección del espíritu, como han pretendido desde su origen la religión, la filosofía y la ciencia, sino con el riesgo lúcidamente asumido de no llegar a resultado alguno, de no encontrar reposo seguro, de avanzar siem-

pre a tientas, de perderse a sí mismo en el fulgor del éxtasis y en la noche del no-saber». ⁸⁴

Lo que aquí sostenemos, es que gracias a la asunción de este tipo de experiencias es posible a su vez la asunción de las otras formas de experiencia subjetiva dentro de las cuales encontramos las de la objetivación propia de las ciencias de lo humano y en particular a aquellas basadas en el ejercicio del extrañamiento metódico (controlado, riguroso, reconstruible) sobre nosotros mismos. Una concepción epistemológica como la que aquí estamos tratando de dilucidar, entiende que la construcción de conocimiento es una experiencia particular, circunscrita a determinadas condiciones. Por ello es particular y general, sin que dichos aspectos entren en contradicción, sino que más bien se afirmen uno en el otro. La ambigüedad es inevitable, deriva de la condición de toda frontera, no verlo sería seguir negando las posibilidades concretas que tenemos de generar un conocimiento en el campo de las ciencias humanas contemporáneas, posterior a las grandes críticas efectuadas a la metafísica de la subjetividad moderna y sus correlatos epistemológicos.

El doble movimiento de distanciamiento y proximidad, de ruptura con lo dado y constitución de un nuevo horizonte a la vez, es el entrelazamiento entre un pasado y un futuro, en tanto siempre partimos de una situación dada y al cuestionarla abrimos el espacio de expectativas e incertidumbres, dentro del devenir realizamos un corte. De esta forma la relación que constituye el corazón del extrañamiento, la que existe entre el distanciamiento y la inmersión, es un proceso, nos moviliza en su práctica. Vamos pasando etapas, recorriendo senderos que se bifurcan y que luego pueden ser reconstruidos *a posteriori*, componiendo nuestra experiencia pasada a partir de la memoria apoyada en las variadas técnicas de inscripción y recordada gracias a la narratividad y su entretejido. ⁸⁵ La experiencia así entendida, constituye tanto la ruptura como la construcción, procesos inextricables para generar conocimiento, pero que se relacionan de tal manera que la ruptura tiene que anteceder, aunque sea en la repetición, pues el impulso inicial es un salto al vacío. Y hay compo-

⁸⁴ Campillo, A. (1996) «El amor de un ser mortal», Introducción a Bataille, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, ICE / UAB, Barcelona, pp. 12-13.

⁸⁵ Ricoeur, P. (1996 [1985]) *Tiempo y narración. III El tiempo narrado*. Siglo XXI, México.

nentes que por sus cualidades terminan graduados de tal o cual forma cuando ingresan en el proceso de extrañamiento, lo cual nos dice que la selección de las percepciones y las vivencias en general no tiene límites precisos, se va desvaneciendo en datos de diferentes gradientes entre la duda sobre la certeza y la nueva certeza que se anuncia y se instala.

1.2.2 La comprensión como acción

El salto al vacío no es estrictamente controlable, o en otros términos, consciente. La acción del compartir una experiencia con otro, y más en profundidad, la experiencia interior de la multiplicidad de subjetividades que componen a un mismo sujeto, es una acción que nos aventura a lo desconocido. No llegaremos a entornos ya domesticados por el pensamiento, a supuestos ya dados necesariamente, pero sí alcanzaremos una nueva comprensión, la cual se instalará como un nuevo supuesto que nos permita englobar, hilar, narrativizar, en fin incorporar las experiencias inauguradas en la acción. Igualmente el salto al vacío si bien implica un punto de ruptura radical, sólo es posible a partir de la base de despegue constituida por una comprensión previa.

La comprensión presupone y es corolario de la acción, entendiendo a esta última como situación crítica, en tanto sea una ruptura. La comprensión por tanto es la antesala y la culminación del corte. En palabras de Arendt:

«Conocer y comprender no son lo mismo, pero están interrelacionados; la comprensión está basada en el conocimiento y éste no puede proceder sin una preliminar e implícita comprensión... La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La comprensión preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento... La verdadera comprensión vuelve siempre sobre los juicios y prejuicios que han precedido y guiado la investigación estrictamente científica. Las

ciencias sólo pueden aclarar, pero nunca probar ni negar, la comprensión preliminar acrítica de la que parten. Si el científico, extraviado por el objeto propio de su investigación, empieza a hacerse pasar por un experto en política y a despreciar la comprensión popular de la que partió, pierde inmediatamente el hilo de Ariadna del sentido común que es el único que lo puede guiar con seguridad a través del laberinto de sus propias conclusiones.»⁸⁶

Por tanto, además de una diferencia temporal, en tanto proceso, también existe una diferencia topológica, de estratos: la comprensión siempre aparece en un plano de lo implícito, aunque existan niveles de comprensión más o menos explicitados con posterioridad gracias a un trabajo de interpretación hermenéutica. Pero cuando el pensamiento como actividad se toma así mismo como objeto del pensar, el problema irresoluble en que se instala sigue siendo el de la pregunta por el ser. A diferencia de lo que puede plantearse a partir de la fenomenología existencialista heredera directa de los análisis heideggerianos, ésta pregunta por el ser no puede cerrarse, es el instinto del animal mental. No tan solo racional, es algo previo a la razón en el sentido kantiano, corresponde a la «razonabilidad» como creación y composición de lo existente.⁸⁷ Un pensar intersubjetivo, condición de todo juicio, si bien implica cierta idea de solidez, de invariabilidad, de ser algo inmutable, dicha continuidad es a la vez la más discontinua de todas, la más contingente.

La fragilidad de la acción arendtiana la encontramos en el propio núcleo de la contemplación, y no opuesta a la misma: se trata de que por asumir la condición desfondada del sujeto, no por ello se tiene necesariamente que recaer en la divinización de la nada. En otras palabras, en la disputa que Arendt establece con su profesor Heidegger, la crítica logra superar varios obstáculos pero existen otros que vuelven a ser transmitidos a la nueva generación. Si bien no podemos caer en la sustancialización de la nada como alternativa de la muerte del sujeto sustancial en tanto consecuencia del positivismo devenido dialécticamente en nihilismo, tampoco tenemos que hacerlo en la de la propia pregunta por el ser.

⁸⁶ Arendt, H. (1995 [1953]) «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona, pp. 32-33.

⁸⁷ Peirce, Ch. (1978 [1903]) *Lecciones sobre el pragmatismo*. Aguilar, Buenos Aires.

Sustancializar una pregunta implica sustancializar al sujeto que se caracteriza por llevar a cabo la actividad de preguntarse, en este caso, quién es. En el camino de la gran crítica a la racionalidad moderna, se «destruye» como dice el propio Heidegger a la metafísica occidental, pero se funda otra que también comparte el carácter finalista aunque supere la necesidad de recurrir a principios ónticos facultativos y a su consecuente sustancialización del ser humano. Al respecto es ejemplar el camino de Foucault, el que lo conduce desde una posición tan identificada con los planteos heideggerianos (y su desprecio por las ciencias humanas) a la formulación de una «ontología de la actualidad» o del «presente» tan influyente en los últimos años, en tanto campo de producción de conocimiento que vuelve a encontrar en Kant las huellas de un pensamiento, el *ethos* de una crítica experimental, para la cual son tan importantes, entre otras cosas, las distinciones como los cruces, las separaciones como las articulaciones, pero siempre en «conjuntos prácticos» donde operan «formas de racionalidad» y «estrategias de libertad».⁸⁸

La comprensión, nos planteaba Arendt, es la donadora de sentido del conocimiento, el cual sin ella no podría ser integrado a la vida. En los términos de nuestra investigación, aquél «hilo de Ariadna» no es otro que el del flujo de distanciamiento e inmersión en los fenómenos, la participación en los universos de existencia por parte del sujeto cognoscente en tanto etnógrafo de la subjetividad. En el trabajo de campo, la comprensión opera como un polo hacia el que tiende la mirada extrañada, como una llamada a entrar-enparticipación, disponerse a los encuentros. No se trata de identificarse con el otro, situación planteada por Weber en su versión de la comprensión («*verstehen*») como empatía («*einfühlen*»), sino de la generación de un dispositivo, transitorio y abierto, de dialógica entre culturas y subjetividades. Puede ser que en el fondo nos encontremos siempre con el «sentido común», pero el mismo también es múltiple y extremadamente diverso, como lo mostrara Geertz, interesado en estas cuestiones. A pesar de su variabilidad y cualidades diferenciales, el sentido común se ha caracterizado por ser un tipo de construcción cultural focalizada en la «inmediatez», la «transparen-

⁸⁸ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.

cia», y la «obviedad» que definen una forma de «ser-ahí» particular.

89

Por debajo de las explicaciones interpretativas y reflexivas, la etnografía contemporánea se plantea dentro de la tensión entre el distanciamiento y la inmersión, dinámica que tiene como correlato la combinación de las operaciones de disyunción y conjunción en lo concerniente a los procesos gnoseológicos de creación de conocimiento y pensamiento sobre la subjetividad. La tradición crítica, fuertemente anclada en la filosofía de la Ilustración, con sus grandes variantes locales y regionales, y la comprensiva, inextricablemente relacionada a la anterior desde sus comienzos en las búsquedas románticas y sus retornos panteístas y monistas, alimentan por igual a la etnografía contemporánea. Podemos caracterizar esta actitud inherente a la investigación en ciencias humanas y sociales como una «comprensión crítica», donde un antes y un después temporal, así como niveles de implicación específicos, se articulan con las rupturas efectuadas en lo real, al mismo «sentido común» además de a la *doxa*. Nos mantenemos ligados al «hilo de Ariadna», pero sabemos que es múltiple y que es un artificio, que exploramos a la búsqueda de sentidos hasta donde nos es posible, sin abandonar definitivamente el laberinto de significaciones.

Al respecto, en la senda del racionalismo aplicado de Bachelard, y en un tipo de conjunción entre el estructuralismo y el marxismo, Bourdieu efectúa una importante revisión y una toma de partido sobre la comprensión desde reflexiones metodológicas derivadas de investigaciones en el campo de las ciencias sociales.⁹⁰ Lo primero que se plantea es el descarte de posiciones calificadas como de «*más científicas que científicas*», y como «*anticientífica de los místicos de la fusión afectiva*», lo que claramente se corresponde con perspectivas parciales que tomen en cuenta uno de los dos polos de la mirada antes señalados, una de las dos acciones que solo conjugadas construyen conocimiento. Desde la perspectiva reflexivista, que luego analizaremos en detalle, Bourdieu plantea la necesidad de distanciarse de lo que considera son discusiones escolásticas de una her-

⁸⁹ Geertz, C. (1994 [1983]) «El sentido común como sistema cultural», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, pp. 93-116.

⁹⁰ Bourdieu, P. (2000 [1993]) «Comprender», en Bourdieu, P. (dir.) *La miseria del mundo*. FCE, Buenos Aires, p. 527.

menéutica basada en una suerte de situación ideal de un diálogo también ideal. Antes que nada, todo encuentro implica un tipo de relación, en principio asimétrica, y esto es más que evidente para el caso del trabajo de campo, en tanto es el investigador quien aparece y solicita su ingreso al universo existencial del otro y luego también es quien se retira. Comprender en este sentido significa realizar el esfuerzo por superar la instancia inicial de acceso al campo por parte del investigador, y de reconocimiento por parte de quienes son involucrados, pasar a otra instancia luego del «enigma inicial»⁹¹, y posteriormente formular y concretar las salidas. Al no tratarse de un estado de equilibrio ideal, siempre constituye una tensión en lo real. Alcanzar una «comunicación no-violenta» aparece como prioridad para toda investigación.

La comprensión como acción, el comprender en tanto hacer, consiste en establecer una dinámica de escucha activa, una participación efectiva como para poder ingresar a los universos existenciales que se pretenden conocer. Estrechamente relacionada a la reflexividad, la comprensión intenta poner de manifiesto los supuestos que subyacen a la propia posición del investigador y enfatiza en aquellos aspectos que tienden al vínculo, a lo que emerge circunstancialmente como algo a compartir. Al respecto, vale aclarar que no se trata de que las subjetividades involucradas sean homogeneizadas gracias a la eliminación de las diferencias y la heterogeneidad propia no solo de cada modo de subjetivación, sino de cada sujeto. Justamente la búsqueda de posiciones simétricas desde el punto de vista de las relaciones de fuerza, tiene por objeto la disposición de un estado emocional propicio para una dialógica, y con ello resaltar y privilegiar las diferencias.

«... «No lamentar, no reír, no detestar, sino comprender». De nada serviría que el sociólogo hiciese suyo el precepto spinoziano si no fuera también capaz de brindar los medios de respetarlo. Ahora bien, ¿cómo facilitar los medios de comprender, es decir, de tomar a la gente como es, sino ofreciendo los instrumentos necesarios para aprehenderla como *necesaria*, para necesitarla, al relacionarla metódicamente con las causas y las

⁹¹ Ghasarian, Ch. (2004) «Sur les chemins de l'ethnographie réflexive», en Ghasarian, Ch. (dir.) *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin, Paris, pp. 5-33.

razones que tiene para ser lo que es? ¿Pero cómo explicar sin «sujetar con alfileres»?... La intervención del analista es tan difícil como necesaria: debe, a la vez, manifestarse sin el menor disimulo y esforzarse sin cesar por hacerse olvidar.»⁹²

A continuación tomaremos en cuenta el devenir de la comprensión como problemática filosófica y gnoseológica en particular, siguiendo la línea genealógica que articula y distingue las dos concepciones asociadas a las tradiciones continentales y analíticas en lo que más refiere a su presencia en el campo de las ciencias humanas y sociales, tomando los planteos de Weber y Quine como centrales para los modelos posteriores y las discusiones que ya hemos tratado. Y por último, encontraremos en Spinoza la matriz común de ambas posturas y evaluaremos la relación entre dicha perspectiva y nuestra contemporaneidad. Como veremos, más allá de falsas dicotomías y problemas mal planteados, existe una misma estructuración a la vez que un «hiato ontológico» constante, desde el cual parecen surgir las divergencias más radicales entre dos caminos: la «mundanización del sentido» y la «naturalización del significado». Para el caso continental, fenomenológico en esencia, la dimensión de lo real es una textura viva, donde se dan los «fenómenos de sentido» en tanto «vivencias», captación de esencias inmanentes gracias a «actos intencionados». En la trayectoria de la filosofía analítica, la naturalización recae no en dicho proceso de constitución del significado a partir de sentidos presentes en una suerte de caos subjetivo en permanente reconfiguración, sino en lo «fáctico», lo susceptible de ser representado o «dicho» en los términos del primer Wittgenstein. El hiato está planteado entre una dimensión de lo real constructiva e irrepresentable en cuanto emergencia y creación, y otra concebida fácticamente y abordada en forma designativa: «constitución de sentido» y «proceso de significación» respectivamente.⁹³

En el camino de encuentros y desencuentros, no son pocas las inquietudes compartidas. Esta problemática general entre las dos tradiciones que más han caracterizado en sus diferencias internas y externas a la filosofía del siglo XX, podemos trabajarla claramente en

⁹² Bourdieu, P. (dir.) (2000 [1993]) *La miseria del mundo*. FCE, Buenos Aires, pp. 6-7.

⁹³ Sáez Rueda, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona, pp. 30-31.

las concepciones en torno a la comprensión, y ver cómo efectivamente constituyen las matrices ontológicas de las variadas corrientes científicas en el campo de las humanidades que han venido perfilando sus investigaciones hasta converger bajo la misma inquietud por aprehender la subjetividad.

En los términos analíticos, uno de los caminos tomados a principios del siglo XX para lograr una naturalización de las significaciones fue el de desbaratar el fenomenismo y el fisicalismo característicos del neopositivismo lógico. Si bien lo fáctico como tal no es alterado, Quine y muchos otros pensadores inscritos en esta tradición, enfatizaron cada vez más los problemas lógicos para concebir la identidad, la unidades y sus relaciones en cualquier configuración ideacional, incluidas las teorías científicas. Quine provocó una suerte de terremoto filosófico en el seno de la tradición analítica, fuertemente anclada en la filosofía lógica del lenguaje. Frente a la naturalización de los hechos a partir de una fisicalización de los mismos, y luego de pasar por una instancia sensualista y fenoménica, los argumentos de Carnap, Hempel y los demás integrantes de los círculos y sociedades de décadas anteriores se centraban en la posibilidad de generar, nuevamente (y de allí el prefijo «neo» que ostentan), una metodología estándar y universal para la creación de conocimiento.

La separación entre lo empírico y la trascendental, su relación con las operaciones de síntesis y análisis respectivamente, y la negación de la existencia de *sintéticos a priori* propios de lo más rico de la tradición continental, llevan a una nueva versión de la «metafísica de los dos mundos». En su famoso estudio *Dos dogmas del empirismo* (1950), Quine recalca en aquellas creencias que se habían convertido en supuestos incuestionables desde la perspectiva verificacionista y atomista del lenguaje y de lo real en tanto factualidad. El primer dogma denunciado corresponde a la separación entre lo analítico y lo sintético, tomado de la diferenciación efectuada por el mismo Kant y anticipada por Hume, entre las proposiciones que agregan o no conocimiento, más exactamente: entre enunciados donde sus predicados digan algo más o no sobre el sujeto ya pensado en los mismos. Es claramente una crítica a la separación de una dimensión lingüística por un lado, y fáctica por el otro. La segunda de sus críticas, está dirigida al carácter reduccionista en la forma en que se concibe la relación entre enunciados y experiencias. No es

posible deducir y aislar un enunciado para someterlo a verificación, contrastación, o incluso a falsación, sin que el mismo siga relacionado inherentemente a otros enunciados, hipótesis suplementarias y simplificaciones que lo adaptan para la instancia. De ello se deriva la famosa insistencia de Quine en el carácter holístico de los enunciados, y con ellos de las teorías y concepciones cognoscentes elaboradas.⁹⁴

Al poner el tela de juicio la separación y demandar un enfoque integral analítico-sintético, al mismo tiempo que se lo concibe holísticamente, Quine nos está formulando nuevamente una especie de «lógica viva» en los términos de Vaz Ferreira, un «*empirismo sin dogmas*».⁹⁵ Al no ser posible la separación entre lo lingüístico y lo fáctico, se abre paso el pragmatismo en su énfasis en los actos del habla, los performativos, y todo aquello que ha caracterizado a los estudios analíticos contemporáneos desde Austin. Y en forma similar a lo ocurrido en el campo de las ciencias lingüístico-antropológicas norteamericanas, especialmente con Sapir y Whorf, el holismo gana terreno como comprensión integradora de una cultura a partir de una lengua, hasta llegar a plantearse la problemática de la traducibilidad entre lenguas y pensamientos en dicho terreno cultural, así como en el de las teorías científicas, como en Kuhn ya entrados los años sesenta del siglo pasado.

Estos dilemas sobre la comprensión, su inherente absolutización podríamos decir, ha llevado a algunos como el propio Kuhn a argumentar a favor de un «dogmatismo» en estas actividades de creación de conocimiento y pensamiento, y con ello, podemos derivar directamente, de cualquier forma de subjetivación, máxime las

⁹⁴ Cruz, M. (2002) *Filosofía contemporánea*. Taurus, Madrid, pp. 43-54. En una de las citas, Cruz nos recuerda el origen kantiano, anticipado por Hume, de la distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos. En los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia* (1783), Kant se refiere a los juicios analíticos como ya dados en la proposición, pero no tan claros y conscientes en el sujeto enunciado, es decir, especificados por deducción; mientras que los juicios sintéticos poseen aspectos no pensados en los sujetos del que se derivan, aumentando el conocimiento y añadiéndole algo al concepto existente. El ejemplo de Kant: «todos los cuerpos son extensos» como analítico, y «algunos cuerpos son pesados» como sintético.

⁹⁵ Quine, W. (1985 [1950]) «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*. Orbis, Barcelona, p. 76 y ss.

que no son configuradas dentro de comunidades científicas. Así lo irá enfatizando en el transcurrir de las etapas de su pensamiento, donde las referencias a Quine y las discusiones de los planteos del mismo adquirirán relevancia. Es así que se llega a postular la *inversión* de la tesis de Quine sobre la indeterminación de la traducción y su radicalidad en el sentido de la existencia de una infinidad posible de las mismas en toda pragmática.⁹⁶

La comprensión por tanto, sólo es posible a través de un «aprendizaje», y si bien un sujeto puede compartir varios «mundos posibles» –ser multilingüe–, se mantendrá cada vez *dentro* de uno de ellos y no atravesando varios: la «no-traducción» y el «no-solapamiento» de categorías lingüísticas y de clases naturales.⁹⁷ Comprender implica estar dentro de un marco («*framework*») conceptual o cultural más en general, que encuentra su singularidad en el repliegue que efectúa sobre sí, lo que inhabilita la posibilidad de contar con una comparabilidad radical, y por tanto, con una traducción también radical. El holismo al que hacemos referencia, plantea problemáticas fundamentales y urgentes en nuestra contemporaneidad. Como puede apreciarse, los prolegómenos en filosofía del lenguaje y de las ciencias son los mismos que los de la antropología científica y la etnografía como instancia decisiva en la producción de conocimiento. Comprender otra cultura, se ha convertido en la condición primordial para poder plantearse una investigación sea sobre la temática que sea y siguiendo las trayectorias que se pretendan a lo largo de los últimos dos siglos.

Kuhn será consciente del hecho de que a pesar de haber diluido la separación entre la observación y la teoría (junto a Putnam y otros), entre los contextos de descubrimiento y justificación formal siguiendo la senda de Quine: «*Kant fue una revelación... soy un kantiano con categorías cambiantes... efectivamente, yo hablo del sintético a priori*».⁹⁸ Profundizando en el significado de la distinción que realiza Reichenbach entre dos maneras de concebir el *a priori* kantiano: uni-

⁹⁶ Quine, W. (2001 [1960]) *Palabra y objeto*. Herder, Barcelona.

⁹⁷ Kuhn, Th. (2002 [2000/1989]) «Mundos posibles en la historia de la ciencia», en *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993*. Paidós, Barcelona, pp. 78-112.

⁹⁸ Kuhn, Th. Baltas, A. Gavroglu, K. Kindi, V. (2002 [2000/1997]) «Una conversación con Thomas S. Kuhn», en Kuhn, Th. *Op. cit.*, p. 310.

versalidad y absoluta fijeza por un lado, o constitutivo del concepto de objeto por el otro:

«Ambos... hacen al mundo en algún sentido subjetivo, pero el primero desarma el aparente desafío a la objetividad insistiendo en la absoluta fijeza de las categorías, mientras que el segundo relativiza las categorías (y el mundo experimentado con ellas) con el tiempo, el lugar y la cultura... mi léxico estructurado se asemeja al *a priori* kantiano... en su segundo sentido, relativizado. Ambos son constitutivos de *experiencia posible* del mundo, pero ninguno de los dos dicta lo que debe ser esta experiencia. Más bien son constitutivos de un infinito rango de experiencias posibles que concebiblemente puede darse en el mundo real al que dan acceso.»⁹⁹

Desde la perspectiva de la filosofía analítica, ya asentada en la pragmática y embarcada en el «giro lingüístico» general, el problema de la comprensión se presenta lógicamente como un problema de teoría de conjuntos en lo relativo a sus elementos y sus relaciones con otros conjuntos, y ontológicamente como la problemática de la naturaleza atómica y monádica de la identidad, aunque se asuma como en Kuhn la existencia de una dinámica constructiva de la misma. A partir de ello se podrán tomar múltiples direcciones, pero en el fondo lo que determina el análisis es el requerimiento de una instancia o dimensión holística en aquello que se considera como objeto o como conocimiento del objeto. Instancia a veces asociada a la noción de «estructura», otras a la de «sistema», los límites de lo posible, sean cuales sean, aparecen siempre claramente dispuestos y circunscribiendo una interioridad interrelacionada y coherente consigo misma.

Por el lado de la otra tradición, la continental, y en el propio campo en construcción de las ciencias humanas y sociales, Weber establecía las bases de una sociología fundada en la propia comprensión, en el marco del neokantismo y la emergente fenomenología de Husserl. Recordemos que sus planteos están explícitamente enunciados en relación a la problemática del estatuto epistemológico y ontológico del conocimiento elaborado por las denominadas según

⁹⁹ Kuhn, Th. (2002 [2000/1990]) «Epílogo», en *Op. cit.*, p. 290.

Dilthey «ciencias del espíritu».¹⁰⁰ Mientras la sociología francesa se establecía como embanderada del positivismo, en Alemania se entablaba un debate directo entre el mismo y el llamado «historicismo». En el caldo neokantiano, se debate sobre las consecuencias y alcances del complejo y contundente planteo del maestro que era revalorizado, de cómo avanzar en la senda del sintético *a priori* en tanto dinámica constitutiva de la subjetividad, así como se ensayan diferentes formas de conciliar las dimensiones empírica y trascendental derivadas de la misma concepción, el sujeto escindido propio de la antropología kantiana y moderna en general.¹⁰¹

Dilthey, retomando la hermenéutica y desplazándola del ámbito religioso, proponía una distinción entre ciencias naturales y humanas a partir de lo externo o interno del objeto/sujeto, considerando a la comprensión como la metodología distintiva de las que se orientan por el segundo de los caminos. Los fenómenos externos al ser humano en tanto entidad, eran objeto de las ciencias de la naturaleza y explicados por relaciones de causalidad, mientras los internos eran los abordados por la comprensión desde las ciencias específicas del espíritu, siendo la hermenéutica la tradición que permitía un cambio de rumbo ante el avasallante positivismo de las últimas décadas del siglo XIX que no admitía tal especificidad. La comprensión en la hermenéutica de Dilthey, es una actividad inmediata, intuitiva, y deriva del hecho de que el sujeto cognoscente es parte, está dentro del universo que investiga, la propia subjetividad. Por otro lado, neokantianos como Windelband y Rickert, planteaban que la distinción entre tipos de ciencias y conocimientos elaborados por las mismas, debía de establecerse en otro sentido: no debía tomarse por el camino de la dualidad externo/interno, sino por la planteada entre conocimientos que se orientan a lo general y sus leyes, y los que lo hacen hacia la individualidad. Aceptando las limitaciones de todo conocimiento, se reconoce a los objetos como fundados en relaciones de valor, pero estos siguen siendo absolutos. La propuesta era, por tanto, que desde diferentes valores absolutos se podían proyectar

¹⁰⁰ Dilthey, W. (1991 [1883]) *Introducción a las ciencias del espíritu*, en Mardones, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Anthropos, Barcelona, pp. 106-108.

¹⁰¹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

objetivaciones tendientes hacia la generalidad o hacia la individualidad de los fenómenos.

«De esta discusión Weber elabora su propia concepción... de Dilthey rescata como legítima la diferenciación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales... comprender el sentido de las acciones sociales de los individuos es el objeto de la sociología comprensiva. Pero... sólo mediante la elaboración conceptual rigurosa y metódica sería posible captar el sentido típico de las acciones sociales. La comprensión, entonces, es el resultado de una trabajosa elaboración científica... De las posiciones neokantianas... recupera aquella diferenciación entre un tipo de conocimiento orientado a la determinación de patrones... recurrentes, generales [llamado «sociología»], de aquel... orientado a la determinación de individualidades... [llamado «historia»]. Pero critica de esta posición el hecho de que considere que los valores sociales... tengan un carácter absoluto... La ciencia no puede prescribir «lo que debe ser», sino que aspira a determinar «lo que es»... los valores que orientan la investigación del científico no son absolutos, sino relativos... [lo que] no le impide producir un conocimiento objetivo de los procesos sociales...»¹⁰²

La comprensión, entonces, es concebida como una acción, evidentemente, mediada, no intuitiva o directa, sino objeto de procedimientos, tematizada metodológicamente e intervenida por instrumentos y técnicas precisas. De ella depende la captación del sentido de la acción social, y por eso, en ella descansa el conocimiento generado, la extensión sobre regiones de lo real abarcadas por una investigación. La explicación causal es factible, pero es «condicional», en tanto está supeditada a la comprensión, sobre la que se funda la distinción para seleccionar lo real, un «punto de vista». Llegados a esta problemática, nos enfrentamos a una dicotomía que, como veremos a lo largo de nuestra investigación, ha traído graves inconvenientes para el desarrollo de las ciencias humanas y la filosofía contemporáneas, pero que no es más que uno de los efectos del hiato ontológico entre las tradiciones filosóficas modernas.

¹⁰² Andrade, M. Piva, A. Pizzi A. (2004) «El individualismo metodológico de Max Weber», en Mayo, A. (comp.) *Epistemología de las ciencias sociales*. Jorge Baudino Ed., Buenos Aires, pp. 62-63.

Desde este contexto neokantiano, sofisticado por el ingreso de la hermenéutica al escenario conceptual, se entiende que las explicaciones causales en cuanto «establecimiento de hechos», es decir factu­alidades, deben superarse por una explicación condicional en cuanto «relacionamiento entre problemas». La intersubjetividad opera como campo de posible contrastación de los hipotéticos sentidos esbozados, donde hacer intervenir otras causas y cambiar los escenarios comparativamente. Una teoría de la acción significativa, como hemos visto, contemporánea a la fenomenología de Husserl y receptora crítica de la hermenéutica de Dilthey, concibe a los fenómenos sociales como el resultado de las acciones de los sujetos tendientes a sus fines: al igual que en Husserl, los actos son significativos, los fenómenos se comprenden por su emergencia o aparición y no considerándolos como naturalmente dados; opera pues el extrañamiento como corriente subterránea de una mirada que se reconoce a la vez inmersa y distanciada.

La relación «causa y efecto» puede ser considerada, en lo que respecta a la dimensión de la intersubjetividad, como la existente entre «fines y medios». De allí su famosa tipología de las acciones sociales: racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, afectiva y tradicional. Una recurrencia general anima el campo intersubjetivo, entendido de una manera similar al «mundo de la vida» husserliano, pero donde a diferencia de éste, es factible realizar un análisis de las probabilidades y variabilidades, siempre y cuando se tenga presente que en el fondo, lo que sustenta las variables definidas, lo que se quiere representar en sus pesos y distribuciones relativas, corresponde a fines definidos en acciones de valorización, y es en la comprensión del sentido de los valores que orientan y resultan de la acción donde reside el trabajo investigativo. Y allí, efectivamente, como en el «mundo de la vida» fenomenológico, no es posible por definición realizar medición alguna.¹⁰³

«Aspiramos al conocimiento de un fenómeno histórico, esto es, significativo en su característica. Y lo decisivo de ello está en que únicamente mediante la premisa de que sólo una parte finita de la infinita multitud de fenómenos está plena de significado, adquiere un sentido lógico la idea de un conocimiento de

¹⁰³ Waldenfels, B. (1997 [1992]) *De Husserl y Derrida*. Paidós, Barcelona.

los fenómenos individuales. Incluso con el más amplio conocimiento de todas las «leyes», quedaríamos perplejos ante la pregunta de cómo es posible una explicación causal de un hecho individual, ya que ni tan sólo puede pensarse de manera exhaustiva la mera descripción del más mínimo fragmento de la realidad... Lo único que conseguiría el intento de un conocimiento de la realidad «desprovisto de premisas», sería un caos de «juicios existenciales» acerca de innumerables percepciones particulares... Sólo escogemos aquellas causas a las cuales se pueden imputar en un caso concreto los elementos «esenciales» de un acontecimiento. Allí donde se trata de la individualidad de un fenómeno, el problema causal no pregunta por unas leyes, sino por unas conexiones causales concretas; no pregunta a qué fórmula debe subordinarse el fenómeno a título de ejemplo, sino a qué constelación individual debe ser imputado como resultado.»¹⁰⁴

Para los efectos de nuestra investigación, creemos que aquí se encuentran claramente explicitados los gérmenes de la forma en que se concibe la comprensión en aquellas perspectivas que, en ciencias humanas y sociales por un lado, y en filosofía contemporánea por el otro, convergen en su interés y conceptualización de la subjetividad como proceso de creación y recreación de formas de hacer y ser, y a su aprehensión etnográfica, es decir, al trabajo del extrañamiento aplicado para comprender críticamente lo Otro desde la experimentación de ese universo existencial en el que está instalado, o en los trayectos y procesos *entre* los mismos.

Pero la pregunta que se desprende de todo ello es más que evidente: ¿cómo concebir una dialógica *entre* culturas –en los términos de Geertz–, una comprensión *sin cosificación* –en los de Bourdieu–, un holismo que tome en cuenta la construcción en su conjunto sin por ello quedar reducidos nuevamente, pero en otro nivel lógico, a un atomismo para el cual comprensión es sinónimo de «comprensión»? Lo *abierto* y lo *cerrado* deben conjugarse a partir de consistencias relativas. Las culturas, teorías científicas, o cualquier producto de subjetividades específicas, incluidas ellas mismas en tanto se crean y re-crean en el proceso de sus objetivaciones, están constituidas por algunas entidades factibles de ser divididas y circunscritas

¹⁰⁴ Weber, M. (1994 [1969/1904]), «Sobre la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 44-45.

como unidades entre unidades, y otras que no: las relativas a los sentidos y valores sobre los que se fundamentan las acciones de toda índole que dejan rastros factibles de ser cuantificados. A su vez esto mismo ocurre estratigráficamente: en ciertos niveles y dimensiones es factible realizarlo y en otros no. Es lo que observábamos de las consideraciones de Arendt sobre la comprensión, que si bien la separa y opone a la acción en cuanto tal, podemos complejizar la mirada al concebirla a ella misma como la acción de tender los puentes y tejer nuevas relaciones entre unidades pertenecientes a diferentes unidades mayores.

Más allá de la distinción entre una comprensión de primer nivel, cotidiana, propia de la dimensión intersubjetiva, y otra producida por el investigador proyectándose explícitamente desde sus valores, tanto una como la otra son la captación del sentido de las acciones, las prácticas subjetivas llevadas a cabo y entre las cuales se produce conocimiento. Nuevamente se nos plantea el problema en los términos de la definición de la *unidad* y de lo *múltiple*, de las virtudes y los defectos de un conocimiento generado en estas circunstancias. La realidad se presenta fragmentada, siendo imposible abarcarla en su totalidad, comprenderla. Y esa misma incompletud, responde a las características de una mirada que logra captar y relacionar entre sí los sentidos que orientan y definen el universo de producción de subjetividad, específicamente en lo referente a la dimensión de la intersubjetividad, como hemos dicho, inabarcable.

Aceptando la parcialidad, se puede proyectar una objetivación que generalice, no en la extensionalidad que trata de homogeneizar los casos, sino profundizando en ellos gracias a la captación y elaboración de hipótesis que imputan el sentido en dichos contextos específicos. La comprensión nos permite alcanzar a esbozar la totalidad parcial que se experimenta, y trata de conocer a partir del trabajo para dilucidar las conexiones propias del contexto, pero siempre permanece en el fondo abierta, en tanto es concebida desde un punto de vista concreto, y en tanto la dimensión caótica de acontecimientos y procesos no deja de fluir y transformar dichos universos de existencia.

Por supuesto, esto implica aceptar la transformación de dichos sistemas puestos en contacto, en comunicación, en encuentros y desencuentros relativos, según mezclas específicas. Y es allí donde

justamente nos encontramos con la comprensión spinozista, en otro estrato genealógico de la concepción de comprensión en la filosofía occidental moderna y contemporánea, en tanto emergencia del problema y configuración de herramientas conceptuales precisas alternativas a las que en el mismo contexto del siglo XVII Descartes estaba desarrollando. La lógica de Spinoza opera directamente sobre la base de los «encuentros-desencuentros» y las «mezclas» efectuadas en dicho proceso, donde es posible alcanzar la libertad en tanto comprensión de las determinaciones de dichas composiciones sobre el flujo vital o «*conatus*»: preservación, insistencia de lo que es en su ser.¹⁰⁵

Una filosofía experimental asoma entre las estipulaciones de ambas tradiciones estructurantes del campo del pensamiento occidental, a pesar y más allá de las limitaciones de ambos enfoques, lo que podemos apreciar claramente en un estrato previo a la dicotomía moderna entre empirismo y racionalismo. En un caso la propia realidad es experiencia en tanto vivencia donadora de sentidos y constructora de la misma, y en el otro, se estructura según mundos posibles que plantean problemas de continuidad entre configuraciones integrales y coherentes en su interior. Como planteaba Bourdieu, la verdadera diferencia no es entre una ciencia constructiva y otra que no lo es –y lo mismo con la filosofía podríamos decir en este punto–, sino entre la que se sabe de esa forma y la que no lo admite y pretende trabajar sobre la negación de sus acciones y efectos.¹⁰⁶

En tal sentido, tampoco se trata de oponer la «coherencia interna» con la «correspondencia externa» de una teoría, pues como hemos visto, en primer lugar, la teoría como tal es producto de un conjunto de prácticas y constituye una práctica, y en segundo término, dicha práctica implica tanto la formulación de los componentes específicos de la teoría como de aquellos a los que remite, en tanto se trata de lo mismo: prácticas que son tomadas de fermento y materia prima para el pensamiento y el conocimiento en nuevos actos de producción, de un segundo orden o elevado a la potencia, donde la teoría es una práctica *entre* las prácticas. Como tal, si bien no desaparecen las fronteras entre un adentro y un afuera, sí se rompe el límite

¹⁰⁵ Spinoza, B. (2007 [1677]) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid.

¹⁰⁶ Bourdieu, P. (2000 [1993]) «Comprender», en Bourdieu, P. (dir.) *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, p. 528.

absoluto y se complejiza la perspectiva de una actividad constructiva tanto hacia dentro como hacia fuera de sí misma, en el mundo e intentando trascenderlo.

Los actos de pensamiento y conocimiento son considerados como acontecimientos al igual que cualquier otra práctica, cruciales en tanto contingentes y frágiles, y no como reflejos mecánicos del funcionamiento de un aparato abstracto, sea lógico o descriptivo. La comprensión se nos presenta como la actividad de hilar, tanto los elementos entre sí como el compuesto cognoscente –sea una teoría, un concepto específico, la definición de una variable o un tipo–, no solo con otras producciones intelectuales, sino y más bien con la vida, las experiencias y campos en los que se construyen otro tipo de objetivaciones. Y ese «hilamiento» no quiere decir totalización, sino entrecruzamiento, articulación y sujeción mutua. Sin ello los conceptos, funciones o perceptos serían radicalmente irreconocibles desde los «sentidos comunes» y otras configuraciones culturales donde se inscriben los procesos de subjetivación más vastos, desde donde emerge y hacia donde recae toda objetivación, sea filosófica, científica o artística.

1.3 Empirismo y ontogénesis

1.3.1 Ser, sujeto, subjetividad

Arendt, haciendo hincapié constantemente en la distinción entre pensamiento y acción, y calificando la situación de esta actividad intelectual como de paradójica, nos dice: *«... condición paradójica de un ser vivo que, a pesar de formar parte del mundo de las apariencias, posee una facultad, la capacidad de pensar, que permite que el espíritu se*

abstraiga del mundo sin poder abandonarlo o trascenderlo».¹⁰⁷ El punto central aquí es reconocer la distinción entre saber, conocer y pensar, y cómo la experiencia del extrañamiento traspasa las tres actividades cognoscentes. No por ello desaparece la distinción, pero gracias a la articulación entre las mismas por la conmoción de la experiencia – que es tanto continuidad como alteración, diferenciación¹⁰⁸–, se genera un proceso intelectual con sus características propias transversal al saber, al conocer y al pensar, con toda la riqueza y los peligros que ello acarrea.

Se pueden pensar las diferentes disciplinas, teorías y viejos dominios como puntos de partida para elaborar tipos de saberes que de diferentes formas no se definan por la pertenencia a uno de estos, sino por el camino que trazan según problemáticas que están presentes en todas estas dimensiones. Saber no es pensar, y pensar no es conocer, pero se puede saber, pensar y conocer a partir de una misma experiencia de una situación, acción, intuición, percepción o motivación, y con ello se produce un recorrido que en sí mismo es conocimiento y material para ser pensado, lo cual creemos ha venido caracterizando a la etnografía como estrategia cognoscente, en diferentes grados y niveles, hasta convertirse contemporáneamente en uno de sus rasgos más evidentes.

Desde algunas perspectivas se teme que este hecho conduzca a una banalización de la investigación científica de las humanidades, a una caída en el espacio de la pura retórica. Desde el otro lado, se teme a que la reflexión filosófica quede subordinada a los requisitos de la prueba y la evidencia, a una absoluta reducción en aspectos objetivables a partir de rasgos tomados como constantes y variables, efectos y sus causas factibles de ser establecidos. Se teme por tanto a la «filosofización de las ciencias» y a la «cientificación de la filosofía», en otros términos, a la proliferación de pensamientos a partir del conocimiento, y en el otro sentido, al establecimiento de condiciones de posibilidad en la libertad del espacio especulativo. Desde un punto de vista plural, anarquista en el sentido en que Feyerabend lo

¹⁰⁷ Arendt, H. (2002 [sección I, 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, p. 70.

¹⁰⁸ James, W. (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires.

define para la filosofía de las ciencias¹⁰⁹, existen diferentes formas de producir conocimiento y de elaborar reflexiones, no queremos afirmar aquí que la específica que parte y se sustenta en la experiencia del extrañamiento es la única válida. Muy por el contrario, lo que sí afirmamos es que se trata de una estrategia cognoscente crítica, pragmática y experimental entre todas las posibles sobre la subjetividad.

Los miedos antes mencionados de uno y otro lado de quienes dicen conocer y quienes dicen pensar, son justificados. El quehacer antropológico, etnográfico desde un punto de vista metodológico, requiere un delicado equilibrio para no quedar limitado a uno de los dominios gnoseológicos, o si se quiere, para no cortar el flujo de extrañamiento, de distanciamiento e inmersión, la tensión a partir de la cual es posible la generación de un conocimiento sobre los fenómenos humanos. Dicha disposición es la que nos habilita a no renunciar a tematizar dichos fenómenos, haciéndonos cargo de la pregunta sobre el ser allí implícita sin pretender responderla concluyentemente. En este sentido, consideramos significativa la expresión de Lévi-Strauss, en tanto impulsor de uno de los mayores proyectos modernos de conocimiento sobre la naturaleza humana, que a pesar de insistir en la necesidad de «disolver al sujeto»¹¹⁰, no puede dejar de concebir la actividad epistemológica de la antropología social –en este caso– como una combinación de comprensión y explicación, y a su objeto como distante y próximo a la vez:

«La búsqueda de las causas se completa en la asimilación de una experiencia, pero ésta es, a la vez, externa e interna... Discernimos ya la originalidad de la antropología social: consiste –en lugar de oponer la explicación causal y la comprensión– en descubrir un objeto que sea, a la vez, objetivamente muy lejano y subjetivamente muy concreto, y cuya explicación causal se pueda fundar en esta comprensión que, para nosotros, solo es una forma suplementaria de la prueba... La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más

¹⁰⁹ Feyerabend, P. (1994 [1970]) *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Planeta-Agostini, Buenos Aires.

¹¹⁰ Lévi-Strauss, C. (1970 [1962]) *El pensamiento salvaje*. FCE, México, en especial «Historia y dialéctica», pp. 355-390.

que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica...»¹¹¹

Dos temas en los que luego profundizaremos, aparecen inmediatamente antes, en medio y después de la cita referida. Allí Lévi-Strauss plantea por un lado la diferencia de instancias lógicas entre la explicación y la comprensión, así como la metáfora ingenieril del antropólogo, en tanto creador de una máquina lógica que además debe funcionar, para lo cual el sujeto investigador la pone en uso consigo mismo a partir de la suposición de la existencia de una experiencia humana común, algo cuestionable pero que no deja de encerrar connotaciones que posteriormente darán frutos en nociones como las de modos de subjetivación tomadas por los análisis de la próxima generación. Por último, Lévi-Strauss realiza una interesante diferencia entre «prueba» y «garantía», en lo referente a esta posibilidad de ensayar la experiencia del otro, que lleva implícitamente una valoración acerca de la epistemología como sistema normativo de protocolos experimentales por un lado, y como conjunto de instrumentos orientados a la práctica por el otro, lo que luego aparecerá en Foucault y Deleuze en su noción de la teoría como «caja de herramientas», relación que quizás ninguno de los dos podría concedernos.¹¹²

Ninguna explicación, concebida como la modelización de un caso desde el estructuralismo, es completa para los fenómenos humanos si no va acompañada de una comprensión, que permite darnos el marco general, la clave que hace de los mismos una vivencia, una experiencia posible entre el nativo, el etnógrafo y el lector. Claro está que la necesidad de la comprensión aquí se asocia más a las tesis weberianas (aunque no a la de la empatía) que a las existencialistas: no se alcanza a la importancia de hacer explícita la pregunta por el ser, sino que se concibe a la comprensión en términos de sentido, al cual a su vez –desde esta perspectiva– no se puede acceder

¹¹¹ Lévi-Strauss, C. (1994 [1958]) «Introducción» (Clase inaugural en el Collège de France de la cátedra de Antropología Social), en *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona, p. 26.

¹¹² Foucault, M.; Deleuze, G. (1994 [1972]) «Los intelectuales y el poder», en Foucault, M. *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 77-86.

de igual manera que a las estructuras de significación, el único objeto de estudio relevante y posible.

La cuestión es que, igualmente, el rol de la comprensión no se pone en duda, más aún se la demanda como indispensable, aunque se la trate como representación, como escenificación que actualiza una estructura abstracta y objetiva, y no como producción y reproducción de subjetividad a través de dicha expresión. Sería muy simplificador reducir el estructuralismo a una visión puramente idealizante y disolutiva, pero sus consecuencias han enfatizado tales caminos. El mismo Lévi-Strauss intentará dar las claves para comprender el llamado a la «disolución del sujeto» antes mencionado, en un contexto argumental donde justamente se debate en torno a los procesos de pensamiento y conocimiento frente a la fenomenología existencialista crítica de la antropología estructuralista, principalmente a la de Sartre, basada en su distinción entre «razón dialéctica» y «razón analítica».¹¹³

«... la orientación marxista conduce a una concepción diferente [a la lectura de Sartre]: la oposición entre las dos razones es relativa, no absoluta; corresponde a una tensión, en el seno del pensamiento humano, que quizá subsistirá indefinidamente de hecho, pero que no está fundada de derecho. Para nosotros, la razón dialéctica es siempre constituyente: es la pasarela sin cesar prolongada y mejorada que la razón analítica lanza por encima de un abismo del que no percibe la otra orilla, aunque sabe que existe, y deba constantemente alejarse... razón dialéctica comprende, así, los esfuerzos perpetuos que la razón analítica tiene que hacer para reformarse... y la distinción de las dos razones no está fundada, a nuestro juicio, más que en el alejamiento transitorio que separa a la razón analítica de la inteligencia de la vida. Sartre llama razón analítica a la razón perezosa; nosotros llamamos dialéctica a la misma razón, pero valerosa; combada por el esfuerzo que ejerce para superarse.»¹¹⁴

Dentro de esta dinámica tan intensa y fértil para el desarrollo de las ciencias humanas y sociales, lamentablemente se han planteado tradicionalmente dos posturas, acentuando uno u otro lado del conocer y el pensar. Hasta mediados del siglo XX, tenemos por un

¹¹³ Sartre, J.-P. (2004 [1960]) *Crítica de la razón dialéctica. I y II*. Losada, Buenos Aires.

¹¹⁴ Lévi-Strauss, C. (1970 [1962]) *El pensamiento salvaje*. FCE, México, en especial «Historia y dialéctica», pp. 356-357.

lado el avance imparable de la cientifización de la filosofía a partir del proyecto neopositivista, empirista pero estrictamente en un sentido logicista, y por el otro, una filosofía existencialista que busca defender un territorio de especulación primario a todo conocimiento, teniendo en Heidegger su máxima expresión. Ya en el primer cuarto del siglo XX, las afirmaciones de Heidegger acerca de la ciencia en general, y de la biología, antropología y psicología en particular, como posibles competidoras de su análisis trascendental, son significativas al respecto. Partiendo de una crítica a los esfuerzos de Dilthey y su «psicología como ciencia del espíritu», tanto como de los intentos de Bergson, así como de los provenientes de su maestro Husserl y del cercano Scheler, manifiesta lo concerniente a las antropologías tradicional y moderna:

«Las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado «hombre», la pregunta por el ser queda en el olvido, y que a este ser se lo comprende más bien como algo «obvio», en el sentido del *estar-ahí* de las demás cosas creadas. Ambos hilos conductores se enlazan en la antropología moderna con la exigencia metodológica de partir desde la *res cogitans*, la conciencia, la trama de las vivencias. Pero, en la medida en que también las *cogitationes* permanecen ontológicamente indeterminadas o se las considera, una vez más, inexpressa y *obviamente* como algo cuyo ser está fuera de todo cuestionamiento, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos... estos fundamentos ontológicos nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir del material empírico, sino que, por el contrario, ellos ya están siempre «allí» en el momento mismo de *reunir* el material empírico. Que la investigación positiva no vea estos fundamentos y los tome por evidentes no es prueba alguna de que ellos no le sirvan de base y de que no sean problemáticos en un sentido más radical que aquel en que puede serlo jamás una tesis de las ciencias positivas.»¹¹⁵

Allí inserta una nota acerca del apriorismo como toda «*filosofía científica que se comprenda a sí misma*». En síntesis, no puede establecerse una dinámica de distanciamiento-inmersión por parte de un tipo de subjetividad sin ser precedida del análisis de una concepción

¹¹⁵ Heidegger, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Stgo. de Chile, pp. 74-75.

presente de lo que es dicha subjetividad, pero ello no implica que se parta de la falsedad y por ello sólo se llegue a falsedades. Parece contradictorio, pero los *discípulos de la sospecha* caen en evaluar en términos de verdadero y falso aquello que no puede ser evaluado según dichos parámetros. Un producto-productor, no puede comprenderse ni lineal ni circularmente, y las críticas de la búsqueda de los orígenes no pueden caer en la negación de la intuición del existir. Si esto último sucede, todo delirio es posible, aquello que se imponga por la fuerza de la voluntad será la verdad, y ello fue lo que sucedió en la Alemania de entonces. En términos gnoseológicos, si bien es cierto que las ciencias necesitan de una metafísica que las soporte, siendo ésta en primera instancia una suposición, no por ello su formulación explícita debe preceder a la producción de conocimiento. Tan sólo una vez iniciado el proceso, luego de estar en marcha, es posible la explicitación, sólo luego de una antropología científica es posible ir explicitando la antropología filosófica que la soporta, la cual se redefine críticamente a partir de la primera y con ello se reinicia el proceso. Esto no quiere decir que a través de la ciencia se explique la filosofía, sino que la filosofía irá modificándose, procesualmente, impulsando a nuevos desarrollos científicos.

En esta dialógica, la ciencia avanza gracias a los conceptos filosóficos, los cuales son modificados a la luz de los cambios científicos. Creemos que debe quedar establecido el hecho de que no es posible una analítica trascendental, así como una percepción vacía. La riqueza justamente consiste en la elaboración del camino, en la experiencia del tránsito constante entre mezclas, disyunciones y conjunciones. Nuevamente el empirismo radical de James, y las formas pragmatistas de Peirce, Dewey y Vaz Ferreira se ajustan de forma más satisfactoria a las concepciones gnoseológicas que subyacen a la generación, consolidación y expansión del método etnográfico más allá de aquellos dominios para los cuales éste no era más que la aplicación concreta de una disciplina abstracta. Frente a una diferencia abismal y radical entre el pensar y el conocer, donde *«desde las ciencias al pensar no hay puente alguno sino sólo el salto»*¹¹⁶, una perspectiva que rehúye del intelectualismo –sea positivista, fenomenológico-

¹¹⁶ Heidegger, M. (1994 [1954]) «¿Qué quiere decir pensar?», en *Conferencias y artículos*. Ed. del Serbal, Barcelona, p. 128.

hermenéutico o estructuralista (llegados a la mitad de siglo XX)– intenta encontrar en la experiencia el sustento de todo pensar y conocer en sus diferencias y similitudes, así como la comprensión del tipo de vínculos entre ambos a partir de una inmanencia de prácticas que los disponen como actividades de lo que hoy llamamos producción de subjetividad.

«En medio del “océano para el cual no tenemos ni barca ni velas”, la humanidad se ha establecido en la ciencia. La ciencia es un témpano flotante.

Es sólido, dicen los hombres prácticos, dando con el pie; y, en efecto, es sólido, y se afirma y se ensancha más cada día. Pero por todos sus lados se encuentra el agua; y si se ahonda bien en *cualquier parte*, se encuentra el agua; y si se analiza *cualquier trozo* del témpano mismo, resulta hecho de la misma agua del océano para el cual no hay barcas ni velas. *La ciencia es metafísica solidificada.*»¹¹⁷

Esto implica que jamás se puede encontrar una fundamentación metafísica definitiva, lo cual a su vez tampoco niega la permanencia de la pregunta por el ser, siempre abierta. Sobre esta apertura se pueden trazar exploraciones a partir de la conceptualización y la elaboración de relaciones entre variables y constantes, junto a la descripción del marco de comprensión general que sirve de clausura parcial, totalidad particular entre otras totalidades particulares. Que dicho conocimiento elaborado de esta forma no sea definitivo, es más una virtud que un defecto, es la cualidad de un saber producto del asombro sobre nosotros mismos, de una ontología etnológica del presente a partir de la experiencia del extrañamiento. Si las ciencias jamás se auto-fundamentan, la metafísica, siempre necesaria, tampoco puede auto-fundamentarse sin más, en contra de lo que la tradición más antigua y compartida, incluido Heidegger a partir del aristotélico auto-fundamento de lo óntico, puedan haber sostenido. Por ello, en la dimensión de la subjetividad, conocer al objeto es crear al sujeto del mismo, un sujeto que resulta de las intersecciones entre las subjetividades involucradas en el acto cognoscente, las múltiples

¹¹⁷ Vaz Ferreira, C. (1957 [1938]) *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo, p. 122.

formas de subjetividad que constituyen a quienes investigan y son investigados.

Allí no sólo se establece un proceso cognoscente, de producción de conocimiento que determina en cada caso un marco epistémico específico, una forma de objetivación determinada, sino que ello es posible sobre y junto a una producción de subjetividad, la cual incluye y supera en dimensiones y complejidad a la estricta actividad del conocer. Se trata de un proceso de ontogénesis, de construcción de mundo, de establecimiento de valores éticos y estéticos singulares. Por ello no existe estrictamente un fundamento metafísico, porque el mismo es el *primer* producto de la subjetividad, en el sentido de ser lo más inconsciente y presente a la vez, el más abierto y cerrado de todos. Más que de fundamento, de *subjectum*, estaríamos ante la apertura relativa de cierto campo de posibilidades, conjuntamente con un entorno de variabilidad y de azar, *estocástico* como suele denominárselo desde la probabilidad. En este sentido acertaba Heidegger al manifestar que el ser es, de los entes, el más ambiguo de nuestras existencias, siempre presente y oculto:

«... el ser es a la vez lo más vacío y lo más rico, a la vez lo más general y lo más único, a la vez lo más comprensible y lo que se opone a todo concepto, a la vez lo más usado y lo que sin embargo sólo está por advenir, a la vez lo más fiable y lo más abismal, a la vez lo más olvidado y lo que más se interna en el recuerdo, a la vez lo más dicho y lo más callado.»¹¹⁸

Pero si bien esta denuncia de «*lo que está aún por ser pensado*» habilitara los caminos para la filosofía contemporánea de la subjetividad sobre la base del desfondamiento del sujeto, más allá de la búsqueda de un sustrato, erraba fatalmente en identificar por negación esta entidad abierta con la nada, y en reducir como plantea Arendt, la condición humana a la esencia del ser:

«Lo que está frente al ser es la nada, y quizás incluso ésta sea en su esencia tributaria del ser y sólo de él... El ser es el decir-no [*Ab-sage*] a ese papel de fundación, recusa [*versagt*] todo lo fundante, es abismal [*ab gründig*].»¹¹⁹

¹¹⁸ Heidegger, M. (2000 [1940]) «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, p. 205.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 204.

1.3.2

Pensar el conocimiento y conocer el pensamiento

Como puede desprenderse de estas últimas consideraciones, las ciencias humanas y sociales contemporáneas, pueden ser conectadas transversalmente por nociones como las de modos y procesos de subjetivación más que por las del antiguo Hombre, o el moderno ser humano, y con ello no pretender objetivar toda experiencia humana. En ser capaces de comprender dónde están los límites de un saber sobre los fenómenos humanos de existencia, radica la posibilidad de que exista un saber científico de las humanidades, tan atacado en la modernidad tardía. Su tarea no es la de suplantar a la filosofía, ni a formas de saberes propias de las subjetividades tomadas como objetos de estudio (saberes locales relacionados a diferentes prácticas y transmitidos de generación en generación). Cruza transversalmente los dominios del conocer y el pensar, conectando con la conceptualización filosófica, alimentándola y sosteniéndose en las problemáticas que constituyen sus referencias para orientarse en el caos, más que en la nada, al que se aventura toda subjetividad:

«[La] admiración ante cualquier cosa que es, tal y como es, nunca se refiere a ninguna cosa en particular, de ahí que Kierkegaard la interpretara como la experiencia de la no cosa, de la nada. De esta experiencia surge la generalidad específica que distingue las afirmaciones filosóficas... variaciones interminables de lo que llamamos cuestiones últimas... [las cuales] surgen de la experiencia real de no saber, bajo la que se revela uno de los aspectos fundamentales de la condición humana... Esta es la razón por la que la ciencia, que se plantea preguntas a las que sí es posible dar una respuesta, debe su origen a la filosofía, un origen que sigue haciéndole de fuente inagotable a través de generaciones y generaciones.»¹²⁰

¹²⁰ Arendt, H. (1997 [1957]) *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Besatari, s/d, pp. 56-57.

Es posible, gracias al reconocimiento de la inexistencia de un quiasma fijo, de una interconexión estable, avanzar en la transversalización de estos dominios, que si bien parece abarcadora, se ajuste como saber limitado a la experiencia y sus alcances de generalización (inductivos y deductivos) con toda la problemática que a su vez condiciona dichas operaciones gnoseológicas. La transversalidad es posible en tanto reconozcamos un rasgo parental entre el pensar y el conocer, y es justamente el del extrañamiento, el de la ruptura inicial con el mundo (en términos arendtianos y fenomenológicos más en general) de las apariencias, o de la constante alteración tanto interna como externa de toda experiencia desde el punto de vista del pragmatismo e empirismo radical.¹²¹ A partir de allí, los caminos del pensar y del conocer divergirán. Pero en la situación específica de la investigación antropológica se hace necesario, para alcanzar la consistencia de lo que se quiere producir, recobrar el gesto compartido por estas dos actividades gnoseológicas. Ahora bien, el problema central al que nos conduce esto, es el que corresponde al tipo de entidades que tratamos de aprehender con nociones como las de subjetividad, conocimiento y pensamiento, conjuntamente con el problema que esta aprehensión implica. Sigue siendo problemática la aprehensión de entidades inmateriales, etéreas, raudas, como desde Kant se ha caracterizado al pensamiento. Y sigue siendo imposible desarrollar una distancia, y con ella una reflexión, en lo que sería el «sin fondo», «el abismo», como recuerda Arendt califica Merleau-Ponty al espíritu.¹²² Esto nos exige poner en consideración, además de los trabajos de la ciencia y la filosofía, a los del arte. Como veremos más adelante, la etnografía en sus múltiples variedades fue encaminándose a poner de relieve un tipo de aprehensión ético-estética de las experiencias generadas en el marco del trabajo de campo. Tanto los métodos como los objetos, son considerados de diferentes maneras como creaciones, instauraciones de configuraciones en acontecimientos de generación de formas de hacer y ser.

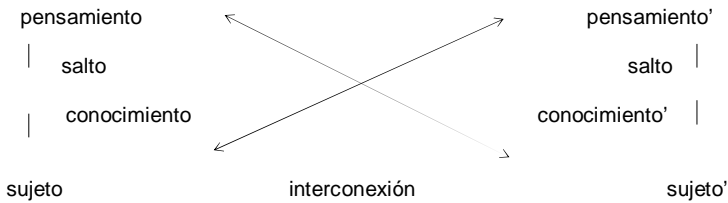
Por todo ello, la articulación es posible en el cruce de diferentes sujetos, donde puede aparecer el complejo de modos de subjetivación que los atraviesan. Allí es posible la objetivación, mientras

¹²¹ James, W. (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires.

¹²² Arendt, H. (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, p. 57.

que en la interioridad de un mismo sujeto se hace mucho más difícil alcanzar a establecer una dinámica de distanciamiento e inmersión. Al decir kantiano, el «yo pensante» no se reflexiona a sí mismo, puramente es, en su accionar, donde ni siquiera se reconoce un sujeto. Mientras tanto, *entre* sujetos es posible poner en un espacio intersubjetivo aquellos componentes de las subjetividades involucradas de tal forma que sea accesible la relación entre el pensar y el conocer en tanto actividades creativas, tanto de los sujetos que producen y son producidos por los fenómenos estudiados como de los sujetos cognoscentes involucrados en los mismos.

De esta forma, la interconexión entre pensar y conocer se da en forma entrecruzada, donde en ambas direcciones es posible el pensar del uno sobre el conocimiento del otro, y el conocimiento de uno sobre el pensar del otro.



La entidad que representan estas flechas es el lenguaje, principalmente el metafórico, que nos permite según Arendt pasar a objetivar el dominio del pensar a partir de las experiencias propias del mundo de las apariencias, donde se desarrolla el conocimiento. Lo interesante de los planteos de Arendt, es que reconoce la imposibilidad de zanjar esta distinción, a pesar de que por ello, según nuestro punto de vista, sea posible la elaboración de un producto cognoscente que articule dichas instancias. Arendt nos refutaría, argumentando que estamos haciendo como Peirce y el pragmatismo en general, así como hacen todos los empirismos posibles más allá de sus diferencias, confundiendo lo que sería el «sentido común» (el sexto sentido) y la «sensación de realidad» con el pensamiento, el cual para ella siempre escapa una y otra vez: primero del intelecto y los cono-

cimientos que este genera, luego del sentido común intersubjetivo y de la sensación de realidad que existe como exigencia biológica.

Efectivamente, puede ser cierto, pero el pensamiento así concebido se encuentra en definitiva hilado a la milenaria tradición de la creencia en la existencia de la *scholé*, de aquél espacio libre de todo condicionamiento, la cual es, quizás, de las falacias más importantes de la metafísica tradicional¹²³, mucho más que las acusadas por la propia Arendt, las de la teoría de los dos mundos y la del solipsismo. Igualmente la autora tiene cuidado en especificar este sentido, que no es el mismo que tenemos en la actualidad; no era sinónimo de lo que hoy podemos comprender como «ocio», sino con el «*impasse*» frente a las urgencias. Pero si bien resultan potentes sus argumentos, ¿por qué necesitar de la paradoja para caracterizar la situación de lo que llama el «espectador»? Al respecto, la noción husserliana de «reducción fenomenológica» básica en su proyecto filosófico-científico, que se remonta a la *epoké* clásica, a la suspensión del juicio como condición del pensar, no es de menospreciar. Arendt nos dice que esta base metodológica no tiene nada de sustancial, que es lo más prosaico del mundo.¹²⁴ ¿Pero no está justo allí, ya expresada esta paradoja, la de distanciarnos sin dejar de estar dentro, la que aquí consideramos como central de la experiencia del extrañamiento, aquella que sustenta la etnografía desde que cobró una forma específica a principios del siglo XX? Además, ¿qué es entonces filosofar; como dice Sócrates, «*la vida misma*»? ¿Podemos desembarazarnos de esta disyuntiva entre el todo y la nada?

Al respecto, como se ha venido planteando en la última década, se hace necesario pasar de pensar en términos de sujeto a los de subjetividad. Al respecto, Birulès plantea que para movernos en esta tarea creativa de un «*pensar sin barandillas*» al decir de la propia Arendt, podemos comenzar siguiendo la pista de tres hilos conductores: el primero nos lleva del sujeto cartesiano al «*sujeto encarnado*» en tanto que entidad siempre situada, diríamos nosotros inmersa en un plano de inmanencia, lo que implica repensar la antigua distinción entre verdad y opinión así como sus relaciones. El segundo hilo,

¹²³ Bourdieu, P. (1999 [1997]) *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.

¹²⁴ Arendt, H. (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, p. 77.

corresponde a la necesidad de atender a las «*diferencias*», y el tercero a la cuestión de la «*identidad*».¹²⁵

Este paso teórico llevado a cabo principalmente en las últimas décadas, trata de hacerse cargo de una experiencia como la que sustenta hasta el momento por otra vía aparentemente diferente al quehacer antropológico, y en general, a toda forma de investigación científica sobre los fenómenos humanos de existencia que parten de la convicción de que es necesario acceder a los mecanismos de formación de la subjetividad a partir de sus productos, pero sin quedarse tan solo en ellos; avance que implica la intromisión en esta tan conflictiva dimensión de actividades mentales siempre en correlación a las cerebrales. Una mente/cerebro, además, es factible de ser comprendida a partir del entrecruzamiento de diferentes modos de subjetivación que al irse instalando, y con ello alienando a la unidad biológica, la van subjetivando y otorgándole el carácter intersubjetivo (cultural, social y lingüístico) necesario para el desarrollo de toda vida humana. El sujeto por tanto es el resultado de un cerebro subjetivado a partir de modos de subjetivación que desde el exterior van configurando la aparición de su mente. Por ello el sujeto es siempre un sujeto social, y por esta razón se hace necesario pensar más allá de la dicotomía individuo–sociedad en tanto falsa oposición.¹²⁶

El método etnográfico ha sido a lo largo de este último siglo el heredero de una tradición de trabajo intelectual que se pierde en los propios orígenes de la filosofía y la ciencia en Occidente. Pero a diferencia de la forma en que hegemónicamente se las practicó a ambas en la modernidad, el quehacer antropológico y con él el conjunto de las prácticas de las ciencias humanas más diferenciadas de los modelos de las ciencias naturales y exactas decimonónicas, así como de los sistemas filosóficos a-críticos (es decir dogmáticos) tanto racionalistas como irracionalistas, ha tratado de construir un saber acerca de lo humano para el cual se hace necesario recorrer todos sus dominios, o mejor aún, llevar a cabo una experimentación en todas sus actividades articuladas, poniendo también con ello en duda la creencia esencialista en tal o cual facultad en sí misma. Este holismo

¹²⁵ Birulès, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en Cruz, M. (comp.) *Tiempo de subjetividad*. Paidós, Barcelona, pp. 228-232.

¹²⁶ González, J. M. (1996) «El individuo y la sociedad», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 19-38.

constructivista, característico de estos saberes, ha sido acusado de pretender ingenuamente dar cuenta de la esencia de lo humano en su totalidad. Muy por el contrario, la pretensión es la de acceder a una totalidad pero siempre parcial, a un todo entre las partes y no sobre o debajo de las mismas: cada experiencia humana es singular, las subjetividades involucradas en ellas generan y son generadas por un campo de inmanencias el cual, por ser sin más, no deja de ser algo abierto, múltiple y en devenir.

La totalidad está en el trayecto más que en el dominio: un modo de subjetivación, como ahora lo conceptualizamos, es una transversal, es un proceso de hominización, de generación de mundo, de ontogénesis, que pone en funcionamiento variadas dimensiones, nunca totalizándolas, pues siempre son posibles otras formas de ser, de hacerse sujeto, tanto en la acción, como en el trabajo y la labor.¹²⁷ En términos kantianos, alcanzar a desarrollar una ontología del presente, una filosofía etnológica, implica reconocer que toda subjetividad se constituye a partir de sintéticos *a priori*, pero los cuales también se transforman y están precedidos por disyunciones y conjunciones que componen los mismos. La crítica de la crítica nos posiciona en la contemporaneidad ante la posibilidad de acceder a concebir la naturaleza humana como una artificialidad circunstancialmente condicionada: un *anthropos* que no cesa de transformarse. Artificialidad siempre condicionada de cierta manera, creatividad determinada en una dialógica donde los propios condicionamientos, las propias determinaciones, también son objetos de artificio.

Es claro que se puede pensar sin más, que se puede realizar una retirada del mundo y volver, o seguir errando por otros senderos. Pero también se puede realizar un trayecto, a la velocidad de la luz, casi imposible de reconstruir, pero volviendo con algo, con conceptos. Lo que crea el filosofar son conceptos, y en el quehacer etnográfico, en el pensar tensionado por las urgencias del mundo al cual no se lo abandona definitivamente, se generan conceptos desde lo que la experiencia da que pensar. Se trata de un pensar urgente, acometido por la necesidad de comprender las realidades-otras que se suscitan en todo campo de experiencias. En efecto, podemos pensar *sobre algo*, que es *ausente* en tanto no presente a los sentidos. Pero

¹²⁷ Arendt, H. (2005 [1958]) *La condición humana*. Paidós, Barcelona.

no podemos reducir todo pensar a estas características tan genéricas, pues son posibles diferentes pensamientos, no solo sobre diversas cosas, sino realizados de múltiples maneras, según una gradación infinita entre la presencia y la ausencia, y ello, en diferentes dimensiones y procesos constituyentes.

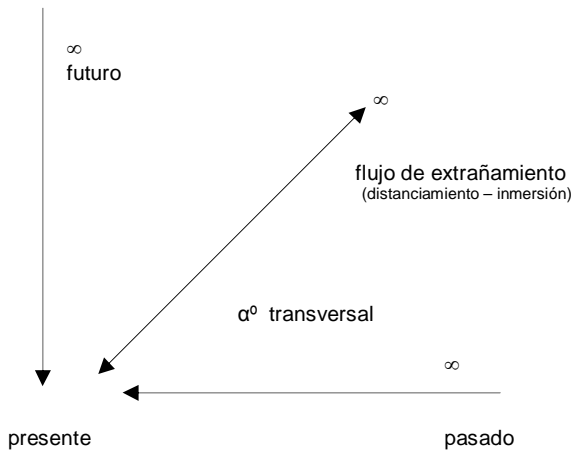
¿Qué hay en común entre ese pensar que estudia Arendt, referido a la experiencia de la filosofía como institución, y el pensar extrañado, que lo encontramos en algunas de estas filosofías y posteriormente en la antropología y en la actualidad desperdigado en el amplio campo de las ciencias humanas y sociales contemporáneas? Lo compartido es el carácter de ruptura, de interrupción del tiempo y el espacio, la línea de fuga que se abre a partir de un instante. El Sócrates a la vez «*tábano*», «*comadrona*» y «*pez torpedo*», sintetiza esta base común con sus ambigüedades.

Recordemos que para Arendt esta solución sigue siendo inconsistente, aunque no pueda plantear otra, pues sigue aceptando que el pensamiento estimula como el pinchazo de un tábano, rompiendo con lo dado y permitiendo hacer emerger del orden lo que está potencialmente allí y no ha salido a luz, como una parturienta, y que paraliza, detiene la acción siempre subsumida a las necesidades y las urgencias, como cuando se toca un pez torpedo.¹²⁸ Pero a diferencia de este tipo de pensar puro, el pensar extrañado siempre mantiene un grado de intencionalidad y con ello de conciencia a pesar de experimentar con ella, se aventura a ese «no-lugar» que es el abierto por el pensamiento, pero para regresar con algo entre las manos. ¿No es acaso, la búsqueda de sentido una intención en tanto búsqueda de algo? Si bien existe una diferencia entre el yo pensante y la conciencia (y autoconciencia), también sabemos que el primero necesita del segundo, y que además es posible un tipo de producto cognoscente que se establece en el vínculo, y no por ello es de menospreciar, pues igualmente se lanza al infinito del yo pensante sin reflexividad pero experimentando en mantener el «hilo de Ariadna» en el combate frente al puro caos de lo abierto.

Como puede apreciarse, el problema más profundo es el de la relación entre las diferentes actividades mentales, facultades o dominios. Arendt califica al pensamiento de diferentes formas: como

¹²⁸ Arendt, H. (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona, p. 196 y ss.

actividad (de la facultad de la razón, de una búsqueda de sentido), como algo que admite diferentes formas, como una necesidad urgente, como una inclinación, como una operación que se aplica a algo, y como un ámbito. Lo sustancial de su análisis es la importancia otorgada a los hiatos, los vacíos, al carácter autónomo de estas actividades, facultades y operaciones realizadas por el espíritu, la mente/cerebro (la que insistimos, es inter y trans-subjetiva, evidenciado en la interioridad de un sujeto en ese dos-en-uno que es la conciencia de sí). Pero no hay solo abismos, también hay conectores, pasajes y articulaciones. Lo complejo de la construcción de conocimiento y de la actividad del pensar, es que se dan en una combinación entre estos dos extremos, y una filosofía experimental se lanza a dicha tarea destructiva-constructiva sin recaer necesariamente en un monismo, es decir, manteniendo las distinciones pero siempre según lo que se experimenta y la forma en que se realiza dicha experimentación (el conocimiento siempre relativo de sus propias condiciones, los trazos del fluir de la conciencia en lo referente al deslinde siempre nuevo entre sujeto y objeto).



¿Por qué razón la inmensa mayoría de las filosofías del siglo XX se resisten a esta noción del pensamiento en su variante alcanzada por la experimentación del extrañamiento? La propia Arendt, que acepta estar pensando a partir de la ruptura con la tradición, a partir

de restos de la tradición metafísica ya destruida especialmente por planteos como los de Heidegger, también descalifica esta presunción que aquí defendemos. Luego de asumir que la noción de «vacío absoluto» es concebible pero impensable, de que si no existiese *algo*, no hay en qué pensar, agrega:

«El hecho de que poseamos estos estrechos conceptos límite, que encierran nuestro pensamiento entre muros infranqueables –la noción de un comienzo o un fin absolutos es uno de ellos– nos hace comprender que, en verdad, somos seres *finitos*. Suponer que tales límites pudieran servir para circunscribir un lugar donde poder localizar al yo pensante no sería más que una variación de la teoría de los dos mundos.»¹²⁹

Nuestra intención no es localizar definitivamente a este yo pensante, sino dar cuenta de un recorrido, de un viaje de idas y vueltas que es productivo, en sí mismo y en conexión con aquello sobre lo que se dispara la apertura o retirada, el campo de inmanencia en el cual existimos y donde se actúa, donde el pensamiento puede desencadenar efectos al precio de no alcanzar el vacío, de rechazar la pura trascendencia. En un tono más contundente, Bataille lo expresa con toda claridad. Obsérvese la impronta etnológica de esta filosofía experimental, donde se busca una distancia en el acto mismo de la inmersión:

«En el momento en que escribo, trascender a la masa es escupir al aire: el escupitajo vuelve a caer... La trascendencia (la existencia noble, del desprecio moral, el aire sublime) ha caído en la comedia. Trascendemos aún la existencia debilitada: pero a condición de perdernos en la inmanencia, de luchar igualmente por todos los otros. Yo detestaría el movimiento de la trascendencia en mí (las decisiones tajantes) si no captase inmediatamente su anulación en alguna inmanencia. Considero esencial estar siempre *a la altura del hombre*, no trascender más que un desecho, compuesto con afeites trascendentes. Si yo mismo no estuviera al nivel de un obrero, sentiría mi trascendencia por encima de él como un escupitajo pendiente sobre mi nariz. Esto lo experimento en el café, en los lugares públicos... Juzgo físicamente a seres con los que me junto, que no pueden estar por debajo, ni por encima. Difiero profundamente de un obrero, pero el sentimiento de *inmanencia* que tengo al hablarle, si la sim-

¹²⁹ *Op. cit.*, pp. 220-221.

patía nos une, es el signo que indica mi lugar en el mundo: el de una ola entre las aguas. Mientras que los burgueses que trepan *secretamente* unos sobre otros me parecen condenados a la exterioridad vacía.»¹³⁰

Puede haber una filosofía empirista o mejor dicho *experien-*
cial, que tenga a la experiencia como problema y no como supuesto invariable, como lo planteara Scott. Dicha filosofía además, puede plantearse una metafísica de lo concreto, del proceso de generación de formas de vida, de ontogénesis, es decir, del proceso de hominización en tanto artificialidad determinada; ser en definitiva una ontología del presente. Creemos por fin, que la experiencia del extrañamiento corresponde a la instancia práctica de este quehacer, el cual, además, nos exige replantearnos las diferencias entre el conocimiento y el pensamiento en tanto actividades que también experimentan transformaciones, y muchas veces claramente determinadas, como por ejemplo los cambios en los modos de percepción y los sentidos provocados por los mecanismos tecnológicos y las manipulaciones genéticas que son ya una realidad, con lo cual se abren las puertas definitivamente a la transformación de los sentidos, de la barrera misma entre lo visible y lo invisible, así como de la propia estructura cerebral. Puede ser que el pensar venga siendo más o menos el mismo desde hace milenios, pero ello no quiere decir que no sea también contingente e intempestivo, y como tal modificable y por ello mismo variable a pesar de su distinción radical, pues no existe nada en el *anthropos* que, tarde o temprano, termine por transformarse.

¹³⁰ Bataille, G. (1996 [1945]) *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, en Campillo, A. «El amor de un ser mortal, introducción a Bataille», George. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, ICE / UAB, Barcelona, p. 40.

II

La caja de herramientas del etnógrafo

2.1

De la retórica a la producción de la subjetividad

2.1.1

Atravesando la antropología postmoderna: sus fuentes y derivas

«... este drama de la cultura no se convierte necesariamente en una «tragedia de la cultura». No hay en él una derrota definitiva, ni hay tampoco una definitiva victoria. Las dos fuerzas antagónicas crecen conjuntamente, en vez de destruirse mutuamente. El movimiento creador del espíritu parece enfrentarse con un adversario en las propias obras creadas por él. Todo lo ya creado tiende, por su propia naturaleza, a disputar el terreno a lo que pugna por crearse y nacer. Pero el hecho de que el movimiento se refracte de continuo en sus propias creaciones no quiere decir que se estrelle contra ellas. Se ve, únicamente, forzado y empujado a un nuevo esfuerzo, en el que descubre fuerzas nuevas y desconocidas.»¹³¹

«... el malestar religioso y filosófico de nuestro tiempo... es en buena parte un malestar epistemológico-filosófico. Nietzsche lo llamó el nihilismo europeo... Yo prefiero calificarlo como una consecuencia del descubrimiento socrático de que no sabemos nada, es decir, de que nunca podremos justificar racionalmente nuestras teorías. Pero este importante hallazgo... es sólo medio hallazgo; y el nihilismo puede ser superado. Porque aunque no podamos justificar racionalmente nuestras teorías ni evidenciarlas siquiera como probables, sí podemos al menos criticarlas racionalmente. Y podemos distinguir lo que es mejor de lo que es peor...»¹³²

¹³¹ Cassirer, E. (1965 [1942]) *Las ciencias de la cultura [Zur Logik der Kulturwissenschaften]*. FCE, México, p. 185.

¹³² Popper, K. (1973 [1969]) «La lógica de las ciencias sociales», en Adorno, Th. y otros. *Las disputas del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, p. 119.

A finales del siglo pasado, como es de gran conocimiento, el pensamiento occidental asistió a una transformación más o menos asumida, producto de una multiplicidad de circunstancias y factores que atañen a todo los campos mucho más allá de los científicos, filosóficos y artísticos. Actualmente se sigue debatiendo acerca de cómo conceptualizar nuestra contemporaneidad, en ese espacio de indeterminación que se abriera desde la década del setenta y que para muchos aún no se ha cerrado. Asomando desde el campo de producción y reflexión arquitectónica¹³³, y emergiendo con gran ímpetu en el filosófico, estallaron las discusiones acerca de lo que para algunos era un nuevo tiempo. Los problemas para denominar a la nueva «condición» del pensamiento y la subjetividad occidentales son, en sí mismos, parte del problema de su conceptualización. «Post-modernidad», «tardo-modernidad», «hiper-modernidad», «sobre-modernidad», «modernidad-tardía», «modernidad-líquida»... son algunos de los tantos nombres (compuestos, en general variaciones de prefijos) que se han ensayado para dar cuenta de esta suerte de espíritu de época que impregnó el final del siglo XX y el comienzo del XXI.

En el campo filosófico de entonces, podríamos ubicar a los trabajos de Lyotard y Vattimo, cada cual a su manera, como claros exponentes de lo que se dio en llamar postmodernidad, en tanto discurso fragmentario pero unificado en lo referente a la «crisis de los meta-relatos» legitimados hasta entonces, las transformaciones de las estructuras políticas y sociales modernas en formas orientadas al propio conocimiento y la tecnología de la información¹³⁴, y la sensa-

¹³³ «... los Movimientos Modernos del título han renunciado a su ideología básica de lo moderno o la han modificado de manera sustancial. La "tradicón de lo nuevo" ... la fe en el progreso tecnológico, el papel de la vanguardia, el progresismo social inherente en el "período heroico" ... la idea de la modificación de la sociedad mediante la arquitectura, todo esto ha sido sometido a crítica... » Jencks, Ch. (1983 [1982/1973] «Epílogo: Tardomodernidad o postmodernidad», de la segunda edición de *Movimientos modernos en arquitectura*. Hermann Blume, Madrid, p. 373.

¹³⁴ «Lo que ya no tiene vigencia no es preguntarse lo que es verdadero o falso, es representarse a la ciencia como positivista, y condenada a este conocimiento sin legitimar... La pregunta: ¿De qué sirve tu argumento, de qué sirve tu prueba? Forma de tal modo parte de la pragmática del saber científico que asegura la metamorfosis del destinatario del argumento y de la prueba en cuestión... La ciencia se desarrolla... desarrollando esta pregunta... y conduce a la... metapregunta o pregunta por legiti-

ción de que la cultura occidental en términos generales se encontraba ante un horizonte de agotamiento de los valores tradicionales y de la configuración misma en dichos términos fundacionales y totalizados.¹³⁵ Mucho se ha planteado al respecto, y no es nuestro interés reproducir los debates que tan acaloradamente reinaron, para muchos como una moda temporal y pasajera durante las últimas décadas. Lo que nos interesa en esta investigación, es el hecho de que haya sido en el campo de las ciencias antropológicas, y en especial en el de la etnografía, donde se produjo el mayor quiebre promovido y promotor de este clima intelectual precedente. Lamentablemente, la polarización entre «apocalípticos» e «integrados» en lo referente a la conceptualización de los desafíos de la llamada «cultura de masas» y las nuevas subjetividades producidas en su seno desde fines del siglo XIX en el Occidente industrializado¹³⁶, ya pautaron de antemano el destino del debate en las décadas siguientes. Los acontecimientos posteriores y los procesos en marcha en los albores de la segunda década de nuestro siglo, dan cuenta de la complejidad del proceso y de lo difícil que resulta estar tan inmerso en los mismos como para poder distanciarse de ellos. Si la Ilustración fue el primer contexto histórico-cultural y *episteme* de pensamiento y conocimiento que se nombró a sí misma, cuando se enunció su crisis y caída dos siglos después se entró en un espiral recursivo de auto-identificaciones cambiantes y erráticas, conmoción que va paulatinamente dejando paso a nuevas configuraciones.

A los efectos de nuestra investigación cabe tomar nota de ciertos aspectos fundamentales para comprender el contexto contemporáneo de desarrollo y despliegue de una etnografía de la subjetividad, tipo de producto intelectual que, como venimos argumentando, se ubica en los intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas y sociales, a la vez que mantiene sus relaciones con los campos artístico y científico-natural de forma renovada. No estamos planteando la existencia de un programa explícito, ni de una corriente específica, sino de un movimiento más profundo en el saber occi-

mación: ¿De qué sirve tu "de qué sirve"?» Lyotard, J.-F. (1993 [1979]) *La condición postmoderna*. Planeta-Agostini, Barcelona, p. 116.

¹³⁵ Vattimo, G. (1986 [1985]) *El fin de la modernidad (Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna)*. Gedisa, Barcelona.

¹³⁶ Eco, U. (1995 [1965]) *Apocalípticos e integrados*. Tusquets, Barcelona.

dental, para el cual, el contexto previo de cambio de milenio, la llamada postmodernidad, fue algo así como el momento de los dolores de parto, en el genuino sentido socrático de la expresión. Para muchos de los pensadores que se opusieron desde el principio a lo que consideraron una especie de euforia superficial, los acontecimientos de alcance planetario como los atentados del 11 S en Nueva York¹³⁷, marcaron, podríamos decir, *el fin del fin de la modernidad*. Lo mismo con las últimas movilizaciones de las periferias de las ciudades francesas en los estallidos de violencia que parecen inaugurar una «revuelta todavía inacabada»¹³⁸, desbaratando las tesis de la «muerte de lo real» y de la saturación en un estado de disuasión perpetua, gracias al anonadamiento de simulaciones dentro de las cuales solo era factible una implosión ante el fracaso de las revoluciones, siendo la ideología hegemónica justamente la que vuelve hacia estos argumentos cuando, una vez más, se encuentra en crisis de legitimidad.¹³⁹ Otros indicios han sido tomados de las transformaciones producidas en las sociedades latinoamericanas y las nuevas experiencias sociales que se están desarrollando. Y últimamente, la mega-crisis económica del «sistema-mundo» capitalista parece indicar la necesidad de elaborar planteos filosóficos y científicos para los que no hay tiempo de lamentaciones ni euforias apocalípticas.

Aquellas visiones de Bell y retomadas entre otros por Touraine y Lyotard acerca de una «sociedad post-industrial» no se corroboraron completamente cuando, una vez más, los propios procesos vitales sacudieron al pensamiento. Quizás nos estemos embarcando en un nuevo horizonte epistemológico para el cual las transformaciones permanentes impliquen la elaboración de productos acordes a las circunstancias, es decir, ni anclados en discursos totalizadores y absolutos, ni vaciados de contenido en una superficialidad aterradora por su falta de vitalidad frente a un mundo cargado de ella. Pues de alguna manera, los promotores de la llamada postmo-

¹³⁷ Grúner, E. (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós, Buenos Aires.

¹³⁸ Baudrillard, J. (2007 [2005]) «“Nique ta mere!” (¡Fóllate a tu madre!)», en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 79: Jean Baudrillard: *Desafío a lo real*, Barcelona, pp. 99-102.

¹³⁹ Baudrillard, J. (1993 [1978]) «La precesión de los simulacros», en *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, pp. 7-80.

dernidad no podían hacer más que limitarse a denunciar las carencias y las faltas de un pensamiento moderno muy aferrado a la racionalidad instrumental y el etnocentrismo, pero eran incapaces de aportar herramientas para acometer la tarea de producir conocimiento.

Como claramente establecen algunos pensadores, para quienes la postmodernidad como tal no les pareció más relevante que otros episodios de una larga genealogía más profunda y compleja – aquella de la «destrucción de la metafísica occidental» ya tratada en capítulos precedentes–, se trata de un nuevo episodio, quizás, eso sí, el que marca el umbral hacia nuestra contemporaneidad, donde se hacen evidentes una vez más los límites del propio pensamiento. Lamentablemente fueron algunas de estas propuestas, como las de Foucault, Deleuze, Guattari, y más en general, el espectro de los descendientes del estructuralismo, los que fueron tomados como referencias para alimentar un discurso de desencanto y apatía. Pero a diferencia de otros ámbitos del campo de las ciencias humanas y sociales, así como de la filosofía, la recepción del laxamente llamado «post-estructuralismo» en la antropología cultural norteamericana significó un paso fundamental para la renovación y profundización de transformaciones epistemológicas y ontológicas que con el tiempo vamos pudiendo asimilar.

Como veremos en detalle en capítulos siguientes, el interpretativismo formulado por Geertz había puesto sobre la mesa una propuesta de investigación que buscaba salir de los atolladeros del estructuralismo, el cognitivismo, la ecología cultural y otras corrientes de pensamiento que alimentaron programas limitados a la generación de esquemas, leyes generales, y teorías universales sobre la cultura, el ser humano y los procesos creados y creadores de los mismos. El interpretativismo, que se sustenta en los postulados de la sociología comprensiva de Weber y en la hermenéutica de corte fenomenológico de Ricoeur entre otros, se origina a su vez en el contexto previo en el cual todas las búsquedas alternativas a la «cosificación» de la subjetividad recalaron en el «simbolismo».

La famosa crisis de los grandes relatos, los discursos en torno a la muerte de lo real, la historia, las utopías... es mucho más seria y comprometida de lo que se puede apreciar a primera vista. Cuando nos sumergimos en un contexto específico como el etnográfico, en

tanto ámbito de producción de conocimiento sobre la subjetividad humana desde la distancia e inmersión simultáneas en los campos de experiencia, la crítica de las teorías hegemónicas de entonces no tiene otra razón de ser que la búsqueda de nuevas herramientas para abordar los fenómenos de existencia, lo cual demanda y exige la creación de conceptos y el trabajo del pensamiento en general. Muy distinto es estar trabajando en contextos concretos de inter, multi y trans-culturación, de procesos de emergencia de nuevas subjetividades mestizas e híbridas, de conflictos de múltiples dimensiones étnicas, ideológicas, religiosas, tecnológicas, etcétera, en los más variados emplazamientos del planeta. Es en base a estas demandas y promovidos por los aires generales de una crítica al pensamiento moderno, que la antropología científica de fines del siglo XX recepciona diferentes perspectivas filosóficas, algunas contemporáneas a sí misma, otras recuperadas de contextos alejados y circunscritos a otros ámbitos.

Antes que nada debemos tener claras las necesidades que llevaron a considerar al carácter simbólico de la cultura, como primer principio articulador entre propuestas muy disímiles pero todas igualmente críticas con el positivismo y otras formas de intelectualismo. Con ello queremos designar a todas las corrientes y propuestas en el campo de las ciencias humanas y sociales que ponen toda la carga argumental o hacen descansar la explicación en supuestas esencias formales que determinan uniformemente toda experiencia humana y por consiguiente toda configuración de la misma: cultura, sociedad, política, lengua, psiquis, comunicación, etcétera. La idea de que lo simbólico es lo particularmente humano, se vio fuertemente respaldada a partir de la antropología filosófica de Cassirer, subsidiaria de la hermenéutica de Dilthey y enmarcada en el desarrollo de la misma en el contexto fenomenológico-existencialista de mitad del siglo XX.¹⁴⁰

La «filosofía de las formas simbólicas» de Cassirer dista mucho de ser un «pensamiento débil», o de focalizarse sólo en juegos retóricos. A partir de asumir la crisis de las ciencias del hombre ya a mediados de siglo XX, la fundamentación parte de un cuestiona-

¹⁴⁰ Cassirer, E. (1968 [1944]) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura [Essay on man]*. FCE, México.

miento radical a la introspección y al racionalismo cartesiano que contiene de fondo. Un espíritu empirista, afirmado en Aristóteles y en oposición al idealismo platónico, nos invita a pensar al símbolo desde lo sensible. Similar al camino heideggeriano, Cassirer nos plantea cómo desde Sócrates, y luego con el estoicismo, la pregunta por el hombre pasa a ser resuelta como la exigencia de auto-interrogación: el hombre es aquél que se pregunta y se responde. El cristianismo hace hincapié en el carácter escindido del hombre, y San Agustín lo define de esta forma, como una criatura que no puede volver a su esencia, reconciliarse con el arquetipo una vez corrompido. Pascal evidencia el corazón contradictorio del «*misterio del hombre*», «*esa extraña mezcla de ser y no ser*», que como hemos visto se sustenta filosóficamente en la tradición del saber del extrañamiento. El giro copernicano marca las primeras heridas narcisistas que serán duras hasta para las más interesantes teorías del hombre, como lo evidencia nuevamente Pascal con su «*espanto al silencio eterno de estos espacios infinitos*». Montaigne pondrá toda la miseria de esta condición en exhibición, a la vez que demandará una nueva actitud que haga posible la asunción de la nueva cosmología.

Pero el camino mecanicista conduce hacia una cosificación para la cual la pregunta por el ser humano en tanto experiencia escindida, pretende ser resuelta gracias al descubrimiento de una universalidad y homogeneidad en el mismo. Como hemos visto anteriormente, los esfuerzos por desarrollar un conocimiento experiencial pasaron a ser estandarizados por una noción de experiencia neutra, y es de esta forma que se intenta reducir toda explicación a una facultad maestra, unos principios generales, unas reglas de estructuración, un código originario. Y ello es visible en los propios destructores del egocentrismo decimonónico, al definir *a priori* a la voluntad de poder (Nietzsche), al instinto sexual (Freud), o al económico (Marx). A partir de allí, nos dice Cassirer, los intentos de conocer y pensar la subjetividad humana pasaron a depender de cada posición, desapareciendo algo así como una unidad de fondo, una teoría moderna del hombre.

¿No es esto lo que se quiere hacer pasar como condición postmoderna, casi cincuenta años después? Cassirer lo ubica como proceso a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX, un fenómeno mucho más vasto y profundo, donde la falta de articulación hizo patente la

ausencia de un abordaje consistente. Evidentemente se trata de las denuncias de Heidegger, también de Scheler: a principios del siglo XX, el contraste entre una infinidad de datos relativos a la subjetividad humana desde variados puntos de vista científicos (psicológicos, antropológicos, biológicos) y las dudas radicales que se abrían entre los mismos junto a la angustia producida por tal fragmentación. Es así que Cassirer plantea al símbolo como «clave de la naturaleza del hombre», y su estudio como la integración holística de su saber, pensar y conocer. Lo hace siguiendo los principios biológicos de Uexküll y su noción del *continuum* de la vida en dinamismo, el cual fue anticipándose a la etología de Lorenz con su fisiología muscular y cibernética de la vida, e influyendo fuertemente en todo el contexto fenomenológico-hermenéutico de entonces, así como en el posterior post-estructuralismo de corte deleuziano.

«Es obvio que este mundo [humano] no constituye una excepción de esas leyes biológicas que gobiernan la vida de todos los demás organismos. Sin embargo, en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo... ha descubierto un nuevo método de adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor y el efector... hallamos en él como eslabón intermedio algo que podemos señalar como «sistema simbólico»... una nueva dimensión de la realidad... El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana. Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red... Los grandes pensadores que definieron al hombre como animal racional no eran empiristas ni trataron de proporcionar una noción empírica de la naturaleza humana. Con esta definición expresaban, más bien, un imperativo ético fundamental. La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad... en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.»¹⁴¹

¹⁴¹ *Op. cit.*, pp. 27-28.

Por otro lado, la llegada a los Estados Unidos de la fenomenología de Husserl por parte de Schütz y el interaccionismo simbólico, contribuyó también a generar un escenario propicio para investigaciones centradas en las acciones sociales como procesos de construcción de significado, de sistemas y otras formas de valor y sentido en acto. El estructuralismo, con su énfasis en el mismo carácter simbólico de la subjetividad, constituye otra de las vertientes principales, pero su posición claramente marcaba otro tipo de estrategia cognoscente que derivaría posteriormente en senderos similares. En las últimas décadas del siglo XX, como contexto inmediatamente previo, y en muchos sentidos como sinónimo de la antropología postmoderna, la llamada «antropología simbólica» se radicalizaba en sus investigaciones, siendo parte del desplazamiento de la mirada conocido como «giro lingüístico», pero tratando de ir más allá y más acá del mismo, encontrando en el símbolo la posible superación del *logos* y de su inadecuación para dar cuenta de los procesos de subjetivación.

Reynoso se planteó un cuadro tipológico de la antropología simbólica, a la que considera como una suerte de «amontonamiento» de tendencias en base a preocupaciones comunes, de trayectos investigativos que no llegaron a formular un programa de investigación específico, ni a conformar paradigmas con supuestos básicos compartidos, correspondiente a las décadas previas y a las mismas que en otro contexto son catalogadas como postmodernas. En dicho esquema, se toman en cuenta diferentes enfoques, en los cuales pueden descansar las propuestas concretas según diversos marcos de referencia, definiciones del campo de análisis y tratamientos escogidos, así como los objetivos perseguidos. Para caracterizarlos, toma a su vez algunos de los planteos efectuados por investigadores de esta convergencia de intereses en torno al símbolo: psicológico o «cognitivo» (de Buxó); expresivo o «retórico» (de James Fernández); comunicacional o «semiótico» (de Murray); hermenéutico, «criptológico y posicional» (de Sperber); interaccional o «sociológico» (de Spiro); y «holístico» (de Arensberg).¹⁴²

¹⁴² Reynoso, C. (1987) *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ed. Búsqueda, Buenos Aires.

El enfoque cognitivo, estaría orientado por el paradigma de la psicología cognitiva de entonces. Igualmente, el interés es por las actividades, las prácticas de simbolización. El expresivo, por su parte, se sustentaría en una retórica analítica, así como en la teoría del arte. El símbolo estaría definido por sus tropos o figuras compositivas: metonimias, metáforas y sinécdoques. El contexto simbólico es tratado como texto, y la acción simbólica como drama. En tercer lugar, el enfoque sintáctico se sustenta en el estructuralismo, y concibe al símbolo de manera coherente con ello, como combinatoria, pero se orienta en particular desde la sintaxis a establecer el orden paradigmático, el que caracteriza al símbolo a diferencia del signo. El cuarto tipo de formulaciones, tiene como modelos de referencia a la semiótica y a la teoría de la comunicación (en concreto a los trabajos de la escuela de Palo Alto y las teorías de la información y la cibernética).

El enfoque criptológico parece mostrar variadas fuentes filosóficas de referencia, en especial las orientadas a la sociología comprensiva de Weber. Allí se focaliza al símbolo desde su carácter de portador de significado, donde la semántica parece preponderar sobre la sintaxis y la pragmática. Desde el punto de vista hermenéutico, el símbolo es tomado como unidad de análisis a partir de sus interpretaciones y sentidos. La perspectiva interaccional, corresponde a una nueva versión del estructural-funcionalismo característico de parte de la antropología británica, donde el símbolo es considerado como una entidad que representa a la sociedad, al estilo de lo formulado por Durkheim, Radcliffe-Brown y otros. Igualmente, el análisis se despliega en la dimensión pragmática del símbolo. Y en séptimo lugar, el enfoque holístico designaría a la antropología basada en la teoría neo-evolucionista y la ecología cultural, para quienes se define una dimensión de realismo totalizante, y la cuestión relevante pasa a ser la determinación de las relaciones entre lo simbólico y su exterioridad, definida material y energéticamente.

Las búsquedas en torno a lo simbólico, calificadas como de expresivistas o retóricas, posicionales o sintácticas, hermenéuticas, e interaccionales, creemos que son las que corresponden a lo que pasará a constituir la antropología postmoderna a lo largo de un proceso muy acelerado y de rápida irrupción. Las críticas de Reynoso hacia la antropología simbólica son las mismas que planteará hacia la

antropología postmoderna unos años después. Desde su perspectiva sistémica, todas estas estrategias intelectuales adolecen de falta de consistencia, claridad, precisión y rigor, y lo peor de todo, que ello es intencionalmente. Las exploraciones etnográficas de lo simbólico, principalmente desde las cuatro corrientes antes mencionadas y sus cruces, darían como resultando una suerte de tres movimientos principales dentro la antropología postmoderna.¹⁴³

En primer lugar, la corriente principal denominada «meta-etnografía» donde se incluye a Clifford, Marcus, Strathern, Thornot, Fischer, centrados en la retórica y la crítica a la autoridad de los textos etnográficos, especialmente a los considerados emblemáticos y producidos por Evans Pritchard, Firth, Lévi-Strauss, Griaule, Radcliffe-Brown, Mead, Benedict, y Malinowski. En segundo término, Reynoso agrupa las variadas exploraciones en una segunda corriente que denomina «etnografía experimental», a partir de los planteos explícitos de algunos de los integrantes de la corriente anterior sobre estos¹⁴⁴, donde las referencias están constituidas por las investigaciones de Crapanzano, Dwyer y Rabinow. A diferencia de la anterior, esta corriente se caracteriza por problematizar el conocimiento antropológico desde la búsqueda de nuevas prácticas etnográficas, desde los aspectos técnicos y metodológicos hasta la producción teórica, tanto en las relaciones con los sujetos involucrados en la investigación como en el procesamiento y producción del resultado –la escritura–, en vez de hacerlo desde la crítica de las investigaciones elaboradas por las generaciones anteriores. Por último, una tercera búsqueda sería la orientada hacia la disolución completa de las ciencias humanas y sociales en cuanto tales, la de la llamada «vanguardia postmoderna». En ella se incluyen los trabajos de Tyler y Taussig, éste último para nosotros más representativo de la segunda que de la última de las corrientes. En estos análisis, se hace patente la presencia del discurso postmoderno anclado en la muerte de los grandes relatos, el fin de la historia decretado por entonces, y la representación en cuanto tal, en la senda inaugurada por Heidegger, retomada

¹⁴³ Reynoso, C. (1991) «Presentación», de Reynoso, C. (comp.) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa, México, pp. 11-60.

¹⁴⁴ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

por el post-estructuralismo y a su vez, reinterpretada por dichos antropólogos norteamericanos.

En el marco del Seminario de la Escuela de Investigación Americana en Santa Fe (Nuevo México) en 1984, surgen las aportaciones para el texto colectivo *Writing Culture*¹⁴⁵, el cual permite expandir y en cierta forma consolidar el nuevo clima intelectual, irradiado desde la antropología norteamericana y que será caracterizado como postmoderno. El «momento *Writing Culture*» –como recordará luego el propio Marcus, haciendo un balance veinte años después–, alcanzó una influencia directa en la producción etnográfica heterodoxa hasta mediados de la década del noventa del siglo pasado.¹⁴⁶

Los análisis allí presentados se pueden distinguir, nuevamente, entre aquellos provenientes de reflexiones del ejercicio del trabajo de campo en el contexto de entonces, y los que provienen de la crítica cultural, literaria, e histórica de la producción de textos etnográficos. De una u otra forma, la mayoría de los planteos toman distancia crítica del interpretativismo, en tanto programa de investigación que en gran medida los cobijara. El propio Geertz ya había manifestado su disconformidad poco tiempo antes, cuestionando las recientes etnografías de antiguos discípulos, como Rabinow o Crapanzano, y otros como Dumont, Daniel o Meyerhoff, por defender una actitud experimental anclada en los preceptos de Malinowski y la etnografía fundacional, especialmente en un «yo testifical» que operaría como autoridad epistemológica apelando al lado «confesional» del género: una suerte de ficción de una conciencia que se busca en los otros, y tras de sí, de un sujeto que por la sola apelación a sus vivencias iniciáticas justifica sus conocimientos frente a cualquier otro argumento.¹⁴⁷

Desde nuestra perspectiva gnoseológica, estos debates de ida y vuelta entre partes de un proceso de cambio generacional en el campo de las ciencias antropológicas, vuelven a poner sobre la mesa

¹⁴⁵ Clifford, J. Marcus, G. (eds.) (1991 [1986]) *Retóricas de la antropología [Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography]*, Júcar, Barcelona.

¹⁴⁶ Marcus, G. (2008 [2007]) «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco» [The end(s) of ethnography: from the messiness of the experimental to the messiness of the baroque], en *Revista de Antropología Social*, Vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 27-48.

¹⁴⁷ Geertz, C. (1989 [1983]) «El yo testifical: los hijos de Malinowski», en *El antropólogo como autor [Works and lives. The anthropologist as author]*. Paidós, Barcelona, pp. 83-110.

los problemas de toda fenomenología, que a partir de Husserl se dispondrá desde el concepto de «acción referida» y la noción de conciencia derivada de ello, y que tras las tendencias virulentas del existencialismo y el «injerto hermenéutico» que le diera sustento, llevara a la filosofía continental hacia los umbrales del pensamiento, ante la pregunta por el ser.¹⁴⁸ El propio interpretativismo, como veremos más adelante, surgió como efecto de esta disposición epistemológica dentro del campo de las ciencias humanas y sociales, junto a la presencia de otras tendencias filosóficas y otros saberes de diversa procedencia. Es lícito plantear por tanto, que las bases del «momento *Writing Culture*» estaban presentes en dicha corriente paradigmáticamente identificada con la obra de Geertz, en tanto último programa de investigación más o menos definido que marcara una clara tendencia en el contexto de las ciencias humanas y sociales de fines del siglo XX, pero sin pretensiones de constituir un movimiento en sí mismo y por tanto, habilitando una dinámica entre lo «ortodoxo» y lo «heterodoxo» diferente a la que tradicionalmente caracterizaba y caracteriza en muchas áreas a la producción de conocimiento en el campo científico; quizás, acercándose como ningún otro proceso en ciencias humanas y sociales a una «revolución permanente».

El interpretativismo, como toda propuesta cognitiva, dejaba en suspenso una serie de problemáticas epistemológicas y ontológicas, en un proceso que caracteriza a todo «programa de investigación»: el establecimiento de supuestos en un núcleo duro de principios que guían la exploración, que sustentan las indagaciones en lo desconocido. Pero al mismo tiempo que se realizan estas críticas en el marco de la producción etnográfica, toda la *episteme* moderna avanza en un desplazamiento general, dentro del cual la propia dinámica del conocimiento según supuestos, plataformas de axiomas, principios y cualquier resquicio de dogmatismo, no resulta operativo. Es como si el «giro hermenéutico» y la «reflexividad» hubieran generado una alianza explosiva en el seno de la práctica etnográfica y sus auto-críticas, disponiéndose una caja de herramientas transdisciplinaria y con la cual, además, se abría la posibilidad de generar transformaciones en los vínculos con los dominios filosófico

¹⁴⁸ Ricoeur, P. (1975 [1969]) *Hermenéutica y estructuralismo* [primera parte de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*]. Megápolis, Buenos Aires.

y artístico. Como planteáramos en capítulos precedentes, la llamada reflexividad habilita, creemos nosotros, un nuevo relacionamiento con la actividad filosófica, que para la práctica etnográfica significará un enorme desafío, como en toda condición experimental.

¿Cuáles son las críticas y los términos en que éstas son planteadas por esta suerte de nueva generación de investigadores, portadores luego del calificativo de «postmodernos»? La insistencia en los aspectos retóricos y escriturales de la etnografía, la identificación entre poética y política, y la denuncia permanente del efecto de clausura y autoridad del sujeto cognoscente en la descripción, creemos, refiere a cuestiones más de fondo, que hacen como dijimos al horizonte epistemológica ante el cual estamos instalados en las décadas de cambio de milenio. Lo que allí está en juego es, nuevamente, el carácter de la verdad en el campo de las ciencias humanas y sociales, de los vínculos entre la experiencia y sus disposiciones precedentes, en el estatuto del conocimiento generado sobre la cultura, la política, la sociedad, la mente, en definitiva, sobre la subjetividad como entidad procesual, transversal y acontecimental.

Pratt, en su interesante recorrida por episodios que generaron grandes movimientos auto-reflexivos en el seno de la etnografía inmediatamente previa, pone al descubierto lo que luego se conformará como un elemento característico de esta práctica: la puesta al día de los límites en cada instancia experiencial, el análisis de los márgenes y los residuos posibles de ser inscritos y por ello transmitidos a otras experiencias. Las variaciones y distinciones entre géneros de escritura, constituye un factor de gran relevancia epistemológica. El estudio del impacto de *Shabono* (1982) de Donner¹⁴⁹, por ejemplo, en los círculos norteamericanos de producción etnográfica, denota cuestiones gnoseológicas de gran magnitud y alcance.¹⁵⁰

La conmoción de esta etnografía despertó una profunda discusión sobre los límites de la disciplina, y desde la práctica del trabajo de campo, a tal punto que algunos cuestionaron el hecho mismo de que Donner hubiera estado alguna vez conviviendo con yanomamis de la selva amazónica venezolana. Al aceptar la condi-

¹⁴⁹ Donner, F. (1983 [1982]) *Shabono* [*Shabono: A true adventure in the remote and magical heart of the South American jungle*]. Planeta, Barcelona.

¹⁵⁰ Pratt, M. L. (1991 [1986]) «Trabajo de campo en lugares comunes», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 61-90.

ción ficcional de todo relato, incluido el etnográfico, se pone al descubierto los mecanismos de autoridad que hasta entonces habían operado para clausurar las potencialidades de la experiencia y su reconstrucción según nuevas instancias, con todo lo que esta reflexividad inaugura, por el mantenimiento de la apariencia de objetividad en el sentido filo-positivista del mismo, como neutralidad que asegura la generación de conocimientos estables y predecibles. El devenir y fluir constante de la experiencia, así como de la conciencia en tanto receptáculo que va modificándose en dicho proceso, el solapamiento y pliegue en niveles estratificados de las formas de reconstruirlas, generando nuevas experiencias como la misma escritura, quedaban prohibidas ante los requerimientos de cientificidad que demandaban una representación fija de una vez por todas, donde no existieran virtualmente otras realidades que pudiesen desprenderse de las mismas experiencias, abiertas en el fondo. El texto de Donner hace alusión a los tabúes propios de la producción de conocimiento de entonces, y afirma desarrollar algo diferente a un trabajo etnográfico, pero el contexto estaba ávido por recepcionar este tipo de nuevos productos, donde se pusieran los procesos de subjetivación experimentados por el propio etnógrafo como nivel principal de argumentación.

Donner se va internando, dejándose llevar por las circunstancias, hasta terminar habitando en una comunidad yanomami por cerca de un año, siendo estudiante de antropología y estando por la zona debido a la necesidad de realizar ciertas incursiones en localidades costeras para sus trabajos finales sobre terapias y medicinas tradicionales. La penetración en un universo aún exótico para finales de los años setentas del siglo pasado, y en gran medida hasta nuestros días, de una comunidad amazónica, sin ningún tipo de cuidados ni vigilancias previas, tanto en la integralidad física y emocional como en los criterios para realizar una cognición de tal experiencia, genera uno de los trabajos que logra transmitirnos con más intensidad el universo de sentidos y valores, la cosmovisión de un otro radical desde prácticas cotidianas en una posición de inmersión plena, donde hasta en ciertos momentos se ha cortado el hilo del extrañamiento y ya no existe toma de distancia alguna. Su fragilidad y minusvalía en tales condiciones, le fueron de gran utilidad para ser aceptada y bienvenida en escenarios de los más singulares y desco-

nocidos para el resto. Una vez retornada a los contextos occidentales, la experiencia en su integralidad compleja se nos presenta como una iniciación, un tránsito no sólo hacia otros universos de sentidos y valores, sino de formas de conciencia y subjetivación, de las mismas disposiciones de lo subjetivo y lo objetivo. Donner, como Castaneda, han hecho realidad el relato de Borges sobre aquél etnógrafo llamado Fred Murdock, quien terminara por convertirse en depositario de un saber por parte de quienes estudiaba, para no volver a ser el mismo jamás.¹⁵¹

Más allá de estos casos excepcionales, donde el campo científico no les tiene asignada ninguna disposición posible –ni siquiera la heterodoxia–, con ellos se pone en evidencia una condición general de dicho campo: la necesidad de plantearse los límites y alcances del mismo a partir de la contrastación con otras experiencias cercanas, y con ello evaluar la pertinencia de las distinciones realizadas. Aquellos requerimientos de la etnografía estándar que operara con toda firmeza hasta la primera mitad del siglo pasado, más que ser útiles constituyen un estorbo a la hora de plantearse la posibilidad de generar conocimiento sobre la subjetividad dada la variabilidad de contextos y situaciones, todas factibles de desencadenar una cognición *sui generis*.

«En definitiva, lo que les decepcionó no fue más que la delimitación de lindes entre la autoridad etnográfica, la experiencia personal, el cientificismo y la originalidad en la expresión, en la escritura en sí... para DeHolmes, la autoridad de un texto etnográfico es directamente informada y constituida por la experiencia personal del etnógrafo y nada más... Picchi... por el contrario, que también participó en la polémica desatada... afirma que la obra adolece de cierto "narcisismo" derivado del autodescubrimiento que de sí misma hace la autora en la selva. "Confinar la antropología al terreno de las experiencias personales, niega los valores de estudio antropológico como ciencia de lo social", además de "reducir la disciplina a lo trivial y a lo inconsecuente"... Creo que el caso de *Shabono* ilustra muy claramente la confusión y la ambigüedad que la narrativa en primera persona, incapaz de matar a la ciencia, esparce en el "espacio discursivo" de la etnografía. Obras de tono tan personal... resultan cosas totalmente desconocidas para la antropología

¹⁵¹ Borges, J. L. (1997 [1969]) «El etnógrafo», en *Obras completas Vol. II*. Emecé, Buenos Aires, pp. 367-368.

academicista. En verdad, la narración, el recuento de las experiencias personales vividas en el trabajo de campo, no es sino un subgénero de la antropología. No se le otorga otra condición... Para el academicismo, se hace preciso introducir desde el comienzo tres niveles, tres personajes: el etnógrafo, el nativo y el lector futuro.»¹⁵²

¿Qué sucede, entonces, cuando estas tres figuras pierden sus contornos? En el espíritu postmoderno de las últimas décadas del siglo pasado, el hecho de la variabilidad y transitividad de las configuraciones subjetivas, su virtualidad, pudo haber sido tomado como una especie de catástrofe para el conocimiento y la epistemología de las ciencias humanas y sociales correspondiente. Pero nuevamente cabe plantearse otro tipo de actitud frente a ello: lo importante son los dispositivos cognitivos que se elaboran para la finalidad del conocimiento, pues no se trata de hacer desaparecer las fronteras entre los géneros literarios, entre las ciencias y la literatura más en general, sino de llevar la plasticidad de las técnicas y la reflexión sobre los métodos hasta sus últimas consecuencias. Desde allí es desde donde podemos potenciar el proceso de producción de conocimiento, en vez de negarlo o seguir limitados a una versión canónica del sujeto cognoscente y sus elaboraciones intelectuales.

Crapanzano por su parte, radicaliza la tarea en términos interpretativos, planteando una analogía entre el dios Hermes y el etnógrafo: un mensaje que devela gracias a procedimientos que le permiten convertir lo exótico en extraño y viceversa, siempre en forma parcial e implicada, generando un mensaje de lo que sería dicho mensaje, en forma convincente, creíble para quienes no están familiarizados con las subjetividades que se tratan, con sus universos de valores y sentidos.¹⁵³ Esta tendencia se caracteriza por tratar de llevar toda la labor investigativa a cuestiones inteligibles desde las tradiciones de la retórica y la hermenéutica, y dentro del interpretativismo, en hacer el énfasis en la finitud y artificialidad del sentido, de la imposibilidad por establecerlo, fijarlo de una vez por todas. Como veremos más adelante, es una falsa oposición plantear a la

¹⁵² Pratt, M. L. (1991 [1986]) «Trabajo de campo en lugares comunes», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 64-67.

¹⁵³ Crapanzano, V. (1991 [1986]) «El dilema de Hermes: La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 91-122.

interpretación como sustituta de la explicación. Hay allí una confusión de niveles epistemológicos. Lamentablemente esto ocurrió, pero en muchos sentidos corresponde a lo que también se ha dado en llamar un «momento experimental»¹⁵⁴, propio de las situaciones extraordinarias de ruptura y cuestionamiento de un paradigma, o mejor aún, de todo un campo científico en mutación.

Rereading cultural anthropology cubre la segunda mitad de los años 1980, y en él puede seguirse la propagación de aquél espíritu postmoderno que tantas repercusiones tuvo en todo el espacio de las ciencias humanas y sociales.¹⁵⁵ En dicho contexto hace emergencia lo que fue procesándose desde la segunda mitad del siglo XX, comenzando con la filosofía de corte post-estructuralista y su recepción por parte de los estudios culturales británicos, que arribaron tanto a la antropología norteamericana como a la latinoamericana unas décadas después. Es así que circulan profusamente y en un mismo campo en tensión, las obras de Foucault y Derrida, así como de Lacan, junto a un interés especial en formas heterodoxas y marginales de la investigación, como lo fueron hasta el momento los trabajos de Benjamin y de Bajtín.

Las simplificaciones conceptuales de algunos de los principales investigadores inmersos en los llamados «giros» «lingüístico» y/o «hermenéutico» –según se conciba el rol del lenguaje en toda configuración significativa, incluido el proceso de producción de conocimiento y pensamiento–, fueron bastante perjudiciales para la etnografía, como tantos críticos han remarcado.¹⁵⁶ Pero dichas interrogantes no pueden hacerse simplemente desde un racionalismo dogmático, anti-relativista, ni siquiera desde una perspectiva tradicionalmente fenomenológica. Eso significaría una negación de la genealogía del conocimiento etnográfico y antropológico, algo así como querer volver a cerrar la caja de Pandora una vez que esta fue abierta. Luego de efectuadas las críticas a los estilos de autoridad etnográfica, una vez evidenciados los mecanismos y estrategias de

¹⁵⁴ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

¹⁵⁵ Marcus, G. (edit.) (1992) *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, Durham (North Carolina). Es una selección de artículos de la Revista *Cultural Anthropology*, publicados entre 1986 y 1991.

¹⁵⁶ Reynoso, C. (1991) «Presentación», en Reynoso, C. (comp.). *Op. cit.*, pp. 11-60.

producción de un discurso cargado de verosimilitud según categorías totalizantes como «estructura social», gracias a una «clausura retórica» que congela las experiencias tomadas de sustento para el conocimiento que se pretende generalizar desde estas, ya no es posible reducir la problemática de producción de conocimiento en términos subjetivistas u objetivistas. La etnografía, en cuanto texto resultante del proceso, es ahora concebida como el objeto de conocimiento: en ella se amalgaman y combinan de formas singulares las huellas de acontecimientos producidos y productores de subjetividades múltiples, incluidas las de un sujeto cognoscente, el etnógrafo.¹⁵⁷ La representación deja de ser una condición *a priori* para el conocimiento, para pasar a ser la dimensión de significación también producida en el propio acto de su formulación.

Pero bien, la fácil adopción de muchos principios y sus corolarios ontológicos por parte de los etnógrafos postmodernos, si bien generó un contexto de altos niveles de redundancia y de muy baja exploración de campo, habilitó la recepción más sostenida de tradiciones antes hegemónicamente vedadas o inhibidas, pero sustanciales en la propia formulación y genealogía de las ciencias humanas y sociales en general.

De una u otra forma, a veces de manera muy descuidada, y otras con errores conceptuales de magnitud, las filosofías no positivistas en torno a la subjetividad iban ingresando en el discurso antropológico, y luego en la misma producción etnográfica, poniéndose al descubierto una arqueología del saber tan válida y fundacional como la otra, oficial hasta entonces, concentrada en postulados epistemológicos de corte lógico-empirista. Como planteáramos anteriormente, dicho encuentro entre filosofía y etnografía, en tanto haceres practicados según campos específicos, se había dado anteriormente en el contexto francófono, en el contexto de la llamada escuela sociológica francesa primero, y del estructuralismo después, ambos compañeros de ruta del psicoanálisis y del surrealismo. Por ello es que también Bataille y los primeros etnógrafos franceses como Griaule o Leiris, y analistas como Mauss, serán objeto de interés por parte de esta nueva generación que se abre a indagar más allá de la

¹⁵⁷ Thornton, R. J. (1992) «The Rhetoric of Ethnographic Holism», en Marcus. G. (edit.). *Op. cit.*, p. 28.

tradición analítica de corte funcionalista reinante en su campo, y en un contexto de crítica frente al estructuralismo que mediara entre esos experimentalistas adelantados y la contemporaneidad.¹⁵⁸ Clifford encontrará en Griaule una concepción del trabajo de campo como «proceso de colección», guiado por dos metáforas igual de relevantes: la que concibe al mismo como la elaboración de un «sistema documental», y la que lo hace como un «complejo iniciático» en el que se va tejiendo la relación con la otredad y desde allí la inmersión del sujeto cognoscente en su universo de experiencias, en tanto proceso de aprendizaje y exégesis en primer término.¹⁵⁹ Ahora, en otro emplazamiento espacio-temporal, volvían a ponerse en contacto filosofías orientadas por las preguntas por el ser y el sentido, y etnografías que, desde los símbolos, rituales y lenguajes, se aproximaba cada vez más a las mismas interrogantes.

Un ejemplo de estas simplificaciones, puede ser la falsa oposición que se formula entre tradiciones científicas sustentadas, por un lado, desde un espíritu ilustrado, y por el otro, por uno romántico.¹⁶⁰ Según Shweder, el iluminismo se caracteriza por sostener la existencia de leyes naturales universales, estructuras profundas, una dinámica de evolución o progreso direccionado, y por tanto por concebir a la historia como una contienda entre la razón y la sin-razón. Mientras que el romanticismo es definido por una perspectiva que se sustenta en la arbitrariedad de la cultura, una primacía de los contenidos de superficie, los análisis en términos de contextos locales, la existencia de marcos paradigmáticos y por tanto de un devenir no lineal en base a secuencias de modas pasajeras. Entre las figuras fun-

¹⁵⁸ «La etnografía francesa de las décadas de 1920 y 1930 (a la que sucedería la moda estructuralista) estaba muy adelantada en cuestiones que hoy son centrales para la antropología angloestadounidense... Aunque se reconozca la contemporaneidad y el moldeado histórico de las culturas, subsiste en el trabajo de campo un fuerte impulso a hallar lugares auténticamente tradicionales o mínimamente afectados, y en la escritura, a mostrar una y otra vez que la tradición y las estructuras profundas siguen vislumbrándose a pesar del cambio.» Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 67-68.

¹⁵⁹ Clifford, J. (1983) «Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation», Stocking, G. W. Jr. (edit.) *Op. cit.*, pp. 121-156.

¹⁶⁰ Shweder, R. (1991 [1984]) «La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia», en Reynoso, C. (comp.) *Op. cit.*, pp. 78-113.

dadoras del primero encontraremos a Tylor y Frazer, y del segundo a Lévi-Bruhl.

Como veremos más adelante, no deja de ser cierto que ha existido y que en gran medida sigue vigente una dicotomización dentro del campo de las ciencias humanas y sociales entre posiciones a veces catalogadas como «positivistas» y «fenomenológicas». Como hemos tratado de poner en evidencia en esta investigación, las problemáticas epistemológicas y gnoseológicas más en general constituyen una cartografía mucho más compleja y de mayor alcance que dicha oposición binaria. En primer lugar, la arqueología de las ciencias humanas de Foucault ha dejado en evidencia el carácter kantiano de esta dinámica de constante escisión del Hombre en tanto objeto de estas ciencias constituido desde sus comienzos como una dualidad empírico-trascendental.¹⁶¹ Y es en el propio pensamiento kantiano, donde posteriormente el mismo Foucault encontrará la senda alternativa de una «ontología del presente», justamente en los mismos años en que se realizan estas simplificaciones en el campo de las ciencias antropológicas. Por lo tanto, más que tratarse de una encrucijada entre dos posiciones filosóficas enfrentadas, las relaciones entre el iluminismo y el romanticismo constituyen una red de problemáticas comunes, tensionadas en una dialéctica propia de la *episteme* moderna que los incluye a ambos.¹⁶²

«La etnografía postmoderna radica en un texto envolvente y proteico compuesto a base de fragmentos de un discurso que procure la evocación, tanto en la mente del escritor como en la mente del lector, de una fantasía merced a la cual puede percibirse un mundo que, si bien fantástico, posea las claves propias del sentido común; y que de paso contenga aspectos de una estética integradora que lleve a esa mente lectora o escritora efectos –digámoslo así– terapéuticos. Se trata, en una palabra, de simple y pura poesía... que vuelve a su contexto original... su función primigenia... la de romper el discurso de lo cotidiano, transformándolo... se propone, en fin, la recreación textualizada de una espiral en la que se fundan, en manera ascendente, lo poético y lo ritual. Por ello... destruye la sacralización de

¹⁶¹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

¹⁶² Álvarez Pedrosian, E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.

ese supuesto sentido común que debe ser arrumbado en nombre de un impulso de lo fantástico capaz de –a base de fragmentos– devolver al mundo el auténtico sentido de lo ritual, de los valores más hondos, para una transformación constante, para una renovación de continuo... La ruptura... supone un viaje al margen... que nos adentre en las tierras extrañas... pues allí los fragmentos de fantasía giran en una especie de vértice desorientador de lo consciente hasta la arribada a las orillas en donde la consciencia –tras semejante viaje– produce el milagro de una visión restauradora –e inconsciente, por ello– capaz de transformar los anclajes que hace inamovible el orden, el mundo común.»¹⁶³

2.1.2 Hacia el acontecimiento

Desde el interpretativismo se ha hecho el mayor hincapié en la necesidad de seguir analizando la cultura y toda producción de subjetividad a partir de sus huellas y no desde otro lugar. Lo hemos anticipado en el capítulo precedente: los usos y abusos del «textualismo». Pero de los argumentos planteados por Geertz para su implementación no se derivan los excesos injustificados y las simplificaciones de otros investigadores y críticos. La metáfora del texto para la comprensión de la acción social viene de lejos. En primer lugar, Geertz se refiere directamente a la hermenéutica de Ricoeur, y si queremos podemos rastrear esta temática desde Gadamer y Heidegger, o desde Weber, pero siempre hacia Dilthey. Se trata por tanto de una noción medular en la tradición continental de filiación fenomenológico-hermenéutica, proveniente de la segunda mitad de la alianza, del «injerto» como dice el propio Ricoeur.¹⁶⁴

Tanto en una como en otra dirección –una filosófica y la otra científica–, se asume la idea de que la comprensión de los fenómenos

¹⁶³ Tyler, S. (1991 [1986]) «Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 187-188.

¹⁶⁴ Ricoeur, P. (1975 [1969]) *Hermenéutica y estructuralismo* [primera parte de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*]. Megápolis, Buenos Aires.

humanos es una cuestión interpretativa, de dilucidación de significaciones a partir del develamiento efectuado desde otras significaciones. Pero en ambas tendencias se cuestiona el carácter atomista de una filosofía de la subjetividad anclada en el individuo y en sentidos y valores universalmente dados, y allí se ubican las principales limitaciones del pensamiento romántico de Dilthey.¹⁶⁵

La producción de significación y valor se realiza en una dimensión inter y trans-subjetiva en devenir, donde los horizontes de comprensión socialmente instituidos van transformándose y con ellos las propias configuraciones simbólicas. Como hemos visto en capítulos precedentes, le debemos a Heidegger el haber pasado del «velamiento-develamiento» como indicador a su papel fundamental como cualidad de todo proceso de subjetivación en cuanto tal: de la pregunta por el ser al ser como pregunta. En dicho camino de desustancialización del ser, el devenir es concebido como historia efectiva, interpretación en tanto construcción de sentidos en la prefiguración de los futuros y las formas de recobrar los pasados. Sólo es posible dicho retomar, que es una interpretación sobre otra interpretación, gracias a todo tipo de artificio donde se inscriba, deje huella y se asome espectralmente lo que irremediablemente pasa.

La nueva hermenéutica de Gadamer, tomará la tarea de superar las «aporías del historicismo» propias de una hermenéutica romántica anclada en los prolegómenos hegelianos. Con Dilthey, la tarea interpretativa es pensada desde su experimentación histórica y no desde la idealidad, o más bien desde la tensión entre ambos horizontes: idealismo y filosofía de la experiencia. Pues en definitiva, Gadamer se pregunta si la «vida» en tanto «nexo estructural» presente en todas las expresiones históricamente producidas, no deja de ser –en la resultante y selección de todas sus configuraciones– el «espíritu absoluto», y con ello si no se está remitiendo inexorablemente la

¹⁶⁵ «La facultad de comprensión que actúa en las ciencias del espíritu es el hombre entero; los grandes resultados en ellas no proceden de la mera fuerza de la inteligencia, sino de una potencia de la vida personal. Esta actividad espiritual se encuentra atraída y satisfecha –sin ninguna finalidad ulterior de conocer la conexión total– por lo singular y efectivo en ese mundo espiritual, y con la comprensión está ligada para ella la tendencia práctica en juicios, ideales, normas.» Dilthey, W. (1991 [1883]) *Introducción a las ciencias del espíritu*, en Mardones, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Anthropos, Barcelona, p. 107.

historicidad a una teleología recursiva, y la expresividad a una entidad creadora sustancial: la vida que se reflexiona sobre sí misma.¹⁶⁶

Pero las razones por las cuales ya Dilthey sostenía que las «ciencias del espíritu» debían trabajar sobre las huellas, inscripciones y todo tipo de mediación objetivante –las «obras» en términos clásicos– desde un punto de vista procesual –más allá de la problemática anteriormente tratada–, no parecen muy diferentes a las esgrimidas en los momentos en que la metáfora del texto se convierte en un asunto problemático en el seno de las ciencias humanas y sociales. La recepción, como hemos visto, en un contexto precedido por la llamada antropología simbólica, y que luego decanta en la antropología postmoderna, se lleva a cabo desde el interpretativismo:

«La clave para la transición del texto al análogo del texto, de la escritura como discurso a la acción como discurso es, como lo señaló Paul Ricoeur, el concepto de “inscripción”: la fijación del significado. Cuando hablamos, nuestras frases se volatilizan como sucesos al igual que cualquier otra conducta, a menos que lo que digamos sea inscrito en escritura (o mediante algún otro proceso establecido de registro), es tan evanescente como lo que hacemos. Si así se lo inscribe, por supuesto que – como la juventud de Dorian Gray- pasa de todas maneras; pero por lo menos su significado –*lo dicho*, no el decir- permanece hasta cierto punto y durante un tiempo. Esto no es demasiado diferente en lo que respecta a la acción en general: su significado puede persistir de una manera en que su realidad no puede.»¹⁶⁷

De esta forma, se necesitaría pensar a la acción social constructora de significación desde el fenómeno de su dejar rastro, de sus huellas, y el investigador operaría como un exégeta que busca interpretar a su vez dichas interpretaciones. Siguiendo el estudio de Becker en filología comparada aplicada al ámbito de estudio del teatro de sombras javanés o *wayang*, Geertz toma en consideración diferentes «órdenes de conexión semiótica»: el estudio de las partes del tex-

¹⁶⁶ Gadamer, H.-G. (1977 [1960]) *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme; en especial «La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo», pp. 277-304.

¹⁶⁷ Geertz, C. (1994 [1983/1980]) «Géneros confusos: hacia la refiguración del pensamiento social», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, pp. 31-49.

to entre sí, el de la relación entre diferentes textos, y los vínculos con sus hacedores, la relación con lo real más allá del mismo. Esto puede definirse como una estrategia en cuatro dimensiones de estudio de todo constructo cultural: la coherencia, la intertextualidad, la intencionalidad y la referencia. El mismo Geertz, esta vez citando a Godman, hace explícita la problemática de la inadecuación de esta metáfora para el estudio de la acción social, y podríamos decir, para la consolidación de una perspectiva experimental donde el acontecimiento sea el plano en el que se disponen los demás elementos que constituyen un proceso de subjetivación. Es necesario hacer ajustes nos dice, sobre la marcha, cuando estamos aplicando este esquema a danzas, música, dibujo o cualquier otra forma expresiva no escritural.

Junto a la metáfora del texto aplicada a la acción social, se encuentran las de lo «lúdico» y el «drama», con implicancias similares para su utilización. Sus fuentes también nos son familiares: desde Goffman y su dramaturgia, el interaccionismo simbólico y las influencias hermenéuticas posteriores, a los análisis de los «actos de habla» de Austin desde la tradición analítica. Efectivamente, de dicho conjunto de problemáticas se desprenderán las consideradas por las generaciones posteriores. Si la autonomía del texto y de la esfera comunicacional que le da cabida no son difíciles de asumir, las cuestiones relativas a la intencionalidad y a la referencia son en sí mismas problemáticas abiertas, y es guiados por ellas que se desplazará el interés y la producción de la etnografía posterior a la postmodernidad, en la búsqueda de acceder de una forma novedosa a la acción social, a la creación de subjetividad en tanto acontecimiento abierto, intempestivo y contingente, imposible de reducir en un texto.

El texto, además de pasar de ser considerado como un obstáculo más que como una herramienta productiva, debido a su tendencia a la clausura y repliegue sobre una dimensión conformada por otros textos (una literatura en vez de un mundo de referencias), es relativizado en sí mismo como el producto de un proceso que no termina de cerrarse, que no termina de establecer aquella «*obliteración en su relación con el mundo*». En dicho sentido, como es sabido, la hermenéutica de Ricoeur ha suministrado una batería argumental a propósito de la validez del texto como paradigma de la actividad creadora de la subjetividad, y ella es la que ha servido de plataforma

para la crítica y establecimiento del último de los horizontes más o menos generalizados en el campo de la teoría antropológica y el ejercicio etnográfico moderno. Intentando superar las viejas dicotomías, tanto de la hermenéutica romántica de Dilthey, como de la formulación de Gadamer, Ricoeur ha buscado generar una síntesis donde la hermenéutica contemporánea asimile las críticas y visiones en general del psicoanálisis y el estructuralismo.

En vez de oponer explicación y comprensión, como sucede en Dilthey, estos aparecen como procesos inextricables que se aseguran en su mutua coparticipación en toda investigación. Igualmente, Ricoeur piensa a la comprensión como una cuestión ambigua, donde constituye tanto la instancia de *pertenencia* del sujeto más allá de lo objetivable, como el *distanciamiento* por el cual dicha situación de pertenencia es a su vez objetivada, reflexionada. La comprensión sólo puede darse a través de formas de explicación, no se oponen sino que se llaman mutuamente. Como puede verse, se trata de la problemática central de nuestra investigación, la relación entre la explicación, la comprensión, la interpretación y la reflexión, que creemos se puede analizar desde el caso de la etnografía contemporánea en tanto estrategia gnoseológica rica y prolifera en variedades y eventuales desarrollos. Allí donde Ricoeur dice: «*Me detengo en el umbral de esta difícil investigación*»¹⁶⁸, nosotros trabajamos a partir de las derivas de la práctica antropológica contemporánea.

Estas mismas cuestiones se encuentran en el corazón de la concepción del texto, y de sus vínculos con el acontecimiento y la subjetividad. Según la versión de Ricoeur, la más influyente en la antropología simbólica devenida interpretativista, y posteriormente problematizada en la postmodernidad y base de las indagaciones contemporáneas, la diferencia entre oralidad y escritura sirve para fundamentar estas actividades cognoscentes en tanto define el carácter de los productos específicamente humanos: la «comunicación a distancia», más allá de lo inmanente de un habla producto de la co-presencia. La «fijación del significado» se encuentra emblemáticamente consolidada con la experiencia de la escritura, la cual efectúa una obliteración de las relaciones que llegan de la referencia y la

¹⁶⁸ Ricoeur, P. (2001 [1986/1977]) «Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia», en *Del texto a la acción [Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II]*. FCE, México, p. 168.

mostración, propias de la oralidad gracias a lo ostensible y el anclaje general del discurso a las circunstancias propias de la instancia donde se lo produce.

«El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia... Lo que queremos comprender no es el acontecimiento, hecho fugaz, sino su significado, que es perdurable. Este punto requiere la máxima aclaración, podría parecer que volvemos atrás, de la lingüística del discurso a la de la lengua. Nada de eso. En la lingüística del discurso el acontecimiento y el sentido quedan ensamblados. Esta articulación es el núcleo de todo el problema hermenéutico. Del mismo modo que la lengua, al actualizarse en el discurso se eclipsa como sistema y se realiza como acontecimiento, así, al encontrar en el proceso de la comprensión, el discurso en tanto acontecimiento se desborda en el significado. Esta superación del acontecimiento en el significado es característica del discurso en cuanto tal. El discurso hace manifiesto la intencionalidad misma del lenguaje, la relación en él del *noema* y de la *noesis*. Si el lenguaje es un *meinen*, una referencia significativa, es precisamente en virtud de esta superación del acontecimiento en el significado. El primer distanciamiento de todos es, pues, el del decir en lo dicho.»¹⁶⁹

¿Es factible realizar esta distinción entre oralidad y escritura en relación a la interrupción del flujo de lo inmanente de la presencia, distinguiéndola de la desterritorialización de una ausencia y encuentro diferido? ¿Es esa «fijación» un fenómeno clausurado, establecido de una vez por todas, similar en cada caso en su cualidad general sin grados ni estratos diferenciales? En este punto, una serie de perspectivas son reunidas problemáticamente en las diversas referencias filosóficas tomadas en cuenta por la etnografía contemporánea: junto a la hermenéutica de Ricoeur, aparece la «deconstrucción» de Derrida denunciando el «logocentrismo» y la «metafísica de

¹⁶⁹ Ricoeur, P. (2001 [1986/1975]) «La función hermenéutica del distanciamiento», en *Del texto a la acción [Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II]*. FCE, México, pp. 96-99.

la presencia» propia del metafísica explícita e implícita en las ciencias humanas y sociales¹⁷⁰.

El camino del texto a la acción, y de ésta a las circunstancias más allá de la intencionalidad de raíz fenomenológica, así como de la distinción entre ausencia y presencia, fue transitado en gran medida gracias a la recepción de la obra del crítico literario y semiólogo soviético Bajtín, cuya obra y vida pasaron por momentos de aislamiento y represión, para hacerse conocer en dicho contexto de finales del siglo XX fuera de fronteras. Como puede constatarlo cualquier interesado, las referencias a su obra en el campo de la etnografía post-moderna y contemporánea no han dejado de ser un puntal necesario en la argumentación.¹⁷¹

Una perspectiva comunicacional, crítica de la lingüística formalista de corte saussureana característica de los programas de investigación modernos, toma como unidades de análisis no a la lengua (palabras y oraciones), sino a los denominados «géneros discursivos», compuestos a su vez de enunciados.¹⁷² Bajtín intenta disponer las herramientas conceptuales para el estudio del discurso desde su acontecer, desde las prácticas y sus contextos de posibilidad y virtualidad. Diferentes «esferas de actividad» humana configuran contextos, tanto verbales como extra-verbales. En ellos se hace un uso diferencial de la lengua. Y más que preocuparnos por ella, el análisis debe volcarse hacia el habla, en tanto entorno de encuentros y desencuentros de sentidos y significaciones en acto.

La singularidad de estas esferas de actividad o campos de experiencia, es resultado de dichas dinámicas del habla, que pueden caracterizarse como «dialógica», «polifonía» y «heteroglosia», las cuales aseguran una multiplicidad abierta en el seno del holismo de un entorno particular. Un enunciado, según Bajtín, posee tres momentos: un *contenido temático* (objeto y sentido), un *estilo*, y una *com-*

¹⁷⁰ Derrida, J. (2000 [1967]) *De la gramatología*. Siglo XXI, México.

¹⁷¹ Reynoso, C. (1991) «Presentación», de Reynoso, C. (comp.) *Op. cit.*, pp. 11-60. Se hace principalmente evidente en los trabajos de Clifford, Tedlock y Tyler, pero sus referencias van mucho más allá y afectan a todo el campo de producción etnográfica. Ver Knauff, B. (1996) *Genealogies for the present in cultural anthropology*. Routledge, New York, especialmente pp. 177-218, donde se realiza una interesante tensión entre Bajtín y Gramsci, entre los análisis dialógicos y los de relaciones de poder.

¹⁷² Bajtín, M. (1982 [1951-52]) «El problema de los géneros discursivos», en *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México, pp. 248-293.

posición. Éstos se producen y son productores de géneros, en tanto «unidades reales de la comunicación discursiva». Las esferas de uso –o campos de experiencia en nuestro vocabulario– son históricas, se desarrollan en el devenir y como tal son la combinación de restos de acontecimientos y formas provenientes de distintas instancias. También se remarca el carácter extremadamente heterogéneo de las mismas: la dialógica y polifonía que operan en su seno hacen posible las más variadas formas, pues el género no cesa de ser susceptible de transformaciones a partir de los más sutiles cambios de contexto. A su vez, la relación entre lo determinante y lo determinado en dichas esferas o campos, podríamos decir, no es la correspondiente al estructuralismo gramatical –calificado como objetivismo analítico–, ni a los estudios de creación literaria centrados en figuras emblemáticas y productos paradigmáticos, así como tampoco se trata de un vínculo behaviorista, del tipo estímulo/respuesta.

El papel de la oralidad y del habla es sustancial en su carácter primario en la configuración de la subjetividad, y ello permite realizar una distinción entre géneros simples, es decir los más apegados a la cotidianidad de la dialógica del habla, y complejos, los cuales incluyen en primer medida a las formas gramaticales y escriturales, y los cuales van sufriendo una suerte de estandarización cuanto mayor es la abstracción respecto a los primeros.¹⁷³ La caracterización del enunciado como unidad de análisis de un género discursivo es llamativamente semejante a la elaborada por Foucault desde otra perspectiva en su arqueología del saber, no sin ciertos aspectos distintivos.¹⁷⁴

A diferencia de una oración, un enunciado no distingue entre una emisión y una recepción por separado, su existencia va más allá de la diferencia entre lo activo y lo pasivo, pues siempre es posible una acción retardada, el hecho de ser virtualmente retomado en una infinidad de posibilidades impredecibles. Esto mismo implica

¹⁷³ Estas apreciaciones van en la misma dirección de las de Havelock, E. (1997 [1991/19]) «El legado griego», en Crowley, D. Heyer, P. (eds.) *La comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Bosch, Barcelona, pp. 83-89; Ong, W. (1996 [1982]) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE, México; y McLuhan, H. M. (1985 [1962]) *La Galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo Typographicus"*. Planeta-Agostini, Barcelona; tan influyentes en el proceso de problematización que va desde las concepciones de lo simbólico a las del lenguaje, y de estas a las de la comunicación.

¹⁷⁴ Foucault, M. (1987 [1969]) *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.

que, como en la hermenéutica contemporánea, no se acepte la existencia de un origen del enunciado, pues siempre venimos de otros enunciados en una cadena de eslabones interminable, en una «*semiosis ilimitada*» podríamos decir desde la semiótica de Peirce.¹⁷⁵ Las fronteras entre enunciados están dadas por los cambios en los sujetos de enunciación, en los hablantes, y no en las unidades gramaticales y sintagmáticas. A diferencia de la arqueología de Foucault, los enunciados para Bajtín parecen estar íntimamente vinculados al sujeto, al punto que su locución marca un claro principio y final, mientras que para el primero éstos atraviesan también a dichos elementos discursivos. Tanto el discurso así entendido, como el texto antes analizado, son pensados en sus relaciones exteriores e interiores: en lo relativo a las situaciones y coyunturas que conforman el campo de experiencias y prácticas donde tienen cabida, así como en lo concerniente a otros elementos de su misma naturaleza, tanto familiares como ajenos. La plenitud del sentido de un enunciado está dada por su posibilidad de ser retomado en otras coordenadas subjetivas.

En esta preocupación por hacer del objeto de estudio una cuestión lo más acontecimental posible, los géneros discursivos si bien existen más allá de su inmanencia, deben referirse constantemente a esta: a partir de los matices de la entonación, las reacentuaciones que lo transportan de una esfera a otra (por ejemplo la *parodia*, y en general toda *alegoría*), de su persistencia en tanto eco a ser virtualmente retomado. El género se hace efectivo a partir de una «expresividad» que le es propia, una «aureola estilística». Y a diferencia de lo que comúnmente se plantea, los estilos más cotidianos y familiares constituyen para Bajtín los más revolucionarios, de allí su insistencia en la «carnavalización» y su estudio en la historia de la literatura medieval como dinámica específica de esta dialógica, donde no es posible establecer una correspondencia fija de una vez y para siempre entre discurso y realidad, en un instancia en permanente ebullición, una inmanencia hormigueante que no cesa de destilar nuevas formas de hacer y ser, en este caso, a partir del discurso.

La compilación titulada *Anthropological Theory Today*, coordinada por H. L. Moore y editada por vez primera en 1999, es un fiel

¹⁷⁵ Peirce, Ch. S. (1999 [1894]) «¿Qué es un signo?», en *Peirce en español*, Grupo de Estudios Peirceanos (GEP) de la Universidad de Navarra.

testimonio del horizonte epistemológico de problemáticas que orientan de una u otra forma las inquietudes de las ciencias antropológicas desde el cambio de milenio.¹⁷⁶ La propia Moore se toma el trabajo de explicitar el horizonte en la medida de lo posible. Comienza preguntándose por el carácter mismo de la llamada «teoría antropológica». ¿Qué teoría antropológica hacer sobre la teorización y los procesos gnoseológicos y cognitivos que la incluyen? Como parte de los diversos efectos del análisis crítico de los propios parámetros de producción de conocimiento, el mismo proyecto de la antropología como ciencia es explicitado, a veces como retirada hacia la especulación retrospectiva, otras como motor para producir nuevos conocimientos desde la práctica y en tanto práctica entre las prácticas. Para Moore, el contexto es optimista y renovado, y responde a caminos tomados por investigadores de variadas corrientes y emplazamientos, como Knauff, Hastrup, Reyna, Benthall, o Strathern.

La antropología debe analizarse como disciplina y como práctica, lo que permite encontrar las configuraciones múltiples en el segundo de sus sentidos discriminados, y más que nada, evidenciar los efectos de la propia producción de conocimiento caracterizada por el estudio de las otras culturas desde Occidente en el propio relacionamiento con éstas. La diversificación de las prácticas y campos de acción del investigador ponen de manifiesto la necesidad de pensar las relaciones entre los tipos de saberes y conocimientos que son atravesados por su oficio, a veces con continuidades y otras en forma discontinua, con los prolegómenos ético-políticos que son correlato de los epistemológicos.

Con un fragmento del parlamento de Lord Polonius, personaje del *Hamlet* de Shakespeare: «*neither a borrower nor a lender be*» – algo así como «ni un prestatario ni un prestamista sé», también apreciado por Austin–, Moore hace alusión a la incorporación de conceptos filosóficos a la teoría antropológica, en especial de los etiquetados como de post-estructuralistas, en especial los asociados a Foucault y Barthes, o derivado del mismo estructuralismo pero junto a otros abordajes, como el de Bourdieu, y de pensadores semióticos y focalizados en la comunicación hasta el momento poco conocidos, como Bajtín. Lord Polonius al proferir esta sentencia, prosigue argumen-

¹⁷⁶ Moore, H. L. (edit.) (2005 [1999]) *Anthropological Theory Today*. Polity Press, Oxford.

tando que aquél que presta termina perdiendo el dinero y al amigo a quien se lo prestó, mientras el que pide prestado pierde la noción de ahorro, de acumulación. Los consejos del Lord a su hijo Laertes en su partida hacia París, versan sobre una conducta sincera con uno mismo y con los demás, con la necesidad de llevar adelante las cosas en su justa medida, ni más ni menos de lo que se puede, y sin excesos ni imprudencias, evitando los conflictos, salvo cuando estos se instalan y son inevitables, caso en el cual hay que ser implacable y tenaz.

Interesante apreciación para la reflexión epistemológica, en lo que concierne a la concepción de la conformación de campos y trayectos de programas de investigación, de lo que motiva las indagaciones y el uso de las herramientas, en definitiva, de cómo vérnoslas con los problemas. Si bien el carácter inter y trans-disciplinario de la antropología siempre fue un hecho, y que desde el estructuralismo esto fue más que evidente –articulando principalmente con la lingüística y la semiología–, el carácter de «géneros confusos» de la teorización se vio incrementado en los veinte años que distan de su formulación por Geertz y el cambio de milenio más diverso, con la proliferación de campos y especialidades.¹⁷⁷ Moore pone como ejemplos relevantes los de desarrollo, organización, educación, teatro y performance, nutrición, cognición, psicoanálisis, psicología, género y antropología médica, de un grupo que afirma ser mucho más numeroso.

Finalmente, como hemos dicho, se formula el horizonte epistemológico en términos de una serie de problemáticas que ofician de «paisaje del debate» en un «terreno contestado» por una multiplicidad de perspectivas. En primer término, la relación entre lo global y lo local, planteado desde lo que puede ser enunciado como una economía política y cultural, retomando las reformulaciones marxistas de Gramsci, tan relevantes en los estudios culturales así como en el pensamiento feminista para los análisis de los procesos de legitimación de las desigualdades y las relaciones de hegemonía y subordinación. Otro territorio específico en el que se encuentran diversas perspectivas refiere a la justicia social y el relativismo cultural, problemáticas para nada recientes en términos generales.

¹⁷⁷ Geertz, C. (1994 [1983/1980]) «Géneros confusos: la refiguración del conocimiento social», en *Cocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, pp. 31-49.

Resulta de extrema importancia para nuestra investigación, lo referente a la acción y la auto-reflexividad en las implicancias mutuas entre teorías, métodos y técnicas de investigación. Las conceptualizaciones del «sí-mismo» («*self*») desde la práctica del trabajo de campo, se convierten en una temática central.¹⁷⁸ No es casual, que el psicoanálisis ocupe un lugar específico en la dialógica transdisciplinaria que entabla la antropología dentro del campo de las ciencias humanas y sociales, algo que el Foucault de *Las palabras y las cosas* establecía con claridad: ambas disciplinas se constituyeron como complementarias y transversales a todo el campo, «contra-ciencias» que tienen por objeto «disolver al sujeto», en los términos de Lévi-Strauss.¹⁷⁹ Pero en esta ocasión, una vez recepcionada –aunque sea en forma difusa, como parte del aire de los tiempos– la arqueología del saber, la microfísica, la genealogía, paradigmas como el estético y programas como el esquizoanálisis¹⁸⁰, la subjetividad es concebida de forma inacabada y múltiple, incluyendo una instancia de creación radical en el fondo de este «sujeto desfondado», o «abierto». El abordaje es definido en términos muy similares a los de una «hermenéutica del sujeto» y un análisis de las «tecnologías del yo» foucaultianos.¹⁸¹

«The central traditional concepts of anthropology have changed in the face of globalization and changed in the forms of political economy, the nation-state, violence, the media and cultural identities. Diversity and difference have taken on new meaning in anthropology and the major controversies and debates can no longer be approached satisfactorily through traditional dualisms. However, contemporary questions, such as «What is culture»; what is the relationship between the individual and the material world, between structure and agency, between the individual and the symbolic; is anthropology a science or a moral project; and what is the role of the anthro-

¹⁷⁸ Battaglia, D. (2005 [1999]) «Toward an Ethics of the Open Subject: Writing Culture in Good Conscience», en Moore, H. L. (edit.) *Op. cit.*, pp. 114-150.

¹⁷⁹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

¹⁸⁰ Deleuze, G.; Guattari, F. (1998 [1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

¹⁸¹ Weiner, J. «Psychoanalysis and Anthropology: On the Temporality of Analysis», en Moore, H. L. (edit.) *Op. cit.*, pp. 234-261; Foucault, M. (1995 [1981-1988]) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.

pologist? The major change in anthropological theorizing has come about through placing the anthropologist within the same frame of reference as the subjects of anthropology; through responding to the changing nature of anthropology inside and outside the academy; and through recognizing that anthropology is part of the world it studies.»¹⁸²

El ejercicio de una antropología reflexiva aparece como el elemento central de una suerte de núcleo duro de las problemáticas del campo. Estas prácticas buscan situar al investigador en los mismos marcos de las temáticas abordadas, poniendo el énfasis nuevamente en el saber del extrañamiento analizado en la primera parte de nuestra investigación. Esta misma tendencia puede apreciarse en la variedad de antropologías producidas en las últimas décadas, pero las problemáticas que en principio fueron enunciadas en términos simbólicos, posteriormente retóricos y hermenéuticos, y finalmente como procesos de subjetivación, son más o menos explícitas según programas de investigación también más o menos en contacto. Un nuevo horizonte epistemológico asoma a partir de la práctica de una ciencia antropológica que incluye decididamente una *antropología de la antropología* practicada. Como veremos en detalle en el último capítulo de esta investigación, las llamadas «antropologías del mundo» por Lins Ribeiro y Escobar, han propiciado recientemente la actitud reflexiva y la apertura de las propias antropologías hegemónicas, las norteamericanas, francesas y británicas, y en menor medida de las hegemónicas dentro de las periferias, como las brasileras y mexicanas.¹⁸³

Por uno u otro camino, a veces más explícita y otras implícitamente, no siendo directamente función de la posición central o periférica de la producción de conocimiento, pero sí muy influenciado por dichas posiciones relativas y las perspectivas más abiertas o más cerradas que habilitan, las cuestiones relativas a las relaciones de poder, género, de creencias religiosas e ideológicas más diversas, de formas de expresividad emergentes, las transmutaciones de la

¹⁸² Moore, H. L. (2005 [1999]) «Anthropology at the Turn of the Century», en Moore, H. L. (edit.) *Op. cit.*, p. 19.

¹⁸³ Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (2006) «Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder», en *Universitas Humanística*, N° 61 enero-junio, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 15-49.

propia cultura en los campos de los medios masivos de comunicación y la aplicación de tecno-ciencias, las problemáticas de las etnografías contemporáneas van convergiendo en un tipo de conocimiento y pensamiento que se reconoce indiscutiblemente como parte integral de aquello que es materia de objetivación y conceptualización.

Desde nuestro punto de vista gnoseológico, creemos que se está afirmando una estrategia cognoscente basada en el saber del extrañamiento, formalizado en el método etnográfico, y que tiende contemporáneamente a generar objetivaciones en forma diferencial y articulada, sobre la base de la subjetividad como problemática específica, y en lo más profundo de los supuestos subyacentes, de la creatividad en tanto producción de la misma. Un conocimiento de la creatividad como actividad, debe reconocerse él mismo como práctica, junto a sus productos derivados. Práctica compleja y estratificada de diversas prácticas, que pueden sintetizarse en el conjunto de las experimentadas «en el campo», y las realizadas «en la mesa» de los procesamientos y composiciones intelectuales: en la interactividad entre las subjetividades involucradas y en el trabajo sobre lo extraído, inscrito y rescatado de dichas experiencias.¹⁸⁴ Pero tanto en uno como en otro caso, el conocimiento –y el pensamiento asociado al mismo– adquiere necesariamente el carácter de acontecimiento, pues también constituye un proceso de subjetivación, eso sí, que realiza una ruptura radical y busca establecer una dinámica de inmersión y distanciamiento simultáneos, y que se pliega constantemente pretendiendo controlar lo más posible la construcción del proceso investigativo.

En lo que respecta al conocimiento y el pensamiento, la etnografía contemporánea hace hincapié en aquella dimensión, aquél sentido, para el cual el producto y el proceso de producción se distinguen y se asimilan ambiguamente. Ya lo planteaba el propio Geertz en una «etnografía del pensamiento»¹⁸⁵, y de ello ha derivado esta condición de emergencia permanente y experimentación en la cual nos encontramos en la actualidad. Al igual que se conceptualiza

¹⁸⁴ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid.

¹⁸⁵ Geertz, C. (1994 [1983]) «El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, pp. 173-192.

al objeto-sujeto –el primero como parte del segundo y en tensión hacia afuera, desplazándose en la frontera–, el *noema* y la *noesis* se corresponden con el producto y la producción de subjetividad en lo referente al pensar y conocer, pues *se es* en el mismo acto en que se hace, y porque se hace es que *se es*, incluidas ideas, conceptos y demás entidades cognitivas. Estas, en última instancia –parafraseando a Marx y Engels–, tampoco escapan enteramente hacia otro mundo: lo más abstracto nunca deja de estar ligado a lo más concreto.

«La naturaleza, o la esencia del hombre, es precisamente esta ‘capacidad’, esta ‘posibilidad’ en el sentido activo, positivo, no predeterminado, de *hacer ser formas diferentes* de existencia social e individual...

Esto quiere decir que hay, aunque parezca imposible, una naturaleza del hombre o una esencia del hombre, definida por esta especificidad central —la creación—, a la manera y el modo según los cuales el hombre crea y se autocrea. Y esta creación... no está determinada en ningún sentido de la palabra.»¹⁸⁶

2.2 Explicar y comprender

2.2.1 La vocación pragmatista y experimental de la etnografía fundacional

«La meta es, en resumen, 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 que le une a la vida... Estudiar estas instituciones, costumbres o códigos, o estudiar el comportamiento y la mentalidad del hombre, sin tomar conciencia de por qué el hombre vi-

¹⁸⁶ Castoriadis, C. (1997 [1996]) *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Pre-textos, Barcelona, p. 136.

ve y en qué reside su felicidad es, en mi opinión, desdeñar la recompensa más grande que podemos esperar obtener del estudio del hombre.»¹⁸⁷

El trabajo de campo y la etnografía no pueden pensarse uno sin la otra. El término «*field-work*» ingresó del discurso naturalista a través de Haddon en la antropología británica, en el contexto de principios de siglo XX. Rivers publica *Notes and Queries* en 1913. Malinowski lo practica, como hemos visto anteriormente, en las Islas Trobriand (Papúa Nueva Guinea) entre 1914 y 1920, publicando en 1922 la que será considerada como obra paradigmática de la investigación científica de las otras culturas: *Los argonautas del Pacífico Occidental*.¹⁸⁸ El aura de misterio, excitación y rito iniciático con que se concibe, practica y enseña a la etnografía es problematizado como hemos visto, en las últimas décadas del siglo pasado, cuando la relación objeto-sujeto no será más concebida como una «contaminación». Igualmente, la versión moderna de la etnografía fundacional tuvo como función la de conformar un campo disciplinar y asegurar su reproducción. La principal figura ante la que era necesario diferenciarse, fue la del clásico «viajero».¹⁸⁹

Pero por detrás de las críticas a este modelo neopositivista, tanto epistemológicas como éticas, o focalizadas en los recursos literarios y sus efectos de realidad desarrollados por la generación de los autodenominados postmodernos en el campo de la antropología, debemos retomar el contexto de transformaciones gnoseológicas de entonces. Como lo señalan Velasco y Díaz de Rada, el trabajo de campo llegó a imponerse en un momento de fuerte crisis teórica.¹⁹⁰ El paradigma evolucionista, fundacional del campo, no lograba sostenerse más, mientras las influencias de la sociología funcionalista de Durkheim alcanzaban a expresarse en trabajos como los de Radcliffe-

¹⁸⁷ Malinowski, B. (1986 [1922]) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Paidós, Barcelona, pp. 41-42.

¹⁸⁸ Stocking, G. W. (1993 [1983]) «La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la Antropología Británica desde Tylor a Malinowski», en Velasco, H. García, F. Díaz de Rada, A. (eds.) *Op. cit.*, pp. 43-93.

¹⁸⁹ Clifford, J. (1999 [1997]) *Itinerarios transculturales [Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century]*. Gedisa, Barcelona.

¹⁹⁰ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, p. 21.

Brown en las Islas Andamán, y otros como Rivers se orientaban hacia el difusionismo historicista. Esta crisis explicitada en la dimensión metodológica, la era en todas: tanto en la formulación conceptual, como en las herramientas para llevarla a cabo, sean abordajes o instrumentos específicos. Las transformaciones, creemos nosotros, son a nivel de la *episteme* moderna, de las estrategias cognitivas adoptadas y las subjetividades implicadas en dicho proceso. Conceptualmente, los objetivos de estas ciencias de lo humano iban desplazando su interés de lo material como testimonio y símil de objeto de estudio, a los comportamientos y relaciones, entidades que iban más allá y la vez estaban presentes en las cosas. La disociación entre recogida de datos y análisis fue resuelta, y la etnografía alcanzó el estatus de científicidad acorde a la institucionalización de la antropología basada en ella en tanto abordaje metodológico.

Gnoseológicamente nos encontramos en un contexto intelectual signado por los positivismos que jalonaron la historia de las ciencias desde el siglo XIX al XX. Pero lo interesante no es volver a las críticas efectuadas sobre la mirada etnocentrista, la linealidad de las explicaciones causales y lo inconsistente de una teoría de las necesidades, críticas todas ellas importantes y establecidas con toda contundencia desde diferentes perspectivas. El esfuerzo por superar la separación entre lo que se concibe como un mundo abstracto de ideas y conceptos, y otro empírico de sensaciones y percepciones, no logra en definitiva superar el dualismo implícito en el enfoque. Es un claro ejemplo de lo que hemos visto Arendt denomina «metafísica de los dos mundos». Pero a pesar de todo ello, el llamado de Malinowski pone de manifiesto un horizonte epistemológico diferente, donde puede desarrollarse un conocimiento con otras características, para el cual la teorización será también una forma de práctica y la diversidad no sólo un hecho constatable sino una producción con la participación activa de todos los involucrados, incluido el investigador. Para el contexto de principios del siglo XX, el problema en términos generales era planteado en los de la «autenticidad de los datos», que eran «recolectados» por todo tipo de viajero occidental (principalmente misioneros, funcionarios militares, comerciantes y navegantes) por los rincones del planeta.

Conocido es el escenario que describe Malinowski, y que tan común es al horizonte conceptual que se termina estableciendo como

sucesor del evolucionismo: alerta por la presunta desaparición del objeto y la necesidad de métodos factibles de ser estandarizados. Como plantea Foucault, la *episteme* moderna oscilará entre estos dos polos de lo abstracto y lo concreto, y las diferentes versiones del positivismo se contraponen a otras de tipo espiritualista e idealista.¹⁹¹ En la conformación del espacio de las ciencias humanas y sociales, la imagen del Hombre escindido entre lo trascendental y lo empírico, tensionaba las posibles posiciones no resolviéndose el antagonismo y terminando por recluir la mirada de dichos saberes en lo que, retomando a Nietzsche, sería «el pensamiento de lo Mismo». Desde este punto de vista, la aparición del método etnográfico constituye un intento por saldar nuevamente esta escisión, intento que como los anteriores hubiera resultado inútil si no fuera por las modificaciones que se efectúan desde la práctica del mismo hasta las propias definiciones ontológicas y epistemológicas que lo sustentaban y le dieron cabida. Malinowski afirma que el rigor metodológico necesario para sostener una ciencia del hombre implica la explicitación de las propias herramientas y técnicas empleadas, sus condiciones de uso y diseño, desde la propia experimentación del investigador en el terreno, el cual es concebido como el universo cotidiano de existencia, y en su versión más clásica, correspondiente a una comunidad humana circunscrita en el espacio y cohesionada lingüística, parental y religiosamente.

Desde este punto de vista la subjetividad como tal es concebida de manera contradictoria, fruto de la escisión empírico-trascendental del sujeto kantiano de las ciencias del Hombre. Por un lado, el camino es hacia la abstracción del estudio del funcionamiento de las instituciones, las relaciones que constituyen sistemas que cobran autonomía en su auto-regulación, siempre a partir de necesidades definidas por la biología de entonces (fisiología principalmente) y la psicología generada desde la misma (conductista); el sujeto es el característico del llamado «individualismo metodológico»¹⁹²: un ente vacío, atómico, motivado por sus impulsos egoístas y controlado gracias a las formas sociales que lo contienen. Pero por el otro, no

¹⁹¹ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

¹⁹² Cruz, M. (1991) *La filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Paidós, Barcelona.

puede dejar de ser quien crea y re-crea dichas formas que lo constituyen, en particular en la vida cotidiana en tanto plano de inmanencia, horizonte compartido de experiencias rutinarias que constituye el territorio fundante de la identidad, muy evidente cuando se trataba de los «salvajes» por la configuración tribal y étnica en general, que como hemos dicho, se caracteriza por articular de una forma específica un espacio, una lengua, una religión y un sistema de parentesco de alianzas y filiaciones.

El modelo etnográfico estándar es muy sencillo y potente. Ello radica en el carácter pragmático y utilitario que lo inspira. Evidentemente, cuando se pone en suspenso la propia noción de realidad y la experiencia no es concebida como una instancia neutra, o desde la cual podemos extraer o «recolectar los datos» brutos, las recomendaciones y los protocolos modernos parecen perder toda su vitalidad. Pero las necesidades de la propia experiencia de campo hicieron que Malinowski formulara esta inquietante afirmación a partir de la cual ninguna de sus recomendaciones y la de sus inmediatos antecesores sobre cómo construir conocimiento objetivo tendría sentido si no se orienta toda la búsqueda hacia la «felicidad», las motivaciones, deseos y expectativas de los sujetos. Entre éstos y las instituciones, se encuentran «formas estereotipadas de pensar y sentir», «tipos humanos» como se los llamaría también a partir de los «tipos ideales» weberianos, factibles de ser estudiados tomando en cuenta las mentalidades, concepciones, y opiniones o formas de expresión.

La «*magia del etnógrafo*» consistiría en colocarse en la actitud cognitiva del extrañamiento gracias a «*imaginarse a sí mismo dentro*», como uno más de los que habitan el universo existencial en el que se está participando temporalmente. La etnografía cobraría cuerpo tomando en cuenta, en primer lugar, la organización social y la anatomía cultural (gracias a estadísticas y documentos descriptivos) como si fuera efectivamente el esqueleto de un organismo, y posteriormente, dentro de dicho entramado de normas, estipulaciones y reglas, insuflándole vida gracias a las descripciones e interpretaciones provenientes de la captación de los «imponderables de la vida real» y de los comportamientos subjetivos (gracias a la observación e inscripción en el diario de campo), para finalizar con la colección de informes, narraciones, expresiones, folclore, y todo lo que sea pro-

ducto material e inmaterial donde la cultura se cristaliza e inscribe sus huellas, su «*corpus inscriptionum*».

«Estructura» y «vida» parecen corresponder a dos dimensiones diferentes, a dos mundos ontológicamente distintos. Pero más bien se trata de una misma y sola realidad, donde la primera ya viene incluida en la segunda, la cual la desborda pero sin mayores alteraciones. Malinowski se refiere a lo «fijo y permanente» que resulta «automáticamente»:

«Pero tampoco se encuentran estas leyes claramente explícitas en la mente o en la memoria de los hombres. Los indígenas obedecen a las coacciones y los mandatos del código tribal sin comprenderlos, de la misma manera que obedecen sus impulsos e instintos sin poder enunciar ni una sola ley de psicología. Las normas de las instituciones indígenas son el resultado automático de la interacción entre las fuerzas mentales de la tradición y las condiciones materiales del medio ambiente. Exactamente como cualquier miembro modesto de una institución moderna –ya sea el Estado, la Iglesia o el Ejército– depende de la institución y *está en* la institución, pero carece de perspectiva sobre el funcionamiento íntegro resultante del conjunto... Para el etnógrafo, la solución consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones.»¹⁹³

Adscribiendo a la gran corriente de la ciencia moderna, consolidada con la matematización de la física galileana, la mecánica newtoniana de las fuerzas, y la «física social» de Comte fundante de las ciencias humanas y sociales, los hombres son concebidos habiendo una realidad ordenada y jerarquizada en sus mínimos elementos constitutivos. No se trata de otro nivel o dimensión, como sí lo es para el estructuralismo, sino de la constante formalización de la experiencia de cualquier vida que se desarrolla efectivamente. Como plantea Serres, «sistema» y «evolución» son parte de una misma perspectiva positivista, afianzada en el *Enciclopedismo* y derivando en corrientes que focalizan una u otra dirección.¹⁹⁴ Pero dicho automatismo en la forma de concebir la subjetividad –la del objeto estudiado

¹⁹³ Malinowski, B. (1986 [1922]) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Paidós, Barcelona, p. 29.

¹⁹⁴ Serres, M. (1991 [1989]) «París 1800. ¿Saber o poder? ¿Qué iglesia?», en Serres, M. (comp.) *Historia de las ciencias*. Cátedra, Madrid, pp. 381-409.

y la de sí-mismo en tanto instrumento de investigación–, fue combinado con el interés por la singularidad y diversidad. En un sentido, cada cultura se presenta como un caso particular dentro de lo general –cuando el análisis se central en la noción de «hombre» como organismo vivo–, y en otro, dicha cultura se ofrece como un universo existencial en algunos sentidos inconmensurable frente a otro.

Leach lo ha manifestado de este modo, retomando «*la cuestión más espinosa de la metafísica*» al decir de Hume:

«Malinowski aprobaba el empirismo de Wunt [psicólogo experimental], pero se resistía a aceptar la «mentalidad colectiva» conexas a su perspectiva historicista... buscó una teoría de conjunto que de algún modo pudiera combinar la base materialista del evolucionismo decimonónico con la atribución de libre arbitrio a los individuos. Mi tesis es que Malinowski encontró esta teoría de conjunto en el pragmatismo de William James.»¹⁹⁵

Estas son cuestiones de nuestro mayor interés –más allá de las útiles reflexiones sobre la retórica y la escritura de la etnografía clásica y moderna–: las problemáticas gnoseológicas donde se articulan las epistemológicas y ontológicas, donde se concibe un tipo de subjetividad, tanto para el ente objetivado como para el agente de objetivación. En el sustrato de la etnografía moderna, fundacional, se encuentra la idea de que el propio pensar surge de la necesidad de satisfacer intereses del organismo, y que por tanto, la verdad consiste en encontrar el adecuado medio y fin para ello. Y como nos recuerda Leach, el pragmatismo de James y el de Peirce se diferencian en lo mismo que el funcionalismo de Malinowski y el de Durkheim o Radcliffe-Brown: en la aceptación, por parte de los primeros, de la existencia de formalizaciones independientes de la vida que las produce y se reproduce en ellas. No son de otro mundo, ni dejan de tener un estatus existencial: vienen a poblar este mismo plano de inmanencia donde se compone y descompone la subjetividad. Los conceptos a ser elaborados tienen el carácter de herramientas, de medios para guiarse en dicha inmanencia de multiplicidades finitas.

¹⁹⁵ Leach, E. R. (1997 [1957]) «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en Firth, R. Fortes, M. Leach, E. R. et. al. *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México, p. 293.

«En su más amplio sentido, *adecuar* con una realidad, sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella. Mejor, ya sea en sentido intelectual o práctico. Y a menudo adecuación significará exclusivamente el hecho negativo de que nada contradictorio del sector de esa realidad habrá de interferir el camino por el que nuestras ideas nos conduzcan. Copiar una realidad es, indudablemente, un modo muy importante de estar de acuerdo con ella, pero está lejos de ser esencial. Lo esencial es el proceso de ser conducido. Cualquier idea que nos ayude a tratar, práctica o intelectualmente, la realidad o sus conexiones, que no complique nuestro progreso con fracasos, que se adecue, de hecho, y adapte nuestra vida al marco de la realidad, estará de acuerdo suficientemente como para satisfacer la exigencia. Mantendrá la verdad de aquella realidad.»¹⁹⁶

Podemos afirmar, que a pesar de las variadas versiones de la etnografía desde la crisis de su modelo moderno y fundacional –que se circunscribe claramente en las llamadas crisis de la modernidad, los grandes relatos, la representación y varios etcéteras–, la etnografía contemporánea que se orienta explícitamente en el estudio de los procesos de subjetivación y las subjetividades involucradas, mantienen un hilo conductor con la primera cristalización de la etnografía como conjunto de procesos metodológicos. Tomar como temática de análisis a la subjetividad, como está ocurriendo en estos últimos años, ha llevado a exploraciones en campos y horizontes epistemológicos donde pueden ponerse en evidencia los procesos de creación y recreación de formas de ser y hacer. Una actitud pragmatista o empirista radical subyace a esta estrategia cognoscente. La experiencia es concebida como un dominio efectivo, donde se encuentran las mayores y más diversas fuerzas presentes y que van más allá de la misma en tanto ejercen, condicionan y determinan, pero donde el acontecer constituye la evidencia, sus efectos directamente ligados a las prácticas vitales. Sobre la base empirista, en la senda de Hume y Stuart Mill, la etnografía moderna adoptó una forma pragmatista, para la cual el escepticismo clásico daba paso a un vitalismo y utilitarismo profundos en sus implicancias. La primera de estas consideraciones

¹⁹⁶ James, W. (2000 [1907]) *Pragmatismo: nombre nuevo para antiguos modos de pensar*. Alianza, Madrid, p. 182.

nos conduce hacia el análisis de las herramientas cognoscentes fundamentales de la etnografía contemporánea en el sentido de la pluralidad y apertura de lo experimentable, lo que implica a su vez la idea de que dichas herramientas deben utilizarse o modificarse a partir del uso de las mismas y no desde ninguna otra premisa.

Desde esta configuración, consideramos que es posible comprender filosóficamente cómo se puede generar conocimiento a partir de una multiplicidad de estrategias todas copresentes. El pragmatismo de James –o *empirismo radical* según sus propios términos posteriores–, como lo recuerda Leach no muy satisfecho, acepta la distinción entre ciencia positiva y metafísica tan remarcada por el neopositivismo lógico de entonces, pero toma una posición intermedia, en la cual los juicios metafísicos tienen algún tipo de base racional. En realidad de lo que se trata es de la aceptación de que hay una génesis ontológica, un plano de inmanencia desde el cual puede desprenderse una lógica, y no a la inversa, pues los juicios lógicos no alcanzan a aprehender a los referidos al ser y la subjetividad, ni siquiera desde una psicología conductista de los actos del pensamiento y el conocimiento, como pondrá de manifiesto la fenomenología existencial y su trabajo de destrucción de la metafísica. Pero a diferencia de esta última, el pragmatismo se lanza a la experiencia una y otra vez sin inhibirse por no hacerlo desde fundamentos acabados, pues no acepta la posibilidad misma de realizar algo por el estilo. Antes de esperar que se concrete una hermenéutica del ser, para después fundar una ciencia como demanda Heidegger¹⁹⁷, y confiando en los estándares positivistas en tanto útiles para fines específicos, los etnógrafos se lanzaron a tratar de estudiar formas de vida a lo largo y ancho del planeta. Sus estrategias tomaron eclécticamente, a veces más y otras menos, las diferentes alternativas ofrecidas por las teorías del conocimiento, epistemologías y ciencias tanto naturales como sociales, para ejercer lo que en el fondo seguía siendo el extrañamiento, la doble actitud y actividad de toma de distancia e inmersión conjuntas.

Cuando se plantea, por lo general, que los mayores aportes de la obra de Malinowski han sido en el terreno de la teoría del trabajo de campo, debemos interrogar las otras dimensiones conceptua-

¹⁹⁷ Heidegger, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile.

les para encontrar los hilos conductores entre una concepción de herramientas y el tipo de conocimiento y agente del mismo. Es así que su insistencia en la convivencia en medio de los contextos estudiados, el requerimiento de «estar-ahí» en tanto sujeto por parte del investigador, y la mirada «holística» con la que deben abordarse los conjuntos caóticos y múltiples de percepciones, sensaciones, observaciones y todo tipo de procesos subjetivos en el campo, refiere a una noción de subjetividad que como hemos visto, dista mucho de ser la tradicionalmente adscrita a sus obras, o por lo menos consideradas como las oficiales o canónicas.

Lo que estamos planteando puede comprenderse claramente cuando cotejamos la etnografía de los años veinte y el diario íntimo escrito en tales circunstancias y publicado recién en la década de los sesenta, en el contexto de la crisis de los modelos hegemónicos y como factor relativamente importante de la misma. Dicho análisis comparativo ha sido realizado, pero nuevamente en términos más retóricos que epistemológicos, aunque Geertz logró poner el acento en lo importante, en la mutación significativa que implicó asumir la inexistencia de un «punto de vista del otro» en el sentido unívoco, individualista de la tradición erigida a partir de Malinowski.¹⁹⁸ Pero además de ello, la publicación del diario íntimo abrió el camino para la exploración de las herramientas mismas, de sus potencialidades más allá de los cordones estandarizados del «mundo objetivo» que logró representar la monografía etnográfica y que fue tomada como modelo de enseñanza y producción en el campo disciplinar.

«Deberai, una aldea de la costa de Nueva Guinea, 31-10 [1914]. Luego hice unos apuntes en mi diario e intenté sintetizar resultados... Preparativos para una excursión. Cena, durante la cual traté de llevar la conversación por derroteros etnológicos. Tras la cena breve conversación con Velavi. Releí un poco más... y cargué mi cámara. Luego me acerqué al poblado; la noche, iluminada por la luna era radiante. Me sentí no tan cansado, y gocé con el paseo. En el poblado le regalé a Kavaka un poco de tabaco. Luego, dado que no había danza mi asamblea, fui andando hasta Oroobo por la playa. Maravilloso. Fue la primera vez que vi la vegetación a la luz de la luna. Muy extra-

¹⁹⁸ Geertz, C. (1994 [1983]) «"Desde el punto de vista del nativo": sobre la naturaleza del conocimiento antropológico», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, pp. 73-90.

ño y exótico. El exotismo se abre paso levemente, rasgando el velo de las cosas familiares. Estado de ánimo que se aparta de la cotidianidad. Un exotismo lo suficientemente fuerte como para distorsionar la percepción normal, pero demasiado débil como para crear una nueva categoría de estado de ánimo. Penetré en la espesura. Por un momento me sentí asustado. Tuve que recomponerme. Intenté entrar en mi propio corazón. "¿En qué consiste mi vida interior?" Ninguna razón para sentirme satisfecho. El trabajo que estoy realizando es una especie de opiáceo, más que una expresión creativa. No estoy intentando conectarlo con fuentes más profundas. Tengo que organizarme. Leer novelas es sencillamente desastroso. Me fui a la cama y me puse a pensar en otras cosas de manera impura.»¹⁹⁹

Para los intereses de nuestra investigación, es importante retener la idea de que mientras se generaba el estándar de investigación científica sobre lo que se consideraba como el ser humano y sus productos, junto a los protocolos y reglas a seguir para la confirmación y seguridad de los datos, se remitía hacia otro campo discursivo y cognoscente la experiencia considerada como «*íntima*», siendo por tanto sinónimo de subjetiva, igual de presente y relevante en términos generales. Una suerte de esquizofrenia trataba de hacerse cargo de los requerimientos neopositivistas que se debían cumplir, los de hacer viable una aprehensión definitiva, clara y concluyente de los fenómenos y sus causas. Pero la naturaleza del fenómeno no dejó de intrigar ni al más modélico de los investigadores del campo disciplinar, la naturaleza de las experiencias que se viven desde un sujeto que está presente de alguna forma en medio de escenarios ajenos, la experiencia del extrañamiento.

¹⁹⁹ Malinowski, B. (1989 [1967/1914]) *Diario de campo en Melanesia [A diary in the strict sense of the term]*. Júcar, Barcelona, p. 56.

2.2.2 Entre el positivismo y la fenomenología

Cuando se hizo posible enunciar y elaborar etnografías desde la asunción de la mirada producida por el extrañamiento, y no solo desde modelos hipotético-deductivos necesariamente, la etnografía alcanzó su carácter de permanente exploración. Tanto desde un punto de vista crítico como desde otro hermenéutico y todas las combinaciones posibles, el camino de la construcción de conocimiento sobre la subjetividad incorporó la dinámica de la reflexividad como el otro componente central junto a la tensión del distanciamiento y la inmersión. La conciencia del investigador, nuevamente, era puesta en duda, a pesar de las bases fenomenológicas de un Husserl cartesiano, presentes en el interaccionismo simbólico y la antropología simbólica previa al interpretativismo.

Podemos seguir planteándonos, como hemos visto más arriba, que existe un debate entre dos posiciones que cubren todo el espectro de las ciencias humanas y sociales, su volumen epistemológico: uno positivista y otro fenomenológico. Podemos seguir planteándonos que en términos metodológicos, este debate sería el que supuestamente existe entre métodos cuantitativos y cualitativos de investigación. En lo que respecta a las métodos generales de composición del conocimiento, podríamos decir por tanto que el debate es entre la explicación por un lado, y la comprensión por el otro. Muchos son los autores que han insistido en tal sentido, entre ellos Geertz. Pero en los hechos, y como lo mostrara Foucault, ambas posiciones se complementan en lo que es la figura del sujeto empírico-transcendental que hemos heredado desde el siglo XVIII en Occidente. Las formas de explicación, la comprensión y las diversas concepciones de la interpretación, conviven en el campo de la producción etnográfica. Este eclecticismo no es fortuito, ni es una licencia epistemológica y un descuido ontológico. Surge, como hemos visto, desde la convicción de un empirismo pragmatista o radical, para el cual la experimentación es el acontecimiento que determina al pensamiento y el conocimiento generados, con lo cual, los métodos a emplear se miden allí, en su uso, en tanto caja de herramientas.

«La controversia se produjo al centrar la atención en la talla moral de Malinowski (o en la ausencia de ésta), mientras se ignoraba la cuestión verdaderamente importante... como nos habían enseñado a creer, el antropólogo no recurre a algún tipo de sensibilidad extraordinaria, a una capacidad casi sobrenatural para pensar, sentir y percibir como un nativo... El problema que el *Diario* presenta con una fuerza que tal vez sólo un etnógrafo en el terreno puede apreciar, no es moral... En realidad, el problema es epistemológico. Si hemos de asumir... la exigencia de ver las cosas desde el punto de vista del nativo, ¿qué ocurre cuando ya no podemos pretender una forma única de proximidad psicológica, una suerte de identificación transcultural con nuestro objeto? ¿Qué le sucede a la *verstehen* cuando el *einfühlen* desaparece?»²⁰⁰

¿Es viable una *comprensión* sin una *empatía* en el sentido weberiano, en tanto captación plena del lugar del otro? Una y otra vez, Malinowski se nos muestra como un alma atormentada, un cuerpo doliente estimulado por variadas sustancias, un sujeto atravesando una angustia y soledad profundas. Un tipo de conciencia representacional, fruto de una actitud y de actividades protocolares, se mostró como pura ficción. Después de los escándalos en términos disciplinarios, y junto a las consideraciones retóricas y escriturales que significaron una fuerte revisión en el campo, la problemática es enunciada por Geertz como claramente epistemológica, en lo referente al estudio de la cultura y la subjetividad en general. Pero desde el comienzo, podemos afirmar, el método etnográfico asumió dicha actitud constructiva en el hecho de operar una síntesis generalizadora desde experiencias hacia tipos humanos, y en la actualidad, procesos y modos de subjetivación. El problema fue más específicamente la pérdida de un punto de referencia estable, que determinara la continuidad de los razonamientos y las argumentaciones, dando por sentido un escenario de fondo y circundante en forma unitaria y holística. El investigador de la subjetividad es su propio instrumento de investigación, con lo cual experimenta con su constitución subjetiva, con su yo, conciencia e inconsciente. Sobre el trabajo explícito de estas consideraciones, se han desarrollado desde las últimas décadas del siglo XX variadas corrientes de pensamiento y prácticas científicas.

²⁰⁰ Geertz, C. (1994 [1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, p. 74.

cas en diferentes ámbitos de las ciencias humanas y sociales donde la etnografía llegó para quedarse.

Un ejemplo de ello es la propuesta de la etno-psiquiatría de Devereux. Esta problemática de la identidad del investigador y de los sujetos que participan del universo de experiencias en cuestión, puede trabajarse desde el psicoanálisis como el problema de la *transferencia* y *contratransferencia*, así como del establecimiento del «deslinde» entre un adentro y un afuera, la instauración de fronteras móviles, siempre en reformulación.²⁰¹ Si volvemos al pragmatismo que consideramos se encuentra más de fondo en el funcionalismo malinowskiano, nos encontraremos con la consideración de James de la conciencia como un «fluir».²⁰² Para muchos una patraña más – como el propio sujeto de conciencia–, pero esta perspectiva permite articular diferentes experiencias no sólo desde el punto de vista espaciotemporal, sino tomando en cuenta las transformaciones en el propio sí-mismo que se instaura en dichas circunstancias, una identidad fluctuante. La conciencia sigue siendo ese dos-en-uno que Arendt nos definía desde la tradición fenomenológica, pero en estado de modificación más allá de una dialéctica circular, asediada por la otredad no sólo desde el exterior sino desde dentro. Asimismo, el inconsciente opera también como fábrica en la producción de conocimiento, por lo que se hace imprescindible darle un lugar explícitamente, en la forma de tratar las elecciones, las motivaciones y los deseos que conducen e inhiben una investigación.

La explicación, la comprensión y la interpretación, son prácticas cognoscentes, es decir, formas de crear diferentes tipos de pensamientos, conocimientos y saberes. En algunas circunstancias, han sido planteadas como opuestas, principalmente la explicación por un lado y la comprensión e interpretación por el otro. Nuestra investigación posee como una de sus tesis la afirmación de que estas prácticas se presentan conjuntamente en el quehacer antropológico contemporáneo, en tanto corresponden a los tres conjuntos de herramientas que caracterizan a la etnografía, y en especial a la que

²⁰¹ Devereux, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. FCE, México.

²⁰² James, W. (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires.

se focaliza en los procesos de subjetivación y los fenómenos asociados a los mismos.

En vez de plantearnos las definiciones canónicas de la explicación, la comprensión y la interpretación, trabajaremos más adelante en sentido inverso, partiendo del análisis de varios de los tratados de método etnográfico más difundidos en la enseñanza e investigación de las ciencias antropológicas, y que también son tomados como modelos en campos como la educación, la comunicación, la historia, la semiótica, y la sociología principalmente. Pasaremos entonces a realizar una deconstrucción del discurso metodológico más extendido por lo menos en las últimas dos décadas, para poner en evidencia la relación implícita entre las técnicas, los métodos y las teorías sobre la subjetividad allí asumidas. Las inconsistencias relativas, las contradicciones y ambigüedades presentes en dichos discursos, en vez de ser entendidos como falencias en sus planteos, responden más a los requerimientos prácticos, a la necesidad de elaborar productos intelectuales a pesar de las dudas epistemológicas, más bien, sobre las mismas, movilizándose gracias a las problemáticas siempre abiertas sobre la subjetividad y sus objetivaciones, actitud que como hemos visto refiere a su pragmatismo fundacional, que sobrevive fortalecido por las críticas a los modelos estándares.

A partir del despliegue de las problemáticas podremos ir evaluando y caracterizando a las tres actividades cognoscentes es sus diferencias y formas de integración. Hemos tomado en consideración la forma de abordar la filosofía como práctica entrecruzada de cuatro actividades genéricas planteadas por Badiou, así como la perspectiva desarrollada por Deleuze y Guattari en relación a las caracterizaciones de la filosofía, la ciencia y el arte. Más allá de las consideraciones particulares que exceden los propósitos de nuestra investigación, es muy interesante poder analizar gnoseológicamente las formas de producir conocimiento y pensamiento, más o menos formalizados, a partir de esta suerte de constructivismo donde se reconocen las herramientas en su heterogeneidad y rica diversidad, así como se permite caracterizar y formular nuevas alternativas metodológicas.²⁰³ Para nuestro caso, el método etnográfico fue convirtiéndose en

²⁰³ Badiou, A. (1990 [1989]) *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires; Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona.

el entorno conceptual de vocación pragmatista donde poder articular las variadas formas de explicación e interpretación, junto a la actividad comprensiva más extensa.

Los trabajos de Hammersley y Atkinson, juntos y en sus respectivas investigaciones con otros equipos, constituyen un exponente claro de la forma en que se generó un contexto contemporáneo para una etnografía de la subjetividad. En un diálogo permanente entre la antropología social y la sociología, las producciones británicas comenzaron a buscar la integralidad de perspectivas que la antropología cultural norteamericana estaba habilitando. En la obra más conocida realizada en conjunto, los epígrafes dan muestra de las herencias y posturas adoptadas: Francis Bacon valorando la actitud intermedia de los presocráticos entre el conocimiento y la ignorancia absolutas, así como su actitud de abordar la naturaleza con tentativas y no con razonamientos (léase, deducciones); Einstein calificando al conjunto de las ciencias como la depuración del pensamiento cotidiano (enunciación de un físico, tan popular en los contextos fenomenológicos de los campos filosóficos y de las ciencias humanas y sociales); y por último Quine, afirmando que «*la ciencia es la racionalidad insegura*».²⁰⁴ No habría ningún inconveniente si aquí colocamos una de las sentencias más potentes de Vaz Ferreira ya citada, profundamente pragmatista e influenciado directamente por James: «*la ciencia es metafísica solidificada*».²⁰⁵

El recorrido epistemológico que realizan comienza con una crítica al positivismo fundacional, tanto de las ciencias humanas y sociales decimonónicas como de la epistemología neopositivista y el influjo de sus modelos en las primeras décadas del siglo XX, en la senda de la llamada perspectiva «naturalista» que asomara en la segunda mitad del mismo. La idea de que era posible contar con un método estándar hecho de protocolos a seguir, dio como resultado un rechazo hacia la manipulación de las herramientas, y si bien se cuestionó la falsa neutralidad del empirismo lógico, se buscó a la vez un acercamiento lo más directo posible a los hechos. La pretensión es la de que el investigador sea lo más fiel al fenómeno, fidelidad que se

²⁰⁴ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.

²⁰⁵ Vaz Ferreira, C. (1957 [1938]) *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.

traspasa de la depositada por el instrumentalismo en las herramientas a los fines específicos perseguidos. Se trata, en definitiva, de la versión de la fenomenología de Husserl arribada al campo de las ciencias humanas y sociales, gracias a Schütz, y posteriormente a Berger y Luckmann, cuyos planteos dejaron claramente establecido al interaccionismo simbólico atribuido a Herbert Mead. «*A las cosas mismas*» había proclamado Husserl, desafiando al positivismo en sus pretensiones de aprehensión de lo real. Pero desde allí también se desarrolló una nueva visión cada vez más perdida en juegos puros y vacíos concernientes a los propios instrumentos, y con ello colaborando a la destrucción del «mundo de la vida» («*lebenswelt*»), su vaciamiento. La etnografía de fines del siglo pasado, y en gran medida la contemporánea en su versión más estandarizada, se sostiene a partir de una base empirista, pero donde además, en algunos casos, se asume la no neutralidad de la experiencia y su conformación subjetiva a partir del movimiento apriorístico de la conciencia, y más allá, de un fluir en un universo de puras prácticas, plano de inmanencia de un empirismo radical profundamente crítico con la fenomenología.²⁰⁶

Desde el interaccionismo simbólico, la experiencia del extrañamiento es explícitamente valorada como el corazón del quehacer etnográfico, y desde él, de toda la práctica científica de los procesos de subjetivación. La llamada «reducción fenomenológica», no es otra cosa que una nueva versión del saber del extrañamiento, que como hemos visto posee una genealogía que lo liga con el alba del pensamiento filosófico. Pero dicha perspectiva, en su versión naturalizada, adolece también de problemas similares a los del positivismo.

«... la noción misma de procedimientos «naturales» y «artificiales» conduce a una situación confusa. Paradójicamente, para aceptar esta distinción es necesario tomar por real la retórica de los positivistas, es decir, pensar como si ellos realmente se hubieran convertido en marcianos, observando a la sociedad desde fuera... la fuerza real de la crítica naturalista a experimentos y cuestionarios consiste precisamente en decir que éstos se dan en ocasiones sociales sujetas a procesos de interpretación

²⁰⁶ Lapoujade, D. (2002 [1998]) «William James, del campo trascendental al nomadismo obrero», en Alliez, E. (comp.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Paidós, Barcelona, p. 113-119.

simbólica e interacción social... Donde el positivismo enfatiza la verificación de hipótesis, y en particular el papel de «experimentos cruciales», el naturalismo define la investigación como una exploración... Comprender una cultura se convierte en el primer requisito y cualquier intento de explicarla en términos de intereses materiales o distorsiones ideológicas es visto como incompatible con tal comprensión. Aquí confunden la notable diferencia que hay entre inteligibilidad y validación. Las perspectivas no tienen por qué ser verdaderas para ser inteligibles.»²⁰⁷

No puede haber, por tanto, una visión a-reflexiva de la experiencia de trabajo de campo, pues se acepta una premisa ontológica que dice que la realidad está hecha de y por múltiples factores de entre los cuales los propios investigadores son parte. Nunca se está totalmente ni afuera ni adentro: lo artificial es lo natural para el caso de la subjetividad, en tanto forma de hacer y hacerse a sí misma, y esto corre tanto para la ciencia como para las prácticas del sentido común y el entendimiento. La reflexividad es planteada entonces como camino para elaborar un conocimiento experimental más allá de toda ingenuidad, sea positivista o fenomenológica, que pretenda mantener esa distinción entre ciencia y sentido común, la posibilidad de aislar datos de toda impronta subjetiva y por tanto producir un conocimiento trascendental.

Ahora bien, dicha reflexividad asumida por una de las posiciones más influyentes y características de la etnografía de las últimas décadas, no abandona las consideraciones inductivas, hipotético-deductivas y comprensivas, sino que por el contrario, como venimos afirmando, realiza un intento por articularlas en una actividad compleja de establecimiento de variables y sus relaciones, a la vez que se exige el tratamiento flexible del diseño para moverse entre los datos producidos en el campo de experiencias y las herramientas conceptuales con las que se cuenta para dicha producción, en tanto la descripción y la interpretación vienen de manera conjunta. Lo afirmaran en variadas ocasiones: «*La definición constitutiva de la noción de reflexividad es que toda investigación social y por extensión toda la vida social, se fundamenta sobre la observación participante... no creemos que*

²⁰⁷ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona, pp. 25-26.

*existan paradigmas de investigación absolutamente incompatibles o incommensurables...»*²⁰⁸

2.3 Reflexionar e interpretar

2.3.1 El racionalismo aplicado: vigilancia y reflexividad

«Sólo la reflexividad, que es sinónimo de método –pero una reflexividad refleja, fundada sobre un «oficio», un «ojo sociológico»-, permite percibir y controlar *sobre la marcha*, en la realización misma de la entrevista [y de cualquier experiencia de campo], los efectos de la estructura social en la que ésta se efectúa. ¿Cómo pretender hacer la ciencia de los presupuestos sin un afán por darse una ciencia de los que uno maneja?... El sueño positivista de una perfecta inocencia epistemológica enmascara, en efecto, el hecho de que la diferencia no es entre la ciencia que efectúa una construcción y la que no lo hace, sino entre la que lo hace sin saberlo y la que, sabiéndolo, se esfuerza por conocer y dominar lo más completamente posible sus actos, inevitables, de construcción y los efectos que, de manera igualmente inevitable, éstos producen.»²⁰⁹

Cuestionando las derivaciones naturalistas del interaccionismo simbólico y la fenomenología subyacente al mismo, se plantea de paso que la dinámica paradigmática establecida por la epistemología kuhneana no es acertada. Lo que resulta ser de mayor importancia para nuestra investigación, es la «*superación de la mentalidad paradigmática*» y la combinación de metodologías sobre la base de la

²⁰⁸ *Op. cit.*, p. 254.

²⁰⁹ Bourdieu, P. (2000 [1993]) «Comprender», en Bourdieu, P. (dir.) *La miseria del mundo*. FCE, Buenos Aires, p. 528.

reflexividad, en tanto dinámica que se conjuga con la de distanciamiento e inmersión, y que no sólo se limita a la práctica científica, sino que se la reconoce como mecanismo elemental de la vida social, y por debajo de ello, de la forma en que operan los sujetos en tanto cruce y articulación de múltiples procesos de subjetivación en composición-descomposición. No se puede alcanzar una representación de los campos de experiencias donde se interviene, ni en el sentido positivista de la superioridad de la mirada omnipotente del observador completamente distanciado, ni desde la perspectiva naturalista de una fenomenología devenida en fenoménica, para la cual, desde el escepticismo más radical, cualquier presencia conlleva una alteración, lo que hace imposible un conocimiento del fenómeno en cuestión. La reflexividad es enunciada como condición general de desarrollo de las actividades gnoseológicas, las cuales contemplan el establecimiento de variables y sus dominios, y los horizontes de comprensión que dan sentido al contexto de interpretación de los acontecimientos. La reflexividad no resuelve necesariamente los problemas, pero es planteada como el mejor camino meta-científico, gnoseológico. Gracias a ella es posible concebir el proceso en sí mismo, la dimensión de los problemas y las exploraciones, conjeturas y experimentos, las idas y venidas del «campo» a la «mesa», las claves, en fin, para el desarrollo de una etnografía.

Como planteáramos en los capítulos precedentes, la experiencia del extrañamiento pone en duda a la propia noción de experiencia, cuando dicho distanciamiento-inmersión es llevado a cabo tomando en cuenta la crítica a la metafísica de la conciencia. Se asume por tanto que la experiencia no existe en formatos estándares, lo que se deriva tanto del positivismo y neopositivismo lógico como del naturalismo asumido en ciertas posiciones de base fenomenológica, como el interaccionismo simbólico o la sociología comprensiva más en general en sus versiones clásicas. La crítica a dicho naturalismo, se corresponde con la crítica a la noción weberiana de comprensión como «empatía» («*verstehen*»). Si bien se explora un universo de diferencias y multiplicidades sociales, culturales, políticas... en fin, de procesos de subjetivación que configuran al mismo, no existe la posibilidad de ponerse en los lugares de esas otredades, en tanto los lugares en realidad son procesos, y en los cuales el investigador necesariamente interviene con su presencia objetivante. Al igual que en

la tradición del racionalismo aplicado, característica de la sociología y antropología francesas llamadas reflexivas²¹⁰, la etnografía británica de fines del siglo XX recurre a la reflexión para poder establecer el «*plano de composición*» de un pensamiento y conocimiento que se sitúa así mismo como una construcción dialógica. En la senda de Bachelard, la antropología y sociología explícitamente denominadas reflexivas, han formulado una tripartición del proceso cognoscente:

«La vigilancia de primer grado, como espera de lo esperado o aun como atención a lo inesperado, es una actitud del espíritu empirista. La vigilancia de segundo grado supone la explicitación de los métodos y la vigilancia metódica indispensable para la aplicación metódica de los métodos; en este nivel se implanta el control mutuo del racionalismo y el empirismo mediante el ejercicio de un racionalismo aplicado que es la condición de la explicitación de las relaciones adecuadas entre la teoría y la experiencia. Con la vigilancia de tercer grado aparece la interrogante propiamente epistemológica, la única capaz de romper con el «absoluto del método» como sistema de las «censuras de la Razón», y con los falsos absolutos de la cultura tradicional que puede seguir actuando en la vigilancia de segundo grado.»²¹¹

Más que en un plano, la composición cognoscente que elabora un investigador de la subjetividad –en términos de relaciones sociales, valores culturales, significaciones lingüísticas y semióticas, etcétera–, se da en un proceso o devenir estratigráficamente dispuesto. Estos tres grados son, en ciertos sentidos una serie de momentos y pasos, y en otros, niveles que se solapan y retroalimentan mutuamente. Ibáñez, en la misma dirección «*del algoritmo al sujeto*», incorpora un nivel cero de percepción ingenua y en el mismo sentido caracteriza, ahora, a cada uno de los cuatro momentos y niveles de reflexividad como ideológico, tecnológico, metodológico y epistemológico respectivamente.²¹²

²¹⁰ Bourdieu, P. Wacquant, L. (1995 [1992]) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.

²¹¹ Bourdieu, P. Chamboredon J-C. Passeron, J-C. (1991 [1973]) Prólogo al fragmento de *El racionalismo aplicado* de G. Bachelard reproducido en *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI, México, p. 121.

²¹² Rodríguez Victoriano, J. M. (2004) «El oficio de la reflexividad. Notas en torno a Pierre Bourdieu y la tradición cualitativa en la sociología crítica española», en Alonso,

La noción de «vigilancia» es igual de relevante, pues a la idea de que las teorías son cajas de herramientas que se miden en su utilidad práctica debemos de agregarle la consideración de que es necesario controlar el proceso «*en la medida de lo posible*». Ese establecimiento de la distancia, nos permite explicitar los alcances, límites y condiciones del conocimiento factible de ser generado, en el propio proceso de su producción, gestionando el mismo. En el fondo, la garantía de verosimilitud del conocimiento sobre la subjetividad no puede descansar en la reproductividad del mismo, su valor predictivo o prescriptivo. Cuando se conoce la subjetividad se la está produciendo en el mismo acto, tanto desde el investigador como desde los sujetos involucrados en los contextos investigados, *entre* los mismos. Esto no implica que no sea posible aprehender los fenómenos más allá del sujeto cognoscente. Justamente el desafío radica en realizar el trayecto y llevar a cabo el proceso crítico de reflexividad y extrañamiento a la vez, componiendo en la distinción-integración de los niveles descriptivos e interpretativos. La reflexividad es planteada como la condición indispensable para asumir una posición científica, dada la asunción del sujeto en el proceso de objetivación, lo que no quita que el mismo esté atrapado en una suerte de paradoja:

«¿Cómo podemos comprender algo que nos comprende?... será precisamente el reconocimiento de esta paradoja... la que proporciona al sujeto/sujetado su potencia para conocer/actuar, pues le permitirá funcionar como sujeto, en la medida en que estando sujetado sujete lo que le sujeta. La autorreflexividad, la objetivación del objetivador y su autorreconocimiento como sujeto en proceso serán las salidas que se abrirán al sujeto epistémico para salir de este nudo paradójico. Aunque siempre de un modo local y transitorio... deberá asumir su contexto espacio-temporal operando, mediante la articulación de una perspectiva estructural y una... genética, una *anamnesis* analítica que desvele las huellas de la estructura social escondidas en el presente.»²¹³

En primer término, el llamado «espíritu empirista», implica esa actitud de espera a lo habitual, para reafirmarse o para romper

L. E. Criado, E. Pestaña, M. (eds.) *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Fundamentos, Madrid, p. 300.

²¹³ *Op. cit.*, pp. 305-306.

con ella: se trata de la percepción de anomalías y diversidad, que como hemos visto es aconsejada una y otra vez en los manuales etnográficos contemporáneos. El estar alerta y vigilante, es la única garantía que tenemos para avanzar en el proceso. Lo mismo para alcanzar un segundo nivel o dinámica que se incorpora a la anterior: la vigilancia de los propios métodos, de dicha actitud y actividad de espíritu empirista. El propio proceso de distanciamiento e inmersión en los procesos de subjetivación estudiados y sus contextos subjetivos, debe ser examinado al mismo tiempo, de lo contrario la percepción de anomalías y diversidad se apagaría, fruto de la habituación y la conformación de lo implícito e inconsciente, o por el contrario, por la imposibilidad de modificar los presupuestos también implícitos, pero *a priori*, en la mirada extremadamente distante para la cual nada de lo experimentado resulta significativo. Esta explicitación de supuestos puestos en juego en la propia investigación, debe ser a su vez vigilada desde un tercer tipo de preocupación, actividad orientada a combatir cualquier dogmatismo, incluso y antes que nada a los surgidos de la propia racionalidad involucrada en el proceso. Aquí es donde la conciencia es cuestionada, a partir de los denominados «falsos absolutos» y las «censuras de la Razón».

«The long tradition of life history research has been predicated on close relationships between the researcher and the informant: indeed, it has long been recognized that such work is a coproduction between the two participants... however, a more profound sense in which the autoethnography is always a part of the classic genres of ethnographic work, especially in the broadly interactionist tradition that derives from the Chicago traditions of urban and organizational ethnography. It remains a key aspect of ethnographic work, indeed, whether it is inspired by that tradition or not. The very possibility of social life and of the possibility of understanding it ethnographically depends on an elementary principle. That is, the homology between the social actors who are being studied and the social actor who is making sense of their actions. It is this principle that generates the ethnographic enterprise. It is the fundamental principle of *reflexivity*.»²¹⁴

²¹⁴ Atkinson, P. Delamont, S. Housley, W. (2007) *Contours of culture: complex ethnography and the ethnography of complexity*. AltaMira Press, Lanham (Maryland), pp. 51-52.

La fenomenología de Husserl, y partir de Schütz el interaccionismo simbólico, han marcado profundamente a las ciencias humanas y sociales, y en particular a la etnografía. Si bien desde sus comienzos se puede decir que está presente la inquietud, no es hasta la llegada de la sociología fenomenológica de Schütz y su convergencia con perspectivas pragmatistas y sistémicas que tomará cuerpo la problemática de la reflexividad en el contexto de la investigación sociológica y antropológica. Pero además de la vía del interaccionismo simbólico, deudora directa de la fenomenología de la primera generación, el racionalismo aplicado plantea otro camino que, para el caso del propio Bachelard, puede llevar a los mismos senderos. La reflexividad que en las últimas décadas del siglo pasado se erigiera como condición esencial de todo conocimiento en ciencias humanas y sociales, si bien tuvo sus vertientes directamente fenomenológicas y fenomenológico-hermenéuticas con posterioridad, encuentra en el racionalismo aplicado de Bachelard y su inserción en los campos científicos de las llamadas humanidades por Bourdieu, Passeron y Chamboredon, la principal vía de aparición y fundamentación epistemológica, posteriormente expandida a todo el campo y conciliada con las demás vertientes en la etnografía contemporánea.²¹⁵

Es allí donde una tradición crítica del racionalismo y el empirismo pueden fácilmente asociarse y coordinarse con la herencia revisada y también criticada de la fenomenología implícita en el interaccionismo simbólico. Bachelard, en un principio, trabajó en la formulación de una filosofía de las ciencias sostenida principalmente en la filosofía de la física y las matemáticas. Sus intereses no incluyeron a las ciencias humanas y sociales, será la nueva generación de epistemólogos y etnógrafos tanto del campo etnológico como sociológico los responsables de extender los requerimientos de la reflexividad al campo del estudio de los fenómenos humanos de existencia. La reflexividad intersubjetiva y su «reducción *eidética*» –a la que alude la tradición fenomenológica–, y la reflexividad científica –a la que refiere el racionalismo aplicado–, fueron conjugándose a lo largo de las últimas décadas, una vez se estableciera un ámbito de diálogo problemático entre las mismas. A principios del siglo XX, Bachelard veía

²¹⁵ Ghasarian, Ch. (2004) «Sur les chemins de l'ethnographie réflexive», en Ghasarian, Ch. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin, Paris, pp. 5-33.

la aparición de un «nuevo espíritu científico», que superaba las limitaciones de la práctica científica precedente, así como de las filosofías de la ciencia que pretendían dar cuenta de la misma. Desde su perspectiva, las tradiciones del empirismo y el racionalismo corresponden a fases y posiciones del proceso de construcción de conocimiento, que necesita de la articulación complementaria de ambos en la elaboración de una nueva síntesis.

La investigación por tanto no está guiada por experiencias presumiblemente neutras, desnudas, de un realismo naturalista y fenoménico, ni por leyes y conceptos deductivos ya dados, correspondientes a un racionalismo de primer nivel, también ingenuo. El propio desarrollo de diferentes campos científicos, así como de conceptos y nociones que componen sus modelos, dan cuenta de una secuencia de pensamientos y por tanto de filosofías específicas. Según Bachelard, recién las disciplinas del siglo XIX pueden ser consideradas como científicas en el sentido moderno del término. Hasta el siglo XVII, incluso el XVIII, la producción de conocimiento se basaba en formas de empirismo elemental, en filosofías realistas, que sostenían las objetivaciones a partir de «imágenes» ligadas a las sensaciones y percepciones. Un conocimiento «concreto» pues, para el cual alcanzan los primeros acercamientos e imágenes del fenómeno, apoyado en una filosofía naturalista, a la vez monista y diversa en dicha unidad.

Una segunda etapa, por la que debe pasar todo saber científico en su construcción, es la que hace devenir la imagen en «forma geométrica». Este estado «concreto-abstracto», «sistemático», es posible gracias a la combinación de experiencias y geometría, una «intuición trabajada». La situación para el sujeto cognoscente es «paradojal»: crece la certeza de su abstracción cuanto más intensa está ligada a una intuición sensible por la representación. Si a la etapa previa de un pensamiento puramente concreto, le corresponde una curiosidad ingenua, coleccionista y pasiva, a la geometrización de las sensaciones se la asocia con fuertes dogmatismos, pues es un pensamiento que se «fija» en su «primera abstracción». Un tercer estado y etapa –tanto de una teoría científica, como de una noción o un concepto y sus componentes– es el «abstracto». Para Bachelard, el investigador es capaz de realizar experimentaciones más allá de la experiencia inmediata, fenoménica, hasta planteando una alternativa

frente a los límites físicos de la realidad. La construcción de conocimiento caracterizada de esta forma, se enfrenta al «*peligroso juego del pensamiento sin soporte experimental estable, dudosa de los derechos de cada abstracción*». ²¹⁶

«... es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones... El conocimiento de lo real es una luz que siempre proyecta alguna sombra. Jamás es inmediata y plena. Las revelaciones de lo real son siempre recurrentes. Lo real no es jamás "lo que podría creerse", sino siempre lo que debiera haberse pensado. El pensamiento empírico es claro, *inmediato*, cuando ha sido bien montado el aparejo de las razones. Al volver sobre un pasado de errores, se encuentra la verdad en un verdadero estado de arrepentimiento intelectual. En efecto, se conoce *en contra* de un conocimiento anterior, destruyendo conocimientos mal adquiridos o superando aquello que, en el espíritu mismo, obstaculiza a la espiritualización.» ²¹⁷

Es así que el trabajo de la reflexividad se funda en la superación de «obstáculos epistemológicos», destruyendo el conocimiento que inhiba los descubrimientos producidos por el error y recuperado en nuevas experimentaciones. El obstáculo primero que se plantea es, como en tantas tradiciones filosóficas occidentales, la «opinión» («*doxa*»). Ella no piensa dice Bachelard, tan sólo traduce necesidades en conocimientos de un funcionalismo puro, y es frente a ella que se debe efectuar la primer «ruptura», la inaugural. Pero dicha destrucción encuentra su sentido en la construcción porvenir: la formulación de «problemas» en un sentido preciso: todo resultado abre nuevos problemas, toda respuesta es también una pregunta. También las «ideas conquistadas» son obstáculos, una vez se asientan y se sedimentan determinando apriorísticamente bloqueos a un proceso que debe ser plástico y dinámico: un instinto «formativo» caería preso del «conservativo», haciendo que la producción de conocimiento se estanque en respuestas idealmente cerradas, soluciones absolutas. Y es, justamente, la necesidad de unidad la que ha llevado fácilmente a

²¹⁶ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México, p. 12.

²¹⁷ *Op. cit.*, p. 15.

importantes dogmatismos, cuando se deja guiar por filosofías idealistas o teologías.

El conocimiento puede avanzar en sus derroteros, gracias a dialectizar «lo mismo» y «lo otro», buscando todas las variaciones posibles sobre un mismo fenómeno y sus condiciones, trabajando en la dirección de ampliar las ocasiones para hacer más «distinciones», de allí el valor de la «precisión». La dinámica de la reflexividad así entendida es la de la «rectificación» y la «diversificación» de los conocimientos y experiencias asociadas a los mismos. La precisión o avance de la reflexión es necesaria tanto a nivel teórico, como metodológico y técnico, en la recursividad que también reflexivamente los vincula y asegura la vigilancia frente a los inevitables obstáculos que se nos presentan en el proceso investigativo. Los obstáculos «verbales» son de los más importantes, debido a las relaciones entre el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje. De ellos deriva el «sustancialismo»: la «*monótona explicación de las propiedades por la sustancia*» para el físico; el «realismo» principalmente de tipo «nominalista» para una filosofía «infecunda». Por último, los obstáculos de tipo «animista» que se le plantean a las ciencias naturales, son también de los de mayor importancia para las ciencias humanas y sociales. Se trata de la «antropomorfización» de una objetivación distorsionada, que en vez de abrirse a explorar y realizar el esfuerzo por conceptualizar aquello radicalmente diferente, ajeno y distinto, lo asemeja a lo ya conocido, en particular, a una imagen del ser de lo humano circunstancial, vigente en ciertos contextos y configuraciones.

Frente a estas limitantes, la reflexividad opera poniendo en funcionamiento una dialéctica entre las actitudes empirista y racionalista, entre las operaciones inductivas y deductivas: «*cada uno de ellos triunfa justificando al otro: el empirismo necesita ser comprendido y el racionalismo necesita ser aplicado*».²¹⁸ Igualmente, en esta dialéctica que no quiere ser dualista, sino una complementariedad dinamizadora hacia lo múltiple, existe una dirección específica, un «vector» epistemológico que va de lo racional a lo empírico. Y no se trata de que para la reflexividad existe una preeminencia deductiva en el proceso de conocimiento, sino de que en tanto proceso de rectificación y diversificación, en tanto aprendizaje del error, las etapas o instancias si

²¹⁸ Bachelard, G. (1993 [1940]) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 8.

bien permanecen abiertas, encuentran sus síntesis relativas una vez que se realice la «reconstrucción racional» del acontecimiento experimental. Dicha actividad cognoscente no puede operar según la certeza de la sumatoria fenoménica –pues se sabe que la experiencia, su vivencia y en especial la representación como mecanismo de intelección son parte del proceso y no están dados–, ni puede descansar absolutamente en lo que es un conjunto de principios generales y regularidades traducidas en leyes.

«... el objeto no puede designarse de inmediato como "objetivo"... una marcha hacia el objeto no es inicialmente objetiva": hay que aceptar la "ruptura" con lo sensible. Pragmatismo y realismo inmediatos, no parten mal, sino que dan una falsa dirección: la adhesión a un objeto concreto, como bien y valor, ata al ser en la "satisfacción íntima", que no es la "evidencia racional". La objetividad no se plantea por respuestas, sino por "estímulos". A estos se los trata de "controlar", debido a una "resistencia" en tanto chequeo, limitación y regulación de los procesos constructivos [Baldwin]. "Fracaso", "freno" y "represión", el control objetivo intenta ser "una reforma más que un eco" del instinto y se recurre al "control social": Dime lo que ves y te diré qué es. Sólo este circuito en apariencia sin sentido, puede darnos alguna seguridad de que hemos prescindido totalmente de nuestras visiones primeras... ¡Nos es tan necesario mantener la integridad de nuestra visión del mundo! Pero es precisamente esta necesidad la que hay que vencer. ¡Vamos! No es en plena luz, sino en el borde de la sombra donde el rayo, al difractarse, nos confía sus secretos.»²¹⁹

²¹⁹ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México, p. 283.

2.3.2

El interpretativismo: tejer la urdimbre

La tradición hermenéutica, con sus grandes variaciones, ha alimentado también a la antropología y la etnografía de los últimos cuarenta años, quizás de forma predominante frente a las demás. Tomando como referentes a la sociología comprensiva de Weber, la semiótica de Peirce y ciertas herencias analíticas como la de Ryle, pero principalmente la hermenéutica de Ricoeur, Geertz formuló su famosa propuesta de una antropología y unas ciencias humanas y sociales interpretativas. Al mismo tiempo que la reflexividad era postulada como actividad central de la investigación en ciencias humanas y sociales en el contexto sociológico francófono y en algunos sectores británicos, la antropología cultural norteamericana – recobrando el espíritu boasiano hacia la diversidad anclado en el relativismo cultural²²⁰–, exploraba en la dirección de los dilemas de la traducción, interpretación y comprensión intercultural.²²¹

A lo largo de la década de los setenta y hasta mediados de los ochenta, la perspectiva interpretativista se consolidará como modelo de trabajo en muchos casos, y en los contextos más conservadores, como un posible nuevo paradigma, con su ortodoxia incluida. Pero las implicancias gnoseológicas contenidas en este reencuentro entre las ciencias humanas y la tradición hermenéutica son mucho más poderosas que cualquier simplificación que pueda llegar a gene-

²²⁰ «Al igual que el funcionalismo, el relativismo cultural fue originariamente un conjunto de pautas metodológicas que favorecían el interés dominante de la antropología por registrar la diversidad cultural... Esas pautas eran: que no había ninguna forma de organizar la sociedad que pudiera considerarse la mejor o la más racional; que en diferentes culturas se habían desarrollado diferentes constelaciones de valores y de mecanismos sociales; que suele ser más realista intentar conocer nuevas formas de organizar las sociedades observando otras culturas que especulando en una torre de marfil acerca de la forma de la sociedad; que los valores culturales no pueden ser éticamente juzgados en términos filosóficos abstractos, sino que se los debe valorar por sus efectos reales en la vida social.» Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 45.

²²¹ Es significativo que *El oficio de sociólogo* por un lado, y *La interpretación de las culturas* por el otro, hayan salido a luz el mismo año de 1973.

rarse, algo que sucede con herramientas conceptuales que son adoptadas irreflexivamente. Recurriendo a la necesidad de definir el objeto de estudio, y trayendo toda la tradición antropológica precedente desde su primera formulación considerada como científica, Geertz realiza su propuesta, la cual será objeto de tantas reflexiones posteriores, sin dudas hasta nuestro presente y más allá del mismo:

«Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis... ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.»²²²

Se propone reconfigurar el concepto tyloriano de cultura, estrecharlo, especializarlo y hacerlo teóricamente más vigoroso. Recordemos brevemente, que Tylor definía la cultura como una totalidad compleja de todo aquello que remite a lo que podríamos caracterizar como las formas de hacer y por tanto ser, en particular un *homo sapiens sapiens* definido en el cruce de lo biológico, prehistórico y cultural. Pero en su contexto positivista y evolucionista en particular, la conceptualización efectuada por Tylor responde a la vocación empirista y experimental que hemos definimos más arriba, abriendo un espacio de indagación que implícitamente llevaba la posible superación del etnocentrismo de partida. Quizás Geertz no lo formulara de este modo, pero creemos que el concepto de cultura tyloriano lleva implícito una serie de consideraciones que se mantendrán en el núcleo duro del método etnográfico posterior y la perspectiva antropológica consiguiente, incluso más allá de las críticas efectuadas por la llamada postmodernidad. La totalidad compleja a la que alude, si bien está anclada en la imagen tribal de las primeras culturas específicamente estudiadas, lo que circunscribe la mirada a configuraciones ancladas en cierto aislamiento y homogenización territorial, lingüística y religiosa, va más allá y corresponde a una visión holística que se renueva junto con las transformaciones de toda índole. Esta perspectiva, incide directamente en toda la tradición norteamericana a través de Boas, y en la sociológica francesa gracias a Mauss. En

²²² Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, p. 20.

segundo lugar, la serie de entidades que enumera Tylor: costumbres, artes, conocimientos... se pueden resumir en la noción de hábito, en tanto que capacidad adquirida. La cultura por tanto sería una forma de hacer(se) sujeto, una entidad producida por y productora de subjetividad, lo que nos liga directamente a un empirismo del estilo de Hume, intentando salir de los posteriores atolladeros del idealismo trascendental y su correlato positivista. Y en tercer lugar, al considerar a estas entidades como sociales, retoma y abre un espacio de indagación de la subjetividad, en tanto proceso intersubjetivo y factible de ser objetivado en dicha dimensión, dejando claro que más allá o más acá, el libre albedrío convive y es modelado por las configuraciones existentes.

Holismo, procesualismo y recursividad, e intersubjetividad como contexto, aparecen ya en la *episteme* fundacional. Pero con el recurso a la hermenéutica y a la sociología comprensiva, se pretende consolidar lo que sería la superación, por un lado, de todo «individualismo metodológico» presente en esta estrategia cognoscente, y por el otro, de los abusos abstractos propios del estructuralismo y su «disolución del sujeto». El simbolismo aparece como la matriz común, presente tanto en la antropología filosófica de Cassirer, como en la semiótica de Peirce, propiamente pragmatista. El interés común radica en el fenómeno de mediación que constituye lo simbólico. Una «*semiosis ilimitada*» no cesa de fluir y reconvertirse, haciendo imposible una subjetividad sin objetivaciones producidas por la misma en el encuentro-desencuentro con lo otro y con sí-misma. No parece haber dificultades para identificar esto mismo en la noción hermenéutica de «interpretación», como proceso estratigráfico ejemplificado por el *palimpsesto* medieval en tanto soporte de intertextualidad. La antropología weberiana enfatiza el carácter constructivo de un ser que teje su propio contexto de existencia, a su alrededor y atravesado por el mismo. Dicho universo simbólico, de «*pensamientos que se piensan*» citando a Ryle²²³, que se pliega, divide e integra sin cesar, constituye el entorno existencial de formas de ser siempre particulares y singulares. La noción de cultura desarrollada por el interpretativismo implica la idea de que ella es una entidad contex-

²²³ Ryle, G. (1996 [1968]) «The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?», en *Studies in Anthropology* (Centre for Social Anthropology and Computing), N° 11, University of Kent, Canterbury.

tual, y que además, genera como uno de sus mayores efectos el particularizar aquello que se entrama en sus redes.

«... nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales, productos elaborados partiendo ciertamente de nuestras tendencias, facultades y disposiciones con que nacimos, pero ello no obstante productos elaborados. Chartres está hecha de piedra y vidrio, pero no es solamente piedra y vidrio; es una catedral y no sólo una catedral, sino una catedral particular construida en un tiempo particular por ciertos miembros de una particular sociedad. Para comprender lo que Chartres significa, para percibir lo que ella es, se impone conocer bastante más que las propiedades genéricas de la piedra y el vidrio y bastante más de lo que es común a todas las catedrales. Es necesario comprender también –y, a mi juicio, esto es lo más importante– los conceptos específicos sobre las relaciones entre Dios, el hombre y la arquitectura que rigieron la creación de esa catedral. Y con los hombres ocurre lo mismo: desde el primero al último también ellos son artefactos culturales.»²²⁴

Detrás de Ricoeur, Gadamer y Heidegger, por razones que creemos haber expuesto, la hermenéutica específica tomada en cuenta es la de Nietzsche. Uno de sus mayores postulados es el de pasar de la pregunta por la esencia del ser a la de los componentes del mismo, lo que en términos spinozistas se corresponde con el análisis de las composiciones y las mezclas. El planteo es el mismo: la subjetividad humana como naturalmente artificial.

Pero hay algo que justifica la tarea de cualquier investigación sobre los procesos de subjetivación, sobre las formas de hacer(se) sujeto que se crean y recrean sin cesar. Y es ese carácter «enigmático» que la hermenéutica le atribuye a la «superficie» de los fenómenos. Evidentemente, el carácter fenomenológico de esta hermenéutica, no permite que se trate de un fenómeno como simple actualización de esencias, de configuraciones existentes más allá de la experiencia. El propio proceso de significación es acción, algo que la fenomenología estableció con toda contundencia. Pero a pesar de ello, la hermenéutica genérica recalca en el hecho de que el ser de las cosas así como es develado vuelva a velarse. Un entramado permanente y perpetuo,

²²⁴ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, p. 56.

implica que las cosas se muestren y vuelvan a ocultarse, con lo cual toda investigación se concentra en un trabajo de desciframiento y traducción a partir de fragmentos, indicios, restos:

«Hacer etnografía es como tratar de leer... un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.»²²⁵

Como hemos afirmado más arriba, se trata de la concepción heideggeriana del ser²²⁶ como entorno conceptual más o menos generalizado; y con ello las ciencias humanas y sociales tratan de incorporar las críticas efectuadas por la destrucción de la metafísica occidental, al mismo tiempo que buscar un nuevo fundamento para su tarea investigativa, esta vez en la interpretación. Pero como venimos tratando, no se acepta la imposibilidad de unas ciencias de lo humano y sus fenómenos, sino que se asume la tarea de generar conocimiento sobre y en dicha pregunta abierta por la naturaleza de lo que nos constituye.

La uniformidad, lo innato e inmutable de la relación Hombre-Naturaleza establecida por la Ilustración y heredada en la *episteme* fundacional de las ciencias humanas y sociales, experimentó la ruptura y posterior crisis con la aparición de la antropología científica. Ella coadyuvó a horadar la «imagen del mundo» al decir del propio Heidegger, y no necesariamente condujo al «nihilismo» dado su relativismo cultural y epistemológico.²²⁷ Geertz lo plantea claramente: es necesario derribar la «metafísica de los dos mundos», buscando en la relación sistemática entre los fenómenos, entendiendo con Stuart Mill que lo universal es el comienzo de un equipamiento natural, el cual habilita la posibilidad de «*vivir un millar de clases de vida, pero al final vivimos una*». La plasticidad y diversidad de los vínculos entre lo innato y lo adquirido, hacen al proceso de hominización un trayecto múltiple y de singularización. Un conocimiento de este pro-

²²⁵ *Op. cit.*, p. 24.

²²⁶ Heidegger, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile.

²²⁷ Heidegger, M. (1998 [1938]) «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid, pp. 63-90.

ceso es posible en tanto se acepte la condición abierta del mismo y se tolere la angustia generada por la incompletud, propia de lo que nunca termina de cerrarse.

Una década después, la apuesta sube:

«Vernos a nosotros mismos como los otros nos ven puede ser revelador. Ver a los otros como parte de una naturaleza que también es la propia constituye un hecho de la más elemental decencia. Sin embargo, con mucho, es más difícil lograr la proeza de vernos a nosotros mismos entre los otros, como un ejemplo local más de las formas que localmente adopta la vida humana, un caso entre casos...»²²⁸

Un caso entre casos... las implicancias lógicas que de ello se derivan, creemos, son similares a las explícitamente formuladas para el «rizoma» según Deleuze y Guattari, lo que hemos estudiado ampliamente en otro lugar.²²⁹ En ambos casos se está planteando una nueva relación entre las partes y el todo. Sin negar definitivamente la presencia de inferencias inductivas, deductivas y abducciones, más allá de la totalidad que se constituye cuando concebimos un objeto de estudio, un fenómeno a analizar, procesos específicos, etcétera, dicha unicidad y especificidad no se encuentra *por encima de o sobre* las partes que lo componen, sino que, en tanto síntesis de dichos elementos, ella misma no deja de ser un elemento más entre los mismos. En los términos deleuzianos: «*un todo entre las partes*».²³⁰

Así debe entenderse el carácter parcial y problemático de la teoría antropológica en relación a las prácticas que le sirven de territorio. Más que ser una referencia del mismo, se produce en él. Pero Geertz no nos ayuda cuando utiliza los términos de explicación e interpretación en –por lo menos– dos sentidos contrapuestos. Nuestra investigación trata de demostrar cómo ambas actividades cognoscentes refieren a diferentes cualidades y aspectos de una misma labor, algo que sí está presente en uno de los sentidos en que Geertz

²²⁸ Geertz, C. (1994 [1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, p. 27.

²²⁹ Álvarez Pedrosian, E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Periodo de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.

²³⁰ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1980]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pretextos, Valencia. [1976 para «Rizoma»].

lo plantea: la interpretación como un tipo de explicación, como «*la comprensión de la comprensión*».²³¹

Sobre la premisa ontológica de que la pregunta por el ser es necesariamente una cuestión abierta, y de que de ello no se deriva necesariamente la imposibilidad de alcanzar a producir un conocimiento efectivo, la interpretación en el ámbito del método etnográfica, más allá de sus variedades, es concebida como el tipo de explicación más adecuada para dar cuenta de la subjetividad. Lo relevante son las formas de hacer y ser que se muestran y se ocultan, factibles de ser experimentadas en tanto entidades presentes en lo real. Las dudas sobre la naturaleza de dichas subjetividades es canalizada como investigación científica de las particularidades de una entidad, en tanto se elimina toda distinción entre esencia y apariencia al concebir a la conducta humana como acción simbólica: toda representación es una presentación y una remisión al mismo tiempo, todo acontecimiento es circunstancial y contingente a la vez que en él confluyen fuerzas y configuraciones que lo ligan genealógicamente a otros contextos y acontecimientos.

La interpretación entendida como «descripción densa» – según la expresión tomada por Geertz de Ryle–, como trazado de las mallas contextuales presentes en un mismo acontecimiento y de contextos presentes en diversos escenarios, trabaja sobre acontecimientos que son en sí mismos actos de significación, de constitución de sentido y valor. Estos se dan según mayores o menores distancias en relación a las configuraciones y modelos existentes, en diferentes relaciones de fuerza y dando mayor o menor margen para la creación y transformación de los mismos. La mirada estratigráfica implica que las claves de la interpretación deben buscarse en el propio campo de inmanencia, en los demás niveles y entre los pliegues presentes, y no en formas abstractas exportadas desde otra dimensión ontológica al fenómeno. Dicha forma de interpretación adoptada por la etnografía, implica también la idea de que todos estos campos de experiencia o producción de subjetividad son híbridos: siempre coexisten diversas tramas, diferentes sistemas de significación y valoración hagamos el corte que hagamos: un acontecimiento, un bloque

²³¹ Geertz, C. (1994 [1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, p. 13.

de espacio-tiempo, un modo de subjetivación. Asimismo, como tercera característica de la interpretación etnográfica, dichas significaciones y valoraciones deben describirse en su carácter de «acción simbólica» en *acontecimientos significativos* desde las propias subjetividades involucradas.

La etnografía así entendida, es la tarea de clarificar, reducir el enigma de superficie. Dicho enigma está constituido por la distancia y ruptura con una otredad así como por los diálogos y vínculos planteados. Al no reconocer una suerte de esencia del ser de lo humano, aunque dando cabida a las determinaciones biológicas y sus resistencias relativas, no puede asegurarse de antemano cuáles y cómo son los posibles caminos a transitar, las conexiones entre configuraciones subjetivas y sus objetivaciones más o menos densas. La interpretación es sobre el flujo del discurso social, rescatando «lo dicho» de lo contingente, fijándolo, inscribiéndolo. Es microscópica, en tanto avanza en las generalizaciones a partir de la profundización en las distinciones en los casos, trabajando intensivamente y por saturación más que por extensión en planos de entidades homologables.

Si siempre estamos «*en interpretaciones de interpretaciones*», dentro de las mallas contextuales de la cultura y el pensamiento, realizar un conocimiento de las mismas implica tanto una ruptura como una continuidad. Plantearse los fenómenos humanos como enigmáticos, implica la ruptura con la naturalización de la vida cotidiana, y con ello, el extrañamiento se instala como mecanismo de visión sensible a la diversidad. Las construcciones teóricas elaboradas a partir de la profundización en los casos, en el avance discontinuo de distinciones *cada vez mejores* que las anteriores, implica que siempre mantengan vínculos esenciales con los acontecimientos y experiencias, en tanto materia prima de dicho proceso. Los conceptos y argumentos generados son las articulaciones y configuraciones planteadas por el investigador entre las experiencias, los acontecimientos y otro tipo de material contingente. Geertz nos dirá que la teoría crece a chorros, a saltos, buscando despegar cada vez con mayor audacia, progresando si es más incisiva, profunda en sus distinciones.

Claramente, una ciencia interpretativa no pretende alcanzar a predecir fenómenos. El carácter predictivo de las ciencias naturales

no puede sostenerse en el estudio de la acción simbólica, y de fondo, de la auto-*poiesis*, la creación y recreación de formas de ser. Más que una pre-visión, la teoría posee un genuino carácter de *diagnóstico*. Esto no niega la utilización de herramientas explicativas propias de la matematización, así como de formalizaciones lógicas. Pero lo importante es que la teoría se genere a partir de la experimentación del contexto como trama de valores y sentidos vivos en tanto resultante de la acción significativa. La base argumental debe descansar allí, y por ello depende siempre de lo experimentado en tanto singular e irrepetible, y allí encuentra su valor en tanto objeto de conocimiento sobre la subjetividad.

Las actividades de describir e interpretar no se oponen, en tanto siempre estamos inmersos en interpretaciones sin la posibilidad de encontrar un momento originario y neutro. Pero el trabajo investigativo opera justamente allí, en lo que podríamos llamar el desmonte o desembrague de los niveles y pliegues de lo real. Geertz lo plantea en los términos de una dificultad y necesidad al mismo tiempo, la de separar el objeto de estudio del estudio del objeto. En dicho deslinde, se busca establecer una dinámica de objetivación-subjetivación a la vez inmersa y distanciada del contexto de experiencia y de los otros en los que posiblemente llegará a interpretarse, a su vez, el conocimiento generado. La tensión de un pensamiento reflexivo, crítico e interpretativo, está dada por la «inscripción» por un lado, lo que se corresponde con la dirección de la inmersión en los campos de experiencia, y la «especificación» por el otro, referido a la toma de distancia y articulación con otros campos.

En vez de plantearse el problema en términos de «verificación», la hermenéutica en general nos propone hacerlo en los de «evaluación»: en «*cómo hacer una relación a partir de otra menos buena*». Como se puede apreciar más allá de oposiciones circunstanciales, se trata de concebir a la interpretación como un tipo de explicación, en la cual, a diferencia de las tradiciones fundadas en el principio de causalidad, se haga uso del mismo, pero en el concierto de todo tipo de asociaciones, y explorando en tal sentido. En términos de la teoría del conocimiento clásica, y en los del empirismo de Hume en particular, los principios de causalidad son tan importantes como los de semejanza y contigüidad. En términos más antiguos aún, los diferentes tropos de la retórica establecen relaciones mucho más complejas

que las aceptadas por la lógica. Una urdimbre de valores y sentidos configurados en sistemas de significación, no puede ser reducida a un esquema, pues perdería toda su vitalidad. El carácter laberíntico y permanentemente diversificado de las configuraciones subjetivas, hacen necesario un abordaje holístico que dé cuenta de los escenarios, de los con-textos más que de las supuestas leyes que actuarían mecánicamente en la vida de los sujetos. Al tratarse de acción simbólica cristalizada en configuraciones retomadas para la acción, y por ello nuevamente modificadas, la atención se encuentra puesta, en definitiva, en la creatividad.

Dicha capacidad de generar formas de ser, puede ser abordada en lo que refiere a la cristalización en cuanto tal, como cuando nos referimos a sistemas, y siguiendo a Foucault, cuando nos volvamos hacia el polo trascendente de la *episteme* moderna dentro de la que se concibe al Hombre.²³² Pero una de las salidas, la de la hermenéutica fenomenológica, en especial del interpretativismo antropológico y muy cercana en este aspecto al interaccionismo simbólico sociológico, trata de fugar de la dicotomía apostando a la acción de significar, a la propia creación de lo que es considerado como entorno y parte de lo que son sus propios constructores.

Se trataría de una versión fenomenológica similar a la del mismo Husserl, si no fuera porque la conformación de la conciencia también es parte del proceso. El diálogo inter y trans-cultural, los procesos de hibridación y proliferación de nuevas formas de ser, gracias a acciones y haceres significativos, implica un salto constante de mundos, de ruptura de dichas entidades cristalizadas. La cultura como tal también se transforma concomitantemente con el desarrollo de nuevas formas de mediatización. Pero el problema de fondo que se nos plantea nos remite a la existencia de una instancia fundamental para la elaboración de etnografías contemporáneas, centradas en los procesos de subjetivación en sus variadas formalizaciones: además de una actitud de extrañamiento que define el carácter de toda construcción cognoscente de este tipo, de la dinámica de reflexividad también requerida para vigilar y analizar el propio proceso de objetivación-subjetivación entre el investigador y el universo

²³² Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

investigado y los instrumentos para realizarlo, y de construir explicaciones basadas en una concepción lo más relacional y contingente posible según el modelo de la interpretación, se hace necesario tener en cuenta una problemática que termina por darle consistencia al conocimiento generado. Se trata de la comprensión y la traducción, de lo que sucede en dicho diálogo entablado desde perspectivas diferentes y proyectadas en nuevos espacios intersticiales.

«... lo que inicialmente se interpretó como una cuestión de comparabilidad de procesos psicológicos de un pueblo a otro se interpreta actualmente... como una cuestión de conmensurabilidad de estructuras conceptuales de una comunidad de discurso a la otra, un cambio de formulación que ha conducido a algunos investigadores a lo que supongo que podríamos llamar una epistemología práctica. A Victor Turner, Edmund Leach, Mircea Eliade o Melford Spiro los ha conducido fuera del relativismo y a otros, por ejemplo a Thomas Kuhn, Michel Foucault, Nelson Goodman, o a mí mismo, a situarnos de forma más compleja en él.

De este modo, la noción de que el pensamiento es espectacularmente múltiple como producto y maravillosamente singular como proceso no sólo ha llegado a ser una estimulante paradoja cada vez más influyente en las ciencias sociales, al impeler la teoría hacia todas las direcciones (algunas de ellas razonables), sino que la naturaleza de esa paradoja ha venido a considerarse cada vez más como si tuviese que ver con los misterios de la traducción, con el modo en que el significado de un sistema de expresión se expresa en otro —hermenéutica cultural, y no mecánica conceptual—. En una forma semejante, puede no resultar más dócil de lo que lo era anteriormente; pero al menos trae el problema de vuelta a casa, ya que el problema de cómo un copernicano entiende a un ptolemaico, un francés de la quinta república a otro del *ancien régime* o un poeta a un pintor, se corresponde con el problema de cómo un cristiano entiende a un musulmán, un europeo a un asiático, un antropólogo a un aborigen o viceversa. Hoy día, todos somos nativos, y cualquiera que no se halle muy próximo a nosotros es un exótico. Lo que en una época parecía ser una cuestión de averiguar si los salvajes podían distinguir el hecho de la fantasía, ahora parece ser una cuestión de averiguar cómo los otros, a través del mar o al final del pasillo, organizan su mundo significativo.»²³³

²³³ Geertz, C. (1994 [1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, pp. 177-178.

Hermenéutica cultural y mecánica conceptual: la diferencia no puede ser tan relevante, pero habilita el problema de la otredad en el seno de cualquier identidad, en cuanto tal. Esta «etnografía del pensar», tal como la define, debe tomar cualquier tipo de facultad en tanto «acontecimiento social». En esto se han desarrollado caminos como los de Austin, Barthes, Bateson, Habermas, Goffman: «*navegar entre las paradojas de lo plural/homogéneo y del producto/proceso*». Las inquietudes que esto despierta son evidentes y pueden resumirse como el miedo al relativismo, al subjetivismo y al idealismo. Salir de los temores infundados, es hacerse cargo de los problemas concretos de la traducción, del desplazamiento y transmutación del significado, de la forma en que se transforma y conserva el pensamiento, se generan y adquieren modelos, formas y todo tipo de configuraciones, y se dividen y relacionan sus tareas.²³⁴ Las disciplinas, ciencias y saberes, deben verse también como «*maneras de ser en el mundo*», como «*formas de vida*», «*variedades de una experiencia noética*», citando respectivamente a Heidegger, el segundo Wittgenstein, y a James.²³⁵ Allí reaparece, pero en este registro interpretativista, la reflexividad como la necesaria explicitación de dichas maneras, formas y variedades dentro de las que siempre estamos inmersos, tanto en las disciplinas y saberes como en otras formas culturales. Sería utópico plantearse un «nuevo humanismo» como unificador, lo interesante pasa por establecer las conexiones, asegurar los pasajes entre campos y sistemas a través de los que los sujetos contemporáneos transitan cada vez más.

En tal sentido, la comprensión no debe entenderse como un «marco general» imposible de ser superado. Este es un punto crucial: la etnografía de fines de siglo pasado ya se planteaba, en muchos sentidos, reacia al modelo kuhneano de desarrollo del conocimiento científico. Como hemos visto en relación al racionalismo aplicado y los empirismos sofisticados, la reflexividad y la tensión entre lo abstracto y lo concreto conlleva una ruptura de los propios marcos de

²³⁴ Cruces, F. Díaz de Rada, A. (2007 [1991]) «Traducción y derivación. Una reflexión sobre el lenguaje conceptual de la antropología», en Fernández Moreno, N. (coord.) *Lecturas de etnología: una introducción a la comparación en antropología*. UNED, Madrid, pp. 255-276.

²³⁵ Geertz, C. (1994 [1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, p. 182.

interpretación. El tema aquí es que para realizar una interpretación de formas de ser a partir de experiencias y acontecimientos significativos en los cuales se ha estado inmerso según diferentes sentidos, grados e intensidades, se hace necesario establecer una suerte de comprensión, y con ella dibujar una totalidad holística que opera de fondo para las figuras que constituyen las tramas de las redes contextuales. Sin este fondo, no podrían distinguirse las hebras, en sus diferentes cualidades y entrecruzamientos. Lo que sí es también condición necesaria, fruto de la reflexividad anteriormente descrita, es el establecimiento conjunto de la puesta en crisis de dicho marco general, en tanto que estrategia cognoscente explícitamente asumida. Según Popper, el propio «marco común» («*framework*») no existe como tal, es un mito, y mucho del debate entre su posición y la de Kuhn se puede resumir en estos términos.²³⁶

La ciencia produce un conocimiento abierto, gracias al ensayo-y-error, aplicando la crítica sobre sí misma, horadando sus propios supuestos subyacentes, mientras que la versión kuhneana hace hincapié en el carácter totalizador de un paradigma, de las matrices disciplinarias, o de taxonomías de categorías lingüísticas en su última versión. Como no se reconoce la posibilidad ni de verificar, ni de falsear, la perspectiva interpretativista no acepta el esquema lineal del ensayo-y-error, por lo cual cada interpretación es mejor que la anterior si realiza mayores y detalladas distinciones, si avanza en profundidad y discriminación de los componentes y composiciones presentes en un fenómeno. Por otro lado no acepta la existencia de marcos generales, comprensivos, como lo han hecho en general las posiciones epistemológicas más ligadas a la ontología del lenguaje de larga tradición. Pero entonces, ¿a qué se puede apelar más allá de la conciencia, y más allá también de la comprensión?

«... no es tanto ignorancia de cómo opera el proceso de conocimiento (aunque si uno supone que ese proceso opera de la misma manera en que opera en nosotros tal suposición contribuirá mucho a que conozcamos menos de tal proceso) como falta de familiaridad con el universo imaginativo en el cual los ac-

²³⁶ Popper, K. (1975 [1970/1965]) «La ciencia normal y sus peligros», en Lakatos, I. Musgrave, A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona, pp. 149-158; Popper, K. (2005 [1994]) *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós, Barcelona.

tos de esas gentes son signos... [La cientificidad del escrito antropológico radica en el] empeño por tratar de formular las bases en que uno imagina (siempre excesivamente) haber encontrado el apoyo para una «dialógica» entre culturas.»²³⁷

La imaginación aparece como la instancia de encuentro-desencuentro en la creación y recreación de formas de ser y hacer, de procesos de subjetivación cristalizados más o menos en todo tipo de producción significativa en los más variados soportes, donde también se incluye a la producción de conocimiento sobre ello, pliegue que también implica un meta-nivel. Sin dejar de reconocer el valor del lenguaje, en particular a la oralidad como principal configurador de los componentes culturales y gnoseológicos en particular, no por ello debemos restringirnos al mismo en lo concerniente a la imaginación. Ella se nos presenta conceptualizada como el último resquicio para la posibilidad de sostener una comunicación inter y transcultural: una traducibilidad. Desde un punto de vista empirista clásico, el interpretativismo de inspiración hermenéutica y semiótica es coincidente con la proliferación de formas de vida planteada por S. Mill, así como con la propia definición humeana de imaginación.²³⁸

Las bases o fondo argumental, son formuladas siempre en forma excesiva, «sobre-interpretando», algo propio de la actitud del extrañamiento para quienes experimentan naturalizados lo que se muestra a la vez desde lejos. Tendiendo puentes y con ello entrelazándose con procesos vivos de formación y transformación, el investigador de las formas de subjetivación y sus productos al realizar su intervención está con dicho acto generando una versión hipotética de lo que media entre las formas existentes, unas cartografías de estos contextos intersticiales entre diferentes universos existenciales. Lo que aquí está en juego es el poder de la imaginación científica para poner en contacto diferentes formas de vida, profundizando en las distinciones, en el uso de las formas –como afirmara el segundo Wittgenstein–, en una «*lógica informal de la vida real*», lo cual no responde a un conjunto lógicamente coherente. Esta «lógica viva», como la llamara Vaz Ferreira en consonancia directa con James, tiene diferentes grados de coherencia e incoherencia, son igual de relevan-

²³⁷ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, pp. 26-27.

²³⁸ Hume, D. (1998 [1739-1740]) *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.

tes las ambigüedades y contradicciones, todo tipo de figuras y razonamientos que se inscriban en los fines pragmáticos de una teoría siempre conectada a la vida.²³⁹

²³⁹ Vaz Ferreira, (1957 [1910]) C. *Lógica viva*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.

III

Cartografías de la subjetividad

3.1

Observar y escuchar, mostrar y decir

3.1.1

Desde el «terreno»

A continuación pasaremos a exponer las consideraciones anteriormente desarrolladas, pero siguiendo los trayectos procesuales de la investigación etnográfica, a partir de la observación participante y de la entrevista en profundidad, no direccionada, etcétera. Trataremos de realizar el análisis de la forma de producir conocimiento en la dialógica entre el campo y la mesa, en las instancias de inmersión en los campos de experiencia y los distanciamientos y articulación con otros campos.

De las etnografías producidas en las últimas décadas del siglo pasado, inscritas posteriormente en la corriente experimental de la llamada antropología postmoderna, se pueden desprender las preocupaciones y tensiones que caracterizaron la apertura del campo de indagaciones de allí en más. Los propios críticos lo resaltan aunque con reticencias, pero las tempranas discusiones que Rabinow entabló con Clifford y en general con la tendencia de la «meta-antropología textualista», no fueron menores.²⁴⁰ Tanto el primero, – profundamente influenciado por la obra de Foucault y desde allí por la crítica de los valores nietzscheana y la destrucción heideggeriana

²⁴⁰ Rabinow, P. (1991 [1986]) «Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 321-356; Clifford, J. (1991 [1980]) «Sobre la autoridad etnográfica», en Reynoso, C. (comp.) *Op. cit.*, pp. 141-170; y reeditado en Clifford, J. (1995 [1988]) *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna [The Predicament of Culture]*. Gedisa, Barcelona, pp. 39-77.

de la metafísica occidental²⁴¹-, como otros investigadores, recalaron en que la necesidad de desarrollar una reflexión meta-antropológica no podía conducir a la inexistencia del trabajo de campo entre otredades a partir de una experiencia de extrañamiento. Desde la «microfísica del poder» y la «genealogía»²⁴², así como de los últimos trabajos sobre la «governabilidad» y el «biopoder» de Foucault²⁴³, Rabinow argumenta sobre la existencia de prácticas reales en tanto efectivas en las relaciones de poder; temática presente en la antropología de entonces desde los movimientos feministas, y que se desarrollaba desde otras referencias en los llamados estudios culturales.

En definitiva, de dichas relaciones de fuerza, un campo de experiencias y sus efectos, un «plano de inmanencia» de las subjetividades era planteado como cuestión primordial de toda investigación etnográfica, contando con dimensiones y procesos de reflexividad, pero aplicados para tal fin, o referidos en primera instancia a dichas experiencias en escenarios y desplazamientos entre los mismos: puras prácticas, factibles de ser plegadas y retomadas ilimitadamente, pero que no se agotan en su emergencia permanente. Ya los propios planos de inmanencia presentan trascendentalizaciones, movimientos de reflexividad y otro tipo de distanciamientos no recursivos, y los contextos académicos de producción etnográfica son proclives y necesitan ser *etnografiados*. Por eso mismo, dichas posturas que pretendieron centrar sus esfuerzos en producir *sobre* la producción etnográfica, tomando como entidades de la misma naturaleza a los acontecimientos y experiencias llevadas a cabo por los demás investigadores y las experiencias de escritura y análisis desarrollados por éstos a partir de las mismas, se agotaron en una recursividad vacía, aunque fueron útiles para la incorporación plena de la reflexividad en conjunción con la tensión del distanciamiento y la inmersión propia del extrañamiento, como condición central del núcleo duro del programa etnográfico.

²⁴¹ Dreyfus, H. Rabinow, P. (2001 [1983]) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires.

²⁴² Foucault, M. (1994 [1971]) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 7-29.

²⁴³ Foucault, M. (2007 [2004]) *Nacimiento de la biopolítica [Curso en el Collège de France 1978-79]*. FCE, México.

Efectivamente, en *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos* (1977), Rabinow se focaliza en las relaciones o vínculos con sus informantes clave, y en cómo analizar el acceso a la cultura por parte del etnógrafo a partir de dichas relaciones intersubjetivas, según las características de los sujetos, sus posiciones y circunstancias dentro del campo de experiencias en el que se encuentran, para nada homogéneo.²⁴⁴ En *Tuhami* (1980), Crapanzano tensiona el particularismo y la dialógica al centrar su investigación en el proceso de construcción de una «historia de vida» y la «realidad negociada» que allí emerge entre las partes encontradas.²⁴⁵ En ambos casos se explicita y elabora la etnografía desde consideraciones pensadas como «auto-etnográficas», en tanto se ponen de manifiesto las apreciaciones éticas y estéticas de los investigadores hacia sus informantes calificados, buscando objetivar sus propias subjetividades como agentes de dichas objetivaciones, al decir de Bourdieu.

La llamada «*entrada al campo*» o «*acceso*» al mismo, constituye toda una problemática en sí misma. Ha dado lugar a trabajos metodológicos específicos, y cumple un lugar destacado en el proceso de investigación. En todos los manuales de relevancia en el oficio etnográfico, se recomienda vivamente la actitud de relativa pasividad por parte del investigador en el contexto en el que está intentando ingresar. El acceso, más que referir directamente a datos, lo hace a escenarios y subjetividades. Se pone en evidencia la serie de problemáticas que constituyen los supuestos epistemológicos y ontológicos en última instancia, por debajo y dentro de los estándares metodológicos: el dato es construido en la dialógica del investigador y los sujetos que son parte de los fenómenos a analizar, y a lo que se accede es a una combinación de universos existenciales diferencialmente conectados, dentro de los cuales tienen cabida las experiencias en tanto acontecimientos, que no sólo están cobijados o condicionados sino que construyen los propios escenarios que los contextualizan, es decir, dan sentido gracias a tramas de significación puestas en práctica.

²⁴⁴ Rabinow, P. (1992 [1977]) *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. Júcar, Madrid.

²⁴⁵ Crapanzano, V. (1980) *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. The University of Chicago Press, Chicago.

Volviendo a aspectos genéricos que hacen a una disposición o complejo de emociones de una subjetividad etnográfica, las reflexiones metodológicas en general apuntan al «*sentimiento de inviable incomodidad*» que pauta la experiencia del extrañamiento, ya trabajada en los capítulos precedentes. Como hemos visto, la toma de distancia conjuntamente a la inmersión en los fenómenos, garantiza una actitud que hace de lo dado una materia de investigación sobre la producción y reproducción de formas de hacer y ser. Dicha incomodidad que aparece como parte del «*habitus*» etnográfico, es la versión emocional de una disposición epistemológica de ruptura, creación y experimentación constantes.²⁴⁶ El límite de la investigación está donde se haga presente una suerte de «saturación», tanto en lo referente al campo como a la mesa, es decir, a lo que sucede en el universo de existencia investigado como en los otros en los que se componga una explicación con lo que allí se produjo en un primer nivel, y en todas las posiciones intermedias.

Cuando nos focalizamos en las actividades del investigador en el campo, como las de un sujeto cognoscente en busca de la inmersión en las tramas de relaciones sociales que hacen posible el desciframiento de significaciones y signos en tanto acciones, podemos plantearnos la problemática del acceso como la de «negociación del rol» del investigador entre las subjetividades presentes en los escenarios existentes. Haciendo nuevamente evidente el trasfondo gnoseológico que hemos detallado anteriormente, la propia subjetividad del investigador es concebida como la de los sujetos que constituyen los fenómenos a estudiar. Tanto el etnógrafo como los informantes calificados, los entrevistados, aquellos que son observados con la mayor distancia posible, y todo lo que sus acciones construyen y perdura transmitiéndose en inscripciones de variada índole, es planteado desde concepciones propias del interaccionismo simbólico, en las cuales, a su vez, se recoge el conjunto de problemáticas que animan a las tradiciones fenomenológica y hermenéutica, así como al pragmatismo y empirismo radical desde la tradición analítica. Es desde una «arqueología del sujeto» o una «dramaturgia» desde donde se encuentran las tradiciones filosóficas que sustentan los enfo-

²⁴⁶ Bourdieu, P. Wacquant, L. (1995 [1992]) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.

ques científicos en el campo de la producción etnográfica: los sujetos son pensados y experimentados como construcciones inter y trans-subjetivas de disposiciones de valores y sentidos en tanto prácticas, constitutivas de dichas construcciones.

Cuando de recomendaciones metodológicas se trata, los manuales hacen hincapié en el trabajo cuidadoso sobre los vínculos con las otredades presentes, en algunos casos como instancia o dimensión de recolección de información, en otros más rigurosos, como el mismo establecimiento de los flujos de distanciamiento e inmersión, la disposición del extrañamiento desde el mismo plano de inmanencia de los fenómenos de creación de subjetividad. La reflexividad nos permite plantear la relación entre teoría, método y técnica en una recursividad de implicancias mutuas, como funciones derivadas unas de las otras. En tal sentido, las difíciles relaciones con los otros en el campo, no son otra cosa que la propia construcción de conocimiento en su primera dimensión concreta. Y lo mismo puede deducirse desde el interpretativismo y la tradición hermenéutica y comprensiva que la precede: la descripción y la interpretación se dan conjuntamente, como dos niveles inextricables, diferenciables e inseparables al mismo tiempo. En esa tensión está el trabajo analítico, el del sujeto cognoscente que al reflexionarse intenta visualizar las tramas de significación que laberínticamente disponen diferentes procesos de objetivación, flujos de distanciamiento e inmersión disparados y anclados en diversos escenarios y circunstancias, así como alimentados por diferentes conceptos y supuestos más o menos asumidos.

«Hacia el final de las investigaciones sobre el bienestar llegué a la conclusión de que no existe la posibilidad realista de desarrollar relaciones de confianza como tales. Esto era especialmente cierto en un escenario que incluía a un izquierdista, una militante del movimiento de liberación femenina, personas de edad, personas jóvenes, extravagantes e individuos formales, republicanos, demócratas, miembros de terceros partidos, jefes y comandantes navales, sargentos mayores del ejército de reserva, pacifistas, objetores de conciencia, etcétera... Durante los meses finales de la investigación de campo desarrollé gradualmente la noción de "confianza suficiente" para reemplazar a los presupuestos anteriores adquiridos a través de la lectura de la bibliografía tradicional. La confianza suficiente supone un juicio

personal, de sentido común, sobre lo que puede lograrse con una persona determinada.»²⁴⁷

«*Haciendo investigación de campo*», es como define Johnson su esfera de actividades, punto de vista y régimen discursivo, el de una teoría de la metodología; y pone en evidencia la necesidad que se experimentaba a mediados de los años setenta del siglo pasado de romper con los estándares metodológicos de la etnografía hegemónica de entonces, donde estas problemáticas habían sido congeladas en una suerte de «fenomenología naturalista» denunciada como hemos visto por otros metodólogos y epistemólogos de la etnografía moderna y contemporánea.²⁴⁸ Aquella comprensión heredada de la sociología de Weber, así como la experiencia proveniente del interaccionismo simbólico inspirado en la fenomenología husserliana, había fosilizado el proceso mucho más complejo, heterogéneo y estratigráfico propio de toda interacción inter y trans-subjetiva, del campo de inmanencia de las prácticas constitutivas de las subjetividades allí involucradas.

La «confianza suficiente» viene a reemplazar aquellas nociones estándares que recomendaban asumir una neutralidad puramente objetiva, o una suerte de neutralidad subjetiva desde la vertiente no positivista del campo. Ni una ni otra son reales, es decir, no las encontraremos dadas ni las lograremos producir en el contexto en el que llevamos a cabo el trabajo de campo como etnógrafos. Más bien de lo que se trata es del establecimiento de flujos de variabilidad. Las mínimas disposiciones comunes que pueden plantearse con cada sujeto en particular, son la materia prima para componer estos espacios dialógicos, donde pueden hacerse oíbles y visibles las cuestiones que como investigadores pretendemos poner en consideración. Establecemos, por tanto, lazos con los otros por donde tensar las distancias y proximidades, vigilando reflexivamente las transformaciones en el mismo: desde el devenir de la gestación, desarrollo y cierre o atenuación final.

²⁴⁷ Johnson, J. M. (1986 [1984/1975]) *Doing Field Research*, en Taylor, S. Bogdan, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Buenos Aires, pp. 55-56.

²⁴⁸ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.

Extraña disposición del extrañamiento en el seno y surcando diferentes escenarios más o menos determinados según configuraciones en campos también diferentes, pero donde se hacen viables una serie de actitudes y agenciamientos más en general, los cuales constituyen el propio contexto, en tanto plano de inmanencia singular donde se crean y transforman diferentes maneras de hacer y ser en dichas prácticas. Existen muchas metáforas para dar cuenta de esta disposición del etnógrafo, quizás la de Griaule sea de las más significativas:

«Volverse un afable camarada de la persona estudiada, un amigo distante, un extranjero circunspecto, un padre compasivo, un patrón interesado, un comerciante que paga por revelaciones, un oyente un tanto distraído ante las puertas abiertas del más peligroso de los misterios, un amigo exigente que muestra un vivo interés por las más inspidas historias familiares, así el etnógrafo hace pasar por su cara una preciosa colección de máscaras como no tiene ningún museo.»²⁴⁹

De estas consideraciones, –que Clifford asocia a una concepción «dramatúrgica» del trabajo de campo en Griaule, en tanto asunción de una situación de recurrente conflicto de intereses, un «drama agonístico» resultante de la búsqueda de respetos mutuos, complicidades y productivos balances de relaciones de poder–, pueden desprenderse sin inconvenientes las que posteriormente darían lugar a la llamada «crisis de la representación», en el contexto, como hemos visto, de la postmodernidad. Lo único que se modifica, creemos nosotros, desde mediados de la década de los años setentas hasta nuestros días, es la asunción de la artificialidad radical de la representación, y por ello del carácter constructivo de la realidad, así como de todo cuanto constituye una subjetividad. Metodológicamente, esto se ha visto en la problematización creciente del rol del investigador, de las definiciones y relaciones con el denominado informante calificado, la autoría del conocimiento generado, etcétera.

²⁴⁹ Griaule, M. [1933, 1952 y 1957]. Dicho fragmento es citado en Clifford, J. (1983) «Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation», en Stocking, G. W. Jr. (edit.) *Op. cit.*, p. 139, y a su vez retomado en Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, p. 24.

Una suerte de meta-crítica animó todo el campo disciplinar de la antropología hasta fines del siglo pasado, encontrando en la etnografía la arena de los combates. Posteriormente, volvemos a reconocer los hilos genealógicos que entraman las problemáticas conjuntamente con las discontinuidades, dándonos la posibilidad de contar con cajas de herramientas fértiles para la investigación y no tan sólo para la ruptura en tanto primera instancia lógica y procesual del proceso de producción de conocimiento. Nuevamente nos topamos con los problemas de los criterios de autoridad etnográfica, y con él del estatus del conocimiento generado. Pero, si como hemos visto, se asume el carácter creativo y productivo de toda objetivación, incluido el conocimiento científico y el pensar filosófico, y si la etnografía se focaliza en los procesos de subjetivación y no tan sólo en los objetos semi-trascendentes de las ciencias humanas y sociales modernas, ya no hay necesidad de definir criterios estándares de separación entre objeto y sujeto, sino que la propia investigación se funda en el proceso de generación de deslindes y conexiones entre subjetividades y sus objetivaciones, las cuales vuelven a recaer sobre las primeras como nuevas versiones, variaciones y hasta virtuales mutaciones que configuran su devenir.

Esto no quiere decir que no existen criterios para la producción etnográfica contemporánea. Por el contrario, las últimas críticas y revisiones en el campo de las ciencias humanas y sociales, así como de la filosofía tanto continental como analítica, atestiguan el desplazamiento hacia un horizonte gnoseológico desde el cual ya se produce conocimiento y pensamiento sin necesidad de formas normativas o axiológicas de meta-fundamentación. Desde nuestra perspectiva, atendiendo a la práctica científica de la etnografía, a lo que efectivamente se hace, pretendemos pensar dichas prácticas afirmativamente. De allí y de las reflexiones a todo nivel elaboradas, así como las relaciones intersticiales con los otros campos de producción intelectual, en especial la filosofía, las artes y las ciencias naturales, podemos a su vez caracterizar a esta síntesis abierta y en plena transformación, la cual ya sustenta y anticipa en parte un horizonte común de problemáticas, en sus contenidos y expresiones.

«En general, el trabajo de campo entraña el hecho de dejar físicamente el “hogar” (cualquiera sea la definición que demos a este término) para viajar, entrando y saliendo de algún esce-

nario bien *diferente*. Hoy, el escenario puede ser las montañas de Nueva Guinea; o un barrio, una casa, una oficina, un hospital, una iglesia o un laboratorio. Puede definírselo como una sociedad móvil, la de los camioneros de larga distancia, por ejemplo, con tal de que uno pase largas horas en la cabina, conversando (Agar, 1985). Se requiere una interacción intensa, “profunda”, algo canónicamente garantizado por la práctica espacial de una residencia prolongada, aunque temporaria, en una comunidad. El trabajo de campo puede también comprender breves visitas repetidas, como en el caso de la tradición norteamericana de la etnología en las reservas. El trabajo de equipo y la investigación a largo plazo (Foster et. al., 1979) se han practicado de diversas maneras en diferentes tradiciones locales y nacionales. Pero en todos los casos, el trabajo de campo antropológico ha exigido que uno haga algo más que atravesar el lugar. Es preciso algo más que realizar entrevistas, hacer encuestas o componer informes periodísticos. Este requisito persiste hoy, encarnado en una amplia gama de actividades, desde la co-residencia hasta diversas formas de colaboración e intercesión. El legado del trabajo de campo intensivo define los estilos *antropológicos* de investigación, estilos críticamente importantes para el (auto)reconocimiento disciplinario.»²⁵⁰

Si bien actualmente se reconoce lo heterogéneo y multifacético del rol del investigador etnográfico entre las subjetividades en las que se encuentra temporalmente inmerso, no deja de considerarse como central el carácter implicado de su subjetividad entre las demás, y con ello la necesidad un tipo de experiencia de «interacción intensa» más allá del tiempo cronológico y el espacio físico, hasta para las posiciones que enfatizan el carácter «multi-local» o «multi-situado»²⁵¹ y «conmutante» del trabajo en *flujos*, más que en *campos*. Si no se vive la pluralidad y con ella los diálogos, conflictos y hasta aporías de la heterogeneidad de formas subjetivas presentes en unos y en otros, y desde ella se construyen los materiales a ser tomados como enunciados y todo tipo de inscripciones con las cuales generar las explicaciones interpretativas y reflexivas, no parece factible la concreción de conocimiento etnográfico.

²⁵⁰ Clifford, J. (1999 [1997]) *Itinerarios transculturales [Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century]*. Gedisa, Barcelona, p 79.

²⁵¹ Marcus, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 111-127.

Junto con la intensividad requerida, las relaciones y todo tipo de entidades constitutivas de los campos de experiencia, son objeto de una instrumentalización gracias a los «desplazamientos», las entradas y salidas propias de la experiencia del extrañamiento. Desde allí se realiza la tradicional «observación participante», nombre con el cual se quiere dar cuenta de un «estar-ahí» distante y próximo, una participación marginal y múltiple desde donde se pone en funcionamiento una reflexividad abierta al devenir de las propias transformaciones del proceso. Desde esta se «destilan» las descripciones, se experimentan los acontecimientos y se retoman otros que explícita o implícitamente se conectan a estos, gracias a la producción de nuevos acontecimientos que buscan generar dichos nexos interpretativos, como una entrevista en profundidad por ejemplo. Además de esta visión reflexiva que busca vigilar al propio método en lo concerniente a la producción de deslindes entre objetivaciones y subjetivaciones, el propio carácter procesual del fenómeno hace que los campos de experiencia y los flujos que los componen en sus entrecruzamientos se alternen mutuamente: los desplazamiento son lugares, y los lugares momentos o instancias de un movimiento mayor; el aquí y ahí en tanto presente es emergencia de pasados y proyecciones del porvenir. El propio campo se encuentra en devenir, no es un escenario estático ni claramente delimitado, aunque la imagen tradicional del etnógrafo en una aldea lejana sigue teniendo fuerza hasta la actualidad. El cartografiado de dicho proceso heterogéneo, múltiple y estratigráficamente afectado por variados pliegues, es en sí el proceso de construcción del conocimiento inherente al mismo.

En tal sentido, cada una de las relaciones establecidas con cualquier otredad presente, en sus dimensiones reales, simbólicas e imaginarias, se encuentran igualmente en devenir, son pues un proceso tensionado por parte del investigador para hacer del mismo algo similar y diferente a cualquier otro vínculo inter y trans-subjetivo corriente en la vida cotidiana, en las más variadas esferas de actividades o campos de experiencia. Nuevamente inspirada en las tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas –especialmente desde el injerto heideggeriano y las posteriores reformulaciones de Gadamer y Ricoeur–, así como en las variadas tendencias directamente provenientes de la crítica nietzscheana al estructuralismo y que hemos denominado pensamiento del afuera –Foucault, Deleuze

y Guattari–, la etnografía contemporánea que se sustenta en estas consideraciones metodológicas pone en evidencia y experimenta con la propia producción de subjetividad, y por tanto, hace del sujeto cognoscente un laboratorio donde ensayar dicha actividad. En los desplazamientos y variaciones de las relaciones con las otredades, se reconstruye un sí-mismo gracias a los pliegues reflexivos y la vigilancia de los procedimientos de establecimiento de deslindes entre objetivaciones y subjetivaciones.

Como hemos visto, la comprensión opera como marco variable de inmersión gracias a la interpretación concebida en forma laberíntica y estratigráfica, asegurada por la operación de articulación entre cada parte y el todo en tanto parte entre las partes. A diferencia de la versión moderna de la práctica etnográfica, sea en su modalidad positivista de la neutralidad o en la fenomenológica naturalizada de la empatía, la etnografía contemporánea ha venido tratando a la comprensión también como un proceso dialógico y problemático. Es así, por tanto, que se pretende concebir esta suerte de «*rapport*», que asegura más que un acuerdo o denominador común –al estilo de la acción comunicativa de Habermas–, un *entre* productor de subjetividad que entrama al sujeto cognoscente en los campos y flujos de experiencias a ser estudiados. La apelación realizada por Johnson al sentido común y la confianza suficiente, implica una aceptación de la existencia de tramas de significación intersubjetivas desde donde se disponen las subjetividades, al mismo tiempo que es desde ellas desde donde se hace necesario abrir hendiduras, tomas distancias y volver a proyectar visiones diferentes sobre lo dado. Aquí, los supuestos básicos que pueden llegar a establecerse en un vínculo intersubjetivo, sea en una observación participante genérica o en una instancia específica de entrevista, operan como plataformas de despegue para la exploración de las propias subjetividades involucradas –las que hacen al fenómeno en cuestión, y las del investigador que ha decidido ingresar a los campos y flujos donde estas tienen existencia–.

En el sutil juego de la inmersión en universos ajenos, en la construcción de vínculos intensos y a la vez extraños, al etnógrafo se le recomienda reverenciar las rutinas existentes, siguiendo un clásico

lema disciplinar que versa «*donde fueres, has lo que vieres*».²⁵² El establecimiento de lo que se tiene en común, no es un re-conocimiento ni asimilación a lo ya conocido. Evidentemente, las interpretaciones mutuas se realizan a partir de disposiciones y formaciones pre-existentes donde se entraman, pero tanto para unos como para otros, la intervención del etnógrafo altera drásticamente los contextos dados. Este se esfuerza explícitamente por vigilar y reconstruir el proceso así desencadenado, los sujetos partícipes de los fenómenos estudiados también elaboran en sus propios términos dichas distorsiones y sus respectivos procesos de resignificación son material de análisis para el investigador. En la misma condición de sujeto, en la irreductible diferencia radical que esto conlleva, el vínculo que el etnógrafo intenta generar con cada uno de aquellos con los que se encuentra, trata de ser el propicio para entablar el diálogo en tanto juego entre distancias abierto y franco, éticamente válido desde la explicitación de los fines y métodos empleados.

«Son esas tres influencias teóricas generales [Fenomenología, hermenéutica y marxismo] en la antropología comprensiva [interpretativa] las que configuraron la escritura de las etnografías experimentales. Las discusiones... se han centrado recientemente en la metáfora del diálogo, dejando en segundo plano la anterior metáfora del texto. El diálogo se ha convertido en la imagen para expresar el modo en que los antropólogos (y, por extensión, sus lectores) deben encarar un proceso de comunicación activa con otra cultura... En ocasiones... se la tomó de manera en exceso simplista, lo que hizo posible que algunos etnógrafos de deslizaran hacia un modo confesional de escritura, como si el intercambio comunicativo externo entre un etnógrafo determinado y sus sujetos fuera el principal objeto de la investigación, con exclusión de una representación... de la comunicación tanto dentro de las fronteras como a través de ellas.»²⁵³

²⁵² Geertz, C. (1996 [1973]) «Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali», en *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, pp. 339-372. Cuestión problematizada a su vez por Crapanzano, V. (1991 [1986]) «El dilema de Hermes: La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 91-122.

²⁵³ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 59.

En la etnografía clásica, dicha dialógica de inspiración bajtiniana era clausurada por el efecto de neutralidad simulado a través de técnicas retóricas que, paradójicamente, eran utilizadas para aparentar un cientificismo contrario a ello. Una suerte de nueva ética-política emerge en las consideraciones metodológicas contemporáneas. La misma se inspira en el pluralismo y empirismo radical ya planteado por James y con antecedentes en los empirismos de Mill y Hume principalmente. No todo fin justifica cualquier medio, sino que el compromiso investigativo es puesto en juego en la propia interacción, por supuesto de variadas formas, dependiendo de las configuraciones significativas presentes en el diálogo, haciendo de la comunicación, más que un acuerdo, una exploración por senderos hasta entonces no conocidos ni pensados. Está claro que los intereses propios de todo campo como el científico, van mucho más allá de los fines desinteresados de la búsqueda de la verdad por la verdad misma: el desinterés es un disfraz del interés.²⁵⁴

Por ello mismo, nada es más aconsejable que la puesta en evidencia de los intereses particulares, en sus variadas dimensiones y alcances, expresándolos de las formas más adecuadas para generar una apertura siempre tendiente a la confianza mutua, pues en cada traducción se está abriendo un universo de virtualidades, y es necesario ir distinguiendo y entramando la pluralidad de posibles suscitada. Las propias actividades del etnógrafo en tanto investigador, están abiertas a lo desconocido por tratarse de las prácticas de un saber en gestación, y por tanto, poseen un fin incierto. Es por esto mismo que en los manuales de etnografía de las últimas décadas, en los análisis de los críticos e historiadores de la etnografía, así como en las producciones etnográficas más relevantes consideradas como ejemplares de una tendencia del campo focalizada en la subjetividad, se hace hincapié y se trabaja desde vínculos donde el etnógrafo intenta ser solidario y estar dispuesto a colaborar en lo que los sujetos necesiten, mostrar una actitud de humildad y respeto, así como de sumo interés por todo lo que les concierne. Asimismo, podemos apreciar que cuando se hace esencial el compromiso, las reflexiones metodológicas recurren al arte de trazar los límites, exhortando al

²⁵⁴ Bourdieu, P. (1999 [1976]) «El campo científico», en *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 75-110.

etnógrafo a que lo practique con la mayor efectividad posible. Como se trata del propio proceso de deslinde efectuado en la experiencia, siempre móvil, radicalmente creativo, no existe posibilidad alguna de normativizarlo y transmitirlo como parte de una metodología estándar destinada a su reproducción automática.²⁵⁵ En cada instancia y coyuntura, según los sujetos en vinculación y sus particularidades e irreductibles diferencias, se tratará de un deslinde en tal o cual grado de variabilidad entre la inmersión y el distanciamiento, de una resultante de las relaciones de fuerza que atraviesan la producción de saber.

De cualquier manera, está claro el perfil descentrado y desapercibido que busca alcanzar el etnógrafo. Esta necesidad se funda en que, en primera instancia, el encuentro con las otredades así como con los escenarios y desplazamientos donde participan las mismas, está direccionado unilateralmente desde el sujeto cognoscente, que es quien entra en escena, hace irrupción en un campo de experiencias e ingresa en flujos de desplazamiento que hasta ahora venían desarrollándose y se seguirán desarrollando más allá de él. En la vigilancia constante de la reflexividad, el etnógrafo intenta abrirse lo más posible a la novedad de las otredades, a la captación de la expresión de lo diverso y heterogéneo en su multiplicidad, gracias a no dejar en suspenso y no tematizadas las bases epistemológicas y ontológicas que constituyen los cimientos del análisis científico. Pertrechado de herramientas como todo investigador, intenta no condicionar lo más posible o al menos, llevar registro e integrar las modificaciones que inevitablemente su participación genera. También se ha ido experimentando cada vez más con tácticas decididamente activas, una vez comprendido el escenario, generando explícitamente la posibilidad para que se susciten acontecimientos. Así lo ha planteado Tausig, recuperando estrategias características de las «vanguardias modernas» como el dadaísmo y el surrealismo, y asumiendo el carácter de «montaje» constructivista del proceso analítico, así como la concepción de Benjamin de la historia como «estado de sitio» o «emer-

²⁵⁵ Devereux, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. FCE, México.

gencia permanente»²⁵⁶, y con ella, de los procesos de subjetivación como radicalmente creativos en sus existencias específicas.

«... en estado de sitio el orden se congela, aunque el desorden bulle bajo la superficie. Como un enorme manantial lentamente comprimido y listo para estallar en cualquier momento, una tensión enorme yace quieta bajo la superficie. El tiempo se paraliza, como el tic-tac de una bomba de tiempo y, si extrajéramos todas consecuencias del mensaje de Benjamin, que el estado de sitio no es la excepción sino la regla, entonces nos veríamos obligados a repensar nuestras nociones de orden, de centro y de base y también de certeza, pues todo esto emerge como imágenes oníricas en estado de sitio, ilusiones desilusionadas y sin esperanza de un intelecto que intenta encontrar la paz en un mundo cuya tensa movilidad no autoriza descanso alguno dentro del nerviosismo del sistema nervioso. Todo nuestro sistema de representaciones está bajo estado de sitio. ¿Podía acaso ser de otra manera?... considero que esto coloca a la escritura en un plano radicalmente diferente de lo concebido hasta ahora. Requiere una comprensión de la representación como contigua a lo representado y no suspendida por encima y distante de lo representado. Esto es lo que Adorno consideraba la idea programática de Hegel: que el saber es entregarse al fenómeno, más que razonarlo desde arriba.»²⁵⁷

Así como la participación es ya una acción, sea cual sea su forma y por más imperceptible que se busque estar, la escucha del investigador también es activa, justamente su conciencia opera en dichas instancias como laboratorio que al tensionar distancias y proximidades, y vigilar el proceso de utilización de técnicas, métodos y teorías reflexivamente, permite dejar registro, huella de los acontecimientos, en la tensión entre la justificación y el descubrimiento del conocimiento generado. La escritura misma, como también lo plantea Taussig, es un acontecimiento encadenado a los que dieron lugar a los contenidos y expresiones resignificadas en su inscripción. Considerando de esta forma a los escenarios, como sitiados por la contingencia, se está afianzando una teoría del sujeto que encuentra en Benjamin sus fuentes, pero también en Nietzsche y su

²⁵⁶ Benjamin, W. (1973 [1940]) «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, pp. 175-191.

²⁵⁷ Taussig, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente [The nervous system]*. Gedisa, Barcelona, pp. 23-24.

«genealogía», tan influyente, como hemos dicho, desde los análisis de Foucault al respecto.²⁵⁸ Pero nuevamente, no toda actitud y actividad es recomendable en la práctica etnográfica. El manejo de las condiciones propicias para la experimentación del extrañamiento en sus más variadas circunstancias, vuelve a poner al descubierto un oficio específico. Las acciones decididamente emprendidas por el investigador en los contextos y flujos de interacción y experiencia en general, deben mantener la apertura buscada y la tensión entre el distanciamiento y la inmersión, así como propiciar la mejor de las vigilancias posibles sobre las herramientas teóricas, metodológicas y técnicas empleadas.

Abrirse a los universos de los otros, buscar y ser atravesado por las mallas existentes en los mismos, determinaciones vigentes, líneas de fuga y formas radicales de creatividad en los umbrales del desfondamiento de todas las configuraciones de valores y sentidos, es, como hemos visto, una actividad. La misma tiene como objeto la experimentación de otredades, sean escenarios y campos de experiencias más o menos instituidos, o los modos y procesos de subjetivación que se crean y recrean en subjetividades singulares. Una vez asumido el carácter productor de subjetividad del proceso cognitivo, las distinciones entre objeto y sujeto, receptor y emisor, justificación y descubrimiento, pasan a ser problemas mal planteados, al decir de Bergson. Esto no niega, sino que más bien justifica la necesidad de desarrollar una vigilancia reflexiva del proceso experimental, con el fin de no pasar de la comprensión a la «comprehensión», de la dialógica entre análisis y síntesis al absoluto de alguna versión de estas últimas: lo que Sartre denominó «la ilusión de inmanencia»²⁵⁹, y Popper «el mito del marco común» («*framework*»)²⁶⁰. De esta forma se hace evidente el carácter activo del investigador, desde la propia experimentación en el trabajo de campo, pues desde allí se producen los materiales cognoscentes de variada índole que oficiarán de com-

²⁵⁸ Foucault, M. (1994 [1971]) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 7-29.

²⁵⁹ Sartre, J. P. (1968 [1940]) *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Losada, Buenos Aires.

²⁶⁰ Popper, K. (1975 [1970/1965]) «La ciencia normal y sus peligros», en Lakatos, I. Musgrave, A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona, pp. 149-158; Popper, K. (2005 [1994]) *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós, Barcelona.

ponentes de la explicación interpretativa; materiales que no cesan de estar en emergencia permanente, por lo menos hasta las cristalizaciones efectuadas por los montajes y entramados de los mismos en una etnografía ya culminada. Aún en este caso, como hemos visto, las teorías siguen ancladas, en diferentes grados, a las experiencias y los casos desde las cuales se las articuló.²⁶¹

Las recomendaciones de los manuales etnográficos contemporáneos sobre las acciones decididamente provocadas por el investigador, vuelven a poner de relieve la necesidad de estar lo más imperceptiblemente posible, a pesar de ciertos experimentos provocadores de acciones que desencadenen efectos insospechados. Cuando se hace necesario formular preguntas, proferir un discurso interrogativo, no se debe dejar de buscar que el o los sujetos que están siendo entrevistados produzcan un discurso desde sus respectivos puntos de vista y en situación, evidenciando aquello que desea poner en juego sobre su existencia y elaborando las narraciones y explicaciones propias como producto de las formas de subjetivación en ello involucradas. Muy importante es saber qué no se puede preguntar, el manejo constante de la variación entre lo explícito y lo implícito en el discurso, los sentidos y referencias en sus cargas afectivas. Al etnógrafo también se le insta a que, una vez comenzado el discurso de su interlocutor, aliente a éste para que profundice en los contenidos del mismo, mientras va hilándolos con sus expresiones, en una dialógica que es traducción y creación de nuevos puentes transversales, reconfiguración de los contenidos que son su misma expresión en acto, en el acontecimiento discursivo. A medida que la entrevista discurre, las preguntas que son lícitas efectuar pueden ser más direccionadas y enfocadas a aquellos aspectos más urgentes desde las reflexiones del proceso de campo e investigativo en general.

El modelo de cualquier entrevista sigue siendo el del diálogo cotidiano, el cara-a-cara entre iguales/diferentes, tan caro a la fenomenología, el interaccionismo simbólico sociológico que se desarrolló de la misma, y las filosofías del lenguaje de corte pragmatista, y de la comunicación centrada en la distinción entre oralidad y escritura. Como hemos visto anteriormente, de todas las referencias clásicas presentes en el campo de la antropología y las ciencias humanas

²⁶¹ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, p. 35.

y sociales en general, la etnografía de las últimas décadas ha puesto especial énfasis en –el hasta el momento poco conocido– Bajtín, y su dialógica.²⁶² Sus conceptos, o la inspiración general que ellos provocaron de forma más extendida y difusa, pueden entrecruzarse claramente entre las sugerencias y recomendaciones de los manuales contemporáneos sobre el oficio del diálogo. En tanto encuentro de heterogeneidades, el proceso parece seguir una serie de pasos bien precisos. En primer lugar, como toda técnica denominada cualitativa, responde a los requerimientos de la participación distante que más en general constituye una metodología y su teoría implícita. Por tanto, aquí el acceso es el establecimiento inicial de las condiciones del diálogo, una suerte de acomodo o ajuste inaugural. Y en segundo término, el fluir del discurso debe ir por los caminos y senderos que el propio entrevistado nos invite a realizar, ya que contenido y expresión van integrados como materia prima para la producción de conocimiento sobre las subjetividades involucradas en los mismos.

La «no-direccionalidad» como suele denominársele desde los registros metodológicos de las ciencias humanas y sociales, es una especie de tanteo por el cual el investigador trata de incidir persuasivamente en el diálogo, estando y no estando a la vez, tratando de devenir imperceptible y con ello propiciar la mayor producción discursiva y cognoscente de los sujetos entrevistados. Se asume por tanto la heteroglosia y polifonía del diálogo que se genera en una entrevista, pero no por eso se niega la necesidad de jugar un rol específico, manejar un género discursivo o una serie de ellos y no otros, en gestionar un tipo de esfera de actividades diferente al resto de las existentes en las vidas de los participantes en los fenómenos abordados, pues de lo contrario nada nuevo se alcanzaría a esbozar. Como etapas de un proceso de comprensión, la entrevista en profundidad comienza con un acomodo entre los recién encontrados, sigue con un tanteo por parte de los mismos, y prosigue con la puesta en foco del investigador sobre contenidos y expresiones que le resultan al mismo «enigmáticas en su superficie», al decir de Geertz.

La opción por la técnica de la entrevista –sea esta una historia de vida, una observación indirecta, o incursiones más extendidas

²⁶² Bajtín, M. (1982 [1951-52]) «El problema de los géneros discursivos», en *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México, pp. 248-293.

y concisas sobre aspectos fuertemente pautados–, está justificada antes que nada por la primacía del discurso como objetivación privilegiada de todo proceso de subjetivación, perspectiva en la que, como hemos visto, convergen variadas tendencias, pero todas focalizadas primero en el lenguaje, y luego en el habla y la significación como acción, el sentido como acontecimiento.²⁶³ Además de ser la productora de una materia discursiva excepcional, como transmisora de contenidos y expresiones que enlazan a distancia y en diferido las experiencias particulares entre sí, la entrevista es un producto de múltiples pliegues, así como de movimientos de referencialidad heterogéneos e instaurados en el acto a partir de la combinación de los demás componentes no-discursivos. La entrevista, en tanto acontecimiento discursivo modelado por el sujeto cognoscente, y producida en la dialógica que lo desplaza y se centra en el o los sujetos partícipes en los fenómenos estudiados, es recuperada a su vez como composición de enunciados proferidos en el fluir de la experiencia: lo dicho en el hecho del decir.²⁶⁴

3.1.2

Del campo a la mesa y viceversa

«Primero que nada, hay que decir que la descripción que ofrecemos aquí es demasiado simple. Hemos quedado con la sensación de que la etnografía se halla constreñida por tres tradiciones –audiencia, grupo y etnógrafo– junto con un esquema en síntesis del proceso de quiebra-resolución-coherencia que la constituye. El trabajo de campo es claramente más complicado que eso: entre otras cosas, por el número de *strips* con que se trata, el número de esquemas bajo consideración y los muchos niveles en que procede la resolución. No hay duda de que ésta es en parte la razón de que el trabajo de campo, como esfuerzo intelectual, pueda llegar a ser agotador. Aparte de ello, además desea iteración simultánea del proceso, éste puede ser exaspe-

²⁶³ Deleuze, G. (1989 [1969]) *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.

²⁶⁴ Ricoeur, P. (2001 [1986]) *Del texto a la acción* [*Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*]. FCE, México.

radamente recursivo. Ocurre una quiebra y comienza una resolución, la que a su turno produce una quiebra derivativa, de modo que el proceso queda en suspenso mientras esta resolución comienza, pero aparece una nueva derivación que deja en suspenso lo anterior, y así sucesivamente. Si me disculpan el retruécano, es fácil perderse entre los árboles.»²⁶⁵

Querer establecer periodizaciones en este proceso de producción de conocimiento parece, por lo menos, difícil. Pero el problema central radica en cómo se piensa el proceso, el devenir más o menos intervenido por acciones tendientes según diversos medios y fines. El propio pensar es tratado como un proceso; la dinámica se pliega sobre sí misma y posee variados niveles estratigráficos, así como secuencias y duraciones, estados de reposo y vuelo.²⁶⁶ Igualmente, más allá de las críticas efectuadas a los modelos clásicos y modernos de investigación, para los cuales sí era factible una metodología estándar y con ella un procedimiento claramente reproducible en cualquier circunstancia, tanto para el interpretativismo como para la reflexividad, es factible distinguir lo que son, a la vez, momentos diacrónicos y niveles sincrónicos de un mismo gran proceso. En la síntesis particular elaborada por la etnografía contemporánea – y ya insinuada en la moderna y postmoderna que las precedieron –, se reconoce la existencia de rupturas, quiebres y aperturas de lo dado, en la medida en que se mantienen flujos de variaciones, ensayos de resolución parcial de dichas aperturas a partir de la elaboración de hipótesis y conjeturas en general, y una calibración de los grados de certeza, eliminación o afianzamiento de formas explicativas que siguen abiertas y se clausuran en la suspensión circunstancial del proceso, cristalizado más allá en la escritura y en otro tipo de soportes, algunos a-significantes pero potentes transmisores de emociones, afectos y perceptos.

Agar, más arriba, se refería a un esquema del trabajo etnográfico sintetizado en la fórmula «rasgadura-resolución-coherencia», Geertz por su parte asume la que se plantea como «observación-registro-análisis», y desde el racionalismo aplicado nos llega la de Bachelard en la forma de «ruptura-construcción-

²⁶⁵ Agar, M. (1991 [1982]) «Hacia un lenguaje etnográfico», en Reynoso, C. (comp.) *Op. cit.*, p. 134.

²⁶⁶ James, W. (1989 [1890]) *Principios de psicología*. FCE, México.

pruebas»²⁶⁷. En los tres casos, y en muchos otros ejemplos existentes, se asume la inextricabilidad de las instancias, tanto diacrónicas como sincrónicas, de una tarea que se vuelve sobre sí misma modificándose en la marcha. Desde la vertiente fenomenológico-hermenéutica presente en la etnografía, las actividades de «descripción» e «interpretación» son concebidas como diferentes pero indisociables en su anticipación recursiva. No alcanza con aceptar esta interdependencia, que hace al «círculo hermenéutico» y a la concepción fenomenológica del significado como acción, de la experiencia en su conjugación entre lo *a priori* determinante y las virtualidades abiertas en el acontecimiento. Es necesario tensionar esta distinción, que no es otra que del distanciamiento y la inmersión en términos del flujo del extrañamiento antes tratado. La reflexividad opera justamente allí, tratando de determinar con la mayor precisión posible el juego intertextual y comprensivo que separa y articula lo explícito y lo implícito, la puesta en suspenso de supuestos para con ellos proyectarse y conjeturar, así como su revisión crítica.

Otro de los manuales más divulgados en el campo de las metodologías cualitativas de investigación, parece sostenerse sobre la misma gnoseología: un proceso de comprensión a través de una explicación interpretativa. Para Taylor y Bogdan²⁶⁸ –quienes al igual que Hammersley y Atkinson²⁶⁹ se inscriben no directamente en el campo de las ciencias antropológicas, sino en el sociológico, y desde él expanden sus consideraciones a todas las ciencias humanas y sociales–, podemos plantearnos la existencia de una primera etapa de descubrimiento, una siguiente de refinamiento de la comprensión a través de la codificación de datos, y por último una relativización de los descubrimientos. Podemos pensar estas instancias como las correspondientes a una proyección de una visión –posible gracias a la ruptura con lo dado–, la instauración de una inmanencia virtual de productos intelectuales que se desprenden de las experiencias allí

²⁶⁷ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México; Bourdieu, P. Chamboredon J-C. Passeron, J-C. (1991 [1973]). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI, México, p. 121.

²⁶⁸ Taylor, S. Bogdan, R. (1986 [1984]) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Buenos Aires.

²⁶⁹ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.

inscritas, y el auto-ajuste reflexivo que hace retroceder y termina por establecer los umbrales que se considerarán como límites de la comprensión.

Sobre el «descubrimiento», recomiendan leer repetidamente los datos producidos, y en lo posible hacer participar a otro en dicha revisión. La exploración se realiza siguiendo las pistas de temáticas, es decir, guiándose por la percepción de diversidad y las entidades que van adquiriendo contenido y expresión desde la experiencia de campo y el análisis del conocimiento existente. Con un claro espíritu cartesiano, sugieren la redacción de memorandos, la formalización de listas –o «enumeraciones exhaustivas» en términos del propio Descartes–, el diagramado, cartografiado y todo tipo de diseño de tramas relacionales, siguiendo semejanzas, causalidades, contigüidades, y todo tipo de asociación de ideas posible, desbordando con ello la anterior premisa racionalista. En el campo, la atención debe focalizarse en los emergentes, como hemos visto ya planteado por otros etnógrafos y metodólogos de la etnografía. Dichos datos en gestación, se encuentran en la interacción, la experiencia de participación en sus diferentes síntesis holísticas, así como se privilegia nuevamente la inscripción en el discurso y el acto de habla como claves para el acceso y contacto con las configuraciones subjetivas existentes. El descubrimiento no está exento de elaboraciones sobre la marcha del proceso, reflexiones que se vuelcan sobre el mismo. La elaboración de tipologías, al estilo de los «tipos ideales» de la sociología comprensiva de Weber, se realizan conjuntamente a la elaboración de «conceptos y proposiciones sensibilizadoras», que ofician de hilos conectores entre los acontecimientos –que incluyen la inscripción y todo tipo de extracción y registro del devenir de los mismos– y las configuraciones cognoscentes a las que se trabaja hasta saturar la explicitación de los alcances en extensión e intensión.

«La sociología construye conceptos-*tipo* –como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo– y se afana por encontrar reglas *generales* del acaecer. Esto en contraposición a la historia... La construcción conceptual de la sociología encuentra su *material* paradigmático muy esencialmente, aunque no de modo exclusivo, en las realidades de la acción consideradas también importantes desde el punto de vista de la historia. Construye también sus conceptos y busca leyes con el propósito, ante todo, de si pueden prestar algún servicio para la

imputación causal histórica de los fenómenos culturalmente importantes. Como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico. Lo que puede ofrecer como contrapartida es la *univocidad* acrecentada de sus conceptos... en virtud de la posibilidad de un óptimo en la adecuación de *sentido*... [gracias a formar] *tipos puros (ideales)*... siendo por eso tan poco frecuente quizás en la realidad... Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta conciencia es, en la realidad, una caso límite... Muchas veces se está metodológicamente ante la elección entre términos oscuros y términos claros, aunque irreales y "típico-ideales". En este caso deben preferirse científicamente los últimos.»²⁷⁰

La segunda instancia del proceso investigativo correspondería al «refinamiento de la comprensión», donde el peso recae con más ímpetu en la elaboración cognoscente, el análisis –nuevamente en términos cartesianos–. Como tal, parece asegurarse un universo o cuadro general donde se enmarca la investigación de allí en más. Se trataría pues, de ir dilucidando con el mayor detalle posible cada uno de los componentes del mismo. Para ello, nuevamente se sugieren listados o enumeraciones a partir del establecimiento de categorías, siguiendo las pistas que puedan dar todo tipo de relaciones de conjunto, frecuencias y tendencias por ritmos identificables, inclusiones y niveles de órdenes de cualidades en composición específica.

Por último, como un «ajuste» en la graduación de la creencia del sujeto cognoscente²⁷¹, la tercera etapa consiste en la «relativización» de las afirmaciones, dudas y certezas sobre los descubrimientos así terminados de justificar. Para ello, opera nuevamente en primer plano la reflexión sobre las herramientas utilizadas en el proceso, en contraste con el producto elaborado con las mismas, y sus modificaciones producidas por su puesta en uso. Una revisión general vuelve a calibrar los argumentos a partir de una reflexividad donde el sujeto cognoscente trata de definir con la mayor precisión posible el grado y alcance de las afirmaciones en relación a todo lo que puede llegar a establecer como vinculado a las mismas. También

²⁷⁰ Weber, M. (2008 [1922]) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México, pp. 16-18.

²⁷¹ James, W. (2009 [1897]) *La voluntad de creer*. Marbot, Barcelona.

se vuelven a controlar las inferencias desarrolladas a partir de los datos producidos y todo material de información gracias a la revisión del proceso de su construcción directa o adquisición indirecta por otras fuentes, graduando nuevamente las afirmaciones, pero esta vez en el sentido de la relación entre contenido y expresión inherente a todo material considerado como dato. Todo ello no hace más que culminar una comprensión que se desarrolla gracias a la duda y el análisis, como una auto-reflexión crítica donde los supuestos de partida y las transformaciones de los mismos a lo largo del proceso son, a su vez, analizados y tematizados, afectando las propias categorías, conceptos, tipologías y metáforas, variables y constantes que se hayan definido en su dinámica.

Como puede apreciarse, en las versiones más divulgadas e influyentes en la enseñanza, así como en la reflexión metodológica, nos encontramos con un pluralismo epistemológico donde, en diferentes grados y combinaciones, diversas perspectivas gnoseológicas configuran cajas de herramientas heterogéneas y en reformulación con cada aplicación de las mismas. Pero entre todas las versiones y estilos posibles del oficio etnográfico, heredero del modelo clásico, moderno después, y postmoderno en el pasado reciente, podemos establecer vinculaciones y composiciones que hacen de las diferentes actividades cognoscentes, definidas a su vez desde diferentes posiciones epistemológicas y ontológicas. Como hemos visto, se busca un proceso de comprensión a través de la explicación que hecha mano tanto a relaciones causales y teleológicas como a las metáforas y asociaciones no taxonómicas, sino rizomáticas. Pero todo el proceso opera gracias a una duda metódica y una reflexión que parece asegurar la permanencia del conocimiento. Sería pues, una concepción puramente cartesiana de la subjetividad como conciencia pura, si no se hiciera operar conjuntamente con la deducción a la inducción, en este caso amoldada como «inducción analítica»: ampliar y criticar, extender series causales y conceptualizar los valores.

Efectivamente, la teoría del conocimiento implícita en todo ello se acerca considerablemente a la fenomenología de Husserl, la cual guarda estrechas relaciones con el cartesianismo, justamente en tanto un «ego trascendental» parece operar como figura estándar que asegura la continuidad de las «vivencias», en una «intersubjetivi-

dad» donde acto y objeto son indisociables.²⁷² Podemos afirmar que en este tipo de soluciones metodológicas, se está haciendo una combinación entre los dos grandes modelos de concepción de la «imagen» inherente a toda comprensión, derivados de las tradiciones filosóficas más significativas. Aquella totalidad que es una parte entre otras partes posibles de ser sintetizadas en nuevas investigaciones, es concebida como «cuadro» transparente y liso, y como «pallimpsesto» denso y estratificado; o en los términos de la teoría de la imagen, como «escena» y «laberinto» respectivamente.²⁷³

«... en la tradición antropológica, la etnografía moderna se caracteriza por haber fundido en una sola persona las tareas que se realizan sobre la *mesa* de trabajo (sentado frente a las bibliografías y los cuadernos de notas) y las que se realizan en el *campo* (conversando con los informantes, observando sus acciones, participando en sus rutinas, desplazándose hasta sus documentos). Una etnografía no puede desarrollarse si se omite cualquiera de estos dos tipos de trabajo, y una de las claves de su éxito radica en la capacidad del etnógrafo por simultanear e integrar los conocimientos producidos en ambos planos del espacio de investigación *a lo largo* del proceso. Así, pues, una etnografía no es sólo trabajo de campo, pero no puede darse sin trabajo de campo.»²⁷⁴

Una distinción más profunda, es la que se establece entre los órdenes de existencia e inscripción de la misma por parte del sujeto cognoscente. Allí se puede establecer la diferencia: entre «el campo» y la «mesa», entre «estar allí» y «estar aquí»²⁷⁵, en definitiva, en los contextos y campos de experiencia variados pero reducibles a estas dos expresiones mínimas. El etnógrafo, sustentado en los desplazamientos y las interacciones intensivas, requiere de este tránsito de entradas y salidas entre universos existenciales y tramas de significación, lo que lo posiciona como traductor, cuestión que ha levantado

²⁷² Husserl, E. (1985 [1931]) *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*. FCE, Madrid.

²⁷³ Gubern, R. (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*. Anagrama, Barcelona.

²⁷⁴ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, p. 93.

²⁷⁵ Geertz, C. (1989 [1983]) *El antropólogo como autor [Works and lives. The anthropologist as author]*. Paidós, Barcelona.

grandes debates en el marco de los problemas que estamos analizando.

Detengámonos en las prácticas cognoscentes que integran el modelo de proceso de investigación propuesto por Velasco y Díaz de Rada²⁷⁶, según estas dos grandes instancias u órdenes gnoseológicos, y según una secuencia estratigráfica de retroalimentaciones. En lo concerniente a la mesa o instancia de distanciamiento de los campos y flujos de experiencia abordados, la elaboración del proyecto representa el inicio del proceso en cuanto tal. En dicha elaboración conjetural, se dispone simultáneamente de un conjunto de ideas, nociones y conceptos previos, diversos archivos de documentos y otras inscripciones relevantes, y bibliografías referidas a las problemáticas que se están esbozando. La reflexión sobre dichos materiales preexistentes, y proyección de la problemática como espacio de indeterminación a ser explorado, constituyen el diseño de la investigación en tanto plataforma de despegue para la indagación en el campo. Los problemas, las hipótesis, los contenidos y expresiones de una búsqueda hacia lo desconocido, y la concreción de una hoja de ruta factible según los criterios del campo científico, son los productos elaborados.

Estas actividades y sus productos, se encuentran acompañadas desde el campo y en retroalimentación con lo que constituye su acceso. La elección del mismo –en los casos en que prospere– devendrá en la entrada. Como hemos visto anteriormente, se trata de ingresar a los campos y flujos de experiencias, lo que conlleva el aprendizaje de todo tipo de configuración significativa, poniendo en funcionamiento la dinámica de distanciamiento e inmersión. Mientras se toma en cuenta al contexto en general, dentro del mismo se comienza a seleccionar a los informantes, posibles entrevistados, documentos a inspeccionar, etcétera.

Una vez se haya traspasado cierto umbral de iniciación –después del cual no se dejará de entrar y salir, pero donde se lo puede hacer con una fluidez enfocada en las circunstancias y particularidades del caso–, se pone en marcha el proceso en su desarrollo más sostenido. En lo que respecta al orden del campo, las actividades

²⁷⁶ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, pp. 89-134.

cognitivas a llevar adelante son las de la observación participante y la elaboración de entrevistas en sus más variadas formas. Estos ejercicios técnicos y metodológicos, dejan como resultado la elaboración de descripciones ya interpretativas, es decir, que articulan o empiezan a esbozar las conexiones explicativas. Cuadernos de notas, grabaciones, fotografías... todo tipo de registro es rico en novedades sobre los fenómenos que se están investigando. Paralelamente y en ida y vuelta con las prácticas de campo centrales, en la mesa el sujeto cognoscente descarga toda su producción intelectual sobre el «diario de campo». Temática en sí misma en la reflexión etnográfica, su historia y naturaleza: desde nuestro punto de vista gnoseológico, nos interesa resaltar el carácter derivado y reflexivo de dicho complejo de textos, imágenes, tablas, y cualquier tipo de inscripción posible.

Como núcleo del trabajo cognoscente en la mesa, el diario es «una expresión diacrónica del curso de la investigación»²⁷⁷. Es, podríamos decir en nuestros términos, el conjunto heterogéneo de productos creados en el espacio-tiempo del campo. Por un lado, refiere a él, a las experiencias y prácticas llevadas a cabo en los contextos de participación, sea en las formas de observación o del diálogo en entrevistas más o menos estructuradas previamente. Y en segundo término, es también registro de la propia elaboración de los materiales que lo componen, de la experiencia de la reflexión, el pensamiento y la escritura, y en particular, de la elaboración de categorías, conceptos, tipologías y metáforas, cuadros y laberintos. Los pliegos pueden ser potencialmente infinitos, y las reflexiones hacen proliferar productos sobre productos, interpretaciones sobre las interpretaciones esbozadas, explicaciones de cómo se viene dando el proceso de explicación, etcétera.

Abierto a la contingencia e incertidumbre de la extrañeza, tanto en el campo como en la mesa, el diario parece ser el único anclaje de referencia. A él se vuelve para reencontrarse con las experiencias de primer, segundo y todos los niveles factibles, gracias al registro diario de las actividades –como en todo diario en tanto «tecnología» de producción del «sí-mismo»²⁷⁸–, la formulación de proyectos a diferentes plazos, registros de las observaciones participan-

²⁷⁷ *Op. cit.*, p. 96.

²⁷⁸ Foucault, M. (1995 [1981-1988]) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.

tes, las conversaciones casuales y las formalizadas en entrevistas, así como con reflexiones interpretativas de todo ello, otras lecturas y demás, lo que posibilita en definitiva la gestación de los propias conjeturas, en forma de indicios, hipótesis más consistentes, tramas conceptuales y la extracción de conocimiento desde las experiencias de campo. Si bien el diario es, por definición, abierto, múltiple y heteróclito, como texto o conjunto de inscripciones en variados soportes, refiere a las experiencias y va más allá de las mismas en sus relaciones intertextuales. Podríamos llegar a afirmar que el diario es la mesa misma, en tanto producto y proceso cognoscente. De él saldrá a luz la etnografía, o los productos finales de carácter etnográfico. Constituye el taller de producción, allí convergen los materiales, los medios y modos para transformarlos.

3.2 El proceso de composición

3.2.1 La expresión de lo diverso en emergencia permanente

«The writings in this book suggest that contemporary social formations, with their particular ways of being and the theoretical frames available for analyzing them, have destabilized our observation, thinking, and writing about subjectivity. In editing this collection, we have sought to show the multiple ways in which scholars address the diverse phenomena we call *subject* and *subjectivity*. Striving for a single analytic strategy would have been limiting and premature at best... Once the door to the study of subjectivity is open, anthropology and its practitioners must find new ways to engage particularities of affect, cognition, moral responsibility, and action...

... subjectivity as both an empirical reality and an analytic category: the agonistic and practical activity of engaging identity and fate, patterned and felt in historically contingent settings

and mediated by institutional processes and cultural forms... By attending to subjectivity in ethnographic terms and in comparative social analysis, we encounter the concrete constellations in which people forge and foreclose their lives around what is most at stake. Examination of the complex ways in which people's inner states reflect lived experience within everyday worlds as well as within temporary spaces and transitions –moments of crisis and states of exception- can disturb and enlarge presumed understandings of what is socially possible and desirable.»²⁷⁹

Según variados críticos, en la historia de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales, se ha pasado de modelo en modelo, buscando algo imposible, detrás del espejismo de un ser de lo humano, o ni siquiera ello, creyendo ciegamente caminar sobre un suelo, en efecto evanescente. Y cuando en la contemporaneidad, se ha alcanzado una visión paradigmáticamente estética de la subjetividad humana, se reacciona con argumentos presuntamente realistas. El paso a dar desde una concepción arborescente no es tan difícil; en términos lógicos por ejemplo, es el paso de un conjunto cerrado de principios y operaciones a uno potencialmente infinito; de concebir al todo como el conjunto de las partes, al todo como parte entre las partes que lo conforman; de pensar según lo Uno a pensar en multiplicidad.

Las investigaciones nietzscheanas han llegado hasta donde fue posible en lo que respecta a una concepción artefactual del ser de lo humano. Luego recobrado por el posestructuralismo, no es de extrañar que impactara en su irrupción en uno de los mayores modelos y programas de investigación de las ciencias humanas todas, en especial la etnología y la lingüística. La antropología general, salvo el culturalismo boasiano, se encontraba profundamente anclada en el estructuralismo y el marxismo, con variadas combinaciones de otros marcos conceptuales y entre sí. Cuando, efectivamente, se hace saltar a la estructura, se logra plantear un pensar y conocer más allá del reinado del significante, de la forma, no por ello se deja de buscar la disolución del sujeto. ¿Cómo es esto posible, cómo pensar y conocer la subjetividad más allá de la forma, pero sin retornar a las esencias?

²⁷⁹ Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (2007) «Introduction: Rethinking Subjectivity», en Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 1 y 5 respectivamente.

Una misma disputa iba preparando el terreno en la antropología cultural norteamericana, para la recepción de las obras de Derrida, Foucault, Deleuze y Guattari. Como después se desprendiera de sus propias declaraciones, Geertz no esperaba este desenlace de aquél movimiento de algunos nuevos antropólogos dispuestos a llevar sus postulados a las máximas consecuencias posibles. Y menos el impacto de las obras de éstos en el conjunto de las comunidades de científicos humanos en el mundo. Ahora desde un punto de vista ético, con la doble negación del «*anti-antirrelativismo*», Geertz plantearía una manera de posicionarse, una perspectiva sobre la subjetividad humana que pretende superar los temores a la diversidad y a los problemas y aporías de las experiencias que concretamente se suscitan.²⁸⁰ En los términos de la filosofía de la subjetividad, se estaba necesitando de un punto de vista que incorporara la abstracción de las formas frente a las sustancias, pero que además buscara superarse en el ser de lo múltiple. Geertz se refiere a lo inconveniente y equivocado de posturas como las de Lévi-Strauss por un lado, y de Rorty por el otro.

Frente a la evidencia de la diversidad cultural, de la ya incuestionable naturaleza de los encuentros entre las diferencias, Lévi-Strauss optará por concebir a cada cultura como un mundo cerrado sobre sí mismo, a los encuentros –más comprensivos, más críticos– como nocivos para la integridad de cada una de las mismas. Y Rorty, nos dice Geertz, opta por una postura que reconoce la naturaleza múltiple, pero lo hace desde el desinterés y la apatía por los otros mundos, o territorios existenciales, que nuevamente se ignoran entre sí. Geertz al respecto toma distancia de lo que es una falsa oposición. Apelaré para ello a una crítica de la crítica al relativismo, a una superación de la postura que anula a la diversidad por la necesidad de un orden universal. Los etnógrafos se han encontrado directamente con dilemas culturales permanentemente, y lo hacen cada vez más. Esto sucede en cada trabajo de campo, en cada investigación sobre formas de ser y hacerse sujeto. Geertz toma el caso de un aborigen norteamericano borracho y los médicos jóvenes que debían dializarlo. Es un caso de incomunicabilidad, de intraducibilidad entre dos modos

²⁸⁰ Geertz, C. (1996 [1984]) «Anti-antirrelativismo», en *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona, pp. 93-124.

de subjetivación fuertemente marcados por culturas como la castigada de los indígenas, y la cerrada e instrumental de la medicina occidental.

La conclusión que deriva del episodio, de la imperturbable actitud de bebedor del indígena, y la misma inmutable actitud de los jóvenes residentes del hospital estatal frente al paciente, es que ninguna de las partes se enriqueció de la otra. Geertz apela a la imaginación humana, a la capacidad de explorar nuevos territorios de existencia, lo cual requiere, adicionalmente, de una voluntad de realizar la travesía, la de transformar las propias subjetividades involucradas en los encuentros. Y es que aquí tampoco se desemboca en un esencialismo fundado en la diversidad, pues ésta no se encuentra asegurada por sí misma, no tiene el estatuto ontológico de ser del ente humano. Por ello Geertz se referirá a los «usos de la diversidad», de su producción concreta, sin la cual, sencillamente se la pierde, como efectivamente está sucediendo en muchísimos casos. Lo que sí consideramos parece desprenderse de su análisis, es que la diversidad tiende a regenerarse, a reaparecer cada vez que es posible, como una potencialidad que se actualiza en cada acontecimiento. Similar por tanto a lo que sucede con el rizoma y sus multiplicidades heterogéneas en el registro deleuziano²⁸¹, la diversidad vuelve a generarse naturalmente, aunque se la combata y efectivamente se la anule, al parecer definitivamente.

«Los usos de la diversidad cultural, de su estudio, su descripción, su análisis y su comprensión consisten menos en nuestras propias clasificaciones que nos separan de los demás y a los demás de nosotros por mor de defender la integridad del grupo y mantener la lealtad hacia él, que en definir el terreno que la razón debe atravesar si se quieren alcanzar y ver cumplidas sus modestas recompensas. Es éste un terreno desigual, lleno de repentinas fallas y pasos peligrosos donde los accidentes pueden suceder y suceden, y atravesarlo, o intentar hacerlo, poco o nada tiene que ver con allanarlo hasta hacer de él una llanura uniforme, segura y sin fisuras, sino que simplemente saca a la luz grietas y contornos...

Los usos de la etnografía son principalmente auxiliares pero son, no obstante, reales. Como recopilar diccionarios o ajustar

²⁸¹ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1980]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pretextos, Valencia. [1976 para «Rizoma»].

lentes trabajosamente, la etnografía es, o debería ser, una disciplina capacitadora. Y a lo que capacita, cuando lo hace, es a un contacto fructífero con una subjetividad variante... Es la gran enemiga del etnocentrismo, de confinar a la gente en planetas culturales...»²⁸²

Contacto fructífero con una subjetividad variante: diferenciación e integración, divergencia y convergencia, y además operando en última instancia en la imaginación, siempre potencialmente abierta, de una subjetividad genérica en permanente transformación. Este sacar a luz grietas y contornos, es un cartografiado de los procesos de subjetivación co-partícipes en una serie de acontecimientos, desde el encuentro a la negación del mismo, desde las mezclas y génesis de nuevas subjetividades, a la anulación y destrucción de algunas o de algunos de sus componentes.

Si nos posicionamos en forma cartesiana, depositando toda nuestra certeza en la idea clara y distinta, no accederemos a la diversidad en su estado verdadero, sino a una copia superficial y desprovista de sus atributos. No son pues las ideas claras y distintas las que pueden guiarnos hacia las causas de los efectos experimentados por el sujeto que piensa y conoce. La diversidad debe de captarse en lo oscuro y confuso, en situación de diversidad. No podemos por tanto aislar al componente sustantivo en una cartografía de la subjetividad, es decir a una singularidad determinada. Una singularidad, sea un rasgo intensivo o extensivo, sea un atributo o un modo de subjetivación, es en tanto que parte entre las partes, en tanto *diferencia*. Y una diferencia, para sostenerse, persistir o insistir, necesita tanto de sí-mismos como de otredades.

Si volvemos al caso precedente, ni el indígena ni los jóvenes residentes del hospital estatal, pueden definirse correctamente en lo que respecta a las experiencias acontecidas en sus encuentros-desencuentros, si no es en el juego entre ambos, en el espacio intersticial de la conexión-desconexión de los distintos procesos de subjetivación allí involucrados. El indígena alcohólico necesitado de atención, puede caracterizarse a partir de los rasgos culturales de la tradición de su tribu ancestral, el devenir de conflictos con las formas de dominación que se le han impuesto, la resistencia y adaptación

²⁸² Geertz, C. (1996 [1986]) *Los usos de la diversidad*. Paidós, Madrid, p. 87.

ante la aculturación y las presiones de la asimilación. Pero no alcanza con ello para dar cuenta de la diversidad emergente en estos acontecimientos específicos, estas coordinadas subjetivas que lo ponen en situación de encuentro-desencuentro con una otredad. Lo mismo con los jóvenes médicos, quienes pueden caracterizarse a partir de la cultura profesional de la medicina occidental, y profundizando aún más, en la forma en que se ha dado la aculturación de cada uno de estos sujetos a partir de la ruptura y resignificación de sus culturas de procedencia por parte de la educación científica. Pero no podremos comprender interpretativamente las respuestas dadas a este acontecimiento, si no es tomando a la vez en cuenta al otro particular, en este caso, el paciente indígena con los riñones fuera de servicio. Uno y otros en tanto modos de ser, se definen en dicha coyuntura; podemos rastrear genealógicamente el devenir de cada subjetividad y es necesario hacerlo, pero con ello no se agota el trabajo de captura de los fenómenos experimentados.

Si bien no podemos realizar este aislamiento, sí se opera un corte y una extracción en el flujo continuo de lo diverso. A pesar de todo, necesitamos capturar *algo*, aprehenderlo. El problema es cómo se realizar dicho corte, cómo se expresa una subjetividad sin reducirla, cómo se comprende una singularidad sin vaciarla. En los términos de la disputa fundante Spinoza-Descartes, sobre la convicción de que el conocimiento es el de las causas y no sólo el de los efectos, el dilema se encuentra en la forma de alcanzar las segundas a partir de los primeros. El método cartesiano nos habla de una intuición clara y distinta, se sostiene en la promesa de dicha purificación de los sentidos por parte de una conciencia apta para discernir y alcanzar lo simple, lo indivisible.

«Lo que falta a los antiguos, dice Spinoza, es concebir el alma como una especie de autómatas espirituales, es decir, el pensamiento como determinado por sus propias leyes... Las universales, géneros o especies, remiten ciertamente a una potencia de imaginar, pero esta potencia disminuye en la medida en que comprendemos las cosas. La causa formal de la idea verdadera es nuestra potencia de comprender; y mientras más cosas comprendamos, menos formamos ficciones de géneros y especies. Si Aristóteles identifica la causa formal con la universal específica, es porque permanece *al nivel más bajo* de la potencia de pensar, sin descubrir las leyes que permiten a ésta ir de un ente real a otro ente real «sin pasar por las cosas abstractas»... la causa ma-

terial de una idea no es una percepción sensible confusa: una idea de cosa particular encuentra siempre su causa en otra idea de cosa particular determinada a producirla...

Bajo su primer aspecto, el método sintético es reflexivo, es decir, nos hace conocer nuestra potencia de comprender. Es verdadero también que el método sintético *forja o finge* una causa en función de un efecto; pero lejos de ver allí una contradicción, debemos reconocer aquí el mínimo de regresión que nos permite, *lo más rápido posible*, alcanzar la idea de Dios como fuente de todas las demás ideas... el método es constructivo o genético. En fin, las ideas que derivan de la idea de Dios son ideas de seres reales: su producción es al mismo tiempo la deducción de lo real, la forma y la materia de lo verdadero se identifican en la concatenación de las ideas.»²⁸³

Es así que el camino más productivo pasa por imaginar, y avanzar en este sendero para ir comprendiéndolo, teniendo la misma convicción de Peirce y James en el carácter propiciador de diagramas y configuraciones en toda abducción, la creencia en que es posible el encuentro con las cosas, el ajuste siempre productivo con lo real.²⁸⁴ Por supuesto que esto conlleva peligros, pero no caeremos rápidamente en la homogeneización de la abstracción, para la cual siempre estamos ante ejemplos de lo general, ni nos remontaremos a una idea universal que pretendamos sea la causa del fenómeno. No anulamos la diversidad en nombre de lo general, no aislamos, sino que buscamos en las conexiones existentes, en las síntesis presentes, acontecidas. Reflexividad: sólo comprendemos si logramos hacerlo desde el conocimiento de nuestro punto de vista dentro del acontecimiento, como participantes; constructivamente, es decir, en los propios hacer-se sujetos emergentes, en las propias conexiones que los encuentro-desencuentros tejen o no; y deductivamente, comprendiendo que lo que acontece surge en lo real y no en otro sitio, que lo efectivo ya expresa en sí la causa que lo determina. En este sentido, hacemos justicia de la diversidad si comprendemos que la misma es a la vez singular y universal, mejor aún, que es *universalmente singular* y *singularmente universalizante*. Se trata como es sabido, de una teoría de la composición, donde los distintos elementos nos remiten

²⁸³ Deleuze, G. (1996 [1968]) *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, pp. 156-157.

²⁸⁴ Peirce, Ch. (1978 [1903]) *Lecciones sobre el pragmatismo*. Aguilar, Buenos Aires; James, W. (2009 [1897]) *La voluntad de creer*. Marbot, Barcelona.

a sus conexiones-desconexiones con otros elementos. La naturaleza en general, y la naturaleza de la subjetividad, es concebida de esta manera, evitando la reducción abstracta que pretende remitir toda singularidad a una manera de presentarse de lo universal.

«Ni predicado, ni sujeto, ni atributo ni substancia, ni esencia ni existencia: el *ser* no es más que *nexo*. No *uno* cualquiera, sino *el* nexo por antonomasia. O, dicho sin tapujos, el *ser* es simplemente *relación*. La relación *constitutiva* de las cosas. Porque a estas alturas creo que se puede decir ya que Aristóteles estaba totalmente equivocado al establecer la jerarquía dentro de su sistema de categorías y adjudicarle la primacía a la *entidad* entendida como forma determinada susceptible de individualización y existencia independiente... Es la imposibilidad de nuestro intelecto de reconstruir a partir de cero la estructura de lo real la que nos obliga a empezar dando por sentado un cierto nivel de construcción, una serie de elementos inanalizados a partir de los cuales comenzamos a tejer la red de relaciones en que consiste nuestra comprensión. Luego podremos ir «hacia adelante» (camino habitual de la ciencia) o «hacia atrás» (camino preferente de la filosofía): hacia el descubrimiento de relaciones más complejas en que vamos dando sucesivamente por sentados, sin analizarlos, los elementos relacionados; o hacia el desmenuzamiento progresivo de los sólidos puntos de referencia iniciales con el propósito, nunca alcanzado, de remontarnos al «plasma» primordial... inabarcable malla de relaciones de relaciones, cuyos vértices, sin «grosor» ninguno, sean meros cruces puntuales y diáfanos de las «fibras» de la malla relacional.

El ser es esa «fibra» inconsútil que liga sujeto y predicado y que luego, si nos posee la implacable comezón analítica... volveremos a tender entre los elementos en que hayamos descompuesto ulteriormente cada uno de aquellos términos. *Et sic ad infinitum.*»²⁸⁵

Así pues, se plantean las tres características de la *síntesis expresiva*, que consideramos es la forma de aprehender la diversidad como esencia de la subjetividad en tanto composición. En vez de buscar cualidades primarias y secundarias, estructuras y actualizaciones, el estudio de la subjetividad humana nos obliga a adoptar un punto de vista reflexivo, constructivista y deductivo, tras la comprensión de las síntesis de procesos de subjetivación producidos en

²⁸⁵ Candel Sanmartín, M. (2004) *Metafísica de cercanías*. Ed. Intervención Cultural, Madrid, pp. 167-169.

los acontecimientos («*ecceidades*» según Duns Scoto), en encuentros-desencuentros asociativos. En el campo de las ciencias antropológicas, esta demanda quedó plasmada en el manifiesto interpretativista de la «descripción densa» geertziana. Refiriéndose a la sociología comprensiva de Weber y a la semiótica de Peirce, Geertz buscaba especificar el concepto de cultura como aquella urdimbre de significaciones en las cuales se dan cita los acontecimientos, son interpretados y resignificados. Como hemos visto en detalle, la idea central es la de concebir a la cultura como un *contexto*, lo que en términos de una filosofía de la subjetividad llamaríamos un «*plano de inmanencia o de composición*».

Si hilamos más fino, podemos preguntarnos: ¿Qué diferencia, pues, a esta concepción de una estructuralista, o funcionalista? Todo parece indicarnos que la etnografía ha buscado, como toda empresa científica en este sentido, ir de los contenidos a las formas, pero para luego tratar de recuperarla frente al triste vacío al que se arribara por este camino. Por ello, a pesar de encontrar en la apelación al contexto una salida hacia lo relacional, –las conexiones-desconexiones en tanto entidades de estudio–, se trató igualmente de no caer en las ideas abstractas, aquellas que según Spinoza no expresan, y por tanto no son reales.²⁸⁶ Lo real es entendido como la inextricable imbricación de formas y contenidos. La distinción necesaria para la investigación de la subjetividad pasaría por otro lado, ya que forma y contenido no pueden ser disociados: en una expresión vienen juntas, en ella se manifiesta algo de la única manera posible de hacerlo, se transmite un contenido según una forma específica. Los sentidos y valores que constituyen una cultura como contexto de existencia, son en tanto se expresan y no fuera de ello. Es en este punto donde parece urgente traer la tripartición del fenómeno de la expresión, a partir de la lectura deleuziana de Spinoza:

«La originalidad del concepto de expresión se manifiesta aquí: la esencia, en cuanto existe, no existe fuera del atributo que la expresa, pero, en cuanto es esencia no se refiere sino a la substancia. Una esencia es expresada por cada atributo pero como esencia de la substancia misma... Reencontraremos siempre la necesidad de distinguir tres términos: la substancia que

²⁸⁶ Spinoza, B. (2007 [1677]) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid.

se expresa, el atributo que la expresa, la esencia que es expresada.»²⁸⁷

La substancia se expresa, los atributos expresan, la esencia es expresada; la substancia es el sujeto, los atributos sus actitudes y actividades, la esencia lo que lo constituye como tal, la trama de vectores de subjetivación que lo conforman en su entrecruzamiento activo-pasivo. Volviendo al caso de Geertz sobre el indígena alcohólico que necesitó dializarse pero no paró de beber: su singularidad, en cuanto sujeto, se expresa al no dejar de beber y al no dejar de concurrir al puesto hospitalario para ser dializado a pesar de las contraindicaciones que los jóvenes profesionales desde el saber médico le estipularon, y con ello, las formas de ser y hacer(se) que lo constituyen en su combinación genealógica son las expresadas. Lo que se expresa es el sujeto, pero lo que expresa es uno u otro de los componentes y resultantes de su subjetividad particular, «singulares-universales» que atraviesan, producen y son producidos por sujetos al expresarse en atributos. Caeríamos nuevamente en las trampas del idealismo si no entendiéramos que, si bien estos procesos de subjetivación son las esencias, lo son en tanto se expresan en sujetos y son expresadas por sus actitudes y actividades, sus atributos; y por ello, no poseen una existencia autónoma al acontecimiento de ser, que es el ser del acontecimiento. Su estatus ontológico por tanto es el de ser «actual-virtual».

Al igual que el desarrollo de la filosofía de la subjetividad, heredera del desfondamiento del sujeto moderno, las antropologías científicas han ido recalando en el hecho de que el conocimiento sustentado principalmente en la etnografía, se formula gracias a las generalizaciones a partir de la inmersión en lo singular. Si tuviéramos que ponerle un nombre a los datos que nutren como «fermento pensante»²⁸⁸ al etnógrafo, sería el de *expresión de lo diverso*.

El cartografiado de las subjetividades que (se)hacen acontecimiento en sus encuentros-desencuentros, comienza, por tanto, en la captación de estas expresiones de lo diverso. Dicha captación es a un

²⁸⁷ Deleuze, G. (1996 [1968]) *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona, p. 24.

²⁸⁸ Vaz Ferreira, C. (1957 [1938]) *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.

tiempo invención y descubrimiento. Es en primer lugar producto de la reflexividad, en el momento en que el sujeto cognoscente y pensante, el cartógrafo, es partícipe del acontecimiento y se reconoce como un sujeto más, en el mapeado de las subjetividades que lleva a cabo. Dicha captación es también constructiva, genética o procesual, debe ser realizada desde las asociaciones, las conexiones-desconexiones que constituyen la trama o urdimbre que se encuentra en devenir, el tejido de lo vivo. Y por último, es también deducción, es emanación de lo dado y no una fantasía, es un existente por una causa también existente.

Ahora bien, si admitimos que el pensar y conocer (de) la subjetividad es posible gracias a la aprehensión de las expresiones de lo diverso, estas pasan a convertirse en afecciones del sujeto investigativo. El primer nivel de aprehensión es afectivo, nos orientamos correctamente en la captación de la subjetividad cuando las expresiones de diversidad nos afectan. En segundo lugar, dichas afecciones pasan a ser objeto de la reflexión, y allí comienzan los tres pasos antes descritos. No por ello el sujeto cognoscente deja de estar afectado por las otras subjetividades a partir de las expresiones de diversidad, de sus *estar-siendo*. Cada paso en la transformación del material intelectual, cada modificación de las ideas, produce nuevas afecciones.

El proceso de composición de la etnografía es concebido como una virtualización de los procesos de subjetivación estudiados. No se trata de una simple homologación realizada entre objeto y sujeto, sino del planteamiento de una objetivación de la subjetividad. Objetivación que es una apertura que toma como terreno de exploración a las prácticas propias de campos de experiencia donde se dan cita las diversas formas de vida, que son en tanto existentes y por tanto se expresan al recrearse. Dicha virtualidad en forma de cartografía directamente producida desde los terrenos en ella expresados, es la teorización etnográfica. Se encuentra íntimamente vinculada a la forma en que se conciben sus objetos, por la sencilla razón de que se trata en el fondo de producción de subjetividad, en tanto nuestras teorías y sus alcances, nuestras dudas y certezas, son parte de los fenómenos que se están objetivando. Lo son, pero a su vez de otra manera, desplazados, y más cuando esta reflexividad previa se aplica conjuntamente al extrañamiento en tanto distanciamiento e inmersión simultáneos en permanente calibración.

Este es el sentido por el cual se afirma que la explicación etnográfica mantiene siempre una relación íntima con los procesos de creación de sus componentes, a pesar de la abstracción generada.²⁸⁹ La misma implica deconstrucciones y «montajes» con otros elementos producidos en otros campos de experiencia, pero donde la singularidad en tanto característica general de los procesos de subjetivación sigue ligada entre sus mediaciones²⁹⁰, a veces en forma de geometrización de las impresiones y reflexiones, otras disuelta y donde los restos pasan a ser utilizados para componer descripciones generales, cuadros y marcos holísticos de comprensión, en escrituras ya no necesariamente «pintoresquistas», de un realismo ingenuo fundado en la naturalización de la experiencia y de la representación.

Si las cartografías etnográficas se caracterizan por ser un tipo de constructo intelectual que, a diferencia de lo que pretendía Bachelard para la ciencia, mantiene lazos y conexiones con las procedencias concretas de las materias que sirven de componentes, sus elementos «concreto-abstractos»²⁹¹ no carecen de la apertura necesaria para la ruptura epistemológica.

«La paradoja de la antropología social y cultural moderna es, pues, que se contentó con la función primaria de describir sistemáticamente la diversidad cultural del mundo, mientras que... el ambicioso proyecto de lograr una ciencia general del Hombre en realidad se desvaneció. El formidable desafío conceptual y el atractivo de la etnografía en sí, en medio de una serie de cambiantes pretensiones de abarcar objetivos más vastos dentro de las corrientes del pensamiento social occidental, no ha dejado de caracterizar a la antropología social y cultural desde entonces.»²⁹²

²⁸⁹ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, p. 35.

²⁹⁰ «Pensamiento aplicado o “pensamiento” encarnado, lo cual para mi trabajo significa: trabajar con signos, escribir y ocasionalmente usar imágenes visuales como las fotografías... No podía existir una Teoría divorciada de la vida misma. El análisis social ya no era el análisis del objeto investigado, sino de la mediación de ese objeto en un contexto dado y su destinación hacia otro contexto... Es así como todo análisis social se revela como montaje.» Taussig, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente [The nervous system]*. Gedisa, Barcelona, p. 19.

²⁹¹ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México.

²⁹² Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 44.

Como toda metodología científica, la etnografía fue constituyéndose gracias al establecimiento de supuestos generales sobre los cuales anclar los objetos en sus figuraciones y variaciones. Cuando la reflexividad es incorporada como condición igual de necesaria que el extrañamiento, en tanto que ejercicios de reconstrucción sobre los procesos, fue posible asumir, a su vez, una objetivación sobre la pregunta abierta por el ser. Las discusiones en torno a conceptos como los de «diversidad», «alteridad», «diferencia», «desigualdad», etcétera, no hacen más que reeditar una problemática gnoseológica ya clásica: cómo concebir a lo Uno y lo múltiple, y a las relaciones entre sí; cómo superar tanto el monismo como el dualismo, en sus versiones lógica y ontológica.²⁹³ La «unidad del género humano» y su «humanismo», antropología filosófica fundante de la antropología científica²⁹⁴, ha devenido en una proliferación de trayectos posibles y mutaciones inciertas. Como conjunto es abierto, y como serie de multiplicidades se encuentra en constante recomposición. Los debates en torno al «racionalismo» y el «relativismo» de las últimas décadas dan testimonio del problema *para-lógico* en el que no dejamos de estar inmersos. Ser capaces de especificar una sustancia no alcanzaba, había que asegurar el juego entre lo particular y lo general como su abarcamiento, o más bien su subyacencia, proyecto nunca realizable, y por eso mismo abandonado.²⁹⁵

Pensar a la(s) humanidad(es) como una multiplicidad, donde sus elementos constituyentes son variaciones, y donde sus mezclas y composiciones transforman la totalidad parcial que de allí se desprende circunstancialmente, no elimina necesariamente las continuidades que se combinan con las discontinuidades del proceso tradicionalmente llamado «de hominización». En cada indagación etnográfica, si bien se parte de un supuesto «naturalismo antropológico», esta certeza es objeto de una crítica reflexiva que busca disolver-

²⁹³ Álvarez Pedrosian, E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.

²⁹⁴ Morey, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona.

²⁹⁵ Hirst, P. (1985) «Is it rational to reject relativism?», en Overing, J. (ed.) *Reason and morality*. ASA Monographs 24, Routledge, London, pp. 85-103.

la y penetrar en sus componentes.²⁹⁶ Ya no solo el Hombre, sino que también «lo humano», puede llegar a considerarse como una categoría no permanente por las clases de sus atributos; un devenir del que se desprenden diferentes síntesis combinando diferentes elementos de la más variada índole.²⁹⁷ El análisis de las formas de hacer y por consiguiente ser, no encuentra en el segundo la fuente causal ni –más en general– condicional de las primeras, sino que más bien parte de un plano de referencias –y por tanto científico– para desde el mismo trazar la «geometría de las pasiones», pero condicionado por la relatividad de dicho supuesto, y contando con la certeza de que en el fondo se encuentra abierta la pregunta por el ser, y con ella, las concernientes a las entidades consideradas sobre dicha «suspensión del juicio» («*epoké*). No es tan sólo epistemológico este relativismo, como hemos visto, también es ontológico: dicho ser es multiplicidad, fuente inacabada de generación de nuevas formas de hacer, puestas en juego y productoras de configuraciones que se inscriben y transmiten diferencialmente. Frente al temor de la «homogenización cultural» denunciada desde posiciones centrales del campo de las ciencias humanas y sociales como el estructuralismo²⁹⁸, la etnografía contemporánea, no sólo por un desarrollo especulativo sobre la revisión de su historia y teorías, sino que en conjunción con la experimentación en los escenarios y flujos contemporáneos de experiencia transcultural y desterritorializante²⁹⁹, vuelve a encontrar un fundamento a su labor, no sin la necesidad de abrir una reflexión sobre el propio campo de producción científica dedicado a tales objetivos.³⁰⁰ Esta vez lo Uno no es el punto de llegada, sino de partida; el proceso

²⁹⁶ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona; Atkinson, P. Delamont, S. Housley, W. (2007) *Contours of culture: complex ethnography and the ethnography of complexity*. AltaMira Press, Lanham (Maryland).

²⁹⁷ Rabinow, P. (2003) *Anthropos today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press, Princeton.

²⁹⁸ Lévi-Strauss, C. (1979 [1973/1952]) «Raza e historia», en *Antropología estructural II. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI, México, pp. 304-339.

²⁹⁹ Marcus, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 111-127; Lien, M. E. Melhuus, M. (eds.) (2007) *Holding worlds together: ethnographies of knowing and belonging*. Berghahn Books, New York.

³⁰⁰ Westbrook, D. (2008) *Navigators of the contemporary: why ethnography matters*. University of Chicago Press, Chicago.

no posee una finalidad, pero sí fuerzas que coyunturalmente lo impulsan hacia ciertas direcciones precisas y objetivables.

3.2.2

Las verdades en juego y sus configuraciones explicativas

No es fácil dar con una concepción precisa y claramente determinada de la «verdad» en este panorama gnoseológico que estamos investigando. Como hemos venido planteando, las diferentes vertientes filosóficas, programas de investigación científica, así como géneros y estilos literarios y artísticos en general, confluyen en una práctica etnográfica contemporánea heterogénea y abierta a las transformaciones que se suscitan. Más allá de las diferencias existentes entre tendencias e influencias más o menos hegemónicas, consideramos que aquellas investigaciones en ciencias humanas y sociales que se focalizan en los fenómenos y procesos de subjetivación en cuanto entidades de estudio, son las más proclives a este eclecticismo no sólo metodológico, sino filosófico. Como también hemos afirmado, dicha condición tradicionalmente desvalorizada es resituada afirmativamente desde una perspectiva pluralista del pensamiento y el conocimiento, para la cual la heterogeneidad y el procesualismo son inherentes a la construcción y naturaleza de los mismos. Es, justamente, en las posibles mezclas y composiciones de las diferentes referencias donde encontramos las tendencias más o menos diferenciadas en el campo de producción etnográfica, no sólo en las ciencias antropológicas sino en la sociología, lingüística, psicología, historia, comunicación, etcétera.

En la constitución de la filosofía como actividad gnoseológica, hemos visto que el saber del extrañamiento era instaurado como condición de todo pensar ya desde los llamados presocráticos.³⁰¹ Esta

³⁰¹ Ronchi, R. (1996) *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Akal, Madrid.

es, según Nicolás y Frápolli, la matriz de la primera de «tres raíces que nuestra tradición ha ido incorporando históricamente a la concepción de verdad».³⁰² La verdad a finales del siglo XX vuelve a ser una cuestión problemática para la gnoseología, la filosofía en general, y las ciencias humanas y sociales contemporáneas. No parece así serlo en los dominios de las prácticas de las ciencias naturales y las artes, aunque también es sabido el conjunto de problemáticas que en ellos se des-pertaron, bajo la forma de teorías como la de la relatividad, la termodinámica, o la cuántica, y desde experiencias estéticas propias de los movimientos de vanguardia en las más variadas artes.

El siglo XX en particular, como hemos visto, ha tendido hacia la búsqueda de un realismo efectivo, tanto desde el positivismo y su dogma instrumentalista como desde la fenomenología y su exhortación a encaminar el ejercicio cognoscente hacia «las cosas mismas», en expresión de Husserl. Conjuntamente a ello, el lenguaje fue acaparando el interés general y concentrando todas las indagaciones en un mismo momento –catalogado de «giro lingüístico», y en algunos casos «hermenéutico» (siguiendo los análisis de Gadamer)–, como vía de acceso necesario e indispensable para la comprensión del ser.³⁰³ Pero ambas tendencias y circunstancias características del pensamiento occidental del último siglo no escapan, sino que más bien se enfrentan a las divergencias, heterogeneidades e incertidumbres de las propias tradiciones que se inscriben en su seno.

La primera de estas tres raíces de las concepciones de verdad, es la griega, asentada sobre la experiencia de lo verdadero –la «*aletheia*»– en tanto aquello que está presente y es «patente». Verdad y realidad están ligados en esta versión por la evidencia de lo que se muestra ante el sujeto cognoscente. La segunda raíz de nuestra idea compleja de verdad, es la que la asocia con la fiabilidad, y por tanto no con la presencia sino con la «autenticidad», sea esta una confianza en las cosas o en las subjetividades involucradas. En cuanto a la primera de las certezas, en ella se encuentra la raíz latina de la noción de verdad, la de «*veritas*», como aquello que es digno de crédito y confianza, y por eso de ser catalogado de auténtico. Si la autentici-

³⁰² Nicolás, J. A. Frápolli, M. J. (eds.) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid, pp. 9-21.

³⁰³ Gadamer, H.-G. (1977 [1960]) *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca.

dad recae sobre las subjetividades objetivantes, la verdad pasa a estar asociada a la «fidelidad», también generadora de firmeza (versión proveniente de la tradición hebrea). Por último, las nociones de lo verdadero y de verdad en nuestra contemporaneidad, además de asociarse a lo que está efectivamente presente y a lo que inspira confianza, se encuentra fuertemente determinada por la idea de coincidencia o «correspondencia». Se trata del pensamiento clásico occidental, la búsqueda de la seguridad y fijeza de la verdad a través del método, y tomándolo como instancia de justificación según normas que permiten el ajuste entre el hecho y lo dicho sobre el mismo. Las tres versiones, más que oponerse o anularse, conviven problemáticamente como dimensiones de una mismo fenómeno: la verdad y su relación presente con lo dado, con la identidad tanto de las objetivaciones como de las subjetivaciones del proceso, y con la adecuación, esta última la más influyente en los últimos siglos.

«Cada una de estas dimensiones ha sido puesta en cuestión por alguna concepción de la verdad. Pero a su vez, todas ellas siguen latentes, de un modo u otro, en la experiencia, tanto individual como colectiva y tanto sincrónica como histórica de las sociedades arraigadas en nuestra tradición. Algunas influyentes propuestas... han partido de la tesis de que el lugar común (y en ocasiones exclusivo) de la verdad es el lenguaje. Pero no todas las corrientes filosóficas han compartido esta tesis... existencialismos, algunas fenomenologías, el personalismo, ciertos pragmatismos, etc., anteponen otras instancias... En el límite, hay incluso concepciones de la verdad que explícitamente se oponen al logicismo presente en la tesis que liga verdad y lenguaje. Tal puede ser el caso de Nietzsche, para quien el lenguaje, entendido argumentativamente, supone precisamente una distorsión de la verdad. La alternativa es la corporalidad, como hilo conductor para el descubrimiento de la verdad. Esto implica una "lógica de los sentidos", más bien que una lógica de la razón.»³⁰⁴

En un agrupamiento que admite y requiere yuxtaposiciones, se nos plantean diferentes teorías de la verdad a partir de características consideradas como definitorias entre las demás, también presentes. Las teorías *pragmáticas* incluyen la perspectiva empirista radi-

³⁰⁴ Nicolás, J. A. Frápolli, M. J. (eds.) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid, p. 12.

cal de James, la semiótica de Peirce, y la combinada con la hermenéutica en el caso de Rorty. Las *correspondentistas* en general, se plantean desde diversas lógicas del lenguaje, sean semánticas como en Tarski, Kripke y Davidson, o no, como la inherente al empirismo lógico y al materialismo dialéctico; y a su vez las hay naturalistas o esencialistas para el primer caso. Las centradas en la *redundancia* o pro-oracionales, se solapan bastante con las anteriores. Las teorías *fenomenológicas* son consideradas en sus múltiples formas ya tratadas en esta investigación, algunas más y otras menos imbuidas de hermenéutica. Las *hermenéuticas* propiamente dichas, son las que se encuentran decididamente asentadas en la interpretación, en sus vertientes normativa re-ilustrada y no-normativa, esta última orientada firmemente por la crítica de los valores y la destrucción de la metafísica occidental efectuadas por Nietzsche y Heidegger respectivamente, medulares en las corrientes post-estructuralistas. Las *coherentistas*, comprensivas, son de raíz hegeliana, y están presentes también en el empirismo lógico o neopositivismo y sus influencias. Por último, las teorías *intersubjetivas* de la verdad, ponen el énfasis en el carácter dialógico de la racionalidad, a veces recalando en los consensos como en los casos de Apel y de la «acción comunicativa» formulada por Habermas, otras focalizándose en la primacía de la dialógica más allá de los mismos.

Si bien todas estas tradiciones específicas, sus cruces y combinaciones, se hacen presentes en el campo de las ciencias humanas y sociales en general y en la antropología social y cultural en particular, en el ámbito específico de la producción etnográfica –que como hemos visto se desprende de su condición inicial de simple instancia descriptiva para convertirse en una metodología integral expandida a todo el campo–, se hacen más influyentes las teorías pragmatistas, fenomenológicas, hermenéuticas e intersubjetivas de la clasificación antes desplegada. Si llevamos estas consideraciones a los términos de nuestra investigación, podemos apreciar con claridad que estas corrientes de concepciones de la verdad, consideradas como las más extendidas, son las correspondientes a nuestra genealogía de la caja de herramientas del sujeto cognoscente, el etnógrafo, consolidada en las últimas décadas en la propia formación y «*habitus*» desarrollados

en las prácticas del oficio en formas más o menos explícitas y conscientes.³⁰⁵

Ahora bien, es quizás la versión pragmatista o empirista radical, la que subyace con más preponderancia en la combinación heterogénea de vertientes y problemáticas filosóficas en la etnografía moderna y contemporánea. Si bien los impulsos racionalistas de tipo idealista, como los del estructuralismo y sus influencias en otras perspectivas modernas, fueron los hegemónicos en la conceptualización moderna de las culturas, es justamente la eclosión de dicho modelo y el horizonte posterior lo que propició en gran medida lo que se dio en llamar antropología postmoderna. Pero esta solo fue posible en la recepción inmediatamente previa y simultánea de las tradiciones fenomenológicas y hermenéuticas. En realidad, las de inspiración husserliana ya estaban presentes, y como también hemos analizado, dieron lugar a un naturalismo opuesto y complementario a la neutralidad defendida por los diferentes tipos de positivismo durante décadas. Fue por tanto la versión específicamente compuesta, la que Ricoeur caracterizó como injerto de la hermenéutica en la fenomenología provocado inicialmente por Heidegger, la corriente de pensamiento que habilitó la consolidación de una estrategia cognoscente desprendida poco a poco de los límites disciplinares.

Dentro de las posibles concepciones y valoraciones de la verdad o las verdades, nos encontramos con las correspondientes a las formas de acceso, construcción y encuentro con las mismas. Está claro que el pensamiento clásico, ejemplificado por el racionalismo cartesiano por un lado, y el empirismo baconiano del otro, focalizaron y hasta redujeron a la misma a los instrumentos, los procedimientos para su aprehensión. También es cierto que el escepticismo presente en el empirismo, reforzado posteriormente por Hume,³⁰⁶ y más recientemente por Popper y su racionalismo crítico, han permitido un tratamiento donde la verdad es desplazada hacia su virtualidad, su búsqueda interminable: la «verosimilitud».³⁰⁷ Y lo mismo podemos rescatar de las fuentes de la tradición fenomenológico-

³⁰⁵ Bourdieu, P. Wacquant, L. (1995 [1992]) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.

³⁰⁶ Hume, D. (1998 [1739-1740]) *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.

³⁰⁷ Popper, K. (1979 [1963]) *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Buenos Aires.

hermenéutica en particular, que es la versión heideggeriana en la que se enfatiza el perpetuo juego del develamiento y velamiento de una verdad en permanente construcción, siendo su razón de ser dicho dispositivo en su devenir.

Pero sería un error considerar que luego del llamado «momento *Writing Culture*»³⁰⁸ y sus repercusiones diferenciales por todas las terminales y redes de producción etnográfica, se haya renunciado sin más a la generación de explicaciones. Como venimos argumentando, consideramos que desde la práctica contemporánea del oficio etnográfico, se han generado diferentes respuestas ante las crisis paradigmáticas y gnoseológicas experimentadas en el cambio de siglo, atravesando la llamada postmodernidad. Los mayores desafíos, creemos nosotros, fueron planteados en los términos de la reconceptualización de la «representación». Su crisis, como ya planteaba el mismo Heidegger décadas antes, es la crisis del «sujeto eminente» que se «anclaba» en dicho mecanismo productor de certeza.³⁰⁹ La arqueología de las ciencias humanas elaborada por Foucault, también se sostiene sobre esta premisa: todo el espacio de dichos saberes está constituido por la representación clásica, la versión cartesiana del pensamiento claro, distinto y analíticamente disponible en un cuadro general.³¹⁰

La apertura provocada por la crisis de la representación afectó directamente a la verdad y la explicación. Ya no fue posible posicionarse tranquilamente desde una perspectiva puramente descriptiva, confiada en los lenguajes e instrumentos de observación que mejor se ajustaran en su correspondencia con la realidad, pues la propia distinción entre una instancia trascendente y otra empírica había perdido toda validez. Recuperando las formulaciones hermen-

³⁰⁸ Clifford, J. Marcus, G. (eds.) (1991 [1986]) *Retóricas de la antropología [Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography]*, Júcar, Barcelona; Marcus, G. (2008 [2007]) «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco» [The end(s) of ethnography: from the messiness of the experimental to the messiness of the baroque], en *Revista de Antropología Social*, Vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. pp. 27-48.

³⁰⁹ Heidegger, M. (2000 [1940]) «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, en especial pp. 103-105.

³¹⁰ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

éuticas, el interpretativismo ya había dado su opinión sobre la concepción y el valor de la verdad para la etnografía:

«... los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden. (Por definición, sólo un “nativo” hace interpretaciones de primer orden: se trata de su cultura). De manera que son ficciones... en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” –que es la significación de *fictio*–, no necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de “como si”. Elaborar descripciones orientadas hacia el punto de vista del acto de los hechos... constituye claramente un acto imaginativo, en modo alguno diferente de la elaboración de análogas descripciones [literarias]... Las condiciones de su creación y su sentido (para no decir nada de la calidad literaria) difieren. Pero una historia es tan *fictio*, “una hechura”, como la otra... depende del grado en que ese autor [etnógrafo] sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, de reducir el enigma –¿qué clases de hombres son esos? – al que naturalmente dan nacimiento hechos no familiares que surgen en escenarios desconocidos. Esto plantea varios problemas serios de verificación... prefería decir “evaluación”... el problema de cómo hacer una relación mejor a partir de otra menos buena. Pero aquí está precisamente la virtud de la etnografía... Debemos medir la validez de nuestras explicaciones, no atendiendo a un cuerpo de datos no interpretados y a descripciones radicalmente tenues y superficiales, sino atendiendo al poder de la imaginación científica para ponernos en contacto con la vida de gentes extrañas.»³¹¹

La explicación, por tanto, se afianzó como tarea interpretativa, como el ejercicio sistemático y exhaustivo de desciframiento y traducción de los universos existenciales experimentados por el etnógrafo en su trabajo de campo, más que desaparecer o perder importancia, como afirman algunos autores. Superando la dicotomía clásica establecida por Dilthey entre explicación y comprensión, entre ciencias naturales y humanas, la hermenéutica posterior ha trabajado en la dirección de integrar ambas tareas. Ricoeur, con su gran influencia en el interpretativismo y en la antropología postmoderna, llevó adelante el trabajo de articular ambos órdenes de actividades cognoscentes haciendo de la explicación la mediación por la cual se

³¹¹ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, pp. 28-29.

realiza la comprensión: es en definitiva, su puesta en práctica. Y dicho ejercicio es, a su vez, interpretativo, según las características ya analizadas.³¹²

El siguiente paso de la etnografía fue poner una vez más el acento en el método, cayendo nuevamente en ciertos excesos instrumentalistas subsidiarios de un mito sobre la técnica, en este caso, no los brindados por las matemáticas ni las ciencias naturales, sino por la retórica, el análisis literario y la literatura propiamente dicha. Pero más allá de dichos excesos –propios de un «momento experimental»³¹³ que quizás pase a ser una condición–, se configura una etnografía contemporánea, que realiza una síntesis abierta y problemática que se vuelca sobre el propio devenir como caja de herramientas presentes y útiles para la tarea de hacer conocer culturas, y más en general, formas de hacer y ser, subjetividades.

Este pluralismo basado en los intereses pragmáticos de la investigación, habilita una proliferación de estilos y géneros etnográficos, de formas de llevar efectivamente este tipo de estrategia cognoscente a término. Coherente con la concepción de subjetividad implícita en ella, se asume el carácter subjetivante del propio conocimiento, por lo cual se comparten las características de singularidad, particularidad e irreductibilidad, lo que no niega, sino que se complementa, con la transversalidad, inter y transistencia de los procesos constitutivos de dichas subjetivaciones. La generalización se efectúa por la inmersión en casos, su creciente dilucidación, entramado de los dispositivos y configuraciones significativas en la búsqueda de una comprensión en el intersticio dialógico, abierto por la participación del etnógrafo y los sujetos que interactúan en los escenarios de encuentro, así como en forma diferida por todo tipo de inscripción, obra o producto elaborado en el complejo de los mismos fenómenos.

Evidentemente, la llamada «explicación *causal*» fue la que más sufrió sobre la marcha en este proceso, frente a la que los semiólogos y lingüistas denominan «explicación *ecuativa*», caracterizada no por el uso de operadores del estilo de «por qué», «cómo» y «porque» sino por paráfrasis, sustituciones sinonímicas, ejemplificaciones y

³¹² Ricoeur, P. (1975 [1969]) *Hermenéutica y estructuralismo* [primera parte de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*]. Megápolis, Buenos Aires.

³¹³ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

traducciones.³¹⁴ Pero la causalidad no ha sido abandonada sin más, al igual que la «explicación *teleológica*» de procedencia aristotélica. Evidentemente, al asumirse la crisis de la representación en las ciencias humanas y sociales, como la del mecanismo de fijación de la subjetividad, la forma en que se justificaba la certeza de su existencia, la raíz correspondentista de la verdad sufrió un grave golpe. Todas aquellas teorías de la verdad, y de la explicación implicadas en las mismas, se mostraron insuficientes para dar cuenta de los fenómenos etnográficos. La tradicional «explicación *funcional*» tan relevante en la historia de estos saberes, y sustentada en la causalidad, ya había sido tratada como un tipo de comprensión por Evans-Pritchard, quien también hacía hincapié en la interpretación entre culturas como característica de la situación de campo, es decir, la «traducción».³¹⁵ Tanto la explicación sustentada en la causalidad genérica, como la «explicación *genética*» basada en los procesos y secuencias temporales, así como la «explicación *composicional*», no dejan de ser útiles y como tales son tomadas en cuenta en la producción etnográfica contemporánea. Lo que sucede es que hay un desplazamiento general de la *episteme* hacia la problematización de sus fundamentos, la representación.

Al asumir que la representación es parte del proceso cognoscente, que la misma se instaura en sus componentes como parte de la producción de subjetividad en la dialógica entre investigadores y sujetos involucrados en los fenómenos analizados, la «expresión» fue ganando cada vez más terreno. Hemos visto en capítulos precedentes cómo era posible rastrear los orígenes de esta problemática gno-seológica en la forma en que se plantearon los mecanismos de la representación por Descartes, y de la expresión por Spinoza, en el mismo horizonte de la *episteme* clásica.³¹⁶ En lo concerniente a los elementos de la explicación, a los clásicos «*explicando*» («*explanandum*») que queremos aprehender y «*explicante*» («*explanans*») que utilizamos para ello, y sus inferencias en forma de cadenas, series y circularidades, la teoría sustentada no en la representación como supuesto sino en la expresión, opera distinguiendo tres órdenes del

³¹⁴ Zamudio, B. Atorresi, A. (2000) *La explicación*. Eudeba, Buenos Aires.

³¹⁵ Evans-Pritchard, E. E. (1987) *Historia del pensamiento antropológico*. Recopilación de André Singer. Cátedra, Madrid.

³¹⁶ Deleuze, G. (1996 [1968]) *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona.

proceso, donde aquellos elementos que donan de sentido y aquellos a los que queremos otorgárselos se desarrollan mutuamente. La expresión queda asociada más directamente a la necesidad de elaborar descripciones en los lugares del texto etnográfico donde se requiere evocar y estimular la imaginación del lector para desplazarse y dejarse llevar a los universos existenciales estudiados. Pero como hemos visto, es parte consustancial de la propia forma de concebir al proceso de subjetivación y el de sus objetivaciones, con lo cual es mucho más que una actividad expositiva, es la alternativa frente a la crisis de la representación, la cual perdura pero en la desnudez de sus mecanismos y dispositivos antes dados por sentado, que aseguraban la fijación de un espacio cognoscente trasparente y lineal donde identificar cada idea clara y distinta.

La «explicación por *leyes o principios generales*» suele aparecer como un tipo de explicación diferente a las causal, genética y composicional³¹⁷, pero en realidad corresponden a otra dimensión lógica del asunto. Las tres últimas pueden o no estar sustentadas en leyes o principios, y a su vez, estos pueden ser *razones suficientes* características de la causalidad, *formas de evolución* o *desarrollo procesual* con o sin una teleología específica, y propias de la forma en que se organiza y construye la propia teoría. Al respecto, es quizás donde más podemos poner en evidencia las transformaciones desde la etnografía moderna hacia la contemporánea, el paso por la crisis de la representación, los grandes relatos explicativos y el *logos* occidental que sacudió las últimas décadas del cambio de milenio. Pues una modificación en la certeza de cualquier tipo de ley, o en las formas más laxas de «*probabilidades*», implica también una nueva forma de construir el conocimiento en su relación con el pensamiento, con las esferas hasta ahora vedadas de la epistemología y la ontología. La exploración se encuentra abierta desde las afecciones a las configuraciones significativas y determinantes que formatean los acontecimientos existenciales, los aquí-y-ahora irrepetibles de la historia como estado de emergencia permanente. A su vez, como lo plantea la lectura deleuziana de la expresión alternativa a la representación, una tercer instancia está implicada, la ontológica.

³¹⁷ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, pp. 55-59 y 227-241.

Los etnógrafos vienen llevando a cabo sus prácticas dentro de este contexto problemática, donde existen posiciones diferenciales, corrientes y programas de investigación más o menos instituidos. Está claro que los límites entre ciencia y filosofía siguen vigentes, quizás para la mayoría de los integrantes de los campos respectivos. Pero es significativo mostrar, es decir, señalar y hacer visible, una tendencia o conjunto de producciones que convergen en los senderos más fructíferos de este escenario epistemológico. Las relaciones con la filosofía, las ciencias naturales y exactas, y el arte, volverán a ser revisadas, en el cíclico proceso de reflexión sobre los fundamentos que caracteriza a las ciencias humanas y sociales desde sus comienzos, incluidas las negaciones y prohibiciones a dicha tarea por eventuales detractores.

Si enunciar la existencia de una estrategia cognoscente, desarrollándose fundamentalmente en el intersticio entre la filosofía y las ciencias humanas y sociales, sigue siendo un escándalo académico, no por ello desaparece el conjunto de experimentaciones y producciones etnográficas de las últimas décadas. Si nos volvemos, nuevamente, hacia los manuales etnográficos desde su optimismo instrumentalista, y llevamos adelante la práctica etnográfica, podremos apreciar las problemáticas desde su hacer, y con ello pensar desde las necesidades que este genera.

«Aplicada al proceso etnográfico, esta metáfora del laberinto es acorde con la visión del trabajo de campo como proceso de socialización... al aprender los códigos de la cultura que se trata de estudiar, el etnógrafo –como el niño– no encuentra un sistema pre-elaborado de objetos de conocimiento. Las reglas del comportamiento social no vienen ordenadas en un índice (aunque existan códigos escritos...); los objetos materiales cuyo uso ha de ser aprendido no vienen ordenados en ningún código; los usos del lenguaje se aprenden sobre la marcha –insertos en situaciones concretas de interacción–, no se encuentran generalmente codificados de antemano. Cualquier ámbito cultural presenta esta característica fascinante: *sospechamos* que hay un orden (que en alguna parte se encuentra la “salida”, que los caminos del aprendizaje no son absolutamente caóticos y presentan una cierta regularidad, un conjunto de pautas), pero no podemos conocerlo a menos que *entremos* en él. Aunque siempre se parte de algún esquema previo... el índice de un libro es lo último que se escribe. Del mismo modo, los *objetos* a los que el etnógrafo presta atención en el campo pueden ser previstos en

su proyecto, pero con la expectativa de que serán descubiertos, relacionados, ordenados, conforme se avanza en el laberinto cultural. Dado que los sistemas son *locales* y los procesos de investigación constituyen *experiencias*, no puede haber una representación universal de los objetos concretos de una etnografía, ni de las trayectorias entre objetos que los etnógrafos particulares pueden llegar a realizar.»³¹⁸

El «palimpsesto» parece haberse quedado con todos los créditos frente al «cuadro», aunque éste no deja de estar incluido.³¹⁹ La única manera de vérnosla en un laberinto es tratando de crear cartografías sobre la marcha, haciendo un trabajo de inscripción y asociación de marcas dejadas y recorridos trazados. Una «explicación *laberíntica*», se asume sin principio ni fin, factible de posteriores modificaciones ilimitadas como materia prima de otros productos en el interminable rizoma de la producción de subjetividad. Esta explicación es tanto compositiva como genética, pero la causalidad ha sido abierta, las series son consideradas como integradas por elementos heterogéneos, y desde cada uno de ellos se pueden desprender todo tipo de nuevas relaciones y series. Al mismo tiempo, se construye una narración que es montaje de dichos materiales extraídos de la experimentación, conjuntamente con todos aquellos tomados de las más diferentes fuentes, en la tensión de la inmersión y distanciamiento en el caso. La generalización se efectúa a través de la profundización, en la intensiva, y no directamente en la extensividad de objetos y problemáticas así definidas.

Círculos hermenéuticos y pliegues reflexivos, genealogías de emergencias y procedencias sin principio ni fin, en un proceso que no cesa de abrir universos de virtualidades, incluido el «mundo del texto» en los términos de Ricoeur.³²⁰ Y de allí, también se desprende la riqueza de la etnografía, que de una u otra forma sustenta sus conceptualizaciones en nociones cada vez más cercanas a las de procesos de subjetivación y producción de subjetividad. Para ello es necesario

³¹⁸ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid, p. 120.

³¹⁹ Gubern, R. (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*. Anagrama, Barcelona.

³²⁰ Ricoeur, P. (2001 [1986/1975]) «La función hermenéutica del distanciamiento», en *Del texto a la acción [Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II]*. FCE, México, pp. 95-110.

superar las propias limitaciones del textualismo o auto-referencialidad de la escritura: la no-producción en el seno de la producción³²¹, también necesaria, pero bajo vigilancia.

«En antropología, la fenomenología se transformó en una etiqueta para denominar la atención cuidadosa al nativo en su visión del mundo, poniendo entre paréntesis, en la medida de lo posible, el punto de vista del etnógrafo. Se veía en ello el cumplimiento del reclamo de Weber de una *verstehendes Soziologie*, una sociología que atribuya el papel central a la “comprensión” de los actores, y del primer esbozo programático que Dilthey trazó de las *Geisteswissenschaften* (las ciencias humanas, por oposición a las ciencias naturales). De igual modo, la hermenéutica se convirtió en una etiqueta para la minuciosa reflexión acerca de la manera en que los nativos descifran y decodifican sus propios “textos” complejos, sea que se trate literalmente de textos o de otras formas de comunicación cultural, como los rituales; se interesaba por sus reglas de inferencia, las pautas de asociación y la lógica de la implicación... refiere también al interés del antropólogo por su propia reflexión en el curso de la tarea de comprensión intercultural. El análisis marxista se convirtió en una etiqueta para designar el interés por el modo en que las ideas culturales están al servicio de intereses políticos o económicos particulares, incluidos, una vez más, tanto los del observador cuanto los de los observados en la investigación etnográfica.»³²²

³²¹ Deleuze, G. Guattari, F. (1998 [1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

³²² Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 58-59.

3.3

Conceptos, funtores y percepciones aplicados a la subjetividad

3.3.1

El discernimiento científico

Para analizar la naturaleza de las configuraciones científicas presentes en la etnografía contemporánea, volveremos a tomar por objeto a una serie de manuales generales sobre el oficio etnográfico, los cuales se difunden en los espacios de su enseñanza a lo largo y ancho del espacio epistemológico de las ciencias humanas y sociales. Esta vez, prestaremos especial atención a aquellos de procedencia sociológica y antropológica de orientación más decididamente funcionalista o estructural-funcionalista que, como hemos visto, se adscriben a las concepciones de la verdad como correspondencia –y donde está presente en diferentes grados el rol de la coherencia interna de la teoría–. Esta, a su vez, es pensada y asumida como conjunto de explicaciones hipotético-deductivas y/o inductivas, donde es posible distinguir con claridad lo que es el «*explicando*» («*explanandum*») y el «*explicante*» («*explanans*»).

Lo que se sugiere que el etnógrafo vaya construyendo a lo largo del proceso de investigación, entre idas y venidas desde la mesa al campo y viceversa, son «series» de razonamientos, ideas y nociones de diferentes cualidades que se componen, a su vez, de formas específicas. Considerando al texto como el producto etnográfico principal, la malla argumental del mismo no es otra cosa que un entramado de afirmaciones, dudas, certezas a medias, trazas de procesos en diferentes momentos y las reflexiones sobre los mismos. Siguiendo el camino de las ciencias naturales, desde sus comienzos positivistas y el posterior predominio del funcionalismo desde la antropología británica moderna, la etnografía se funda *en parte* sobre un paradigma científicista, para el cual la búsqueda de causas, la

regularidad de los fenómenos, y la exposición inteligible de los datos en configuraciones modélicas son parte de sus requisitos y objetivos.

Para que esto sea posible, se ha generado una suerte de metodología estándar con sus características propias, y opera más o menos como referencia en el campo general de la investigación en ciencias humanas y sociales, pero encontrando en la etnografía contemporánea –que también recibe los aportes de la fenomenología y la hermenéutica–, sus mayores críticas. De todo ello emerge una perspectiva, la que se centra en el análisis de los procesos de subjetivación como formas de hacer y ser, que intenta cultivar un espíritu científico, pero combinado con otros de carácter filosófico y artístico. Para poder albergar la caja de herramientas que hemos desplegado y analizado en los capítulos precedentes, los etnógrafos contemporáneos –inscritos en la más o menos explícita perspectiva de la interpretación reflexiva–, adoptan un *cientificismo abierto*, donde se rescatan la precisión, claridad y anticipación de un pensamiento que busca rectificarse y diversificarse. Las cuestiones relativas a la predicción y a la reproductividad del experimento, no por casualidad han sido y siguen siendo puntos de referencia en el debate sobre estatuto de las ciencias humanas y sociales. Aquí sostenemos que es posible definir en cada investigación el alcance y el papel que el espíritu científico juegue en ella, en conjugación con formas filosóficas y artísticas que el etnógrafo ha venido acostumbrándose a combinar para ver satisfechos sus deseos de conocimiento.

De los modelos de análisis que aún mantienen su vigencia, encontramos el planteado por Durkheim en sus análisis metodológicos y en su estudio del suicidio.³²³ La distinción entre «conceptos», «dimensiones» e «indicadores» será tomada como procedimiento general para la construcción de las objetivaciones. Partiendo de «definiciones» lo más claras y distintas para sus propios términos, se deducen hipótesis a ser contrastadas en la experiencia, a la cual se accede gracias a los indicadores en tanto rasgos ostensibles, presencias observables y registrables. Las hipótesis buscan no sólo en los fenómenos, sino en las relaciones posibles entre los conceptos elaborados para conjeturar sobre sus razones de ser. Dichos conceptos

³²³ Durkheim, E. (2005 [1895]) *Las reglas del método sociológico*. Gorla, Buenos Aires; y (2004 [1897]) *El suicidio: estudio de sociología*. Losada, Barcelona.

están compuestos, a su vez, por las dimensiones, las cuales sirven de intermediación entre ellos y los indicadores.

«Los indicadores son manifestaciones objetivamente localizables y medibles de las dimensiones del concepto... hay conceptos para los cuales los indicadores son menos evidentes. La noción de indicador llega a ser más imprecisa, y sólo representa un indicio, una muestra, una expresión, una opinión o cualquier fenómeno que informe acerca del objetivo de la estructuración. Existen conceptos simples... que tienen únicamente una dimensión (cronológica) y un indicador (edad). Otros... obligan a descomponer ciertas dimensiones... antes de llegar a los indicadores. El número de dimensiones, componentes e indicadores varían según los conceptos... Hay dos formas de estructurar un concepto; cada uno corresponde a un nivel diferente de conceptualización; una es inductiva y produce "conceptos operantes aislados"; la otra es deductiva y crea "conceptos sistemáticos" (P. Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron).»³²⁴

Los «conceptos operables aislados», han sido planteados como constituidos por observaciones directas o por referencias secundarias, pero siempre relativas a las empiricidades que se producen en los campos de experiencia relativos a los fenómenos investigados. Se trataría pues de una «inducción», que de alguna manera generaría tramas de generalización en las relaciones entre los elementos posibles en ella agrupados; en términos cartesianos, una «deducción incipiente». La forma de operar con ella es analítica, buscando el efecto contrario de las síntesis, que justamente se trata de esbozar para la búsqueda de articulaciones. Mientras tanto, los «conceptos sistémicos», frutos de la «deducción», operan a partir de las propias configuraciones teóricas, y son factibles de ser elaborados a partir de razonamientos aplicados a las mismas: oposiciones, analogías, implicancias, y cualquier operación formal que permita sintetizar elementos en principio analíticos. En tercer lugar, y siguiendo a Bacon, las «prenociones» constituyen el territorio originario de las formas ideacionales propias de la sociedad, las objetivaciones más o menos fijadas en diferentes dimensiones intersubjetivas.

³²⁴ Quivy, R. van Campenhoutd, L. (1992 [1988]) *Manual de investigación en ciencias sociales*. Limusa, México, pp. 116-117.

Las «hipótesis» se caracterizan por ser la formulación de una anticipación que relaciona otras formulaciones, tanto conceptuales como observacionales. Se puede plantear en la relación entre los primeros y los segundos, fenómenos que son los «*explicando*» («*explanandum*») gracias a conceptos y leyes que operan como «*explicante*» («*explanans*»). Pero también las hipótesis pueden plantearse como la anticipación de relaciones entre fenómenos y conceptos que los explican en una instancia previa. Esta es la forma más generalizada en la investigación en ciencias humanas y sociales. La «contrastación», en tanto puesta a prueba de la hipótesis o conjetura, no puede darse con la consistencia que se da en el campo de las ciencias naturales. Pero el trabajo del investigador se mueve en esa tendencia, hasta el alcance de sus posibilidades.

Ahora bien, lo que este y muchos manuales del mismo tipo que circulan por los espacios de enseñanza e investigación en el campo de las ciencias humanas y sociales realizan, es una especie de suspensión de las problemáticas epistemológicas inherentes a los planteos metodológicos. En este caso en particular, y como forma de racionalismo sofisticado, que logró ser una alternativa efectiva frente al positivismo y otros realismos ingenuos, el racionalismo aplicado descrito en los capítulos precedentes se encuentra presente, pero parece que inhibido por una tajante polarización de lo empírico y lo trascendental, reeditándose la problemática kantiana de su escisión, la antropología y epistemología que ello conlleva.³²⁵ En realidad, podríamos plantear que los intentos de Bachelard por superar el dualismo entre el empirismo y el racionalismo siguen siendo eso, intentos. A la hora volcar esta filosofía de la ciencia como «reflexión de la reflexión» a una metodología de investigación, parece volverse a formas más ingenuas y espontáneas de racionalismo dogmático.

La cientificidad que se busca reproducir, y que opera más o menos como forma estandarizada en el amplio espacio de las ciencias humanas y sociales, se puede ejemplificar en el esquema antes planteado. Pero como sucede, dicha metodología reclama por la reflexividad inherente al «vector epistemológico» que nos hace trabajar desde las prenociones hasta los conceptos y las hipótesis, a costa de

³²⁵ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

rectificar y diversificar el proceso, lo que incluye tanto una reflexión sobre las configuraciones teóricas elaboradas como sobre las utilización de los métodos y técnicas, y la relación entre las tres dimensiones.

«... la filosofía de las ciencias parece demasiado a menudo acantonada en las dos extremidades del saber: en el estudio de los principios demasiado generales por parte de los filósofos, y en el estudio de los resultados demasiado particulares por parte de los científicos... se agota contra los dos obstáculos epistemológicos contrarios que limitan todo pensamiento: lo general y lo inmediato. Valoriza a veces lo *a priori*, a veces lo *a posteriori*, desconociendo las transmutaciones de valores epistemológicos entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre los valores experimentales y los valores racionales... que... opera sin cesar...

Cada hipótesis, cada problema y experiencia, cada ecuación, reclaman su filosofía. Debería fundarse una filosofía del detalle epistemológico, una filosofía científica *diferencial* que correspondiese simétricamente a la filosofía *integral* de los filósofos... tendría a su cargo medir el devenir de un pensamiento... [lo que] correspondería a una normalización, a la transformación de la forma realista en una forma racionalista. Esta transformación nunca es total. Todas las nociones no se encuentran en el mismo momento de sus respectivas transformaciones metafísicas.»³²⁶

En etnografía contemporánea, por lo general, científicidad es sinónimo de reflexividad, entendida como el trabajo de objetivación del sujeto objetivante. Los casos en que todavía se mantiene un realismo naturalista, como dijimos antes, son los correspondientes a los neopositivismos más o menos estandarizados. Y puede resultar extremadamente superficial una construcción de hipótesis en un universo donde solo se pueden hacer predicciones a escalas gigantescas, o en situaciones *ad hoc*, y donde principalmente, no se pueden reproducir fenómenos experimentales. Pero el carácter contingente y en emergencia permanente que posee el universo de exploración – constituido primero por el Hombre y sus fuerzas, luego por el sujeto, y más tarde por los procesos de subjetivación y las subjetividades configuradas–, requiere también de la utilización de la objetivación

³²⁶ Bachelard, G. (1993 [1940]) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Amorrotu, Buenos Aires, pp. 8-9 y 15 respectivamente.

científica. Muchas veces, cuando se quiere emular a las ciencias naturales, es cuando la objetivación no opera satisfactoriamente; es sustituida por una caricatura de lo que debería ser. Ni en oposición, ni en identidad: se trata de dos formas de crear conocimiento que son diferentes, pero que se encuentran relacionadas, siendo las ciencias naturales un componente de las ciencias humanas y sociales, que se combinan en ellas con otros saberes de diversa procedencia.

¿Qué se obtiene, pues, de las ciencias? La posibilidad de crear relaciones entre elementos, y considerar algunos como «variables», otros como «constantes» en su variación con los primeros, y tener con ello una «geometrización de las experiencias». A su vez, en un paso más allá de lo «abstracto-concreto» de conceptos formados desde dichas experiencias de descubrimiento y posterior procesamiento interpretativo y reflexivo, perspectivas ajenas a dichas experiencias son articuladas en la investigación, aunque no se deje de hacer descansar todo el entramado explicativo sobre la interpretación de los procesos y experiencias de dialógica inter y trans-subjetiva, los materiales del trabajo de campo. Para ello es que se considera útil la construcción de «tipos», «clases», «categorías» y «tendencias», a partir de «leyes» de variado alcance y «modelos» que las coordinan. Un caso especial ha sido el «tipo ideal», siempre a cierta *distancia* con lo real justamente a explorar, propuesto por Weber desde su sociología comprensiva y que tanto ha impactado en todo el espacio epistemológico de las ciencias humanas y sociales hasta la actualidad.³²⁷ Se le ha cuestionado su carácter reconocidamente hipotético, por lo cual siempre resulta ser una «desviación». Se postularon «tipos construidos» en tanto selecciones, abstracciones y combinaciones de criterios con referencias empíricas, acentuando intencionalmente algunos de los mismos con el fin de la comparación de casos.³²⁸

Una etnografía reflexiva es consciente que el conocimiento sobre los fenómenos estudiados no se agota en las experiencias del investigador en el trabajo de campo, requiere y necesita confrontar las mismas con información de diversa procedencia, producida por

³²⁷ Weber, M. (2008 [1922]) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México, pp. 16-18.

³²⁸ McKinney, J. C. (1968 [1962]) *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu, Buenos Aires.

otras técnicas que refieren a otros objetos relacionados a los suyos, otras dimensiones o aspectos que hacen a la producción y creación de subjetividad que está particularmente analizando.

Esto mismo es lo que anima a las tendencias experimentales de la llamada antropología postmoderna, la otra perspectiva de importancia capital para comprender la estrategia gnoseológica de la etnografía contemporánea, tan cuestionada desde la llamada etnografía reflexiva, su otra perspectiva principal. En este punto debemos cuidarnos de no equiparar empirismo-racionalismo con interpretación-reflexión, pues las distinciones corresponden a diferentes órdenes y sentidos de la actividad gnoseológica. Aquí de lo que se trata es de la combinación de diferentes actitudes mentales y actividades consecuentes, en la forma de un oficio explicativo a través de una interpretación que incluye a su propia interpretación, una comprensión crítica que asume la tarea de rescatar y aprehender algo de los fenómenos de creación y recreación de formas de hacer y ser que subjetivizan el universo gracias a sus objetivaciones. A través de la influencia de los estudios culturales, llegó el análisis político en la forma de marxismos heterodoxos vinculados a la «teoría crítica» – Benjamin en particular–; referido a los mecanismos de «hegemonía» y «subalternidad» (Gramsci); y en relación a los «aparatos de Estado» (Althusser). Posteriormente la «microfísica» y «genealogía» de Foucault, inspiradas en Nietzsche, ingresarán al campo discursivo etnográfico, así como la «deconstrucción» de Derrida, emergidas ambas de las derivaciones del estructuralismo enfrentado a los requerimientos críticos de la fenomenología-hermenéutica de Heidegger.

La antropología norteamericana de corte interpretativista, fue azotada por olas de crítica y auto-crítica de las nuevas generaciones que veían necesario poner al descubierto las relaciones de poder, tanto como las figuras retóricas *en* el conocimiento, pues estas son consideradas como estrategias de las primeras. Desde allí se generó el clima intelectual, el contexto de enunciación y el entorno conceptual desde donde se hizo posible la fusión de la interpretación de procedencia hermenéutica y la reflexión de tipo racionalista sofisticado, considerando a la segunda como una tarea urgente. Por supuesto que hay planteos que niegan cualquier componente científico

en la etnografía³²⁹, o que llegan a cuestionarse si es positiva la tensión conflictiva que provoca la coexistencia de una desaceleración y descomposición cardinal de un fenómeno, junto a lo que los fenómenos además nos muestran, insinúan y revelan, y la autoridad en el campo que regula e inhibe el proceso siempre en un momento determinado del estado de fuerzas.³³⁰ Pero nos parece más audaz, interesante y fértil, focalizarnos en aquellas propuestas donde se asume una caja de herramientas múltiple y heterogénea en función de los objetivos, siempre más o menos explicitados, en el propio ejercicio del oficio etnográfico.

La geometrización de los fenómenos y las experiencias en y a propósito de los mismos, constituye una doctrina milenaria, tan antigua como el saber del extrañamiento, muy conocida en su versión pitagórica y posteriormente platónica, de otorgamiento de una existencia de por sí a números o figuras en tanto noúmenos. La matematización del pensamiento ha generado desde entonces todo tipo de debates y perplejidades. De todas las perspectivas existentes en el panorama general de las ciencias humanas y sociales, seguiremos focalizándonos en la etnografía contemporánea y sus elementos constitutivos en tanto estrategia gnoseológica. Nuevamente son el racionalismo aplicado por un lado, y la fenomenología de base en el interaccionismo simbólico y su versión conjugada con la hermenéutica en el interpretativismo, las corrientes principales desde donde se toman las referencias más o menos explícitas para el oficio etnográfico. Las matemáticas, ya desde Kant, habían pasado de ser un método de ejemplificación a uno de construcción, o quizás ya desde Spinoza y su geometría de las pasiones y filosofía de la expresión.³³¹

De manera más o menos escéptica, desconfiando de una utilización directa, las ciencias humanas y sociales en general habían pasado por el proceso de la matematización general desde sus comienzos en el siglo XIX. Más allá del positivismo, las otras corrientes filosóficas antes mencionadas que conforman las herencias más claras de la etnografía contemporánea, habían formulado diferentes

³²⁹ Tyler, S. (1991 [1986]) «Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento», en Clifford, J. Marcus, G. (eds.). *Op. cit.*, pp. 183-204.

³³⁰ Marks, J. (2009) *Why I am not a scientist: anthropology and modern knowledge*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles.

³³¹ Spinoza, B. (2007 [1677]) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid.

planteos, en especial Husserl y Bachelard, pero podemos decir que en común aparece este tratamiento constructivista de un pensamiento abstracto no-euclidiano, y más que simplemente demostrativo.³³² Y de esa forma es que, creemos, la etnografía trabaja con el pensamiento matemático. En particular, aquellos trabajos que como hemos dicho se orientan según concepciones de la subjetividad como procesos de creación y recreación de formas de hacer y ser, ponen de mayor manifiesto un uso creativo de las mismas, y no una ciega adhesión –común en las formas positivistas– o rechazo –característico de las formas naturalistas–.

Hay algo más que define a la presencia de las ciencias naturales en el espacio de las ciencias humanas y sociales, y en especial en la práctica etnográfica, y es lo relativo a la actitud que va conjuntamente con las actividades antes descritas. Podríamos decir que el «espíritu científico» como lo define Bachelard, está puesto en juego cuando se efectúa una ruptura que busca proyectar virtualidades y luego las manipula en dicho caos configurado a partir del caos más general.³³³ En los términos del racionalismo crítico de Popper o aplicado de Bachelard, se trata del carácter conjetural de toda construcción científica, especulación que se lanza lo más desprovista posible de sujeciones al descubrimiento de lo insospechado.³³⁴ Desde el punto de vista interpretativo, Geertz lo expresa claramente en su esbozo de una «etnografía del pensamiento»: «*La cuestión consisten en... un arte en el que viva en la creencia de que "quizás" tiene un cierto efecto sobre nuestras aproximaciones a las cosas*».³³⁵

Ciencia, filosofía y arte, comparten según Deleuze y Guattari, el trabajo de enfrentamiento, diálogo y constitución en el «caos». Podemos, efectivamente, concebir al espacio de indagaciones y sus trayectorias como incursiones en territorios a ser explorados por el

³³² Barsotti, B. «El "no-kantismo" de Bachelard: hacia el sentido trascendental de la ruptura epistemológica», en Wunenburger, J.-J. (coord.) (2006 [2003]) *Bachelard y la epistemología francesa*. Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 137-158.

³³³ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México.

³³⁴ Popper, K. (1979 [1963]) *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Buenos Aires.

³³⁵ Geertz, C. (1994 [1983]) «El modo en que pensamos ahora: hacia una etnografía del pensamiento moderno», en *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona, p. 192.

pensamiento. Esto tiene la ventaja de concebir al mismo como proceso de creación, y a su ejercicio como un oficio y no como el acatamiento de una serie de normas de cómo proceder. Lo que la ciencia *hace*, por tanto –desde su gestación y posterior consolidación–, es «trazar planos» en dicho caos, trayendo o rescatando «variables» del mismo. Este plano es de «coordinación» o «referencia», como hemos visto que se afirma en la totalidad de las posturas epistemológicas al respecto. Algunas de las mismas, extienden imprudentemente esta conceptualización a la filosofía, haciendo de la lógica-matemática la justificación por sí sola de la conformación del plano y sus variables.

«El científico trae del caos unas *variables* convertidas en independientes por desaceleración, es decir por eliminación de las demás variabilidades cualesquiera susceptibles de interferir, de tal modo que las variables conservadas entran bajo unas relaciones determinables en una función: ya no se trata de lazos de propiedades en las cosas, sino de coordenadas finitas en un plano secante de referencia que va de las probabilidades locales a una cosmología global...

Una lucha contra el caos parece pertenecerle esencialmente cuando hace pasar la variabilidad desacelerada bajo unas constantes o unos límites, cuando la relaciona de este modo con unos centros de equilibrio, cuando la somete a una selección que sólo conserva un número pequeño de variables independientes en unos ejes de coordenadas, cuando instaura entre esas variables unas relaciones cuyo estado futuro puede determinarse a partir del presente (cálculo determinista), o por el contrario cuando hace intervenir tantas variables a la vez que el estado de cosas es únicamente estadístico (cálculo de probabilidades).»³³⁶

Este combate es también una atracción hacia el caos, hacia aquello que se está formateando, pues es en definitiva el objeto de deseo de toda actividad cognoscente. Los umbrales hasta donde se penetra en el caos, gracias a la desaceleración del devenir y la instauración de planos de referencialidad, son tratados como relaciones que se conservan con la «aparición y desaparición» de las variables, cálculo diferencial que permite tratar lo infinitesimal hasta donde dicho «velamiento y develamiento» –para decirlo en términos de Heidegger– se alternan. Los diferentes planos de referencia o coor-

³³⁶ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, pp. 203 y 206 respectivamente.

denadas pueden ser vistos como «tamices» por los que hacer pasar el caos explorado. A veces se pueden plantear relaciones de secuencia y progresión entre los mismos, otras no. Y como hemos visto desde Bachelard, cada variable, límite, o plano *se encuentra en* diferentes filosofías y las combina diferencialmente. Es claro, una vez más, el vector que empujaría a estos tamices y sus trazados de funciones entre variables y constantes: hacia el experimento, desde los errores trabajados hacia la exploración del caos.

Como se planteó más arriba, se trata de «distinguir», «discernir». La vertiente científica de la etnografía contemporánea, y de aquellas ciencias humanas y sociales que la han ido adoptando como estrategia de investigación privilegiada, consiste en esta «*renuncia a las velocidades infinitas*» trazando un plano de referencia, asignando variables en series tendientes a determinados límites, coordinando las variables entre sí y con otras funciones. La actividad en su conjunto, es dicha coordinación de las distinciones y sus relaciones, así como la operación de determinación de las mezclas o estados de cosas referidas, gracias a «observadores parciales» desde donde proyectar los planos.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando tenemos una ciencia reflexiva; cuando dichas renunciaciones, trazados, coordinaciones y referencias, propias de una distinción, son sometidas ellas mismas a una objetivación? Aquí es donde, quizás, se encuentren las mayores discrepancias entre la panoplia de posiciones denominadas post-estructuralistas por un lado y reflexivistas por el otro. Estas últimas, a su vez, pueden estar inspiradas en el racionalismo aplicado de Bachelard o en la versión sociológica de la fenomenología de Husserl. Si bien reconocen una actividad de reflexión existente en cada actividad cognoscente particular, Deleuze y Guattari hacen hincapié en la diferencia radical de la misma con la filosofía, en tanto elaboración de conceptos. La reflexión aparece tratada como una «*máquina de producción de Universales*», junto a la «comunicación» y la «contemplación», presentes en todas las disciplinas. Pero lo que se busca justamente con la aplicación de una racionalidad reflexiva, es la vigilancia y superación de dichos universales, en tanto obstáculos epistemológicos.

En el propio campo de la etnografía contemporánea, se ha hecho explícito el problema de la crítica presente en la reflexión, que

como hemos visto persiste, pero no inhabilita la riqueza y utilidad de la misma para el estudio de los procesos de subjetivación.³³⁷ Analizando la práctica etnográfica y científica en general de las ciencias humanas y sociales de corte cualitativo, como suele decirse, si la reflexividad se ha instalado como sinónimo de científicidad – desplazando a las posiciones naturalistas de tipo fenomenológico o positivista–, es porque en los hechos ha permitido sostener en su seno procesos de investigación innovadores y fecundos.³³⁸

Es el plano más virtual de todos: luego del Hombre y su cultura, y el sujeto y la subjetividad entendida como interioridad, el interés etnográfico se encuentra desplazándose hacia los procesos de subjetivación en su radical creatividad, indeterminada en sus bifurcaciones y diversificaciones. Para ello, entre las estrategias de abordaje, se recurre al discernimiento, la distinción de elementos y relaciones, en parte gracias a la objetivación proporcionada por las ciencias.

Ahora bien, en ciencias humanas y sociales, donde el objeto de estudio siempre fue un problema esencial, se exige que se ponga en funcionamiento la máquina de la reflexividad para modular y transformar el proceso de establecimiento de los planos, límites y dominios, pues jamás dejan de estar en suspenso en su totalidad. Bachelard lo veía para las ciencias en general, en el camino de lo concreto hacia lo abstracto. La reflexión así entendida y extendida en el amplio espectro de la etnografía contemporánea, es una suerte de unidad ficcional que se sostiene en los ejercicios de exploración en una suerte de retorno, derivación coordinada de las actividades, en fin, un orden en la «mesa» o una desaceleración del devenir para que sea factible la geometrización y posterior modelización del campo. Es muy común encontrar las críticas a este proceso como nuevos impedimentos para la tarea investigativa. De cualquier forma se genera una aproximación de este tipo, y si no se hace efectivo el control y la vigilancia en la medida de lo posible, gracias a la reflexividad, el conjunto abierto y múltiple de experiencias se encamina fácilmente hacia el delirio o el sentido común: hacia el puro distan-

³³⁷ Noblit, G. Flores, S. Murillo, E. (eds.) (2004) *Postcritical ethnography: reinscribing critique*. Hampton Press, New Jersey.

³³⁸ Ellis, C. Bochner, A. P. (eds.) (1996) *Composing ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing*. AltaMira Press, Lanham (Maryland).

ciamiento o la falta total del mismo. Si los procesos cognoscentes científicos son tan vulnerables, tanto en la etnografía tradicional como en la contemporánea, no es por una carencia de condiciones, sino por tratarse de otras.

Como hemos visto, los rasgos generales de una composición de estas características, donde los planos de referencia deben ser calibrados en cada ocasión, según un movimiento de profundización en cada particularidad, y de relaciones entre las partes y el todo no solo «taxonómicas», hace necesario la instauración de diversos pliegues de recursividad, siempre más o menos abiertos, jamás completos, junto a distanciamientos que se vuelcan sobre sí para intentar fusionarse con lo inmerso. Tampoco hace falta adscribir a la filosofía de la conciencia para encontrarle un sentido a la reflexión en un complejo epistemológico presente en una estrategia de investigación. Esta reflexividad busca dar lugar a la proliferación y multiplicidad de perspectivas y conocimientos factibles de ser construidos.³³⁹ Su dinamismo no se agota en la reproducción de las mismas condiciones para que sea posible la objetivación, sino que justamente, se enfrenta ante la necesidad de transformar e intervenir constantemente a dichos dominios del pensamiento.

3.3.2

El sobrevuelo filosófico

Consideramos que es a través de dos vías, por donde la etnografía contemporánea, diferencialmente, se asoma a la filosofía: por la reflexividad que habilita una epistemología local, y por una ontología que pone en crisis los valores y principios que los sistemas metafísicos coordinan. Esto viene implícito, de manera sostenida, a partir del «relativismo cultural» que, como vimos, comenzó siendo un conjunto de pautas metodológicas para luego conformarse en

³³⁹ Ghasarian, Ch. (2004) «Sur les chemins de l'ethnographie réflexive», en Ghasarian, Ch. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin, Paris, pp. 5-33.

doctrina ética y epistemológica, de base en la antropología norteamericana bajo la influencia de Boas.³⁴⁰ Como ya hemos señalado, se asumía que no era posible la existencia de una configuración social y cultural superior a las demás a partir de principios de ninguna clase –incluidos los de la racionalidad de entonces–, que cada cultura era una configuración particular e irrepetible de constelaciones de valores y sentidos, que era más fructífero realizar trabajo de campo y establecer encuentros y convivencias intensas con las otras formas de vida, que intentar construir conocimiento sin hacerlo, y que los valores y sentidos, éticos y estéticos, no podían ser juzgados desde sistemas filosóficos metafísicos –característicos de entonces–, sino que debían ser valorados desde las prácticas, los haceres y acontecimientos suscitados.³⁴¹

En el contexto continental europeo, la filosofía fenomenológica de Husserl, arribada a la sociología, antropología y el resto de las ciencias humanas y sociales por intermedio del interaccionismo simbólico y otras formas teóricas próximas, ponía el énfasis en la construcción de conceptos en relación a las «vivencias», con una concepción de la filosofía como «*ciencia que se auto-interroga*».³⁴² A ello se le sumaba la cercana sociología comprensiva que Weber establecía, conjugando ya este tipo de consideraciones con una lectura crítica de la hermenéutica de Dilthey, constreñida a la psicología individual y el neokantismo de Rickert y sus valores absolutos. El trabajo científico de las ciencias humanas y sociales se fundamentaba, así, en «valorizaciones», lo que, a nuestro entender, abría el espacio de problemáticas complejas que de allí en más signaron las relaciones entre la filosofía y las ciencias humanas y sociales.³⁴³

El saber del extrañamiento, que hemos visto posee una genealogía milenaria, reaparecía con toda contundencia en la forma de la «reducción fenomenológica», así como en la confección de «tipos ideales» formulados desde una generalización significativa, que bus-

³⁴⁰ Boas, F. (1964 [1943/1911]) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* [*The mind of primitive man*]. Solar, Buenos Aires.

³⁴¹ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 45.

³⁴² Husserl, E. (1981 [1910]) *Filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires.

³⁴³ Weber, M. (1994 [1969/1904]), «Sobre la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 44-45.

caba interpelar, en el sentido de la profundización en lo particular, la inmersión. También en Malinowski encontramos esta actitud enfocada en el pragmatismo o empirismo radical de principios de siglo XX³⁴⁴, quien al funcionalismo que le era útil, le exigía una evaluación de su ejercicio práctico según la posibilidad de generar una dialógica inter y transcultural, en base a la comprensión de sentidos y valores.³⁴⁵ Y estos mismos, si bien pasaban por las grillas científicas de las funciones, eran concebidos en su facticidad, en un campo de prácticas o plano de inmanencia de producción de subjetividad. En este sentido, se hace evidente el aporte de la tradición hermenéutica, por sí misma y en su condición de injerto de la fenomenología.³⁴⁶ Desde la destrucción de la metafísica occidental emprendida por Heidegger a partir de la confrontación hermenéutica de la fenomenología, otras perspectivas posteriores, principalmente las elaboradas por Gadamer y por Ricoeur, han prestado especial interés por las ciencias humanas y sociales. Siguiendo la distinción entre lo «ontológico» y lo «óntico» establecida por Heidegger, se plantea la coexistencia de los saberes, pero en una disposición lógica en la cual la hermenéutica filosófica es siempre *anterior* a la hermenéutica científica.

«Encontramos por doquier el mismo estatuto pedagógico del concepto: una multiplicidad, una superficie o un volumen absolutos, autorreferentes, compuestos por un número determinado de variaciones intensivas inseparables que siguen un orden de proximidad, y recorridos por un punto en estado de sobrevuelo. El concepto es el perímetro, la configuración, la constelación de un acontecimiento futuro... Es... evidentemente conocimiento, pero conocimiento de uno mismo, y lo que conoce, es el acontecimiento puro, que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. Deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimiento... La ciencia se basta con las proposiciones o funciones, mientras que la filosofía por su parte

³⁴⁴ Leach, E. R. (1997 [1957]) «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en Firth, R. Fortes, M. Leach, E. R. et. al. *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México, pp. 291-312.

³⁴⁵ Malinowski, B. (1986 [1922]) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Paidós, Barcelona, pp. 41-42.

³⁴⁶ Ricoeur, P. (1975 [1969]) *Hermenéutica y estructuralismo* [primera parte de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*]. Megápolis, Buenos Aires.

no necesita invocar una vivencia que sólo otorgaría una vida fantasmagórica y extrínseca a unos conceptos secundarios exangües en sí mismos. El concepto filosófico no se refiere a lo vivido, por compensación, sino que consiste... en establecer un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de las cosas.»³⁴⁷

La cualidad del concepto, que lo diferencia estrictamente de cualquier tipo de functor científico, es su falta de referencia. No es requisito para el mismo la existencia o no de una realidad más allá de la que necesite dar cuenta, buscando razones que articulen al fenómeno, estado de cosas u objeto con el mismo. El concepto no refiere, *consiste*. En su consistencia es, por tanto, donde radica su singularidad. Ahora bien, estar más allá del problema de la referencialidad no quiere decir abandonar la existencia, sino que por el contrario, el concepto es acontecimiento, es producto y proceso del pensar. La cuestión es que él mismo es el acontecimiento que toma en cuenta para sí, y por eso, se auto-afirma. Objetos, estados de cosas, y la misma referencia como mecanismo de la representación, sirven para desacelerar el caos. Según Deleuze y Guattari, la ciencia renuncia a las velocidades infinitas que lo caracterizan, mientras la filosofía con sus conceptos trata de asirlo en dicha condición, capturando no variables independientes, sino «variaciones» dependientes entre sí: una «razón contingente» a diferencia de la «razón necesaria» de las ciencias.

En estos entornos problemáticos, cargados de historia y significación, sigue sucediendo lo que ya decía Bachelard: «*cuando intentamos esclarecer los problemas de la ciencia a través de la reflexión metafísica, cuando se pretende mezclar los teoremas y los filosofemas... Se corre el riesgo de dejar a todo el mundo descontento: los hombres de ciencia, los filósofos, los historiadores.*»³⁴⁸ Él lo atribuía a las características incompatibles de ambos tipos de pensamiento: el científico abierto y el filosófico cerrado, finalista. Como bien lo plantea, la filosofía que elaboran los propios científicos siempre será «ecléctica», «abierta» y «precaria». Es esta suerte de filosofía la que nos interesa, y a ella

³⁴⁷ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, pp. 37-38.

³⁴⁸ Bachelard, G. (1993 [1940]) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 7.

dedicamos esta investigación, en un campo como el de la producción etnográfica contemporánea, en el entendido que es en él donde se viene dando la mayor heterogeneidad, apertura y dinamismo dentro de las ciencias humanas y sociales al respecto.

El gran conflicto de la filosofía con estos saberes, es la presunta dependencia del pensamiento que los mismos declaran, este pasaje por la objetivación científica de las contingencias de la filosofía, efectuado desde los comienzos positivistas de los mismos. Es comprensible que todos aquellos que pretenden generar un pensamiento que no se encuentre constreñido por lo real, que pueda desfundarlo y deconstruirlo para plantear otras realidades, no quieran saber de nada con la construcción de conocimiento que caracteriza a las ciencias humanas y sociales, y en especial a la etnografía como estrategia integral y holística de encuentro de todas las técnicas y metodologías consideradas como cualitativas.

Pero esto es entendible en la medida en que estas ciencias de lo humano trabajen ancladas en sus planos de referencia, reflexionando solo para universalizar, y por tanto, sustancializando una vez más a las subjetividades involucradas en los fenómenos estudiados, bajo la forma del Hombre, la intersubjetividad, o las vivencias. Pero como hemos visto en capítulos precedentes, el extrañamiento como experiencia, habilita la generación de otro tipo de pensamiento que no corresponde exactamente ni con las ciencias naturales, ni con la filosofía. Las ciencias humanas y sociales, operan una objetivación compleja en la que intervienen múltiples elementos diferenciales, cada cual con su epistemología y ontología propios. Entre ellos, se encuentran las producciones científicas y su actitud consecuente, su arte de inventar funtores, establecer referencias, determinar variables y distinguirlas lo más posible, haciendo con ellas configuraciones de corte geometrizable, cada vez más abstractas. Pero para realizar cartografías de la subjetividad, de los modos de hacer y ser que se suscitan en la contemporaneidad que le corresponden, el pensamiento también necesita de conceptos y sus sobrevuelos.

El ensamblaje entre ambas estrategias cognoscentes frente al caos, se efectúa a partir, como dijimos, de la existencia de una epistemología desprendida y en retorno reflexivo, sobre y entre las prácticas de objetivación, así como en toda ciencia, en los propios cimientos de supuestos, nociones y principios adoptados irreflexi-

vamente, como condiciones iniciales y de posibilidad de la misma objetivación. Para algunos, esto no parece significar mucho, ya que las ciencias naturales han demostrado poder trabajar con éxito en tales condiciones, gracias a la matematización que soporta sus virtualizaciones, y principalmente, por la manipulación de la realidad efectuada por la experimentación. En definitiva, es una estrategia cognoscente, con sus potencialidades y sus defectos, como todas. Es importante adoptar una posición pluralista al respecto: ciencia, filosofía, arte, etnografía, y todas las formas de crear pensamiento y conocimiento, no se excluyen, tampoco se reúnen en una sola síntesis, y menos aún son funciones mentales trascendentales. Como hemos venido planteando, nuestra perspectiva se vuelca directamente sobre las prácticas de producción de conocimiento etnográfico, no sobre una serie de postulados y normas de investigación. Es, desde la práctica científica de las ciencias antropológicas contemporáneas, y desde allí en cada vez más regiones de las ciencias humanas y sociales, desde donde se constituye un tipo de estrategia cognoscente: se la usa, transforma, cuestiona, a pesar de todas las negaciones que puedan realizarse desde fuera.

Ahora bien, dentro de las características propias del campo, vemos que han existido varias formas de plantearse esta cuestión. Para los científicos humanos y sociales, la filosofía podía ser un saber sin sentido, un sistema de referencia incuestionable, o un paraguas donde comprender al conocimiento generado. Una suerte de metafísica implícita cristalizó desde los albores, y se expandió como metodología estándar, que como bien mostró Heidegger se sostuvo en el «olvido de la pregunta por el ser»³⁴⁹, es decir, en una abstracción que ponía en suspenso las problemáticas ontológicas, para entregarse a la construcción de planos de referencia, variables y modelos. Una versión filosófica en particular se constituyó como eje de coordinación epistemológica para estas ciencias de los fenómenos humanos de existencia. La obra tan influyente de Foucault en la llamada antropología postmoderna, y aún mayor en la contemporánea, descarga en un primer momento todas las baterías contra Kant, quien había enunciado la pregunta: «*Was ist der Mensch?*» Filosóficamente, las ciencias humanas y sociales estarían sujetas a una conceptualización

³⁴⁹ Heidegger, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago de Chile.

estructurada según el análisis trascendental del pensamiento ilustrado, una «analítica de la finitud», y seguirían por el mismo camino a lo largo de los siglos XIX y XX, inmersas en un «sueño antropológico».³⁵⁰

En otras ocasiones hemos desarrollado el análisis y alcance de esta «arqueología de las ciencias humanas» efectuada por Foucault, las transformaciones contemporáneas que pueden establecerse del «triedro de los saberes»: las ciencias naturales y exactas, la antropología filosófica kantiana, y los saberes de la biología, economía y filología como tercer eje de coordenadas, en lo que respecta tanto al pensamiento del afuera como a las ciencias antropológicas contemporáneas.³⁵¹ Creemos que las ciencias humanas y sociales se encuentran desde hace unas décadas en un nuevo proceso de transformaciones, que quizás, altere la forma misma de su configuración propuesta por Foucault.

En parte, los cambios en el horizonte gnoseológico al que hacemos alusión, se vieron explicitados y promovidos justamente por los análisis de este tipo. Ahora bien, es cierto que en la metodología estándar reinante en las ciencias humanas y sociales, sigue vigente la figura del Hombre como sujeto «empírico-trascendental», escindido entre un universo de objetos concretos, facticidades y estados de cosas, y uno de fuerzas estructurantes, tendencias más o menos dominantes que determinan al primero. La dinámica apriorística fue incorporada, de ella se derivan la mayoría de las teorías elaboradas, y por tanto los conceptos tradicionales guardan la estructura dualista y escindida de una subjetividad humana considerada como tal.

Desde este punto de vista, podemos comprender las dificultades a las que se enfrentó Bachelard, tratando justamente de encontrar un «no-kantismo», «superación del criticismo» y su escisión

³⁵⁰ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México, p. 331.

³⁵¹ Álvarez Pedrosian E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona; y (2008) «La antropología en la crisis de las ciencias humanas y sociales», en *Revista F@ro*, Año 4, N° 7 *Comunicación y cultura en la era posmediática*. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro>.

entre lo empírico y lo trascendental.³⁵² Para algunos, el apriorismo fue abolido, pero el movimiento de lo trascendente perduró.³⁵³ Es también comprensible, que el propio Foucault retomara desde un lugar totalmente distinto a Kant, décadas después, cuando las mismas ciencias humanas y sociales se encontraban, por el contrario, en el contexto intelectual que algunos calificaron como postmoderno. Ahora, el pensamiento podía salir de la escisión empírico-trascendental y encaminarse hacia los umbrales de un horizonte presente, puro aquí-y-ahora con «franqueamientos posibles» factibles de ser producidos. Esta «ontología del presente» sólo es posible como reflexión crítica «sobre nosotros mismos», y nuevamente, se hace evidente la necesidad de investigar teniendo abierta la pregunta sobre ese «nosotros mismos»: de allí una «ontología» posicionada en las fronteras «del presente».³⁵⁴ El énfasis de Foucault en el trabajo práctico, en investigaciones centradas en casos particulares y en estrategias de subjetivación, hace pensar en una nueva visión sobre las ciencias humanas y sociales de entonces, en especial sobre la etnografía norteamericana de corte experimental, siendo Rabinow el intercesor directo. Desde allí se enuncia un «*más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*»³⁵⁵ y sus composiciones referenciales, más «laberínticas» o más de «escenográficas», de «palimpsesto» o de «cuadro».³⁵⁶ La visión sobre Weber también se altera, ya no es un «neokantiano» envuelto en los dilemas irresolubles de la escisión empírico-trascendental, y el «tipo ideal» un constructo cognoscente figurativo («*Gedankenbild*», imagen mental) reducido a la búsqueda de «sentidos generales pero ocultos». Vuelve a valorarse la «singulari-

³⁵² Bachelard, G. (1993 [1940]) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Amorrortu, Buenos Aires.

³⁵³ Barsotti, B. «El “no-kantismo” de Bachelard: hacia el sentido trascendental de la ruptura epistemológica», en Wunenburger, J.-J. (coord.) (2006 [2003]) *Bachelard y la epistemología francesa*. Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 137-158.

³⁵⁴ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.

³⁵⁵ Dreyfus, H. Rabinow, P. (2001 [1983]) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires.

³⁵⁶ Gubern, R. (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*. Anagrama, Barcelona.

dad» del significado cultural por él tratado de aprehender comprensivamente.³⁵⁷

Ahora se presenta como capital una suerte de genealogía *a posteriori* para desmontar el *a priori* que se encuentra determinando, pero donde además de analizar las condiciones, debemos ir un paso más y alcanzar los franqueamientos posibles en las fronteras, donde se vislumbran las transformaciones. Esto mismo, desde la caracterización de la objetivación científica antes planteada, significa concentrar los esfuerzos donde el caos vuelve a diluirse entre las variables; aparecen y desaparecen recíprocamente el adentro y el afuera de toda configuración subjetiva. Pero para ello es necesario plantearle un problema filosófico al presente, a la contingencia en que se lanza la objetivación reflexiva. Muy similar, pues, a lo que encontramos en la investigación etnográfica contemporánea.

La filosofía, la ciencia y el arte son pensadas como las formas que tiene el cerebro de hacerse sujeto, son las balsas con las que éste se lanza. Sobrevuelo del concepto filosófico, alejamiento del percepto artístico, discernimiento del functor científico: «... *plano de inmanencia de la filosofía, plano de composición del arte, plano de referencia o de coordinación de la ciencia; forma del concepto, fuerza de la sensación, función del conocimiento; conceptos y personajes conceptuales, sensaciones y figuras estéticas, funciones y observadores parciales*».³⁵⁸ Por supuesto que nuestras consideraciones nos llevan a plantear la problemática de las interferencias entre estos tres planos, formas de subjetivarse que tiene a su alcance el cerebro. Existirían dos tipos de hibridaciones. En las primeras, uno penetra en el otro, por lo cual Deleuze y Guattari sugieren que conviene que la disciplina que interfiere en el campo de la otra proceda con sus propios medios en el otro dominio interpenetrado. Pero un segundo tipo de interferencia, es la que se da cuando una disciplina actúa en el plano de la otra, y es la considerada por éstos como «*unos planos complejos de calificar*». Después, también tendríamos interferencias ilocalizables: la relación de cada una de las tres con sus negativos. Pues bien, es el segundo tipo de interferencia la que nos interesa, las difíciles de calificar, y donde ya hemos ubica-

³⁵⁷ Rabinow, P. (2003) *Anthropos today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press, Princeton, pp. 36-43.

³⁵⁸ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, p. 218.

do a prácticas filosóficas como las de Benjamin –nociones como la de «aura»–, tan influyentes en la etnografía contemporánea.³⁵⁹

La etnografía contemporánea, a partir de las transformaciones propias de su devenir como estrategia cognoscente, puede estar planteando una nueva relación y con una nueva filosofía: crear conceptos, crear subjetividad: no desde la vivencia, sí desde la experimentación de acontecimientos de la emergencia permanente de lo otro, diferente o diverso. Esta última caracterización permite partir del supuesto de un género de subjetividades: la que se encuentra inmersa en el proceso de hominización, abierto y susceptible de todo tipo de intervenciones, así como constreñido a figuraciones arcaicas y modernas que operan como «*a prioris* históricos».

Podemos ver al trabajo del observador participante como al del «observador parcial» de las ciencias naturales. No se trata de vivencia directa y llana, porque el sujeto cognoscente realiza la experiencia desde la virtualidad de las configuraciones, en sus planos de referencia y objetos determinados como variables independientes, en movimientos más o menos constantes con otras. Pero en ciencias humanas y sociales, si bien se ha caído muchas veces en el error de tomar la conciencia del *cogito* y su reflexión simple como lugar del observador participante –un «*ego transcendental*» en los términos de la fenomenología de Husserl³⁶⁰–, las tendencias contemporáneas no dejan de asumir en la reflexividad la construcción de «sujetos objetivos» que operan como los científicos naturales. Pero claro está, la propia reflexividad como tal necesita ser justificada, y allí se abre una ontología propia a la filosofía de la ciencia surgida de la práctica y sus mezclas heterogéneas.

Los «tipos ideales» o las categorías «concreto-abstractas», tienen una *tendencia conceptual*: realizan un sobrevuelo también a velocidades infinitas, y no se contentan con establecer planos de referencia y funtores desacelerando el caos de las formas de hacer y

³⁵⁹ Álvarez Pedrosian, E. (2008 [2006]) «El aura de la subjetividad. Intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas», en *GHREBH. Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia*. Nº 12 *Sujeito, Mídia, Cultura*. Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), Sao Paulo (Brasil), octubre. Ed. Electrónica: <http://revista.cisc.org.br/ghrebh>.

³⁶⁰ Husserl, E. (1985 [1931]) *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*. FCE, Madrid.

ser, el devenir donde aparecer y desaparecer se intercambian. No son conceptos en el sentido en que aquí los estamos trabajando, pues ellos constituyen un elemento que se combina con otros, de allí su impureza en el campo de las ciencias humanas y sociales en general. Ahora bien, la estrategia etnográfica en particular, en su devenir que la ha hecho pasar de focalizarse conceptualmente en lo simbólico, luego en las formas dialógicas, y desplazándose cada vez más hacia el encuentro con los acontecimientos de producción de subjetividad –desde una concepción de la historia como estado de emergencia permanente³⁶¹–, hacen de esta tendencia conceptual una operación fundamental para conjugar la objetivación de corte científico.

Si repasamos la amplia bibliografía de producciones etnográficas de las últimas tres décadas, nos encontraremos con la preocupación en ascenso por producir etnografías en sus singularidades radicales, es decir, en tanto producto de un proceso específico, irrepetible y particular. La generalización así lanzada, desde la profundización en un caso –donde además de pone en crisis la propia forma de definir los límites e identidad por sí misma, y por la referencialidad planteada–, tiene efectivamente mucho de «razón contingente» como en filosofía, que de «razón necesaria» como en ciencias naturales. Creemos, por tanto, que la estrategia cognoscente elaborada por las ciencias humanas y sociales en su devenir y en el contexto contemporáneo consiste, en los hechos, en la elaboración de una geometrización sobre los acontecimientos de producción de subjetividad, a partir de la inmersión y distanciamiento en procesos dialógicos transversales, en el «entre» producido en el acontecimiento de los encuentros, que también son desencuentros; una exploración sobre las formas de hacer y ser reales, posibles y virtuales. Este sería su componente conceptual, filosófico: el sobrevuelo que coordina los valores puestos en juego en una etnografía, desde la filosofía de la ciencia surgida de sus propias prácticas, y en la profundidad y dirección de las cualidades variables distinguidas en el proceso, que son tomadas como sustrato de las variables independientes, sus referentes.

³⁶¹ Benjamin, W. (1973 [1940]) «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, pp. 175-191; Taussig, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente* [The nervous system]. Gedisa, Barcelona.

En muchos sentidos, esto que estamos argumentando no deja de acercarse considerablemente a las problemáticas enunciadas por la fenomenología de Husserl y sus derivaciones hasta nuestros días. No por casualidad su presencia en la filosofía de las ciencias humanas y sociales es fundamental, aunque se encuentra muchas veces olvidada, como pasada a un nivel o sustrato de supuestos ontológico irreflexivos, generando como hemos visto un naturalismo que ha sido perjudicial para el desarrollo del conocimiento.³⁶² El problema es, otra vez, y como en Bachelard, el «*movimiento de la trascendencia*». La apertura cognoscente, el franqueamiento posible en las fronteras de lo real, no es otra cosa que el estudio del devenir del proceso de hominización, de las transformaciones de la subjetividad que hoy llamamos humana, pero que por su misma diversidad y heterogeneidad nos pone ante la evidencia de un infinito de proliferación de formas de vida en prácticas y haceres cargados de nuevas configuraciones. Esto implica ir un poco más allá, afuera, para poder establecer el límite. Este movimiento de despegue, provocado como hemos visto por la experiencia del extrañamiento en su distanciamiento e inmersión simultáneos, no es absoluto. Bachelard nuevamente: la ruptura es relativa si tomamos en cuenta el conjunto de hipótesis, pues topológica y procesualmente se encuentran en diferentes situaciones ontológicas. Que exista una secuencia precisa, un orden en la relación entre imágenes, figuraciones, geometrización y conceptualización, conlleva también un aspecto que se pone en juego en la propia práctica etnográfica, en tanto la dialógica conlleva, necesariamente, una heterogeneidad y creatividad que hace posible la modificación misma de las relaciones entre las diversas formas de pensar.

Por último, lo que parece ser claro en lo relativo a la presencia de componentes filosóficos en la etnografía contemporánea, es la tendencia a focalizarse en la subjetividad y los procesos de subjetivación, con lo cual, se pone en el centro de la cuestión la propia producción de formas de hacer y ser, incluidas las formas de pensar y conocer. Frente a ello, podríamos decir que se han establecido dos direcciones: una, siguiendo principalmente los caminos del estructu-

³⁶² Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.

ralismo y el psicoanálisis de Jung, ha optado por encontrar en el fondo de la disolución del sujeto una imaginación cargada de contenidos y formas esenciales, primordiales, de un ser que mantiene sus primeras figuraciones inalterables. «Arquetipos» pueblan los umbrales de la imaginación de la especie. Nos referimos al «mito-análisis», al «*nuevo espíritu antropológico*» que encuentra en la etnografía moderna y contemporánea las pruebas de la perennidad de la «*imagen tradicional del hombre*» por debajo del trabajo de las ciencias nomotéticas.³⁶³

Un segundo camino, creemos más interesante, y es al que aquí nos hemos dedicado, bajo la designación de etnografías de la subjetividad. En vez de encontrar la persistencia de configuraciones que retornan una y otra vez, se parte de la búsqueda de lo otro que se ha suscitado. El «eternos retorno» de inspiración nietzscheana, que sustenta también al otro enfoque, puede ser no el de lo Mismo, sino el de la diferencia.³⁶⁴ Esta dirección de investigación incluye a la anterior, en tanto la mismidad retorna si así está dispuesto en el campo efectivo de lo real. Entonces tendremos que hacer siempre un trabajo genealógico, es decir, de búsqueda de procedencias en las emergencias suscitadas en los acontecimientos de producción de subjetividad, y allí tendrán su lugar las determinaciones sintetizadas apriorísticamente y diferencialmente vigentes, en el horizonte de posibilidades y más allá del mismo.

³⁶³ Durand, G. (1999 [1979]) *Ciencia del hombre y tradición. «El nuevo espíritu antropológico»*. Paidós, Barcelona – Buenos Aires.

³⁶⁴ Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona.

3.3.3

La aprehensión estética

«El concepto de *substancia*, una consecuencia del concepto de *sujeto*: ¡no al revés! Si abandonamos el alma, “el sujeto”, entonces falta el presupuesto en general de una “substancia”. Obtenemos *grados del ente*, perdemos el ente.

Critica de la “*realidad*”: ¿adónde conduce el “*más o menos realidad*”, la gradación del ser, en la que creemos?

Nuestro grado de *sentimiento de vida* y de *sentimiento de poder* (la lógica y la conexión de lo vivido) nos da a nosotros la medida de “ser”, de “realidad”, de no-apariencia.

Sujeto: es la terminología de nuestra creencia en una *unidad* entre todos los varios momentos del supremo sentimiento de realidad: entendemos esa creencia como *efecto* de una sola causa, –creemos en nuestra creencia hasta tal punto que, por mor de ella, imaginamos en general la “verdad”, la “realidad”, la “substancialidad”.

“Sujeto” es la ficción de que muchos estados *iguales* en nosotros son el efecto de un solo substrato: pero somos *nosotros* los que hemos creado primero la “igualdad” de esos estados; lo que de hecho se da es el *igualar* y *arreglar* esos estados, no la igualdad (–ésta, antes bien, cabe negarla–).»³⁶⁵

En el camino que nos ha llevado «del sujeto a la subjetividad»³⁶⁶, se ha producido una desustancialización del primero, y la búsqueda de un pensar y conocer las configuraciones existentes a partir de sus componentes. La forma de concebir al sujeto en la etnografía contemporánea, se ha desplazado crecientemente desde cualquier forma de individualismo hacia las tramas y procesos constructivos de una multiplicidad. La unidad ficcional que constituye un yo, es trabajada desde los movimientos más constitutivos del sí-mismo. Subjetividad, aún, sigue confundiendo en su designación tanto a los tipos de componentes que convergen y se combinan, como a la unidad parcial y abierta que resulta de dicha situación. Es decir, como

³⁶⁵ Nietzsche, F. ([1885-1887]) «La creencia en el “yo”. El sujeto», de *La voluntad de poder*, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 23 *Al borde del sujeto*. Barcelona, p. 90, § 485.

³⁶⁶ Birulès, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en Cruz, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 223-234.

transversal y como «pliegue» o «sí-mismo». Lo podemos ver en etnografías de la subjetividad que atienden las más variadas problemáticas.³⁶⁷ Recordemos que el propio *anthropos*, aparece en algunos registros como metáfora abierta, que permite reunir y dispersar en una especie de «sopa» los componentes del mismo y su propia figuración.³⁶⁸ Dicha entidad plástica y fluida, no sin la impronta necesaria de determinaciones y condiciones que cobran forma de configuraciones específicas, se encuentra en última instancia abierta a lo radicalmente creativo. Como hemos visto, a esta dimensión se la ha denominado «auto-poiesis».³⁶⁹

«Mi perspectiva consiste en hacer transitar las ciencias humanas y las ciencias sociales desde los paradigmas científicos hacia paradigmas ético-estéticos... De una manera más general, deberá admitirse que cada individuo, cada grupo social vehiculiza su propio sistema de modelización de subjetividad, es decir, una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos, y a partir de la cual cada uno de ellos se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones... Así como un artista toma de sus predecesores contemporáneos los rasgos que le convienen, del mismo modo invito a quien me lee a tomar y rechazar libremente mis conceptos. Lo importante no es el resultado final, sino el hecho de que el método cartográfico multicomponencial pueda coexistir con el proceso de subjetivación y que resulte así posible una re-apropiación, una autopoiesis de los medios de producción de subjetividad.»³⁷⁰

Son evidentes las cercanías de la etnografía contemporánea, y más específicamente de la focalizada en los procesos de subjetivación, y las filosofías de herencia estructuralista y fenomenológico-hermenéutica, en especial la de corte existencial. En los capítulos

³⁶⁷ Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (2007) «Introduction: Rethinking Subjectivity», en Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 1-23.

³⁶⁸ Boaventura Leite, I. (1992) «Produzir o texto, polir o olhar», en Boaventura Leite, I. (org.) *Ética e estética na antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, Florianópolis (Brasil), p. 41.

³⁶⁹ Castoriadis, C. (1997 [1996]) *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Pre-textos, Barcelona.

³⁷⁰ Guattari, F. (1996 [1992]) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires, pp. 22-24.

precedentes hemos realizado una suerte de genealogía de la caja de herramientas del etnógrafo, los elementos y su composición a partir de diferentes perspectivas y corrientes de pensamiento que fueron aglutinados y entramados en una estrategia cognoscente específica. La tendencia hacia la concepción del objeto de estudio como producción de subjetividad incluida en el proceso de conocimiento, fue correlativa a las principales problemáticas ontológicas formuladas desde la filosofía occidental. Si bien, en variadas oportunidades las ciencias antropológicas y las llamadas humanidades fueron catalogadas como artes, es ahora, en un sentido gnoseológico, cuando efectivamente se explicita el problema de su concepción, así como de la relación que debe establecerse con otro tipo de actividades genéricas del pensamiento y las configuraciones disciplinares específicas.

Las subjetividades son concebidas, por tanto, como obras de arte, en el sentido en que Nietzsche lo formuló. No pueden despreciarse las condicionantes ni las determinaciones siempre presentes, pero se hace hincapié en la dimensión indeterminada e incondicionada del ser, en la «sopa» del *anthropos*. Las formas de hacer y ser se configuran a partir de acontecimientos, donde emergen y se inscriben sus devenires diferencialmente, pasando a ser parte de lo dado y factible de ser reproducido en el juego de las relaciones de fuerzas que atraviesa toda composición. Como lo plantea Badiou, la línea principal de trabajo de los filósofos de la llamada por él «*edad de los poetas*», inaugurada por Nietzsche, fue la «*destitución de la categoría de objeto*», planteando la existencia de un acceso al ser, «*ahí donde el ser no puede ampararse en la categoría presentativa del objeto*».³⁷¹

Como hemos visto, la distinción objeto-sujeto se disuelve en una instancia primordial, de la cual ambos cobran formas y modalidades particulares. Si bien el análisis propuesto por Badiou toma en consideración a la filosofía, su gnoseología implícita nos parece muy propicia para conceptualizar a la etnografía como estrategia cognoscente. En especial en lo que respecta a su constitución en base a «procedimientos genéricos» del pensamiento, que son «composibles» en un plano de inmanencia, coordinación o puesta en relación de las verdades, y con ello del espacio de su construcción. Entre las actividades genéricas y sus productos se encuentra el *poema*. La evaluación

³⁷¹ Badiou, A. (1990 [1989]) *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, p. 45.

y propuesta de Badiou girará en torno a un «*platonismo de lo múltiple*», que recupere su gesto: «*no entre aquí quien no sea geómetra*». Frente a la «saturación» o imposición del poema frente a la *invención política*, el *amor* y el *matema*, se propone intensificar la presencia del último, pero superando los requerimientos del Uno.

Sin dudas, estas mismas problemáticas son las que se suscitaban en las últimas décadas del siglo pasado en el campo de las ciencias humanas y sociales, y en la producción etnográfica encontraban un escenario propicio para tensionarse y radicalizarse. Y así sucedió, y de esta forma podemos comprender al «momento *Writing Culture*». Con la antropología postmoderna, la representación –en la dialógica del trabajo de campo y la escritura en la mesa–, fue el centro del debate.³⁷² En adelante, lo que está en juego es mucho más que un asunto instrumental referido a las formas de escribir y construir la autoridad dentro de un texto: está en discusión el estatuto de la verdad y su relación con la subjetividad y el conocimiento. En fin, la cuestión radica en un movimiento profundo de la *episteme* contemporánea, que se desplaza del ser hacia el hacer. El sujeto desfondado por las filosofías poéticas, encuentra en la etnografía contemporánea un laboratorio privilegiado para mostrarse en su frágil condición de emergencia permanente y disolución constante, ante los umbrales de lo ininteligible, inefable e indómito.

Puede resultar en principio contradictorio, pero estas transformaciones en los supuestos ontológicos fueron tomadas como otra vez de supuestos, y no como cuestiones que implicaran una forma diferente de relacionarse con los mismos, los productos de la filosofía, los conceptos. Ponerle nombre, figurarse los componentes más afectivos y perceptivos de una forma humana de existencia, no es un acto de objetivación similar al establecimiento de funtores, como son variables, constantes y límites. Tradicionalmente asociadas a la comprensión, y en oposición a la explicación, la sensibilidad y la emoción del investigador eran tomadas como aspectos a dejar de lado, o naturalizados desde una fenomenología estandarizada en procedimientos de recolección de datos. Posteriormente, como hemos visto, la asunción de la problemática creativa ubicada en el

³⁷² James, A. Hockey, J. L. Dawson, A. H. (eds.) (1997) *After Writing Culture: epistemology and praxis in contemporary anthropology*. ASA Monographs 34, Routledge, London – New York.

corazón del problema general de la producción de subjetividad –sea en forma de culturas, semióticas, relaciones sociales, psiquismos, etcétera– ha abierto un horizonte de producción de conocimiento etnográfico explícitamente planteado como actividad estética.

Si se disuelve la distinción objeto-sujeto, vamos más allá de la implantación de planos de referencia, establecimientos de coordenadas y definición de variables y constantes, límites e intervalos sobre ese caos de formas de hacer y ser en el que nos sumergimos, no es por un capricho fortuito o un descuido de los otros elementos que componen el trabajo intelectual del etnógrafo, si bien los abusos y las carencias se hacen siempre presentes en todo contexto experimental. Las necesidades que han motivado a los etnógrafos han venido planteadas desde el encuentro con los propios fenómenos en cuestión, las experiencias de investigación y de creación de conocimiento. Más allá de la concepción empática del vínculo del sujeto cognoscente con los sujetos de la investigación, la dialógica trans-cultural es concebida como instancia de creación, pues la traducción requiere la creación de nuevas formas comunicacionales en los intersticios suscitados. Esto lleva al convencimiento de que las propias subjetividades involucradas en los fenómenos, son también transformadas por los mismos. Una antropología de las emociones³⁷³ fue desarrollándose conjuntamente con una etnografía emocional³⁷⁴: el sujeto es parte de los procesos que objetiva, más cuando se trata de la subjetividad objetivando subjetividades. Y a diferencia de lo que las conclusiones de Heidegger nos puedan hacer creer, no es imposible mantener, a un mismo tiempo, este acercamiento al «abismo» del sujeto desfondado y las exigencias de la objetivación. Lo que sucede es que se realiza en instancias diferentes del pensamiento, ocupando diversas regiones de las teorías y configuraciones explicativas elaboradas.

Desde la objetivación del sujeto objetivante operada por la reflexividad, las sensaciones, sentimientos y emociones generados y experimentados en los trabajos de campo, fueron desempeñando un rol cada vez más importante en la producción etnográfica, así como

³⁷³ Le Breton, D. (1999 [1998]) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión, Buenos Aires.

³⁷⁴ Da Matta, R. (1998 [1974]) «El oficio de etnógrafo o cómo tener "Anthropological Blues"», en Boivin, M. Rosato, A. Arribas, V. (1998) *Constructores de otredad*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 222-231.

en la reflexión sobre la misma. ¿Era posible plantearse la existencia de una actitud estándar de cómo estar presente en el campo, de cómo entrevistar y dirigirse a cualquier sujeto?, ¿existe una «vocación» en el sentido de Weber, y un «estado de ánimo» propicio para su ejercicio? ¿Cómo tomar en cuenta estos factores afectivos y perceptivos, y articularlos con los demás; qué lugar y rol ocupan en la totalidad de la composición, junto a las geometrificaciones científicas y los sobrevuelos filosóficos? Algunas investigaciones demostraron que era factible generar conocimiento antropológico desde la aflicción y la ira que la puede caracterizar³⁷⁵, otras desde la angustia permanente de «perderse a sí mismo».³⁷⁶ En todos los casos, el flujo del extrañamiento en tanto variación y dislocamiento entre el distanciamiento y la inmersión, se mostró cualificado, antes que nada, por tonalidades afectivas y disposiciones sensibles de variedades de *estares*, que determinaban las objetivaciones que se establecían desde las mismas, *en* ellas.

Como hemos visto, este movimiento de la etnografía se dio en el contexto de la llamada postmodernidad, pero creemos es mucho más profundo y vasto: atañe a la disposición de los saberes y estrategias cognoscentes que componen a su vez a la etnografía, como complejo integral de las mismas. El acontecimiento más relevante al respecto fue, sin dudas, el llamado «retorno a casa», la aplicación de la etnografía en las propias sociedades occidentales en forma sostenida y perturbadora, para perplejidad e interés de los propios investigadores reflexivos sobre las transformaciones suscitadas en sus prácticas: el partir ahora desde la inmersión, y la necesidad de tomar distancia, y la compleja reflexividad necesaria para dicha tarea.³⁷⁷ La propia «casa» también había sido objeto de transformaciones, más allá de los conocimientos y pensamientos: ahora el mundo contemporáneo se mostraba como un caleidoscopio conflictivo de alterida-

³⁷⁵ Rosaldo, R. (1991 [1989]) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.

³⁷⁶ Hastrup, K. (1995) *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. Routledge, London – New York, pp. 123-124.

³⁷⁷ Jackson, A. (ed.) (1987) *Anthropology at home*. ASA Monographs 25, Tavistock-Methuen, London – New York. En especial: Strathern, M. «The limits of auto-anthropology», pp. 16-37; y Hastrup, K. «Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the Northern civilization», pp. 94-108.

des de todos los órdenes.³⁷⁸ ¿Quién es ahora el «nativo» y el «investigador»?³⁷⁹ Con ello se hizo efectiva la torsión del eje del extrañamiento sobre sí mismo, y desde allí el *exotismo* dejó paso al *pluralismo* y la apertura de una antropología de lo múltiple.

Ahora bien, en las artes se trabaja de una forma que no concuerda, por supuesto, con la forma de operar de la etnografía, pero sí tienen lugar aprehensiones del mismo orden. Lo que se conserva en el producto artístico es un «*bloque de sensaciones*», un «*compuesto de perceptos y afectos*». Los perceptos son independientes ya del estado de quienes los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, pues sus fuerzas desbordan las de quienes pasen por ellos. «*Ser de sensación*», el sujeto mismo es la obra. «*Que se sostenga por sí misma*» la obra, es la única regla y lo más difícil de conseguir, cuando el compuesto de sensaciones logra persistir por sí mismo. Los bloques también están constituidos de «vacío», que es sensación, y define a las demás en su dialógica abierta: «*todo se sostiene en la tierra y en el aire, y conserva en el vacío, se conserva en el vacío conservándose a sí mismo*».³⁸⁰ La sensación se refiere a su «material»: es el percepto o el afecto del mismo. Esta conservación, aunque dure la eternidad de un instante, se da en ellos, sobre las condiciones de los materiales y su tipo de duración. Los materiales se vuelven expresivos, el afecto se cualifica, y la sensación impregna las subjetividades afectadas por el mismo. El arte como actividad cognoscente, consistiría en la práctica de «arrancar» el percepto de las percepciones producidas por procesos de objetivación y subjetivación, el afecto del *fluir* de las afecciones que hacen pasar al sujeto de un estado emocional a otro.

Deleuze y Guattari caracterizan grandes «*variedades de compuestos de sensación*»: la «vibración» (de la sensación simple, que sube y baja en una diferencia de nivel), «abrazo o cuerpo a cuerpo» (dos sensaciones resonando una en la otra, en fusión), y «retramiento, división, distensión» (cuando se alejan entre sí y se sostienen en sus

³⁷⁸ Augé, M. (1995 [1994]) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.

³⁷⁹ Narayan, K. (1993) «How Native Is a "Native" Anthropologist?», en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, N° 3. American Anthropological Association, Arlington (Virginia), pp. 671-686.

³⁸⁰ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona, p. 166.

vacíos y distancias). Devenires y paisajes; los afectos y perceptos son los componentes no-humanos de lo humano puestos en juego en la actividad cognoscente del arte. El «estilo» se define de esta forma, como la variedad de sintaxis, modos y ritmos, trazos y colores, que caracteriza la forma de elevación y aprehensión más allá de lo vivido. Y nuevamente se plantea el quiebre requerido para producir novedad, la ruptura, aunque se reconoce una relación de «inspiración» con las vivencias, y el hecho de que las mismas constituyen un campo de experimentación para el «atletismo afectivo», al igual que para el filósofo. Así como la ciencia crea variables y la filosofía variaciones, el arte produce «variedades» que pasan a poblar el mundo. Lo que se hace con el caos es *in-corporarlo*: darle un cuerpo, crear un universo con él. A diferencia de la ciencia –que renuncia a sus velocidades infinitas–, y la filosofía –que captura acontecimientos y los lleva al infinito–, el arte intenta «*crear un finito que devuelva lo infinito: traza un plano de composición, que a su vez es portador de los monumentos o de las sensaciones compuestas, por efecto de una figuras estéticas*». ³⁸¹

Si bien, nuevamente, se mantiene la diferenciación entre las formas de construir pensamiento, el hecho es que se entrelazan y no dejan de cruzarse, «*sin síntesis ni identificación*», sino, más bien, con variaciones, variadas y variables de síntesis abiertas. Lo cierto es que la etnografía contemporánea se debate en esta región de mutuas correspondencias, resonancias e intersecciones. El pensamiento es, por fin, «heterogénesis», y si las síntesis fueran potencialmente totales, sería a costa de negar alguna o las tres de las actividades generales que lo caracterizan. Una sensación puede serlo de un concepto y de una función, los conceptos elaborados de funciones o de sensaciones, así como las funciones pueden elaborarse a partir de la sensación o el concepto. Más que una correspondencia entre lo que ya existe, unos generan a los otros, incitan e intervienen en su creación. En estos entornos intersticiales, donde se localiza el devenir de la etnografía como estrategia cognoscente, se corre el riesgo de reincidir en la «opinión» («*doxa*»), o perderse en el caos que se quiere explorar.

Éste es, quizás, el gran temor que perdura a principios del siglo XXI en la etnografía contemporánea, y lo que veremos, es enfrentado enfatizando la necesidad de una apuesta más sostenida por

³⁸¹ *Op. cit.*, p. 199.

la experimentación.³⁸² Aunque más problemático, aún, sigue siendo el tipo de interconexiones y composiciones entre las actividades genéricas del pensar y conocer científico, filosófico y artístico. Si uno de los elementos falta, o se plantea en un grado o posición que lo inhibe ante los otros, la etnografía no logra concretarse. Tendremos un discurso auto-referencial y pseudo-reflexivo, cuando no se da la geometrización ni la coordinación de funtores y conceptos, o ingenuamente objetivista si se centra tan solo en planos de referencia y variables tomadas como dadas, sin vincularlas a afectos y perceptos, a conceptos y sus planos de inmanencia. O tendremos algo similar a conceptualizaciones motivadas por experiencias humanas, no muy queridas ni por filósofos ni por científicos humanos y sociales, cuando los conceptos aparecen dominando el conjunto del producto etnográfico, sin dar lugar al discernimiento científico y a la aprehensión estética.

Considerando a los productos como partes de los procesos, lo que sucede en el «campo» también incluye a la «mesa» y sus instancias. El «género etnográfico» se caracteriza por su montaje, pero también por su reflexividad; hasta el mismo Taussig encuentra en ella el mismo extrañamiento que en el teatro de Brecht, Artaud, el surrealismo y el pensamiento de Benjamin: la producción antropológica y etnográfica en concreto, como traducción interpretativa a partir de la experimentación y sus derivaciones, que intenta «mostrar» los medios de su misma producción.³⁸³

Como todo producto comunicacional, el conocimiento logra consistencia –en la escritura o en soportes audiovisuales–, en la relación de inextricabilidad entre contenido y expresión, donde el soporte es constitutivo del mensaje. Ahora bien, esto implica la necesidad de experimentar en un sentido integral, explorando a veces por uno de los caminos, pero despertando la necesidad de actualizar el otro compuesto. De lo contrario, tendremos una desarticulación impro-

³⁸² Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires; Marcus, G. (2008 [2007]) «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco» [The end(s) of ethnography: from the messiness of the experimental to the messiness of the baroque], en *Revista de Antropología Social*, Vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 27-48.

³⁸³ Taussig, M. (2004) *My cocaine museum*. University of Chicago Press, Chicago, p. 131.

ductiva que significativamente pierde todo su potencial y valor: es confundir la contextualización con la intertextualidad, el mundo de las prácticas emergentes y contingentes con el mundo del texto; el campo con el producto principal de la mesa.³⁸⁴

Los enigmas que atraen y sumergen al lector imaginario en dicha elaboración –el relato etnográfico–, no pueden venir exclusivamente de la escritura: se pierde el sentido de lo que se está haciendo. La etnografía gana en profundidad y alcance cuando plantea las problemáticas y los enigmas, los umbrales de comprensión y los límites del sujeto cognoscente y sus prácticas, pero como medio para dar cuenta de los fenómenos que la desbordan, los que realmente son los interesantes. No es una simple relación de referencialidad, ni un realismo ingenuo. Como hemos visto, la existencia de fenómenos de producción de subjetividad, de un *anthropos* en devenir, es lo que atrae y captura el deseo de quienes practican la etnografía. Soares lanza un consejo: «*jóvenes antropólogos de todos los cuadrantes... lo mejor que se puede hacer es encantarse con la literatura, pero, por favor, no intenten, jamás, escribir bien. No hay riesgo mayor y más seductor.*»³⁸⁵

«Quando redigimos uma etnografia, o desafio não é escrever bem ou mal, bonito ou feio. O desafio é: construir nosso objeto, convertendo-o em material discursivo, de modo a revelar e comunicar os sentidos que identificamos na pesquisa, cujo movimento intelectual/hermenêutico inclui a dinâmica criativa da elaboração descritiva. Em outras palavras: a etnografia é uma tarefa de linguagem, além de ser um empreendimento de observação... infunde significação e reinventa sua referência empírica, tornando-a inteligível e, portanto, comunicável.

Se nos emocionamos com as vivências suscitadas pelo trabalho de campo, ótimo. É provável que cada sentimento corresponda a percepções significativas. O texto, entretanto, não será o colo maternal ou o continente aberto da escuta de psicanalistas. O texto etnográfico rigoroso terá de incorporar as vivências individuais de seu(sua) autor(a) como recuos auto-analíticos, conducentes à relativização das observações narradas. A forma adequada será aquela que realizar o conteúdo visado; assim

³⁸⁴ Spencer, J. (1998) «Anthropology as a King of Writing», en *Man*, Vol. 24, N° 1. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, pp. 145-164.

³⁸⁵ Soares, L. E. (1992) «Trotsky & Travesti», en Boaventura Leite, I. (org.) *Ética e estética na antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, Florianópolis (Brasil), p. 67. (Trad. del A.).

como este coincidirá com a produção de determinada formação de linguagem.»³⁸⁶

Resuenan las consideraciones de Platón frente a los poetas y sofistas en el *Gorgias* o el *Timeo*, el gesto de un «*platonismo de lo múltiple*» que manifiesta Badiou como necesario en el campo filosófico de las últimas décadas. La cuestión que consideramos de fondo, es mucho más relevante que los problemas enunciados en términos de «realismo» y «relativismo», tradicionales en los debates metodológicos y epistemológicos sobre el conocimiento de las ciencias humanas y sociales. Podríamos decir con Hammersley que un «realismo sutil»³⁸⁷, un «racionalismo aplicado» en los términos de Bachelard, asume el carácter artificial y constructivo de lo real, sin dejar de captar las consistencias y efectos que lo distinguen. Cuando la etnografía postmoderna se volcó hacia la retórica y la crítica literaria, estaba proyectando necesidades profundas que hacen a la etnografía como estrategia cognoscente desde sus orígenes: el análisis de la subjetividad, de las formas de hacer y ser, así como se despliega en la elaboración de planos de referencia, establecimiento de variables, constantes y sus relaciones, y lo hace poniendo en tensión los propios fundamentos del plano y abriendo con ello un espacio de construcción conceptual, de sobrevuelo y composición coordinada de los valores y sentidos puestos en juego, requiere también de un acercamiento estético. Gracias a este, se intenta la captura de bloques de sensación, afectos y perceptos que hacen a la existencia y los acontecimientos experimentados en el trabajo de campo, como a las sensaciones y emociones también desencadenadas por el análisis y elaboración de los productos cognoscentes (desgrabación de una entrevista, escritura de un relato o edición de una escena audiovisual). Ahora bien, la necesidad de experimentar las subjetividades y los procesos de subjetivación investigados desde las percepciones y afecciones, tiene por finalidad su aprehensión, su última y primera frontera.

La materia prima sensible de la etnografía se elabora a partir de los restos de vivencias, ellas mismas tensionadas, y por tanto dislocadas en relación a la vida cotidiana y la inmanencia en la que se

³⁸⁶ *Op. cit.*, p. 69.

³⁸⁷ Hammersley, M. (1992) *What's wrong with ethnography? Methodological explorations*. Routledge, London – New York, pp. 55-56.

presentan. Ya, desde la propia actitud frente al caos de lo real por explorar, la vivencia etnográfica se dispone como un ejercicio de búsqueda, captura y extracción, a partir de la puesta en consideración de los propios mecanismos puestos en juego en dichas prácticas. Los perceptos artísticos tratan de dar cuenta de lo que cualifica a las subjetividades y a los procesos en ellas involucrados, como escenarios y disposiciones específicas en variados registros. La noción de «aura» que Benjamin elaborara para el análisis de la obra de arte, definida como «*aquella manifestación de una lejanía, por más cercana que esta pueda estar*»³⁸⁸, refiere a esta dimensión afectiva y perceptual de creación de subjetividad, de instalación de cristalizaciones existenciales en los umbrales que definen los límites móviles entre el adentro y el afuera, entre los compuestos y sus componentes.

«La tarea hermenéutica principal escapa a la alternativa entre la genialidad [romántica] o la estructura pues la vínculo a la noción de *mundo del texto*... [que] prolonga lo que llamamos antes [siguiendo a Frege en su distinción entre *sentido* y *referencia*] la referencia o denotación del discurso... ¿qué constituye la referencia cuando el discurso se convierte el texto?... En última instancia, los que proporcionan la referencia última a todo discurso son el *aquí* y el *ahora*, determinados por la situación del discurso. Con la escritura, las cosas comienzan a cambiar... Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado... es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*... lo dado a interpretar en un texto es una *proposición de mundo*, de un modo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios. Es lo que llamo el mundo del texto, el mundo propio de este texto único.»³⁸⁹

El lector de la etnografía debe dejarse llevar e ingresar dentro del mundo que se le propone, en esa modelación que se genera entre sus variaciones y variedades subjetivas y el universo virtual que se le plantea habitar a través del trabajo del etnógrafo-escritor. Como

³⁸⁸ Benjamin, W. (1973 [1935]) «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, pp. 15-57.

³⁸⁹ Ricoeur, P. (2001 [1986/1975]) «La función hermenéutica del distanciamiento», en *Del texto a la acción [Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II]*. FCE, México, pp. 106-107.

decíamos, no se trata de que el conocimiento etnográfico se elabore primero y luego se lo comunique. La misma necesidad de transmisión se encuentra inherentemente presente en la descripción, y por tanto, interpretación de las experiencias. Experimentar es algo para nada neutro, y es justamente el análisis estético de la sensibilidad y las emociones del sujeto cognoscente, lo que habilita a la reflexividad como dispositivo liberado de la fijeza del *cogito* y eficaz en su tarea de contextualizar, relativizar y criticar lo que dentro de cada atmósfera existencial el sujeto hace consciente, enuncia y valora. El peligro que una y otra vez se denuncia desde innumerables perspectivas, refiere a la *tentación* que genera ir por el camino del arte, depositar la tarea cognoscente en la expresión de estos compuestos de sensaciones y percepciones alguna vez experimentados –generalmente en el campo, pero también en la mesa, estos últimos más parecidos a las *cogitationes*– y luego convertidos en perceptos.

El propio Ricoeur, y desde él el interpretativismo y algunos sectores herederos y críticos del mismo, ponen en la «alegoría» toda la carga del problema referente al vínculo creativo que se establece en el relato etnográfico. Si bien la representación como mecanismo se considera en crisis, y es rechazada desde una perspectiva asociada más a la expresividad, el problema de la «referencia de segundo orden» sigue vigente. ¿Es el mundo de la etnografía una alegoría del mundo evocado en ella? Al no ser decididamente literatura, la etnografía, en tanto práctica escritural, también debe ser evaluada como desplazamiento e invención de una nueva referencia, ahora una virtualidad, en este caso, un universo de existencia y formas de hacer y ser que son analizadas. Ahora bien, esta virtualidad mantiene relaciones específicas con los campos y universos de existencia donde tuvo y tiene lugar el trabajo de campo en proceso: hay que generar el efecto de realidad, la ilusión de estar-ahí, transmitir lo que puede ser una atmósfera existencial de perceptos que tratan de figurar una experiencia y un devenir irrepetibles.

Tradicionalmente, la «*mimêsis*» aparece como opuesta a la «*diégesis*», en tanto en la segunda no hay *nexo intencional* con lo real. La imitación, rechazada por Platón por las razones antes expuestas en relación a la poesía, la escritura y el arte, aparece ya en Aristóteles como base de la poética y de todo proceso de creación y aprendizaje, y por tanto, de cognición. Pero la alegoría implica diferentes cuestio-

nes, y las mismas se encuentran ligadas a problemáticas en diversos campos: modelo de invención mito-poética, código temático, esquema expresivo y universo de figuras de carácter icónico, o como método de interpretación, que es nuestro caso.³⁹⁰ Igualmente, la antropología fue encontrando en ella la forma de relacionamiento más acorde a la instancia tanto pasiva como activa del sujeto, la de sus procesos de subjetivación. La mimesis no es una simple homologación, por el contrario, permite la fusión y entrecruzamiento de las alteridades gracias a las asociaciones planteadas.³⁹¹ La metáfora pone al descubierto «*el trabajo de la semejanza*», libera el poder de la ficción para «redescribir» la realidad. Su verdad es, al mismo tiempo, la de lo que «no es» y «es como».³⁹²

«La obra de Benjamin me alentó para investigar las posibilidades de escribir sobre el SN [sistema nervioso], para que actuara como un hechizo encantado de realismo mimético, en el cual, al citar sensatamente lo real, uno se sintiera a la vez atraído y repelido por esa realidad, y en la cual (refiriéndonos nuevamente al fantasma fetichista de Marx) el espíritu de la materia se topa con la materia del espíritu, de tal modo que, en la sentida representación de esta cambiante realidad que sirve para herir o curar, que es lo que yo considero hoy como el SN, los ritos de la representación sean todo: palabras que se impresionan e impresionan por la sensualidad de sus referentes, el poder de la arbitrariedad de las convenciones sociales batallando contra los mismos devastadores efectos que provocan... Acopiar lo implícito como una manera de que la teoría se vuelva evidente es algo a lo que he apuntado en diversas ocasiones con y sin éxito... Lo que debería ponerse de manifiesto era la curiosa actividad por la cual el mío se convertía en el último eslabón de una cadena continua de narraciones que sensualmente realimentaran una realidad (des)encantada.»³⁹³

Adentro y fuera del texto, entre los otros textos y entre los mundos reales, posibles y virtuales: el producto etnográfico, en general escrito, concebido como parte del proceso que él mismo trata

³⁹⁰ Fletcher, A. (2002 [1964]) *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Akal, Madrid.

³⁹¹ Taussig, M. (1993) *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Routledge, New York – London.

³⁹² Ricoeur, P. (2001 [1975]) *La metáfora viva*. Trotta, Madrid.

³⁹³ Taussig, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente [The nervous system]*. Gedisa, Barcelona, pp. 19-20.

de dar cuenta, si bien no puede apostar por un «realismo» a secas – género tradicional de las etnografías modernas y cuestionado en las últimas décadas–, sí lo hace por uno sutil, constructivo y reflexivo. Como forma de «evocación» más libre que la representación clásica más o menos vigente –la cual exige una referencialidad plena–, en tanto puesta en juego de los procesos que la hacen posible, la alegoría, en términos generales, permite encontrar a la vez relaciones de semejanza y diferencia, una *continuidad desplazada*: «*traslación de lo actual, vitalidad traducida en palabras*»³⁹⁴. Tal como lo experimenta el etnógrafo sobre su propia subjetividad: no es ya el mismo, pero tampoco es lo contrario.

«The representation of 'the others' is not a mirror reflection of their social space, the accuracy of which can be measured against reality. It is a process of reenactment that, like the theatre, presupposes both actors and audiences. Still truthful to reality, the allegorical process allows greater freedom of expression than the realist paradigm in anthropology because the goal is no longer seen as reproduction but as evocation of the alien social space... The theatre has its own rules of representation. Metaphor is taken to the extreme; allegory may reach the proportions of the grotesque. It is the grotesque in particular that binds the audience in a dual relationship to the play: it is not-real and not-not-real at the same time... She [Kirsten personaje] was neither my double nor an other. She restored my biography in an original way, being not-me and not-not-me at the same time. I was not represented, I was performed.

The performance was painfully reflexive.»³⁹⁵

³⁹⁴ Geertz, C. (1989 [1983]) *El antropólogo como autor* [*Works and lives. The anthropologist as author*]. Paidós, Barcelona, p. 153.

³⁹⁵ Hastrup, K. (1995) *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. Routledge, London – New York, p. 141.

IV

Líneas de fuga y horizontes epistemológicos

4.1

Los productos como parte de los procesos

4.1.1

De los lugares a los trayectos

La etnografía como estrategia cognoscente implica, como hemos visto, una variedad de prácticas específicas en un proceso cargado de recursividades y pliegues auto-reflexivos, donde la única distinción clara es la que se establece entre los campos de experiencia donde el investigador interviene, y la mesa o espacio propiamente analítico.³⁹⁶ La concepción del conocimiento y el pensamiento tanto como productos y como actividades, como *noemas* y *noesis*, ha llevado a un contexto contemporáneo donde poder operar desde la síntesis de ambos elementos. Los productos etnográficos, –escritos, sonoros y audiovisuales– son los objetos donde se depositan los esfuerzos, las acciones y prácticas de investigación, pero ellos mismos no dejan de ser un momento de la producción mucho más vasta y general.

Parecería que para poder alcanzar esta síntesis, ha sido necesario pasar por un período de polarización, del cual quizás aún no hemos salido. Efectivamente, planteos como los de Clifford, Marcus y otros, han evidenciado la necesidad de poner de relieve el procesualismo, tanto de la producción de cultura como de subjetividad, incluyendo en ello a las objetivaciones más o menos materializadas, incluyendo al producto etnográfico. Fenómenos relativos a las transformaciones del mundo contemporáneo, son planteados como nuevos objetos que demandan nuevos abordajes. En el contexto actual de mundialización de las culturas, la desterritorialización de sus

³⁹⁶ Velasco, H. Díaz de Rada, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid.

componentes tradicionalmente asociados a formas étnicas donde el territorio, la lengua y la religión eran coincidentes, o en las sobrecodificaciones estatales y nacionales, exige que el etnógrafo cambie el eje de la mirada, desde las disposiciones sedentarias a los «flujos de movilidad» y las «prácticas espaciales».³⁹⁷ Culturas diaspóricas y trans-subjetivas, donde es posible la heterogeneidad de las mismas en configuraciones singulares de escenarios múltiples, hacen cuestionarse la forma de concebir el campo como unidad, así como a las construcciones cognoscentes sobre el mismo.

A pesar de las transformaciones de las últimas décadas, posteriores al «retorno a casa» de los etnógrafos y de la proliferación de los mismos en los propios escenarios tradicionalmente estudiados desde la mirada del investigador foráneo –la figura del «antropólogo nativo»–, se mantienen ciertas características que hacen al presente de esta forma de producir conocimiento. En primer lugar, sigue siendo necesario, y cada vez más, el desplazamiento cognitivo del sujeto investigador, un «*dejar el hogar y retornar*», el entrar y salir propio de la experiencia del extrañamiento. En estos desplazamientos se sigue, a su vez, llevando a cabo un trabajo de «interacción intensiva» con las otredades presentes en el juego de una dialógica inter y trans-cultural, no sólo en la forma del clásico cara-a-cara del diálogo oral y presencial, sino en las diferidas y a distancia (correos electrónicos, chateos, mensajes a través de redes sociales).

Uno de los binomios de categorías más utilizado fue considerado propicio para expresar, por su insuficiencia, las exigencias de este contexto transnacional, postcolonial y fuertemente determinado por el sistema capitalista en su expansión aparentemente homogeneizadora: «global/local». Tomando en concepto de «sistema-mundo» del análisis socio-histórico de Wallerstein, Marcus intentó dar sentido a la doble condición que vino pautando la producción de cultura y subjetividad de estos últimos años: la expansión de dicho sistema-mundo conjuntamente con la fragmentación, hibridación y proliferación de las primeras. No se trata de la distinción entre «sistema» y «mundo de la vida», tan extendida desde la fenomenología

³⁹⁷ Clifford, J. (1999 [1997]) *Itinerarios transculturales [Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century]*. Gedisa, Barcelona.

y la teoría crítica que se acopló a la misma³⁹⁸, sino de diferentes órdenes que coexisten estratigráficamente en los contextos particulares, y que establecen conexiones o no con otros. El sistema-mundo como tal, no deja de ser una producción cultural e históricamente situada, ligada a procesos de subjetivación desde donde emergió como forma abstracta de sobrecodificación con pretensiones planetarias. Un capitalismo en tanto forma coyuntural de organización y producción, se formula como axiomática trascendente que puede aplicarse sobre toda codificación y sistema de significación.³⁹⁹ En las últimas décadas del siglo pasado, fueron muy importantes los trabajos que enfatizaron la necesidad de pensar de otra manera la relación entre economía y cultura, capital y valores, más allá de la simple concepción de asimilación, homogenización y captura de la segunda por parte de la primera. Diversas estrategias son constantemente elaboradas, y el sistema no deja de estar en permanente transformación, sostenido por prácticas tan locales y subjetivas como las demás. Pero el efecto de arrasar con todo, de superponerse a todas las configuraciones e integrarlas a su misma lógica de producción, distribución y consumo, parece no dejar lugar para la novedad y la creatividad, en fin, para la propia producción de subjetividad. Como lo expresaba Marx, la transformación de todo valor de uso en valor de cambio, no se da en forma lineal y uniforme: resistencias, alternativas y modificaciones se suscitan conjuntamente a la expansión y crisis del modelo y su lógica arborescente.

Según Marcus, el desplazamiento hacia lo que denomina «etnografía multi-local o multi-situada («*multi-sited*») genera tres tipos de «ansiedades metodológicas» de relevancia para nuestra investigación. La primera de ellas es la referida, una vez más, a la preocupación por los límites de la etnografía. En segundo término, se encuentra el problema de la posible reducción del poder del trabajo de campo en la integralidad de la investigación etnográfica, la pérdida de su rol primordial establecido hace casi un siglo. Y por último, se encuentran las inquietudes en relación al acceso a lo subalterno y

³⁹⁸ Habermas, J. (1989 [1984]) *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid.

³⁹⁹ Deleuze, G.; Guattari, F. (1998 [1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

liminal, característico de la antropología una vez comenzara a ampliar su universo de aplicación a la propia civilización occidental.

Es ante la primera ansiedad, por tanto, que se sostiene la estrategia del multi-situacionismo, y la perspectiva nómada de trabajar en las articulaciones y diseños de los emplazamientos y no en ellos en sí mismos. Los trayectos son singulares, y desde los mismos se pueden trazar las cartografías parciales que den cuenta de fenómenos, dimensiones y procesos inscritos en el proceso general de movilización más o menos evidente. Los estándares modernos del trabajo de campo parecen limitarse a una lógica unitaria y taxonómica, para la cual se hace muy difícil configurar objetivaciones múltiples y rizomáticas. Y es que ambas formas de operar las construcciones cognoscentes, han estado presentes desde el comienzo del método etnográfico, siendo la primera la que indudablemente gozó de una hegemonía aplastante durante la mayor parte del devenir de la misma. Pues, como hemos trabajado en capítulos anteriores, tanto las posiciones calificadas como positivistas y como fenomenológicas desde el interior del campo de las ciencias humanas y sociales, han caído en la falsa dicotomía entre explicar y comprender, heredada de Dilthey.⁴⁰⁰ Tanto el enfoque nomológico como el naturalista, confiaban en un realismo ingenuo, el asociado a la primer etapa de la secuencia cognitiva planteada por Bachelard.⁴⁰¹ Esta metafísica implica una lógica que le es consustancial, deriva de ella y es tan antigua como la primera. Es así que el llamado «holismo» se ha visto frecuentemente reducido a la «unicidad». Hemos visto cómo, en ambas tradiciones filosóficas occidentales, se ha realizado un desplazamiento sobre esta temática que las ha hecho converger en la necesidad de darle forma a la multiplicidad en sus propuestas, lo que conlleva una reconsideración sobre lo Uno.⁴⁰²

Como plantea Marcus, los etnógrafos se han comenzado a sensibilizar sobre estos temas a partir de las propias experiencias de

⁴⁰⁰ Dilthey, W. (1991 [1883]) *Introducción a las ciencias del espíritu*, en Mardones, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Anthropos, Barcelona, pp. 106-108.

⁴⁰¹ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México.

⁴⁰² Sáez Rueda, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.

campo que se han llevado adelante en las últimas décadas. Pero ese movimiento surgido desde los campos de experiencia y los fenómenos, también incluye a los saberes y disciplinas como partes del proceso. Quizás los efectos lleguen más tarde, ante las modificaciones y resistencias propias de cada campo, como el de la producción de conocimiento etnográfico. Pero la tendencia es la misma, y actualmente podemos ponerla en evidencia, para tomar decisiones y generar nuevas conceptualizaciones al respecto. Las resistencias también son parte del proceso, y las búsquedas de entidades claramente recortadas y aisladas siguen ejerciendo una influencia muy poderosa. Los campos siempre han sido compuestos por flujos que conectan a otros campos, esto no es para nada reciente. Lo que sí parece serlo, es el hecho de que la etnografía contemporánea lo haya explicitado, afianzando una perspectiva que creemos responde en última instancia, más allá de otras categorizaciones y conceptualizaciones, al estudio de los procesos de subjetivación y con ellos, al uso de una lógica de las multiplicidades, para la cual toda configuración o entidad referible no deja de ser un constructo de heterogeneidades genealógicamente articuladas, en un proceso abierto, en transformación.

«¿Hay una diferencia significativa entre secuencia y universo, entre historia y ciencias sociales?... La sincronía es un límite conceptual, no una categoría utilizable socialmente. Toda descripción incorpora el tiempo, y la cuestión es qué intervalo se considera relevante. De manera similar, una secuencia única sólo se puede describir con categorías no únicas. Todo lenguaje conceptual supone comparaciones entre universos... se trata de un dilema lógico inextricable, la solución se debe buscar en razones heurísticas... la vía media entre las generalizaciones transhistóricas y las narraciones particularistas... realizar el análisis dentro de marcos sistémicos, con suficiente tiempo y espacio para contener la «lógica» rectora que «determina» la mayor parte de la realidad secuencial, al tiempo que se reconoce y se tiene en cuenta que esos marcos sistémicos tienen principio y fin y, por lo tanto, no pueden concebirse como fenómenos «eternos»... en cada instante buscamos tanto el marco (los «ritmos cíclicos» del sistema)... como los patrones de transformación interna (las «tendencias seculares») del sistema que final-

mente provocarán su desaparición, patrones que describimos de manera secuencial.»⁴⁰³

El llamado «pensamiento nómada», muchas veces y en tan poco tiempo vulgarizado como simple desorientación intelectual, justificación de la sola inconsistencia, se define nómada en tanto el movimiento del pensamiento sea considerado como necesidad.⁴⁰⁴ Allí radica lo importante, y en ello podemos llegar a visualizar un estuario de perspectivas contemporáneas, siendo el conjunto de sus problemáticas el horizonte epistemológico en el que nos encontramos. El movimiento *del* pensamiento, y el pensar *el* movimiento, pueden sintetizarse en la búsqueda de un pensamiento *en* movimiento. Ya lo hemos visto en otro lugar, en términos de *devenir*, pues el movimiento es tanto condición de existencia de la subjetividad como de la producción de sus objetivaciones, aunque la inmensa mayoría de éstas resulten ser productos esencializados. Para estos, la unidad es sinónimo de sustancia, y el devenir es desacelerado, derivándose de él cristalizaciones de todo tipo.

Pensar en movimiento, poner al pensamiento en su sitio, es decir, entre la vida, en devenir, se corresponde con la propuesta nietzscheana del perspectivismo y con la jamesiana del pluralismo. Desde uno y otro punto de vista, llegamos a principios considerados como básicos en la extensa y lábil práctica etnográfica contemporánea: como lo expresa Lévy, no se trata tan sólo de mover el cuerpo de un lugar a otro, sino de mover-se en el mismo lugar.⁴⁰⁵ Se trata de pensar y conocer lo que está *pasando* en un aquí-y-ahora, cómo un *mismo* lugar es atravesado por diferentes procesos que le dan consistencia y efectividad, incluidos los modos de subjetivación. La totalidad ya no es la que reúne de una forma absoluta y cerrada a las partes, sino que se multiplica en diferentes síntesis parciales de conexión y agrupamiento entre partes. Es así que cada trayecto implica un conjunto serial, una procesión de instancias, y de allí se pueden esbozar diferentes totalidades gracias a la composición que se ensaya,

⁴⁰³ Wallerstein, I. (2004 [1987]) «El análisis de los sistema-mundo», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Akal, Madrid, p. 140.

⁴⁰⁴ Deleuze, G. Guattari, F. (1997 [1980]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pretextos, Valencia. [1976 para «Rizoma»].

⁴⁰⁵ Lévy, P. (2004) *Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio*. OPS/OMS, Washington DC.

articulación de las diferentes series producidas por los diversos trayectos.

El montaje, la composibilidad que implica continuidades y discontinuidades combinadas entre los elementos, sigue haciendo de la traducción la principal actividad cognoscente que reúne y pone en práctica a las herramientas de la interpretación dialógica inter y trans-cultural. Más aún, se ve aumentada, y los matices crecen cuanto más se profundiza en los intersticios abiertos por el encuentro de otredades.

«En proyectos de investigación basados en la etnografía multilocal se desarrolla *de facto* la dimensión comparativa como una función del plano de movimiento y descubrimiento fracturado y discontinuo entre localidades, mientras se mapea el objeto de estudio y se requiere plantear lógicas de relaciones, traducciones y asociación entre estos sitios... la comparación se efectúa a partir de plantear preguntas a un objeto de estudio emergente, cuyos contornos, sitios y relaciones no son conocidos de antemano, pero que son en sí mismos una contribución para realizar una descripción y análisis que tiene, en el mundo real, sitios de investigación diferentes y conectados de manera compleja. El objeto de estudio es en última instancia móvil y múltiplemente situado...

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... es una puesta al día de una sofisticada práctica del constructivismo... [el] artista como un ingeniero cuya tarea consistía en elaborar objetos útiles... en la construcción de una nueva sociedad.»⁴⁰⁶

Como sucede con la mayoría de los planteos provenientes de los auto-declarados postmodernos hasta la actualidad, una suerte de ingenuidad filosófica parece esconder un alud de problemáticas ya presentes desde antes y después de sus planteos. Si en vez de acogerse tan solo a los llamados estudios culturales, los estudios sobre medios de comunicación y la ciencia, todos en el espacio de las cien-

⁴⁰⁶ Marcus, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 115 y 118 respectivamente.

cias humanas y sociales y sus coextensivos, se plantean seriamente las implicancias epistemológicas y ontológicas inherentes a estas problemáticas, veremos, como hemos tratado de hacer en esta investigación, que se pueden elaborar herramientas conceptuales mucho más sofisticadas y útiles a la hora de construir etnografías. Como se termina de admitir en varios fragmentos, la condición múltiple de las locaciones y situaciones es inherente al propio proceso vital de la cultura y de los procesos de subjetivación que caracterizan al *anthropos* en sus variedades, variaciones y variables.

Diferentes «modalidades de construcción» son posibles, y Marcus delinea algunas de ellas. Nosotros trataremos de llevar todas ellas al nivel de problemáticas gnoseológicas aquí abordado. En primer lugar, nos encontramos con el seguimiento de «personas», que nosotros preferimos redefinir como «sujetos» por todo lo anteriormente analizado entorno a dicha categoría. Otra estrategia es la de seguir «objetos», conformados en estados de cosas dispuestos por subjetividades en diferentes contextos, configurados diferencialmente por sistemas de significación, sentidos y valores en prácticas específicas. Bienes, regalos, dinero, obras de arte o intelectuales, los objetos nos permiten centrar nuestro análisis en los procesos de producción, y con ello, en la articulación entre las emergencias de los campos de inmanencia concretos y las sobrecodificaciones efectuadas por el sistema capitalista, así como las resistencias y modificaciones generadas a propósito de estas. Evidentemente, una etnografía compuesta según los trayectos que sigue determinado objeto, debe dar cuenta del proceso de su construcción, el cual es indisociable de los de distribución y consumo, pues no son etapas sino dimensiones de un mismo fenómeno.⁴⁰⁷

Justamente, las combinaciones y articulaciones específicas que puedan darse, hacen al estudio; las desconexiones y discontinuidades presentes en algunos casos, definen al conjunto de los elementos por dichos quiebres y rupturas. Por ejemplo, entre la existencia de subjetividades y culturas dentro de las cuales se da el cultivo de rozas en regiones de Latinoamérica, los sectores de allí vinculados a la exportación con vinculaciones trans-culturales de intercambios

⁴⁰⁷ Deleuze, G. Guattari, F. (1998 [1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

económicos, y los heterogéneos consumidores que las compran para regalar en el Día de San Valentín –ya no solo en USA–, o en el de San Jordi en Catalunya. Lo mismo, podemos decir, puede suceder con las entidades ideacionales, los productos simbólicos que se inscriben más o menos según diferentes materiales de expresión, algunos objetos, como los antes señalados. Se trata de ir tras los movimientos de las «metáforas», los signos, y todo tipo de producción semiótica y cultural, en tanto configuraciones de valores y sentidos que construyen universos de existencia.

Los elementos que componen las posibles historias efectivas o genealogías de un fenómeno, las alegorías construidas sobre las mismas, pueden servir como la cuarta entidad que cumple el rol de guía en la construcción de una cartografía etnográfica. Seguir las «tramas» de las narrativas y alegorías presentes y producidas por las subjetividades involucradas en los fenómenos en forma más o menos directa, nos puede permitir generar nuestros trayectos desde los procesos de creación de significación, en las inscripciones de las memorias y los procesos de olvido y resignificación. Un caso especial se desprende como otra forma de guiar las indagaciones contemporáneas, seguir la «biografía» de un sujeto. La historia de vida como metodología, en base a entrevistas en profundidad y aderezada con otros componentes, como escrituras y documentaciones del propio sujeto investigado, información y materiales provenientes de análisis a otras escalas y dimensiones, generan una cartografía muy rica para dar cuenta de la movilidad de los procesos de subjetivación. Por último, el seguimiento de «conflictos», en tanto que entrecruzamientos particulares de relaciones de fuerza, también permite realizar trayectorias acordes a la variedad de circunstancias. Los motivos que signan lo que está allí en juego, y las posiciones relativas de los sujetos involucrados en el mismo, sus jugadas y capitales respectivos, conforman los elementos de la cartografía.

Las «ansiedades» deben convertirse en «métodos».⁴⁰⁸ Antes que un mero cambio de contexto, ir focalizando los temas de investigación en torno a los procesos de subjetivación –en tanto formas de hacer y ser, constitutivas y constituidas por configuraciones signifi-

⁴⁰⁸ Devereux, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. FCE, México.

cativas, saberes y paisajes cognitivos, relaciones de fuerza inherentes a las mismas, y la emergencia de sujetos en tanto pliegues y lugar de cruces contingentes–, el pasar de pensar en unidades aisladas y en reposo a hacerlo en multiplicidades compuestas y en permanente transformación, ponen a la etnografía contemporánea ante los umbrales de sus propias posibilidades en tanto estrategia cognoscente, a partir de una disposición genealógica de perspectivas heterogéneas y herramientas generadas desde allí.

4.1.2

Los componentes de una cartografía y el «*barroquismo experimental*»

Como hemos visto en los capítulos precedentes, la producción etnográfica es concebida como un proceso dinámico donde se efectúan ciertas secuencias de procedimientos, pero en forma estratégica y transversal. Las actividades cognoscentes que se despliegan en los órdenes del campo y la mesa se retroalimentan, generándose una doble articulación entre lo que se explica y lo que sirve para explicar: justificación y descubrimiento, «*explicando*» («*explanandum*») y «*explicante*» («*explanans*») se entretajan en diferentes grados y dimensiones diferenciables de procesos, objetos y fenómenos, alternándose en sus respectivos órdenes de secuencia según los aspectos considerados.

Es así que los elementos que componen una etnografía no están acabados hasta el último momento, el cierre obligado del producto. Como hemos visto también, esto hace a las bases fenomenológicas y hermenéuticas donde se destaca la inextricabilidad de acto y objeto, de descripción e interpretación, así como a la reflexividad en tanto actividad permanente de sobrevuelo y despliegue de los procesos. No es por tanto de extrañar, que las etnografías denominadas «*experimentales*» se focalizaran principalmente en la innovación de posibles elementos a producir, a partir de transformaciones en las relaciones intersubjetivas en los campos de experiencia, con los suje-

tos particulares, como en la mesa, en el procesamiento y composición del producto.

Reynoso realiza un listado de las etnografías postmodernas de corte experimental, las cuales considera como las más relevantes por sus apuestas e influencias, así como por la diversidad que pueden indicar.⁴⁰⁹ Algunas de ellas han sido trabajadas en esta investigación, el conjunto supera la docena, pero podemos sintetizar las características más sobresalientes de las operaciones gnoseológicas que allí se llevan a cabo. Se plantean ejercicios de escritura polifónica, en la senda de la dialógica de Bajtín ya tratada en detalle. Hay una atención explícita sobre la lectura de interlocutores nativos, partícipes en las investigaciones de campo, y el lenguaje se diseña buscando efectos evocativos que se dirigen a los perceptos elaborados, en el énfasis en lo que nosotros hemos denominado aprehensión estética. En algunos casos, los etnógrafos hacen uso de los propios lenguajes investigados para dar cuenta de los mismos, como contextualización de los fenómenos; en otros casos se trabaja más en la elaboración de variaciones intersticiales entre dichos lenguajes y los del investigador.

El denominado «género confesional» también se presenta como característico en las experimentaciones etnográficas. Puede significar una primera aproximación a una reflexividad radical, en la conjunción establecida con la interpretación y la traducción, pues en definitiva gracias a él, el etnógrafo trata de dar cuenta del proceso y sus trayectos poniendo explícitamente en juego las dinámicas de transformación de su subjetividad. En muchos casos se ha optado por hacer esto describiendo y analizando las relaciones con los informantes calificados, con aquellos sujetos particulares que por sus características ofician de mediadores culturales y a los que se les exige, en definitiva, que elaboren configuraciones sobre sus propias configuraciones, interpretaciones de interpretaciones de los que hasta el momento habían sido unos punto de vista más o menos inmersos en las tramas que ahora se les piden que describan.⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Reynoso, C. (1991) «Presentación» de Reynoso, C. (comp.) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa, México, pp. 11-60.

⁴¹⁰ Dumont, J.-P. (1978) *The Headman and I. Ambiguity and ambivalence in the fieldwork experience*. University of Texas Press, Austin; Rabinow, P. (1992 [1977]) *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. Júcar, Madrid.

El seguimiento de una trayectoria a partir de las construcciones discursivas de historias de vida, ha permitido ensayar en diferentes formas de generar las objetivaciones a partir de procesos de inmersión. Como caso radical, la genealogía de un sujeto lo conecta a toda la sociedad, sus configuraciones significativas y de subjetivación. Esto, metodológicamente, pone al descubierto la necesidad de analizar reflexivamente –en los trayectos entre los campos y las mesas– la construcción del diálogo inter y trans-cultural del etnógrafo y los sujetos de la investigación (análisis de narrativas, temporalidades y semióticas), y exige el ensayo de formas escriturales y expresivas en general, que posibiliten la concreción de los productos etnográficos que la experiencia demanda.⁴¹¹

Este gesto experimental, profundamente imbuido de hermenéutica y post-estructuralismo, también encontrará en la reflexividad, más asociada al racionalismo aplicado de Bachelard y a las etnografías sociológicas francesas y británicas, una síntesis metodológica que le permitirá llevar adelante la producción de conocimiento en una suerte de crisis permanente, que desde allí en más no ha cesado.⁴¹² Por esto mismo, creemos lícito cuestionarnos hasta qué punto podemos pensar que este experimentalismo es un «momento» de un proceso⁴¹³, el cual quizás se caracteriza por esta «revolución permanente» y no por establecimientos de «paradigmas» cerrados sobre sí mismos hasta su agotamiento.⁴¹⁴ No por casualidad, la reflexividad viene asociada a una fuerte crítica de los planteos epistemológicos kuhneanos. Recordemos una de las sentencias ya citadas anteriormente: «no creemos que existan paradigmas de investigación absolutamente incompatibles o incommensurables.»⁴¹⁵

⁴¹¹ Crapanzano, V. (1980) *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. The University of Chicago Press, Chicago; Shostak, M. (1981) *Nisa: The Life and words of a ¡Kung woman*. Harvard University Press, Cambridge.

⁴¹² Ghasarian, Ch. (2004) «Sur les chemins de l'ethnographie réflexive», en Ghasarian, Ch. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin, Paris, pp. 5-33.

⁴¹³ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

⁴¹⁴ Bourdieu, P. (1999 [1976]) «El campo científico», en *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 75-110.

⁴¹⁵ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona, p. 254.

Esto no quiere decir que no existan parámetros y condiciones que hacen al ejercicio etnográfico. De ellos nos hemos ocupado: la combinación entre actividades científicas, filosóficas y artísticas aplicadas al análisis de los procesos de subjetivación. Lo que implica, es que cada etnografía posee un *estilo* que la singulariza irremediablemente, a partir de las exigencias del ejercicio del extrañamiento. En este hecho radica parte de su valor como entidad comunicable, transmisible más allá de los contextos específicos de su elaboración: una virtualidad emergida de experiencias contingentes que se lanza más allá, inscripción alegórica y generación de un mundo *a propósito* de los mundos reales que retorna a los mismos, evidenciando la construcción y el artificio que también los constituyen. Así llegamos al contexto contemporáneo de producción etnográfica, que como venimos afirmando, va asentándose sobre categorías y conceptualizaciones heterogéneas, asociadas a la teoría crítica y su pasaje por los estudios culturales, el post-estructuralismo en general y en especial la deconstrucción de Derrida y los análisis de Foucault referentes al saber, el poder y la subjetividad.

Es así que la subjetividad es caracterizada frecuentemente a partir de figuras como el «lenguaje», la «ética», el «cuerpo» y la «sexualidad», que conllevan perspectivas de análisis entorno a las «narrativas», la «gobernabilidad» y el «biopoder». Los registros tomados en cuenta, se extienden hacia el «sujeto político» devenido de las tradiciones sociológicas entorno a las formas de legitimación del poder (Weber), las hegemonías y subalternidades (Gramsci), las formas de solidaridad (Durkheim); el «sujeto psicológico», del sí mismo, la ética y la auto-*poiesis* –ahora sí diferenciado del resto de las acepciones–, el «sujeto lingüístico», de la enunciación y el discurso (Freud, Lacan), asociado al anterior por las narrativas y la performatividad del habla (Wittgenstein, Austin, Bajtín); y el «sujeto biológico», como encarnación (Merleau-Ponty), cuerpo y organismo.⁴¹⁶

Estas últimas versiones constituyen las sendas abiertas por los trabajos tardíos de Foucault. Por eso mismo consideramos que existe más que una coincidencia entre las etnografías de la subjetivi-

⁴¹⁶ Fischer, M. (2007) «Epilogue. To Live with What Would Otherwise Be Unendurable: Return(s) to Subjectivities», en Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 423-446.

dad emergentes y la producción de conocimiento entendida como «ontología del presente».⁴¹⁷ Quizás, hasta el momento, haya sido Rabinow el más atento de su generación, al retomar en sus análisis a la crítica como «*ethos* filosófico», y centrándose en las figuras abiertas y conjuntas del *anthropos* y el *logos*.⁴¹⁸ Se asume lo evanescente de las entidades consideradas como subjetividades, y los complejos problemas epistemológicos y gnoseológicos que ello conlleva.⁴¹⁹ Como hemos visto, «subjetividad» es utilizado a veces en forma diferencial y otras como sinónimos, tanto de configuración del «sí-mismo» y sujetos singulares, como de las formaciones trans-subjetivas que incluyen semióticas, saberes y relaciones de fuerzas inherentes.

En este sentido, también creemos que debe hacerse más explícito el tipo de vinculaciones existentes entre los saberes, las relaciones de fuerza y las subjetividades. Deleuze sintetizó las «tres ontologías» que se despliegan a lo largo de la obra de Foucault: los saberes corresponden a la dimensión de estratificaciones, las relaciones de fuerza se encuentran implícitas en los mismos en tanto integran una dimensión constituyente –ciega y muda-, y la subjetividad aparece como tercera dimensión, producto del pliegue de las fuerzas sobre sí mismas.⁴²⁰ En tal sentido, se pueden realizar cartografías de los procesos de subjetivación focalizándose en cualquiera de las tres dimensiones, pero hay que tener presente que siempre se encuentran conjuntamente, y que la profundización y saturación de la investigación puede ir en dirección de cubrir los tres órdenes y estudiar sus composiciones específicas.

Sobre esta última década y la nueva que ha comenzado, se despliegan un sinfín de desafíos para la antropología focalizada en la

⁴¹⁷ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108; Álvarez Pedrosian E. (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.

⁴¹⁸ Rabinow, P. (2008) *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton University Press, Princeton.

⁴¹⁹ Oksenberg Rorty, A. (2007) «The Vanishing Subject. The Many Faces of Subjectivity», en Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 34-51.

⁴²⁰ Deleuze, G. (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México.

subjetividad, instalada en esta «*terrae incognitae*»⁴²¹, no sólo para ella sino para las ciencias humanas y sociales en su conjunto. Es significativo que sea el propio Marcus, promotor de la llamada antropología postmoderna norteamericana, y desde la faceta experimental de la misma, quien realice una dura crítica sobre las «etnografías ejemplares» –manteniendo el esquema kuhneano de desarrollo disciplinar– que se han generado recientemente y que circulan como estándares de referencia. Entre las mismas se encuentran *Vita* (2005) de Biehl⁴²², *Friction* (2004) de Tsing⁴²³, *Politics of Piety* (2004) de Mahmood⁴²⁴, entre otras. Según Marcus, estas mantienen el «desorden» pero no la «experimentación», denotando más un estado de incertidumbre y los hábitos para sobrellevarlos que la exploración de nuevas posibilidades. De allí su designación de «barroco» para un *desorden elaborado*, amalgama de estilos de expresión a partir de tendencias e intereses heterogéneos. Las etnografías así elaboradas, se caracterizan por estar compuestas de:

- «1. El relato del trabajo de campo, como ancla de las convenciones antiguas –citas, anécdotas, casos ejemplares–, que definen la *mise-en-scène* de la etnografía.
2. Un ejercicio teórico o nudo que define un cierto tipo de ecología conceptual del tema.
3. Una dimensión de la participación del observador en la cultura pública –una condición de lo contemporáneo, un evento, algo que se ya es conocido por el discurso de los medios de comunicación y que resulta actual–.
4. Una tendencia hacia la historia cultural como un reserva de plusvalía de sentido y de materiales situados fuera del escenario para acometer el trabajo etnográfico de la materia estudiada –desde mi punto de vista, la profundidad de tal investigación se alcanza acercando la etnografía al análisis de la historia cultural y los archivos, más que profundizando en las redes del trabajo

⁴²¹ Fischer, M. (2007) «Epilogue. To Live with What Would Otherwise Be Unendurable: Return(s) to Subjectivities», en Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, p. 424.

⁴²² Biehl, J. (2005) *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California Press, Berkeley.

⁴²³ Tsing, A. (2004) *Friction: an Ethnography of Global Connections*. Princeton University Press, Princeton.

⁴²⁴ Mahmood, S. (2004) *The Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Duke University Press, Durham.

de campo; en estos estudios, lo contemporáneo es poderosamente evocado, pero efímero—.

5. La etnografía se interesa por el ámbito de la vida ordinaria, que retrata la experiencia de subjetividades particulares y sus identidades dentro de escalas de organización y acontecimientos históricos.

6. Y, un argumento que es expresamente moral o moralizador por naturaleza como el signo de “la crítica”.

Estas características son a menudo brillantemente configuradas para lograr un desempeño ejemplar, pero, como los elementos de un guión contemporáneo para la etnografía, también limitan sus curiosidades itinerantes y su capacidad de encontrarse a sí misma en el trabajo de campo... resultan efectivas para establecer cuadros dinámicos, pero no son particularmente buenas para pensar con ellas.»⁴²⁵

Más allá de pretender re-calificar los ejemplos etnográficos tomados de estos últimos años por Marcus, nuestro propósito nuevamente se orienta hacia las características que definen el debate, las inquietudes y las problemáticas que hacen a los horizontes y potencialidades de una forma de producir conocimiento. No deja de ser curioso decíamos, igualmente, que los promotores de la llamada antropología postmoderna, pasadas las décadas de esplendor, acometan sobre los etnógrafos que efectivamente están trabajando, elaborando y poniendo en circulación sus investigaciones. En tal sentido, sigue siendo relevante la necesidad de hacer «*adentrar al lector*» en los campos y flujos tratados desde el trabajo de campo, y «*dar que pensar*» sobre los fenómenos y procesos analizados. Si bien la instancia del trabajo de campo tradicionalmente reguladora de la producción de conocimiento sigue vigente como forma última de autoridad en su sentido malinowskiano, se hace necesario volver a centrarse en el trabajo con sus materiales y experiencias, frente a las tensiones provocadas por los análisis contextuales fundados en la historia efectiva o genealogía, y en definitiva, por todo lo pre-existente.

No se ha podido pasar de un género individualista a otro *colaboracionista*, a la producción de conocimiento efectivamente inter y trans-cultural. A diferencia de esta postura sostenida por Marcus al

⁴²⁵ Marcus, G. (2008 [2007]) «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco» [The end(s) of ethnography: from the messiness of the experimental to the messiness of the baroque], en *Revista de Antropología Social*, Vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 30-31.

respecto, consideramos que la reformulación de las relaciones de campo, de la calidad del diálogo y sus producciones emergentes, así como la revalorización del llamado informante calificado o clave, ha abierto posibilidades que aún no han mostrado su límite. Puede ser cierto que el ímpetu experimental entendido desde las experiencias, es decir, desde el plano de inmanencia de los procesos de subjetivación, se muestre actualmente un poco más desacelerado que hace una década atrás, o que las etnografías finales y tomadas de ejemplo en el campo científico pongan en evidencia de forma más explícita sus carencias. ¿Pero no se trata justamente de ello, de la práctica de una reflexividad traductora, que debe fijar sus propios límites y condiciones de producción?

Frente a una suerte de vaciamiento y auto-complacencia post-crítica, fruto en gran parte de la misma conmoción que la precedió, la etnografía contemporánea puede avanzar en el camino de la incorporación creciente de los potenciales receptores. Marcus no lo plantea en estos términos, pero se trata, creemos, de no encontrar ya el control disciplinar en el propio campo, en la comunidad; se hace necesario abrirse transversalmente más allá del mismo, con lo cual se puede, inversamente, tener un control más preciso sobre las propias clausuras de los estándares instituidos uno tras otro: una etnografía «*que se presenta a sí misma como mediacional*». ⁴²⁶

Esto, efectivamente, implica poner al descubierto, como hemos venido tratando a lo largo de la investigación, la topología y el procesualismo del trabajo de campo, las diferencias cualitativas y de grados entre los diversos escenarios, identidades y relaciones del investigador en cada uno de estos y según las circunstancias. Es otra forma de ver la desustancialización de la concepción de sujeto y de subjetividad, desde la labor de campo: se trata a estas entidades como multiplicidades que se componen en diferentes estratos. A su vez, si los encuentros son efectivamente productivos, y con ello se rediseñan las relaciones e identidades subjetivas, el conocimiento generado es producto de diferentes sujetos cognoscentes en sus intercesiones, en el *entre* constituido como apertura radical a ser explorada. La experiencia del extrañamiento no se limita sólo a la práctica

⁴²⁶ *Op. cit.*, p. 34.

del etnógrafo, quien debe reconocer y ligarse con las formas «*para-etnográficas*» presentes en los contextos específicos.

Ahora bien, lo que se pone en evidencia en este tipo de preocupaciones y críticas, es mucho más que una reconsideración de los tópicos y las estrategias textuales. En nuestra investigación hemos tratado de dejar en claro la necesidad de poner en evidencia el trabajo científico, filosófico y artístico que deben articularse en la producción etnográfica. Es esto, quizás, a lo que podremos encaminarnos en el futuro próximo. No alcanza con «ejercicios teóricos» al estilo de los «marcos» («*framework*») previos a la instancia de campo, a la *adopción* de conceptos filosóficos, tanto éticos como epistemológicos, como etapa previa o como asiento obligado desde el cual desplegar un argumento.

Estos aspectos gnoseológicos no parecen ser de importancia para estos críticos de la etnografía de sus propios contemporáneos, quienes parecen persistir en la práctica de dejar en suspenso las relaciones entre los pensamientos convergentes en la producción de conocimiento. Igualmente, la importancia otorgada al campo de experiencias, al plano de immanencia de la producción de subjetividad como dominio por excelencia de los ejercicios cognoscentes de la etnografía, es sustancial, así como la apertura hacia las formas epistémicas de variada índole, mitológica, ideológica, religiosa, etcétera. Es ese nuestro «caos» a aprehender con ejercicios de discernimiento y conceptualización, nuestro dominio de exploraciones. Y en tanto se mantenga la tendencia a la configuración de los objetos y fenómenos de estudio en términos de producción de procesos y modos de subjetivación, esta tarea será cada vez más viable, pues:

«El sujeto se define por un movimiento y como un movimiento, movimiento de desarrollarse a sí mismo. Lo que se desarrolla es sujeto. Ese es el único contenido que se le puede dar a la idea de subjetividad: la mediación, la trascendencia.»⁴²⁷

⁴²⁷ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad. La filosofía empirista de David Hume*. Gedisa, Barcelona, p. 91.

4.2 Los vectores

4.2.1 Etnografías de la comunicación

A continuación, trataremos de contextualizar el movimiento general de las ciencias humanas y sociales –y de la etnografía en particular– hacia los análisis en términos de producción de subjetividad. Si bien existen algunos registros donde se enuncian de esta forma los fenómenos y procesos investigados, por lo general existen diferentes campos y dominios específicos de temáticas recientes donde el mismo horizonte epistemológico asoma bajo otras designaciones, referencias y objetos. Evidentemente, esto tiene que ver con la fuerza de las tradiciones científicas y filosóficas, así como con el hecho de que las problemáticas gnoseológicas de un presente están más o menos explicitadas, y además, de forma diferencial y a veces inconmensurable. No pretendemos totalizar el análisis, sino indicar de forma asociativa algunas problemáticas contemporáneas donde consideramos que lo que está en juego es todo lo que hemos venido planteando, o por lo menos, donde resuenan y dialogan los problemas entre sí, generando nuevas posibilidades para la producción de conocimiento.

Las llamadas etnografías de la comunicación son el primer caso, una de las direcciones de los «vectores epistemológicos»⁴²⁸ de los recientes años que ha impulsado a la etnografía, a las ciencias humanas y sociales en general, y a todos los dominios del pensamiento y el conocimiento occidental. La comunicación ha sido una problemática presente en las ciencias antropológicas desde las primeras décadas del siglo XX. Podemos plantear sucintamente la existencia de tres grandes vertientes desde donde esto se llevó a cabo: la

⁴²⁸ Bachelard, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México.

escuela sociológica francesa y el posterior estructuralismo, la llamada Escuela Invisible de Palo Alto, y el interpretativismo de filiación hermenéutica. En todos los casos, los fenómenos culturales y sociales fueron planteados en términos de interacción, mediaciones, transmisión, etcétera. En el primero, desde Mauss y los primeros etnógrafos previos al auge del estructuralismo, las redes de reciprocidades, el hecho mismo del «don» como mecanismo de construcción de vínculos, planteaba la posible asociación de las temáticas generales de la antropología a la comunicación.⁴²⁹ Pero con el estructuralismo esto se convierte definitivamente en una formulación novedosa. Lévi-Strauss planteará la necesidad de unas ciencias de la comunicación, y la teoría de la cultura toda descansará sobre la idea de lo social y cultural como sistema de códigos, reglas de estructuración de los mensajes y las formas de emisión y recepción, proveniente de la herencia lingüística de Saussure y la conjunción con las teorías de la información y la primera cibernética concretada aproximadamente a mediados del siglo XX.⁴³⁰

En otra dirección, no preocupados por el signo y la arbitrariedad de su constitución implícita, y menos enfatizando al signifi-
cante en la pareja constituida junto al significado, los diversos investigadores que se relacionaron alrededor de la ciudad de Palo Alto, desarrollaron una teoría de la cultura como comunicación que, en vez de guiarse por el modelo «telegráfico» y la teoría de la información de Shannon asociada al mismo, lo hicieron desde la «música» y elaborando teorías de corte pragmatista, estudiando no sólo al habla, sino a todo tipo de formas de expresión: la proxémica, la quinésica, etcétera.⁴³¹ Interesante también es la vinculación con las problemáticas concernientes a la salud mental y la epistemología, ambas desarrolladas principalmente por Bateson.⁴³² «*La cultura es comunicación y la comunicación es cultura*», sentenciaban sus principales exponentes.⁴³³ Por último, como hemos visto, el interpretativismo se sostiene

⁴²⁹ Mauss, M. (1972 [1925]) «Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas», en *Antropología y sociología*. Madrid, Tecnos, pp. 153-263.

⁴³⁰ Lévi-Strauss, C. (1994 [1958]) *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.

⁴³¹ Winkin, Y. (sel. y est.) (1994 [1981]) *La nueva comunicación*. Kairós, Barcelona.

⁴³² Bateson, G. (1991 [1972]) *Pasos hacia una ecología de la mente [Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology]*. Planeta – Carlos Lohlé, Buenos Aires.

⁴³³ Hall, E. T. (1994 [1966]) *La dimensión oculta*. Siglo XXI, México.

en base a una síntesis de herencias, entre las cuales la hermenéutica es la principal, y en la versión elaborada por Ricoeur. La semiótica ternaria de Peirce y su ilimitada *semiosis*, se conjuga con la sociología comprensiva de Weber en lo referente a la concepción de la cultura como trama de significaciones, sobre la base de la teoría de la interpretación que guarda su herencia fenomenológica pero incorporando la reflexión crítica. Nuevamente, la cultura es planteada explícitamente como comunicación.⁴³⁴

Pero inevitablemente, lo que caracteriza a las investigaciones denominadas comunicacionales, son fenómenos relativos a los medios masivos de comunicación. Los fenómenos de masas ya aparecen como prioritarios desde el mismo surgimiento de algunas ciencias humanas y sociales, como la sociología, o la psicología social esbozada por Freud.⁴³⁵ Pero serán los *mass communication research* de corte funcionalista, y la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, las encargadas de dar forma a un cuerpo de saberes que fue expandiéndose a lo largo de todo el siglo pasado.⁴³⁶ Estudios sobre audiencias, recepción, producción y consumo cultural, se desplegaron de allí en más. Desde el punto de vista epistemológico, las ciencias de la comunicación en tanto estuario de múltiples perspectivas (estudios culturales, teoría crítica, de la información, semiótica y semiología, análisis literario, iconología, estética, etcétera) constituyen lo que en otro lugar hemos denominado «la cuarta dimensión del triedro», la nueva generación de saberes que absorben y llevan más allá a las tradicionales ciencias humanas y sociales.⁴³⁷

Si recordamos el análisis de Foucault sobre la conformación de estas últimas, encontraremos que el espacio del volumen resultante del cruce entre las ciencias naturales y exactas, los saberes empíricos de la vida, el trabajo y el lenguaje, y la antropología filosófica kantiana, es el espacio de la representación. Foucault nos advierte

⁴³⁴ Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

⁴³⁵ Freud, S. (1987 [1921]) «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas*, Vol. XVIII. Amorrortu, Buenos Aires, pp. 63-136.

⁴³⁶ Mattelart, A. Mattelart, M. (1997 [1995]) *Historia de las teorías de la comunicación*. Paidós, Barcelona.

⁴³⁷ Álvarez Pedrosian, E. (2009) «La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad», en *F@ro*, Año 5, N° 9. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica:

<http://web.upla.cl/revistafaro/n09>.

que toda ciencia del Hombre se sostiene en este mecanismo de la representación, heredado de la *episteme* clásica, correspondiente a la filosofía cartesiana.⁴³⁸ Como ya hemos visto anteriormente, la destrucción de la metafísica emprendida por Heidegger se encuentra por detrás de este movimiento de desustancialización, que pone en evidencia las formas del pensamiento encerrado en la fijación del representar.⁴³⁹ Podemos pensar, por tanto, que en vez de estar presenciando la desaparición de las ciencias humanas y sociales, nos encontramos ante una mutación de las mismas, donde las ciencias de la comunicación pretenden radicalizar la puesta al descubierto y problematización de sus intersticios, sustentos y lo que implícitamente las conformaba, la representación en cuanto tal.

Las propias discusiones y problemáticas presentes en este campo abierto y lábil, dan testimonio de una transformación más profunda operada en los términos de la *episteme* de un presente en particular, horizonte que marca los umbrales de lo pensable. En tal sentido, las etnografías contemporáneas han ido planteándose en términos comunicacionales a la vez que las investigaciones en comunicación han incorporado cada vez más a la etnografía como estrategia de investigación. Como ya hemos planteado, las relaciones entre teoría, metodología y técnicas nos permiten analizar cómo existe una correlación de implicancia: los problemas que conlleva la utilización de las herramientas etnográficas en contextos propios de los fenómenos de tele-comunicación, están íntimamente relacionados con los que implica pensar y conocer los fenómenos a distancia, las discontinuidades y la desterritorialización propia de las experiencias mediáticas contemporáneas.

Una primera forma de plantearse el problema fue en los términos de las relaciones entre lo global y lo local, dando origen a nociones como las de «glocalidad», para abordar la compleja combinación de factores locales y de fuerzas más generales que ejercen su poder en varios escenarios al mismo tiempo. La disociación entre espacio y tiempo también significó una reformulación de las nociones mismas y con ellas, de aspectos aún fuertemente estructurantes

⁴³⁸ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

⁴³⁹ Heidegger, M. 2000 [1940] «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, pp. 31-206.

del conocimiento de los fenómenos humanos de existencia. El «tiempo real» de las comunicaciones a distancia, dislocó las tradicionales categorías kantianas que sostienen a la imagen del Hombre, al *anthropos* moderno. Al mismo tiempo, cada vez se hizo más importante tomar en cuenta los aspectos tecnológicos y técnicos de los dispositivos comunicacionales, y una renovada filosofía de la técnica – inspirada en gran parte en Benjamin – asomó como ingrediente indispensable para dar cuenta de los fenómenos. En términos generales, el nuevo campo se vio tensionado entre «apocalípticos» e «integrados», cruzado a su vez por visiones totalizadoras o parciales de la técnica.⁴⁴⁰ Nuevamente, lo que se instauró de allí en más fue el debate que hace a las bases ontológicas de las ciencias humanas y sociales tradicionales, los posibles naturalismos generados sobre una dicotomía entre naturaleza y cultura, vida y técnica, que no logran por separado y enfrentados darnos herramientas para aprehender los procesos y fenómenos contemporáneos.

De todos ellos, el ciberespacio es el que ha despertado el mayor interés, y su estudio en la última década se ha acrecentado exponencialmente. No es casual que frente a las limitaciones propias de concepciones heredadas se haya echado mano de la etnografía como metodología principal. Los análisis macro, los focalizados solo en los contenidos o en las formas de expresión por separado, de la producción, distribución y uso, necesitaron ser integrados en un proceso holístico que los tuviera a todos en cuenta. La famosa «caja negra de la recepción» llamaba a gritos la presencia de un enfoque que pudiera dar cuenta de la forma en que los sujetos se relacionan con aquellas configuraciones generadas en otros contextos y circunstancias, y que llegan a él gracias a medios tecnológicos con sus características propias. Pero al mismo tiempo, desde el otro lado, la etnografía contemporánea fue volcándose cada vez más hacia la necesidad de enunciar sus propias problemáticas teóricas, metodológicas y técnicas en términos comunicacionales: ¿Qué son sino, los requerimientos de pensar la producción etnográfica como una traducción dialógica inter y trans-cultural? Las actividades cognoscentes llevadas a cabo en el trabajo de campo o en las instancias de la mesa, son

⁴⁴⁰ Eco, U. (1995 [1965]) *Apocalípticos e integrados*. Lumen, Barcelona.

mediaciones y construyen nuevas mediaciones que se lanzan a potenciales interlocutores en tiempos y espacios disímiles.

Como hemos visto, frente al modelo representacional se alzó el expresivo, el que se sostiene sobre la noción de expresión, que a diferencia de la primera considera a la referencialidad y los elementos que articula como parte del proceso. Pero hasta en los más críticos detractores, el problema de la referencia sigue teniendo un lugar asignado. Por ejemplo en la hermenéutica-fenomenológica de Ricoeur, que integra los aspectos estructurales y psicoanalíticos en una suerte de teoría de la interpretación reflexiva, no se niega la existencia de diversos mundos posibles y dominios específicos, entre los cuales se establecen referencias de primer y segundo orden. Justamente, el «mundo de la obra» propiciado por la escritura, hace posible la explicitación de un mecanismo más vasto, el de la derivación de las experiencias, el de la «*mediación a distancia*» que tanto atemorizaba a Platón.⁴⁴¹

Desde este punto de vista, si bien la escritura primero, y luego la vuelta al diálogo, constituyeron las metáforas principales para la conformación de las nociones de cultura, en los últimos años ha sido el ciberespacio el que ha contribuido a poner en crisis a ambas. Cabe preguntarse: ¿cuál es la diferencia entre la mediación propia de la misma oralidad, la escritura después, y las llamadas nuevas tecnologías de la información y la comunicación? Además de su carácter tele-mediático, estas herramientas permiten una interactividad a tiempo real. No debemos olvidar que cada nuevo medio que es generado, no suplanta simplemente al anterior, sino que viene a absorberlo y desplazarlo, y como sucede con la oralidad en el contexto hegemónico de los medios audiovisuales, pueden ser revitalizados aunque antes fueran eclipsados por otros.⁴⁴² En Internet se escribe, lee, escucha y profiere discurso, se visualizan imágenes y demás. La diferencia, efectivamente, estriba en la generación de entornos virtuales de interacción y todo lo que ello implica en lo concerniente a la producción de subjetividad.

⁴⁴¹ Ricoeur, P. (2001 [1986]) *Del texto a la acción [Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II]*. FCE, México.

⁴⁴² McLuhan, H. M. (1985 [1962]) *La Galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo Typographicus"*. Planeta-Agostini, Barcelona.

Luego de un período de fascinación y desconcierto más o menos generalizado, las últimas discusiones en torno a las etnografías del ciberespacio en particular, denotan la necesidad de retomar y redefinir las bases tradicionales de la etnografía. En algunos sentidos las herramientas clásicas pueden ser utilizadas, pero en otros, se genera una inquietud por su transformación. Internet es objetivada como configuración cultural y como artefacto. La interacción cara-a-cara que caracterizó no sólo a las concepciones de diálogo y comunicación, sino de constitución intersubjetiva de la subjetividad, es transformada por una dinámica a distancia y según temporalidades variables, que constituyen un entramado heterogéneo donde las viejas coordenadas pasan a ser parte del proceso. Los *entornos virtuales* requieren la puesta en práctica de una «etnografía adaptativa», dentro de la cual la observación participante debe ser de la más alta flexibilidad, caracterizándose como «flotante». Por supuesto, las cuestiones relativas a la construcción de identidad y su relación con la verdad –en su vertiente que la liga con la noción de autenticidad⁴⁴³–, han sido las más desarrolladas en la amplia bibliografía existente. Es importante en este punto distinguir entre información y comunicación. Las llamadas nuevas tecnologías se han erigido sobre las bases de la primera, en la existencia de un soporte energético donde codificar cualquier contenido en términos binarios, en *bits*.

«Nuestro argumento sugiere que el agente de cambio no es la tecnología en sí misma, sino los usos y la construcción de sentido alrededor de ella... existe un espacio de estudio sobre las prácticas cotidianas en torno a Internet, como medio para cuestionar las asunciones inherentes a las predicciones de futuros radicalmente diferentes. La etnografía es una metodología ideal para iniciar esta clase de estudios... puede observar con detalle las formas en que se experimenta el uso de una tecnología... Esta metodología nos permite centrarnos en lo que Knorr-Cetina (1983) llama "el carácter ocasional, localmente situado" del uso de Internet.»⁴⁴⁴

Como hemos visto anteriormente, en las últimas décadas los debates en torno a la modernidad se vieron especialmente pautados

⁴⁴³ Nicolás, J. A. Frápolli, M. J. (eds.) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid, pp. 9-21.

⁴⁴⁴ Hine, Ch., (2004 [2000]) *Etnografía virtual*. Editorial UOC, Barcelona, p. 13.

por problemáticas que podemos sin ninguna duda calificar de comunicacionales. La crisis de la representación motivó y hasta demandó la existencia de este estuario de saberes y prácticas heterogéneas que llamamos en plural, ciencia-s de la comunicación. Dentro de las mismas, uno de los más recientes impulsos es el propiciado por la etnografía. La participación en diferentes instancias y entornos virtuales, el análisis de los productos en relación a los procesos de creación y uso, han permitido sofisticar las investigaciones. Lo real y lo virtual no constituyen opuestos, ni ambos son en sí mismos entidades establecidas de una vez para siempre. Una «*cross-contextualizing*» se hace necesaria, para profundizar en las mediaciones entre la conexión y la desconexión.⁴⁴⁵ Como lo manifiesta Vázquez Medel, el «simulacro» también posee un estatuto real en algún sentido a determinar en cada caso. El juego entre ser y parecer, no-ser y no-parecer, no es tan evidente como tradicionalmente hemos entendido a la verdad, la falsedad, el ocultamiento o la mentira. En los cruces entre ser y no-parecer, y no-ser y parecer, se despliega un universo de construcción de realidad donde se instaura la representación, la dinámica referencial y todo sujeto factible de ser agente de enunciación.⁴⁴⁶

Otro punto central puesto en evidencia desde las etnografías virtuales, del ciberespacio, ciber-etnografías, etcétera, es el carácter deslocalizado del trabajo de campo. La etnografía multilocal se nutre en gran parte de los análisis en términos comunicacionales, donde no solo existen diferentes emplazamientos espacio-temporales, sino que estos se dan en diferentes órdenes. Esto conlleva la necesidad de pensar en una etnografía «multimodal» además de múltiplemente situada, haciendo necesario el desarrollo de diferentes tipos de semióticas según los medios tratados, como la fotografía, el audiovisual, gráficos, etcétera.⁴⁴⁷ De esta forma, las etnografías contemporáneas están casi obligadas a tomar en cuenta, de una u otra forma, dimen-

⁴⁴⁵ Hine, Ch. (2006) *Virtual ethnography, mediation and the texture of lived social experience*. Conferencia Magistral en el III Congreso Online del Observatorio para la Cibersociedad 2006-07, UNED, Madrid. Disponible online en: www.uned.es/etnovirtual.

⁴⁴⁶ Vázquez Medel, Á. (2007) «Comunicación y simulacro: una aproximación desde la teoría del emplazamiento», en Baca Martín, J. (ed.) *Comunicación & Simulacro*. Arcibel, Sevilla, pp. 9-17.

⁴⁴⁷ Dicks, B. Soyinka, B. Coffey, A. (2006) «Multimodal Ethnography», en *Qualitative Research*, Vol. 6, N° 1, pp. 77-96.

siones que corresponden a las interacciones y la producción de subjetividad en relación al ciberespacio y otros entornos virtuales sonoros y/o visuales de mayor antigüedad, en sus relaciones complejas con los diversos escenarios espacio-temporales localmente situados. La reflexividad por último, pone especial énfasis en las relaciones entre el etnógrafo y la tecnología.⁴⁴⁸

«La etnografía virtual no es pues una mera adaptación de un “viejo” método a un nuevo “campo” de estudio... El aspecto textual es solo una parte más del objeto de estudio. Hay que tener en cuenta también que el propio artefacto (programa informático, interface, recursos gráficos, etc.) no es un mero “posibilitador” de las acciones sociales, sino que en su diseño están inscritas formas de estructurar y entender la sociabilidad... Si lo tecnológico es social (Latour), nuestro objeto de estudio es entonces aquella hibridación tecnosocial que va más allá del texto y más allá de una mirada exclusivamente sociológica o psicossocial centrada en el sujeto o en el discurso textual. La etnografía virtual es entonces una oportunidad para transformar reflexivamente el propio método y replantear los supuestos teóricos y epistemológicos que sustentan nuestra relación con lo técnico.»⁴⁴⁹

Estas son el tipo de problemáticas más o menos instauradas desde los recientes avances de la etnografía. Como hemos desarrollado a lo largo de nuestra investigación, creemos que las mismas son tanto nuevas como antiguas. La pregunta sobre la técnica y la subjetividad, lejos de un paradigma naturalista, nos obliga a pensar hasta qué punto y en qué sentidos la primera es producción de la segunda y a su vez genera en ésta transformaciones *a priori* imprevisibles. ¿Logra la técnica dar forma y consistencia a nuestros anhelos preexistentes? Efectivamente, los agentes científico-tecnológicos pertenecen al mismo universo de fenómenos en los que sus innovaciones

⁴⁴⁸ Soriano, J. (2007) *Las nuevas reglas de la etnografía de la comunicación*. Portal de la Comunicación del Instituto de la Comunicación, InCom-UAB, Barcelona. Disponible online en: www.portalcomunicacion.com.

⁴⁴⁹ Ardèvol, E. Bertrán, M. Callén, B. Pérez, C. (2003) «Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea», en *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, N° 3, primavera, Dpto. Psicología de la Salud y Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona, p. 89.

Disponible online en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital>.

son puestas en funcionamiento. Pero como toda creación, los horizontes de posibilidades son alterados, como pasó con la escritura, la imprenta o la fotografía.

Creemos que lo que se pone de manifiesto desde esta dirección de las indagaciones etnográficas contemporáneas, es el carácter virtual de toda subjetividad, su existencia transitoria y productora de realidad. Las condiciones en tanto que límites de lo posible, son también producto de la actividad creativa de los procesos de subjetivación. Si el mecanismo de la representación ya no nos resulta algo natural, no se lo ha sustituido simplemente por otro expresivo, sino que se ha abierto una dimensión meta y *para-real* para la investigación, antes vedada por metafísicas de la presencia y la moderna conformación del mundo a través de una imagen en tanto representación naturalizada –en los términos de Heidegger y Derrida después⁴⁵⁰– que inhibían esta apertura. Siguiendo el análisis de Lévy por la senda de Serres, la imaginación, la memoria, el conocimiento y la religión, son ya *máquinas de virtualización*: mecanismos para ponernos en contacto con otros espacios y tiempos no coextensivos ni lineales.

Vectores de virtualización han hecho posible el proceso de hominización. Lévy asocia el establecimiento del presente con el lenguaje, de la acción por la técnica, y de la violencia a través del contrato. Como planteáramos en otra ocasión, la virtualización es un *salirse-de*, pero también es un *entrar-en*. Se trata por tanto de los movimientos de des-territorialización y re-territorialización propio de los procesos de subjetivación.⁴⁵¹ Si bien para algunos, comunicación es sinónimo de homogenización de códigos y referentes, creemos que se trata de todo lo contrario. Es, justamente, aquello que tensiona y abre a los campos de inmanencia de toda forma de hacer y ser: movimiento transversal e intersticial que lo conecta y desconecta a otros campos más o menos consistentes, más o menos evanescentes. Como lo recuerda también Lévy, el sentido germánico del «*Dasein*»

⁴⁵⁰ Heidegger, M. (1998 [1938]) «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid, pp. 63-90. Derrida, J. (2000 [1967]) *De la gramatología*. Siglo XXI, México.

⁴⁵¹ Álvarez Pedrosian, E. (2009) «La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad», en *F@ro*, Año 5, N° 9. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro/n09>.

definitorio del ser de lo humano según Heidegger, traducido como «ser-ahí», no satura los sentidos del término «existencia», entre los que se encuentra el de «*estar situado fuera de*»: «¿Existir es estar ahí o salir de? ¿Dasein o existencia? Todo sucede como si la lengua alemana subrayara la actualización y el latín la virtualización». ⁴⁵²

4.2.2 Etnografías de la ciencia y la tecnología

Si ampliamos nuestro análisis e incluimos junto a la ciencia a la tecnología (tomando nota de la diferencia pero también de la conjunción problemática entre ambas operada en los últimos siglos), las temáticas propias de la comunicación sirven de puente entre ambos dominios. El componente tecnológico y el saber necesario para establecer las bases de un mecanismo de transmisión a distancia, constituyen parte del proceso. Entre las ciencias y tecnologías existentes, las relacionadas directamente con las transformaciones en la subjetividad son las más investigadas. La presencia de las ciencias en nuestras sociedades ha sido cada vez más importante, hasta alcanzar la situación actual donde es imposible aislarla del resto de las configuraciones presentes. Sus efectos desbordan ampliamente el campo estrictamente de su producción, y el proceso de secularización experimentado por Occidente no es otra cosa que la expansión y hegemonía de sus objetivaciones sobre las demás, o por lo menos posicionándose como unas de las más decisivas en las intrincadas relaciones de fuerza.

Es imposible, en definitiva, plantarse el estudio etnográfico de cualquier proceso, contexto o situación, sin dar cuenta de los factores presentes de procedencia científico-tecnológica. No sólo desde las comunicaciones, sino desde las formas mismas de existencia planteadas como condiciones de un aquí-y-ahora concreto, así como de los trayectos factibles de ser diseñados entre estos. La ciencia y la

⁴⁵² Lévy, P. (1999 [1995]) *¿Qué es lo virtual?* Paidós, Barcelona, p. 21.

tecnología han transformado la noción misma de «naturaleza», al plantear un tipo de relación objetivante que opera, como ya hemos visto, a partir del establecimiento de planos de coordenadas y referencias, desacelerando el caos y congelándolo, para así discernir componentes y predecir fenómenos. Un paso más, siguiendo a Bachelard en sus apreciaciones sobre la física cuántica y la teoría de la relatividad, fue dado cuando fue posible no sólo reproducir fenómenos en el laboratorio, sino generar nuevos, no vistos antes en la naturaleza.

Esto implica, que para cualquier investigación sobre las formas humanas de existencia, no sea posible plantearse un medio circundante, un contexto en el sentido más general, sin marcas de las transformaciones operadas por la ciencia y la tecnología. Igualmente, en algunos casos se sigue tratando de evitar el asunto y hacer de cuenta de que es posible encontrarse con formas culturales y subjetivas pre-científicas exentas de sus influencias. Como plantea Godelier –de una forma mucho más precisa que en muchos de los casos de la inmensa bibliografía sobre globalización y post-colonialismo–, que Occidente se define como una masa energética, que gira entorno a tres ejes que se presentan conjuntamente: cristianismo, democracia parlamentaria y capitalismo.⁴⁵³ La ciencia y la tecnología vienen implícitas en la forma de concebir a cada uno de estos elementos.

Las formas religiosas, y las configuraciones de creencias en general, cuentan como uno de sus ingredientes al conocimiento científico y sus repercusiones en el campo social. Los Estados modernos son imposibles como tales sin la irrupción de la ciencia y la tecnocracia a partir de la Revolución Francesa.⁴⁵⁴ Y el capitalismo, por último, sólo pudo alcanzar las fases de industrialización y especulación sostenido en los descubrimientos e inventos científicos y su incorporación tecnológica en grandes campos como el del trabajo, la educación, la salud, e interviniendo en conjuntos de prácticas como la sexualidad. Foucault lo ha mostrado con toda crudeza, desde la historia de la clínica a la formulación del biopoder; en la mutación de

⁴⁵³ Godelier, M. (1991) «¿Son los occidentales el modelo universal de la humanidad? Los baruyas de Nueva Guinea entre la transformación y la descomposición», en *Revista internacional de ciencias sociales*, N° 128. Unesco, París, pp. 409-421.

⁴⁵⁴ Serres, M. (1991 [1989]) «París 1800. ¿Saber o poder? ¿Qué iglesia?», en Serres, M. (comp.) *Historia de las ciencias*. Cátedra, Madrid, pp. 381-409.

la figura del «intelectual universal» al «específico», operada a mediados del siglo XIX y consolidada con Oppenheimer y la creación de la bomba atómica. Ya no será el antiguo letrado, abogado y/o escritor en general, el que represente la figura del saber, sino el experto, físico nuclear o genetista –pues la «*física y biología han sido, de forma privilegiada, las zonas de formación de este nuevo personaje*»–, quien generará un conocimiento tal que sus efectos son expandidos en todas direcciones y en forma irreversible, con los peligros totales que esto inaugura.⁴⁵⁵

La compleja situación de la ciencia occidental, la hace un caso claro de las llamadas etnografías multi-locales o multi-situadas.⁴⁵⁶ Sus relaciones con el capitalismo se basan en gran medida en la similar condición de transitoriedad y acumulación, gracias a la desterritorialización y sobrecodificación que le sigue en ambos casos. Los hechos científicos propiamente dichos, se suceden en escenarios diferenciales conectados temporalmente en una gran red transnacional de comunicación y procesamiento de resultados. A su vez, el ciberespacio constituye una nueva dimensión de la práctica científica especialmente transformadora, ya que altera las disposiciones antes existentes sobre la calidad y cantidad de información y conocimiento generado. En todo caso, las prácticas científicas se asemejan a las financieras y administrativas, a formas que parecen desprenderse de los campos de inmanencia, de las experiencias, en un más allá de virtualidades profundamente estructurantes de lo real. Marcus se refiere al estudio de «esquemas», Latour a «redes»⁴⁵⁷, pero podríamos ser más precisos y tomar estas entidades como dispositivos y máquinas de producción de realidad. Al parecer requieren un análisis que podríamos llamar técnico-instrumental, desprovisto de subjetividad. Pero no es así. Aunque se analicen abstracciones que regulan las redes y conexiones transversales a los campos, no dejan de estar de una u otra forma asociadas a cuestiones concre-

⁴⁵⁵ Foucault, M. (1994 [1976]) «Verdad y poder», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, p. 186.

⁴⁵⁶ Marcus, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 111-127.

⁴⁵⁷ Latour, B. (2007 [1991]) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.

tas de las que fueron desprendidas por procesos claramente identificables y analizables. Lo que sí es cierto es que se encuentran «fuera de la experiencia», pero no de sus efectos.

Esta forma específica de producción de conocimiento, pasó a convertirse, a su vez, en objeto de estudio. Primero fue desde la llamada historia de las ciencias, y luego del conjunto de ciencias de la ciencia que comenzaron a generarse en forma virulenta desde cada ciencia humana y social. No sin descontentos por parte de la epistemología de corte normativo y logicista elaborada en sus orígenes por el Círculo de Viena, la ciencia comenzó a ser objeto de análisis por parte de la sociología, antropología y semiótica, entre otras disciplinas. Como hemos visto, la reflexividad de las ciencias humanas y sociales –y de la etnografía en particular–, genera esta instancia de repliegue sobre sí mismo del conocimiento, que habilita una objetivación de la subjetividad objetivante.

Además de ello, la incursión a campos de producción de ciencia y tecnología considerada como básica, de la naturaleza en general y de la humana en particular, significó el avance hasta este otro horizonte epistemológico en el que se encuentra la etnografía contemporánea. Como es sabido, *La vida en el laboratorio* (1979) de Latour y Woolgar, significó la consolidación de los etnógrafos insertos en los laboratorios y los campos de experiencia vinculados a la producción científica.⁴⁵⁸ No nos interesan aquí los argumentos y contra-argumentos de un debate planteado nuevamente en los términos de un relativismo y un racionalismo enfrentados. Ya hemos visto las falsas oposiciones y limitaciones que implican mutuamente. Lo más relevante es el haber puesto a la ciencia en el nivel de su producción, en las prácticas, y no en las formulaciones abstractas, es decir, en volver al problema de la referencia de primer nivel y no quedarse en la idealidad del producto, encerrado en el «mundo de la obra», que en este caso correspondería a la llamada «forma lógica de la teoría». Realmente, esto «no es nada nuevo para un asiduo lector de *Bachelard*», como declara Bourdieu, denunciando nuevamente abusos provenientes de la «metáfora del texto».⁴⁵⁹

⁴⁵⁸ Latour, B. Woolgar, S. (1995 [1979]) *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza, Madrid.

⁴⁵⁹ Bourdieu, P. (2003 [2001]) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Curso del Collège de France 2000-2001). Anagrama, Barcelona, p. 52.

La teoría en tanto hacer, práctica entre las prácticas, es un proceso de producción de subjetividad como todos, con sus características particulares, que la hacen ser un componente más en el entramado de configuraciones culturales, sociales, económicas, psíquicas, etcétera. El haber puesto en evidencia que los propios hechos científicos son construidos, que no existen como tales más allá de las prácticas asociadas a los mismos, significó para muchos una grave ofensa a la racionalidad, mientras que los propios científicos fueron los primeros en admitir esto, sin inhibiciones ni censuras filosóficas.

Se asume, pues, la transformación de la naturaleza estudiada, tal como Bachelard se lo figuraba a mediados del siglo pasado. Se trata, por tanto, de configuraciones subjetivas históricamente determinadas, bastante diferentes a las tradicionales de la vida cotidiana, aunque no dejan de ser parte de ella, y cada vez con mayor presencia, mezclándose con diferentes sentidos comunes, opiniones y mecanismos de naturalización por el estilo. Siguiendo al último Foucault, Rabinow analiza su trabajo de campo en los laboratorios de biología molecular Roche, en el contexto de las implicancias políticas del proyecto *Human Genome Initiative*, en tanto práctica ética. El «cuidado de sí» y las «tecnologías» del sí-mismo incluyen a la práctica científica, y la etnografía es especialmente sensible a esta forma de concebir la investigación, como producción de subjetividad. La ética que Foucault rastrea genealógicamente desde las tradiciones órfica, socrática y estoica, se compone de diferentes aspectos: sustancia ética, modos de subjetivación, trabajo o ejercicio, y finalidad (en tanto propósito, *telos*). En el caso de las etnografías en contextos de prácticas científicas, esto es más que relevante, dadas las semejanzas y diferencias entre los científicos naturales y los humanos y sociales en la elaboración de sus objetivaciones.

«My "mode of subjectivation" aligned me with those who start with the "native's point of view". It separated me from that tradition, however, insofar as the natives did not have a stable point of view but were themselves engaged in questioning their allegiances, their dispositions. Their culture was in the making. Further, it was partially my culture. Their self-questioning over how to shape their scientific practice, the limits of their ability to do so, partially overlapped with my own scientific practice. I attempted to foreground both the overlap and the difference -

and, over time, to make this emerging situation both a topic of curiosity and a mode of inquiry.»⁴⁶⁰

A diferencia de lo que pudo plantear Kuhn desde su iniciática experiencia entre científicos sociales, que lo llevó a formular su famosa teoría de los paradigmas y la ciencia normal, de la función del dogmatismo y la estricta separación entre el conocimiento y el pensamiento,⁴⁶¹ las experiencias etnográficas abren un horizonte de posibilidades inéditas para los propios sujetos involucrados, los científicos. No se trata de un «nativo» con un punto de vista estable. De alguna manera, el etnógrafo encuentra semejanzas y diferencias entre su forma de objetivar y la de los sujetos de estudio. Su reflexividad impregna desde su trabajo de campo al trabajo de los otros. Esto quizás es más evidente en el ámbito de la salud, en contextos como los hospitales y centros de atención y tratamiento de padecimientos y enfermedades. Nosotros mismos hemos investigado en tales circunstancias, donde se hace posible confrontar los saberes y conocimientos en espacios cargados de tensiones producto de las relaciones de fuerza de alta intensidad, debido a lo que está en juego en dichos espacios, la vida.⁴⁶²

La obra colectiva *Subjectivity: ethnographic investigations* (2007), es paradigmática al respecto. La mayoría de las contribuciones a la misma se posicionan desde contextos y campos de experiencia donde el biopoder se hace evidente: salud mental, sexualidad, pobreza urbana, enfermedades crónicas, y en escenarios inter y trans-culturales.⁴⁶³ De un modo especial, centrándose en las configuraciones subjetivas en tanto singularidades y transversales al mismo tiempo, se analizan casos donde se conjugan enfermedades y pobreza sistémica en la conformación de los cuerpos y la corporeidad en tanto dimensión subjetiva, o las formas de concebir la locura y la enfermedad en sociedades no occidentales en la actualidad, así como las «tecnologías de la vida» que poseen un apartado especial, donde

⁴⁶⁰ Rabinow, P. (1996) *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton University Press, Princeton, p. 19.

⁴⁶¹ Kuhn, Th. (1971 [1969]) *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.

⁴⁶² Álvarez Pedrosian, E. (2009) *Los estratagos del Maciel. Etnografía de un hospital público*. CSIC-UdelaR, Montevideo.

⁴⁶³ Biehl, J. Good, B. Kleinman, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles.

psiquiatría, biomedicina y clínica médica son parte de los componentes que hacen al fenómeno estudiado.

Al focalizar los ejercicios de investigación en los ámbitos de la genética, la biología molecular, y otros similares⁴⁶⁴, la etnografía trata de realizar una doble operación: incluir a la ciencia y la tecnología como parte del universo de estudio, y converger en el propio objeto, en el *anthropos*. De una forma quizás inesperada por las tradicionales áreas y compartimentos en los que la antropología general fue dividiéndose, existe un retorno a la integración de la antropología biológica (antes llamada antropología física, e incluso antropología a secas) y la antropología social y cultural. Ahora bien, esto sólo es posible si la primera se permite, tanto como la segunda, ser objeto de una reflexividad vigilante y crítica. Estos escenarios se muestran como entornos de conflictividad epistemológica, donde las propias bases del conocimiento son puestas en juego por los diferentes actores en cuestión, productores y usuarios de ciencia.⁴⁶⁵

En sus más recientes artículos, Rabinow muestra esta tendencia con toda claridad.⁴⁶⁶ Conceptos foucaultianos como «biopoder» y «gobernabilidad» han sufrido una creciente simplificación, al ser utilizados no como herramientas, sino como dogmas que empobrecen la investigación. Rabinow vuelve a poner sobre la mesa una posible convergencia de la «ontología del presente» del último Foucault, y la sociología comprensiva de Weber: la objetivación de las ciencias humanas y sociales debe operar no desde las conexiones actuales entre las cosas sino desde las conexiones conceptuales de los problemas. Nuevamente, se trata del «franqueamiento posible» en un presente dado.⁴⁶⁷ Esta apertura era el comienzo y no el fin de la investigación, sobre ella hay que lanzarse a la exploración científica y

⁴⁶⁴ Rabinow, P. (1996) *Making PCR: a story of biotechnology*. University of Chicago Press, Chicago; Rabinow, P. Dan-Cohen, T. (2005) *A Machine to Make a Future: Biotech Chronicles*. Princeton University Press, Princeton.

⁴⁶⁵ Edwards, J. Harvey, P. Wade, P. (eds.) (2007) *Anthropology and Science. Epistemologies in Practice*. ASA Monographs 43, Berg, Oxford.

⁴⁶⁶ Rabinow, P. (2009) «Biopower, Dignity, Synthetic Anthropos», en *On the Human Forum*, 8 de junio. Natural Humanities Center, Durham (North Carolina). Disponible online en: <http://onthehuman.org/2009/06/biopower-dignity-synthetic-anthropos>.

⁴⁶⁷ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.

filosófica. Entre las nociones de «biopoder» y «dignidad», en el horizonte de problematización del presente, se plantea el «*anthropos* sintético» como figura virtual que emerge del mismo. Según la «indeterminación científica» y la «discordancia ética» actual (términos retomados de Dewey), esta figura podría dar cuenta de las formas en que se desconectan y vuelven a ensamblarse los problemas contemporáneos. En un espacio de enunciación donde converge la ingeniería biológica sintética, las problemáticas concernientes a la subjetividad humana requieren una perspectiva composicional, donde puedan comprenderse las combinaciones y asociaciones, «*ars synthetica*» que va generándose sobre el proceso.

«Trabajamos dentro de un espacio de problemas emergente cuyos contornos no son ni claros ni estables. Es evidente que sigue habiendo cuestiones de significado y orden, explotación y dominación, relativas al Hombre y al humanitarismo. Sin embargo, otras cosas están tomando forma, y seguramente terminarán por re-configurar y re-mediar los espacios de problemas previos y los programas analíticos que los han abrazado. El reto es orientarse ahora hacia estos objetos –grandes, multi-dimensionales y altamente fluidos–, a través de modos que sean apropiados para entender su complejidad y volatilidad. Este es el reto para el conocimiento antropológico, entendido como *logos* de la figura contemporánea del *Anthropos*. Esta figura no ha sido todavía nombrada.»⁴⁶⁸

Se trata de trabajar desde una antropología abierta o *sobre*-antropología, en términos deleuzianos, de inspiración nietzscheana y spinozista: pasar de las supuestas sustancias a las composiciones y sus mezclas efectivas.⁴⁶⁹ Las problemáticas son ético-políticas y gno-seológicas a un tiempo. La etnografía de la ciencia –desde la explícitamente planteada en tales términos, hasta su influencia más extensa en los llamados estudios de la ciencia– posee una amplia variedad de tendencias y campos específicos de estudio. La desustancialización aplicada a los fenómenos científicos ha generado grandes desconciertos. Como es sabido, las configuraciones de sentidos comunes, ima-

⁴⁶⁸ Rabinow, P. (2009 [2006]) «Pasos hacia un laboratorio antropológico», en *Revista de Antropología Experimental*, N° 9. Área de Antropología Social de la Universidad de Jaén, Jaén, p. 151. Disponible online en: <http://revista.ujaen.es/huesped/rae>.

⁴⁶⁹ Deleuze, G. (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona.

ginarios, ideologías y opiniones, se ha visto fuertemente afectada por las ciencias a lo largo de los últimos siglos, no sin desaparecer por completo las otras formas que se combinan con ellas. Pero al efecto de secularización característico, donde las verdades científicas fueron cobrando cada vez más protagonismo, se le ha sumado el de la incorporación de la crítica a las mismas, en la forma de los conocimientos generados por las propias ciencias humanas y sociales sobre las ciencias. Esto, en suma, ha provocado una suerte de efecto contrario de la crítica.

Esto es lo que ha llevado recientemente a Latour a replantearse contemporáneamente los términos de un constructivismo y un realismo.⁴⁷⁰ Quizás la etnografía en otros ámbitos y circunstancias pudiera ejercerse desde posiciones de una u otra forma naturalistas, sea en la variante fenomenológica o en la positivista.⁴⁷¹ Pero en el campo de las ciencias, y en especial las físicas y biológicas, se está tratando sobre las formas de objetivación más significativas en lo que respecta a la producción de realidad, y nos posiciona ante los horizontes más radicales en lo concerniente a los posibles futuros y los inciertos devenires de la especie. A su vez, la propia etnografía es ejercida en una dialógica muy particular, con otredades que quizás trastocan su extrañamiento como pocas, debido a la irreductibilidad de los fenómenos científicos a formas culturales generales, características de otras configuraciones subjetivas como los imaginarios sociales. Las ciencias operan una ruptura con lo real, y toman al caos sobre el que se proyectan no sólo como dominio de exploración, sino como entorno de invención y actualización de virtualidades. El «nodo gordiano» lo constituye esta nueva conjunción entre ciencias y tecnologías de la vida, y la antropología, aplicando la etnografía en escenarios y analizando procesos que atañen directamente al *anthropos*, su objeto abierto y cada vez más científicamente manipulado.

Ahora bien, ¿una actitud constructivista, no sólo epistemológica sino ontológica, debe ser sinónimo de anti-realismo? ¿Cómo sería un mundo en el que la ingeniería genética, la biología sintética

⁴⁷⁰ Latour, B. (2004 [2003]) «¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación», en *Convergencia*, N° 35, mayo-agosto. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, pp. 17-49.

⁴⁷¹ Hammersley, M. Atkinson, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.

y la antropología se masificaran e impregnaran las relaciones de fuerza más allá de los campos científicos? Latour se muestra espantado frente a la incorporación del discurso crítico sobre la producción científica efectuado por los estudios de la ciencia, con la etnografía a la cabeza en estas últimas décadas. Los argumentos sobre la producción de los hechos científicos se han masificado en un relativismo social que parece adoptar las premisas de «precesión de los simulacros» y de la «muerte de lo real». ⁴⁷² Teorías conspiratorias y cínicos abusos del construccionismo se han llevado a cabo como medios para fines destructivos, el acrecentamiento de la explotación, la pobreza y la destrucción del planeta. Una suerte de «revisiónismo instantáneo» mina a Occidente y se expande por las discontinuas redes transnacionales en todas direcciones. Se trata de una suerte de escepticismo paralizante, que niega todo principio de realidad ante los acontecimientos. La desconfianza propia de la crítica puede ser utilizada para negarlo todo y caer en un nihilismo, que no es otro que aquél que Nietzsche ya ponía en evidencia hace más de un siglo atrás. ⁴⁷³

«Mi argumento es que una cierta forma de espíritu crítico nos ha enviado por el camino incorrecto, alentándonos a pelear en contra de enemigos incorrectos, y peor aún, a ser considerados como amigos por los aliados erróneos debido al pequeño desliz en la definición del objetivo principal. La cuestión nunca fue *alejarnos* de los hechos, sino *acercarnos* a ellos, no pelear contra el empirismo, por el contrario, renovarlo...

¿Es posible realmente transformar la urgencia crítica en el *ethos* de alguien que agregue realidad, en lugar de sustraerla? Para decirlo de otra forma: ¿cuál es la diferencia entre deconstrucción y constructivismo?» ⁴⁷⁴

Para resolver ello, Latour se plantea la necesidad de cultivar una «*actitud neciamente realista*», retomando los términos de James; pero no aplicada sobre «asuntos de hecho», sino sobre «cuestiones de

⁴⁷² Baudrillard, J. (1993 [1978]) «La precesión de los simulacros», en *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, pp. 7-80.

⁴⁷³ Nietzsche, F. (1999 [1882]) *La gaya ciencia*. Alba, Madrid.

⁴⁷⁴ Latour, B. (2004 [2003]) «¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación», en *Convergencia*, N° 35, mayo-agosto. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, pp. 25 y 26 respectivamente.

preocupación». Es significativa la relación profunda entre este planteo y el de la «ontología del presente» elaborado por el último Foucault, y que ya hemos tratado en detalle.⁴⁷⁵ Nuevamente, la primera posta del camino la constituye Kant. Efectivamente, esta suerte de crítica desmadrada encuentra sus últimas herencias de relevancia en el distanciamiento desde los hechos hacia las condiciones de posibilidad, el llamado análisis trascendental. Es el mismo cuestionamiento hacia Kant que encontramos en la arqueología de las ciencias humanas.⁴⁷⁶ El camino hacia las «formas de problematización» que Foucault planteara y Rabinow retomara entre otros, aparecen aquí como «cuestiones de preocupación». Los «asuntos de hecho» que gobernaron la modernidad y su crisis, son valoradas como poco fecundas y estimulantes para el pensamiento y el conocimiento. Este «segundo empirismo» de actitud realista, debe reformularse la relación entre cosas y objetos, así como los procesos que los constituyen.

Es en este punto donde volvemos a encontrarnos con el problema de la referencia y la representación, como forma equívoca de plantearse los vínculos con la naturaleza en general y humana en particular, pero a partir de lo que se resiste y se supera siempre, en decir, la objetivación, marcándonos el límite y posicionándonos en un presente, en una inmanencia que habitamos. Heidegger una vez más, marcó el camino más consistente para la distinción entre «cosas» («*thing*») y «objetos» («*genestand*»). Nos recuerda la raíz etimológica de las primeras, las asambleas cuasi-judiciales donde tenía lugar la arena política. Pactos, disputas, enfrentamientos y asunciones colectivas, sobre las más variadas cuestiones que hacen a la vida cotidiana. *Cosa* funciona tanto para entidades de un afuera coextensivo de la subjetividad, como para lo que es ajeno desde lo más profundo de la misma, atravesando al sujeto y constituyéndolo en situación («*me pasan cosas*»). En ambos sentidos, la cosa implica una «reunión», designando tanto a lo que son asuntos de hecho como a cuestiones de preocupación. Esta reunión, en tanto composición de multiplicidades plegadas en diversas formas y sentidos, se vería trastocada por la actividad científica que la convertiría en objeto.

⁴⁷⁵ Foucault, M. (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?* Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.

⁴⁷⁶ Foucault, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.

Heidegger habría tomado por el camino de la mayor distinción posible entre objeto y cosa. Latour plantea aplicar las consideraciones sobre las cosas a los objetos también, encontrando sus cualidades y sus tramas como en aquello producido por los saberes y prácticas no científicas. Las cosas además de reunirse pueden desbandarse, los desdoblamientos de la composición deshacerse. Objetos se transforman en cosas, y cosas en objetos.

«Mi punto es muy simple: las cosas se han vuelto Cosas de nuevo, los objetos han reentrado de nuevo a la arena, la Cosa, en la cual ellos han sido congregados en un principio, para poder existir, después como lo que *sobresale*... el paréntesis moderno durante el cual tuvimos, por un lado, un mundo de objetos... indiferente por cualquier tipo de parlamentos, foros, ágoras... y por el otro, un escenario de foros, lugares de reunión... se ha cerrado.... Las cosas se han reunido otra vez... [una vez decidida la intervención urbana después del 11S en Nueva York] construir nunca será lo mismo...

El crítico no es quien eleva la alfombra debajo de los pies de los ingenuos creyentes sino quien ofrece a los participantes arenas para reunirse. El crítico no es quien va desordenadamente del anti-fetichismo al positivismo... sino para quien, si reconoce que algo es reconstruido, significa que es frágil y por lo tanto tiene la necesidad de cuidarlo y precaución.»⁴⁷⁷

La representación, y con ella las formas de objetivación que operaban dejando en suspenso las negociaciones de las referencias generadas, y planteando principios irreflexivos de identificación de las entidades así convertidas en objetos, no son criticadas con el fin de destruir las cosas. La crítica contemporánea al operar como posibilitadora de entornos para el encuentro (en condiciones del pensamiento para enunciar una verdad⁴⁷⁸), sería hacedora de cosas, de reuniones, composiciones. Para Latour, las ciencias humanas y sociales, así como las filosofías desustancializantes, han tratado a los objetos desde un «barbarismo crítico»: como «fantasía» en tanto proyecciones fetichistas, o alternadamente como «realidades» explicadas

⁴⁷⁷ Latour, B. (2004 [2003]) «¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación», en *Convergencia*, N° 35, mayo-agosto. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, pp. 31 y 44 respectivamente.

⁴⁷⁸ Badiou, A. (1990 [1989]) *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.

por cuestiones de hecho, asimiladas como causas por su fuerza y tendencia determinante. Ambos mecanismos nunca van a la vez: anti-fetichismo o positivismo. Los objetos científicos y todos en general, han demostrado ser demasiado fuertes para ser tratados como fetiches, y demasiado débiles para ser productos de causas y acciones completamente ajenas a la racionalización (inconscientes, económicas, gramaticales). Sin dudas, la reformulación de las concepciones sobre las cosas, implican una transformación similar en la forma de pensar y conocer las subjetividades y los procesos de subjetivación. Esta vez, desde lo que le es más ajeno, desde aquello que la interpela y siempre se resiste a ser sustancializado, o ignorado una vez desvelados los medios tradicionales de vincularnos con ello.

A. N. Whitehead, maestro de Quine, es considerado como uno de los filósofos modernos que trató de superar las asuntos de hecho, no por la crítica distanciada hacia las condiciones de posibilidad (Kant, Husserl), o planteándose una liberación de las ataduras y marcos de la objetivación (Heidegger), sino tratando de ver la realidad a través de los hechos, con una actitud respetuosamente realista. Efectivamente, con inclinaciones pragmatistas, en diálogo con la teoría de la relatividad y la versión vitalista de la misma elaborada por Bergson, A. N. Whitehead luego de dedicarse junto a Russell a la lógica y las matemáticas, se preocupó por encontrar una relación dialógica y productiva con la naturaleza, a la vez que realista, en tanto reconocimiento de aquello que está más allá del pensamiento, y de la subjetividad en general.⁴⁷⁹ El ir cada vez más hacia la práctica científica, enlaza esta preocupación con las actividades cognoscentes características de la etnografía. Parecería que, por fin, es posible plantear un conocimiento sobre el conocimiento científico, que reivindique su creatividad y encuentre en la naturaleza un universo poblado de entidades radicalmente ajenas, y que al mismo tiempo, nos atraviesan y constituyen en tanto subjetividad.

⁴⁷⁹ Whitehead, A. N. (1995 [1920]) *The Concept of Nature*. University of Cambridge, Cambridge.

4.2.3

Etnografías del mundo

Como última dirección destacada o vector epistemológico, compartiendo con los dos anteriores el movimiento hacia las fronteras de lo pensable y la apertura provocada por la reflexividad, plantearemos lo que implica para el análisis de la creación y producción de subjetividad, la práctica de una antropología concebida desde su diversidad intrínseca, fundamentada sobre una crítica a la antropología como producto cultural. Las llamadas «antropologías del mundo» han puesto en evidencia una serie de discusiones de larga data, centradas en los análisis en términos de hegemonía y dominación, saber y poder, en formas provenientes de los llamados estudios post-coloniales, feministas, la antropología postmoderna, y los análisis críticos de orientación post-estructuralista, así como de marxismos heterodoxos implícitos en ellos, junto a síntesis generadas principalmente en América Latina a lo largo de las últimas décadas.⁴⁸⁰ Una ciencia que encuentra en la emergencia permanente de lo diverso las trazas del devenir de un objeto abierto a las transformaciones, no puede más que inclinarse hacia la aplicación conjunta de dichas exploraciones tomándose a sí misma como objeto.

No se trata, tan solo, de realizar investigaciones centradas en las formas de hacer las investigaciones, sino de incorporar en forma refleja la reflexividad como condición de producción de conocimiento en general.⁴⁸¹ Se trata pues, de que cada etnografía sea formulada desde una perspectiva situada en las circunstancias, en los rasgos que definen su presente y sus virtuales futuros usos. Lo que puede ser reducido a un clásico análisis marxista de las condiciones de producción académica, la denuncia de la hegemonía de núcleos y redes que han mantenido el privilegio de ser los modelos a emular en el

⁴⁸⁰ Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (eds.) (2008 [2006]) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation – Enviñon – CIESAS, Popayán (Colombia).

⁴⁸¹ Bourdieu, P. (1992 [1977]) «Posfacio» de Rabinow, P. *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. Júcar, Madrid, pp. 151-153; y (2003 [2001]) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Curso del Collège de France 2000-2001). Anagrama, Barcelona.

resto del planeta, es por el contrario una vía clara de desarrollo y transformación para la etnografía y la antropología de aquí en más. Tampoco se trata de derivaciones directamente relacionadas con la «auto-etnografía»⁴⁸², aunque claramente existe concordancia en muchas de las premisas y objetivos: cuando las ciencias antropológicas se expandieron y luego comenzaron a consolidarse los diferentes contextos de producción, las distinciones entre «investigador» y «nativo» perdieron sentido, o más bien fueron problematizadas en la multiplicidad de adscripciones subjetivas, intersticios y nuevas síntesis inter y trans-culturales.⁴⁸³

Los efectos homogeneizadores de la globalización, tan discutidos en las décadas pasadas desde admiradores y detractores de la misma, escondían de alguna manera lo que en estos últimos años se ha manifestado como un rasgo también presente en lo que, de forma más precisa, se dio en llamar «mundialización»: el potencial diversificador y heterogénico de las intensas comunicaciones a distancia, masificadas en diferentes niveles y campos. En lo que respecta al de producción de conocimiento, las transformaciones son radicales. Esto no significa que hayan desaparecido por arte de magia las discontinuidades, los saltos temporales y la concentración de relaciones de poder en sectores específicos. Por eso mismo esta red de antropologías producidas a lo largo de todo el planeta, busca poner en evidencia las limitaciones que aún persisten de la modernidad de la disciplina, así como potenciar las líneas de desarrollo ya en marcha.

La propia noción de «unidad» de la disciplina y su «diversidad», deben pensarse desde una lógica de lo múltiple, para la cual las totalidades son formas particulares entre las partes que las componen y que pueden compartir con otras totalidades, por tanto, parciales. Pero es evidente que el debate y el ejercicio de una posible «post-antropología», en los términos de una superación del universalismo moderno, genera grandes conflictos al interior de la disciplina en sus más variadas áreas y zonas de conexión con otros saberes. Lo

⁴⁸² Strathern, M. «The limits of auto-anthropology», en Jackson, A. (ed.) (1987) *Anthropology at home*. ASA Monographs 25, Tavistock-Methuen, London – New York, pp. 16-37.

⁴⁸³ Narayan, K. (1993) «How Native Is a “Native” Anthropologist?», en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, N° 3. American Anthropological Association, Arlington (Virginia), pp. 671-686.

que se resalta como característica principal, es el hecho de que dicha modernidad, por un lado homogeneizadora y totalizante, también propició la internacionalización y con ella la posibilidad de superar las fronteras de los campos cerrados, en una transversalidad rica en nuevas formas y configuraciones. Que de ella no resulte un nuevo campo unificado, depende en gran medida del propio desarrollo de la práctica antropológica, la cual puede mantener la «tensión» entre las partes y el todo como motor generador de una heurística positiva. «*Diversalidad*» es el neologismo que Lins Ribeiro y Escobar plantean como la mejor expresión de esta tensión constructiva.

«En un texto reciente, la antropóloga brasileña Alcida Ramos (2005) contemplaba la idea de una utopía de las antropologías del mundo que semeja el multilingüismo de ciertos grupos amazónicos para los cuales el régimen de la exogamia lingüística creó “comunidades de múltiples voces, un tipo de Torre de Babel organizada y solidaria”. En este paisaje plural “todos aportarían lenguas, ideas, soluciones y propuestas sin que hubiese la posibilidad de que alguno de los participantes perdiera su identidad o su carácter local, que se preservaría como un capital simbólico al servicio de la colectividad” (Ramos, 2005:2). Aunque no estamos cerca de alcanzar esta meta, según Ramos ya podemos imaginarla.

Sin duda, el proyecto de las antropologías del mundo tiene reverberaciones utópicas, en especial si consideramos con Paul Ricoeur (1986), que las utopías son luchas que ocurren en el presente por el significado del futuro... no estamos hablando simplemente de una diversidad social más inclusiva... estamos sugiriendo que las antropologías de todos los lugares del mundo pueden beneficiarse del conocimiento que ya existe en espacios globalmente fragmentados. Para hacerlo... hay que vincular una serie de cambios e intereses –desde la atención a los intercambios desiguales entre las antropologías, hasta la consideración de historias múltiples, trayectorias, lenguas, marcos conceptuales, compromisos políticos, experiencias de transnacionalismo y trabajo en red, etc.–...»⁴⁸⁴

La noción de «sistema-mundo» y la teoría implicada en ella, tomadas de los trabajos de Wallerstein, permiten incluir el análisis de

⁴⁸⁴ Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (2008 [2006]) «Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder», en Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (eds.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation – Envión – CIESAS, Popayán (Colombia), p. 39.

las condiciones de producción, distribución y uso del conocimiento en términos que articulan lo local con diversas mallas axiomáticas que sobre-codifican y operan homogenizando los territorios cubiertos por su expansión.⁴⁸⁵ No se trata, como hemos visto, de la oposición de lo particular y lo general, de lo local y lo global, de la inmanencia y la trascendencia, sino de configuraciones específicas que se desarrollan combinando ambos factores en grados, niveles y dimensiones específicas. En lo concerniente a las ciencias antropológicas, el «núcleo» del sistema-mundo estaría constituido por las antropologías británica, norteamericana y francesa. Incluidas las restantes europeas, todos los campos académicos donde se ha desarrollado la etnografía y el conocimiento antropológico han sido, de una u otra forma, periféricas y subsidiarias de estas.

El planteo y el ejercicio de las antropologías del mundo no implican la negación, sino la puesta en evidencia de las condiciones hasta ahora imperantes. No por casualidad las antropologías nucleares se han mostrado profundamente interesadas y abiertas a la iniciativa emergida en contextos como decíamos inter y trans-culturales, de varias academias conectadas por investigadores provenientes de las periferias. En ellas también se ha visto pronunciada la antropologización que conlleva una «provincialización» de lo que hasta entonces era considerado como sinónimo de universal: el pensamiento europeo es contextualizado e historizado, sin por ello perder el carácter de gestor de las ciencias, incluidas las humanas y sociales.

«Provincialismo metropolitano» y «cosmopolitismo provincial», siguen siendo las dos actitudes fundadas en la ignorancia, y por tanto los peligros mayores con los que se encuentra el desarrollo de este vector epistemológico. El primero refiere a la clausura y aislamiento del conocimiento generado en los centros hegemónicos, y el segundo a la alienación que implica tomar desde la periferia al centro como referencia propia o tradición, sin tener casi presente lo que sucedió y sucede en los otros contextos. Siguiendo a Renato Ortiz, se plantea que esta problemática está directamente asociada al problema del lenguaje, en este caso a la historia de la expansión del inglés. Es significativo, en este sentido, que las traducciones hacia el mismo

⁴⁸⁵ Wallerstein, I. (2004 [1987]) «El análisis de los sistema-mundo», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Akal, Madrid, pp. 134-150.

desde otras lenguas sean insignificantes en relación a la situación inversa, lo que hace paradójicamente de los campos locales y las redes no hegemónicas, entornos de creación de conocimiento más abiertos y plurales.

El «pluralismo cognitivo» inspirado por los saberes no académicos, y la vocación por superar el etnocentrismo y logocentrismo epistemológicamente concomitante, ha sido una tendencia de las ciencias antropológicas desde sus comienzos, a pesar del paradigma evolucionista en el que fueron gestadas. El rescate de las producciones consideradas más heterodoxas, o elaboradas en contextos revolucionarios o de gran convulsión disciplinar, son muestra de ello; lo cual ha caracterizado a la historiografía de la etnografía de las últimas décadas. Los problemas de traducción e inconmensurabilidad son apremiantes, lo que requiere plantearse las investigaciones como contribuciones acerca de estos, «*reavivar la pregunta por la diferencia radical, su política y su epistemología.*»⁴⁸⁶

Este tipo de ejercicio de la práctica antropológica es considerado como «flotante», o mejor «móvil», no pudiendo anclarse en ningún sistema.⁴⁸⁷ Como hemos tratado en los capítulos precedentes, la etnografía como práctica antropológica y como estrategia cognoscente expandida a todo el campo de las ciencias humanas y sociales, es quizás el entorno del saber occidental donde más esfuerzos se están haciendo para franquear los límites de posibilidades que generen tantas contradicciones en el contexto contemporáneo de mundialización de las culturas, desterritorialización y proliferación de nuevas formas subjetivas. Un conocimiento de este tipo debe generarse siguiendo las mismas cualidades de los fenómenos estudiados, en tanto se reconoce como parte de los mismos. Esto no niega la conformación de nuevos sistemas explicativos, lo que sucede es que éstos operan según una lógica diferente a la que ha caracterizado al logocentrismo tradicional de Occidente.

⁴⁸⁶ Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (2008 [2006]) «Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder», en Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (eds.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder.* The Wenner-Gren Foundation – Envión – CIESAS, Popayán (Colombia), p. 36.

⁴⁸⁷ Fabian, J. (2008 [2006]) «“Antropologías del mundo”: interrogantes», en Lins Ribeiro, G. Escobar, A. (eds.) *Op. cit.*, p. 352.

Se trata de la elaboración de cartografías, de mapas de procesos, acontecimientos y estados de cosas que sirven para generar nuevas conexiones y aplicaciones prácticas. El trabajo es ilimitado, y exige una constante reformulación. Lo que sí parece claro, es la necesidad de generar explícitamente espacios de encuentro, conexiones entre conocimientos y experimentaciones para la proliferación de los mismos. De lo contrario, sin un análisis y ejercicio real de una etnografía que se incluya a sí misma como parte del proceso, las creaciones de subjetividad, las generaciones de nuevas formas de hacer y ser serán en gran medida invisibles y mudas ante los instrumentos pretendidamente eficaces. Las etnografías contemporáneas no sólo son potencialmente multi-locales o multi-situadas en lo referente a los campos y escenarios de investigación, sino que también en lo que respecta a los campos y escenarios de recepción, es decir de lectura, aprendizaje y nueva problematización.⁴⁸⁸

El «estar-ahí» y el «estar-aquí»,⁴⁸⁹ no son sencillamente homogéneos, pero tampoco por ello son inexistentes: son series de componentes múltiples, lo que no quiere decir que no existan los emplazamientos específicos, las unidades del proceso. No se trata, por tanto, de hacer desaparecer sin más las oposiciones centro-periferia, global-local, producto-proceso, etcétera; sino de investigar desarrollando un análisis implícito de la forma en que estos elementos son articulados específicamente en cada ocasión, tanto en el «campo» como en la «mesa», abriendo nuevas posibilidades para superar los límites que constriñen a la producción de conocimiento antropológico.

La dirección marcada por las llamadas antropologías del mundo, como hemos visto, se encuentra profundamente determinada por lo concerniente a las etnografías de la comunicación, así como de la ciencia y la tecnología, en una imbricación que constituye, en definitiva, el conjunto de problemáticas que caracterizan los desafíos de la contemporaneidad. Hemos pretendido dejar en evidencia los horizontes epistemológicos y ontológicos, las direcciones de los vec-

⁴⁸⁸ Marcus, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 111-127.

⁴⁸⁹ Geertz, C. (1989 [1983]) *El antropólogo como autor [Works and lives. The anthropologist as author]*. Paidós, Barcelona.

tores que mueven el ejercicio de la etnografía contemporánea hacia las problemáticas y los abordajes que hacen posible una transformación y consolidación de las herramientas y los productos generados.

Conclusiones

**Del ser al hacer:
pluralismo y apertura**

«William James se reclama del empirismo radical. Su filosofía no es el pragmatismo como se cree comúnmente, sino el empirismo... "Cuando la inmanencia ya no es inmanente más que a sí misma, se puede hablar de un plano de inmanencia. Un tal plano es quizá un empirismo radical". El empirismo radical, en consecuencia, sería esta operación que consiste en liberar la inmanencia, devolverla a su propio movimiento...»⁴⁹⁰

La filosofía del científico siempre será una filosofía abierta, planteaba Bachelard.⁴⁹¹ Efectivamente, hemos visto como a pesar de las diferencias inconmensurables en algunos sentidos epistemológicos y ontológicos, la etnografía contemporánea se ha constituido a partir de variadas tradiciones que se conjugaron en su seno. Pero esta integración sólo ha sido posible gracias a una actitud abierta y plural que a su vez, constituye una posición filosófica específica. Olvidado en muchos sentidos, y en muchas formas desconocido como tal a pesar de las convergencias existentes, el empirismo radical esbozado por James como profundización y superación del pragmatismo, ha proporcionado una actitud y una manera de concebir la actividad del pensar propicia y habilitadora de la etnografía como estrategia de investigación.⁴⁹²

Hemos visto cómo, a pesar de las concepciones funcionalistas o estructural-funcionalistas de la teoría antropológica en la que se inscribió el surgimiento de la etnografía, la práctica del trabajo de campo escondía esta influencia desde sus orígenes. El desplazamiento de las problemáticas en ciencias humanas y sociales hacia las cuestiones que hacen a los acontecimientos y las prácticas, comparte un movimiento general de la *episteme* contemporánea que hemos visto claramente planteado en el devenir de las tradiciones filosóficas analítica y continental. Los análisis enfocados en términos de «*constitución del sentido*» o de «*procesos de significación*» respectivamente, se han desplazado y convergen, hasta cierto punto, en las inquietudes

⁴⁹⁰ Lapoujade, D. (2002 [1998]) «William James, del campo trascendental al nomadismo obrero», en Alliez, E. (comp.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Paidós, Barcelona, p. 113.

⁴⁹¹ Bachelard, G. (1993 [1940]) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Amorrortu, Buenos Aires.

⁴⁹² James, W. (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires.

por la «mundanización del sentido» o los fenómenos de «naturalización del significado».⁴⁹³

Esta disposición no ha hecho más que hacer inteligible, de una forma rica y profunda, el pragmatismo devenido empirismo radical, sobre la base de una integración de herramientas conceptuales propicias para el ejercicio de creación de conocimiento a partir de la experiencia del extrañamiento, en campos e instancias de participación, desde tomas de distancia en cualidades y grados variados. ¿Qué significa esta liberación de la inmanencia, devolverla a su propio movimiento? ¿Por qué es en la etnografía donde este desplazamiento tiene lugar con mayor énfasis en el concierto de las ciencias humanas y sociales? ¿Qué relaciones guardan la inmanencia y los procesos de subjetivación; por qué se necesita tener en cuenta a la primera para poder aprehender a los segundos con mayores y mejores resultados?

El análisis de las formas de vida, en términos de sistemas o estructuras culturales, o de significación en general, ha posibilitado la consolidación de las ciencias antropológicas modernas. Diferentes corrientes filosóficas han sido características al respecto: marxismos y estructuralismos principalmente. Las tradiciones de base fenomenológico-hermenéutica, fueron ganando terreno progresivamente como consecuencia de la necesidad que se instaló en los campos de investigación más variados por acceder a los fenómenos de construcción de sentido y significación. Los llamados giros lingüístico y hermenéutico, propiciaron este desplazamiento desde cuestiones claramente objetivadas en la forma de fuerzas, tendencias y condiciones, hacia las prácticas, los acontecimientos significativos y la producción de aquello que era considerado objeto. No se trata de oponer objetivismo y subjetivismo, sino de superar dicha dicotomía, pues las condiciones son más que importantes para comprender y explicar una realidad, una serie de fenómenos humanos de existencia. La cuestión esencial radica en poder analizar qué y cómo *se hace* con dichas determinaciones *algo*, es decir, cómo gracias a ellas, a partir de ellas, se construye realidad y se redefinen nuevamente los marcos y horizontes de posibilidades.

⁴⁹³ Sáez Rueda, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.

Las ciencias antropológicas, cada vez más sostenidas en la etnografía como metodología integral, fueron pasando a concebir sus objetos a partir de las experiencias de campo y no desde otras instancias ajenas al mismo. Es así que la dialógica es recuperada no sólo metodológicamente, sino en los sentidos epistémicos y ontológicos. De los dilemas propios de la inter y trans-culturalidad, de las relaciones inter y trans-subjetivas que caracterizan la disposición del etnógrafo en su trabajo de campo, emergen las problemáticas que terminan por hacer desplazar a la teoría de la cultura hacia la teoría de la subjetividad. Esto ocurre no sólo por tomar en consideración el carácter irreductible de todo sujeto, sino también porque se consideran como subjetivos a los fenómenos transversales que los producen sin cosificarlos, justamente subjetivándolos. No se trata por tanto de un individualismo, tampoco de un simple asociacionismo⁴⁹⁴: los procesos y modos de subjetivación son formas de hacer y ser que singularizan, articulan y transversalizan al mismo tiempo.

Este desplazamiento del horizonte epistemológico y las problematizaciones ontológicas consecuentes, ha permitido que las múltiples tendencias y perspectivas implícitas en el campo etnográfico –cada vez más extendido en todas las ciencias humanas y sociales– cobraran consistencia allí donde se presenta el «nodo gordiano»: donde objetos y sujetos se identifican y diferencian, donde la misma distinción es trazada una y otra vez sin resolución definitiva. Del Hombre y la sociedad al sujeto, y de éste a la subjetividad, se ha habilitado un espacio gnoseológico donde superar todo tipo de esencialismos, incluidos los del subjetivismo. El *anthropos* es una entidad abierta y múltiple; su ser, en cuanto tal, no puede definirse por otra cosa que por sus componentes circunstanciales y las síntesis contingentemente generadas.⁴⁹⁵ Existen condiciones, marcos y tendencias que se reproducen, pero la misma dinámica de retorno a las formas dadas es una creación, e implica dispositivos de prácticas específicas que la hacen efectiva. No existen, por tanto, elementos más allá de la

⁴⁹⁴ Deleuze, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad. La filosofía empirista de David Hume*. Gedisa, Barcelona.

⁴⁹⁵ Rabinow, P. (2003) *Anthropos today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press, Princeton; Boaventura Leite, I. (1992) «Produzir o texto, polir o olhar», en Boaventura Leite, I. (org.) *Ética e estética na antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, Florianópolis (Brasil), pp. 41-46.

inmanencia de las formas de vida: allí se encuentra esta operación filosófica del empirismo radical, el pensamiento del afuera en los nombres de Deleuze, Foucault y Guattari, y de las disímiles tendencias contemporáneas, tanto analíticas como continentales, lanzadas a la búsqueda del acontecimiento más allá del lenguaje y su primacía como último modelo de explicación trascendental presente en el volumen epistemológico de las ciencias humanas y sociales.

El pensamiento y el ser que lo genera y se genera, a su vez, por dicha producción, son concebidos como flujos, devenires. Los diferentes estados mentales no son otra cosa que efectos derivados de las composiciones de los elementos que se suscitan en su transcurrir. El fluir del pensamiento («*stream of thought*») pasa por estados sustantivos, en los cuales el mismo reposa («*resting-places*»), así como por otros transitivos, donde vuela, es decir, se dispara a la búsqueda de la novedad en tomas de distancia radicales y a velocidades infinitas. Ambos estados son ideales, en tanto que tipos presentes en forma conjunta. En diálogo con Bergson, James aspiraba a un pensamiento sobre el movimiento que sea él mismo movimiento. En ambos, nos encontramos con las mismas críticas hacia la congelación y disección de la *duración* y el *movimiento* por parte del sensualismo, en tanto se ignoran los estados transitivos, la misma fluidez que es parte constitutiva del pensar tanto como sus reposos y retornos.

El devenir es irreversible e imparable, está direccionado pero abierto a una pluralidad de «posibles virtuales». Al igual que lo encontramos en los presocráticos y los estoicos⁴⁹⁶, el empirismo radical enfatiza la necesidad de no alejarse de esta *condición mediática*. Podemos ver nuevamente una disputa entre lo Uno y lo múltiple⁴⁹⁷, pero puede ser también una superación de la misma oposición por el camino del segundo de los términos. En el caso de James, y con semejanzas con Peirce, Dewey o Vaz Ferreira, la creación y la creencia operan como fuerzas vitales del espíritu, siguiendo el empirismo de Hume y Mill en la importancia otorgada a aquello que está más allá de la figuración, un tipo de racionalización que es creativa y afirmativa, a pesar de incluir a la negación como actitud, pues lo hace de

⁴⁹⁶ Deleuze, G. (1989 [1969]) *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.

⁴⁹⁷ Badiou, A. (1997 [1997]) *Deleuze. «El clamor del ser»*. Manantial, Buenos Aires.

forma constructiva.⁴⁹⁸ Las distinciones entre yo/no-yo y ser/no-ser, poseen el mismo carácter que en Nietzsche, el de una dicotomía solo necesaria en tanto habilitadora de un pluralismo posterior; una concepción procesual y topológica donde la construcción de formas de hacer y ser no se detiene más allá de la existencia de cristalizaciones, reposos e imágenes producto de los pliegues, reflexiones y todo tipo de rectificación y diversificación de las mismas, fruto de las actividades del pensamiento y el conocimiento.⁴⁹⁹

Tan importante como tomar en cuenta esta dimensión inmanente de puras prácticas, de emergencia permanente de formas de hacer y ser en tanto caos donde los elementos aparecen y desaparecen aleatoriamente, es el análisis de las creaciones efectuadas a partir del mismo. Y lo pensado y conocido no escapan a esta condición. Cada concepto, o cada categoría, tipo o patrón construido para dar cuenta de los fenómenos de existencia, posee una «franja de afinidades», «armónicos» que, como en los sonidos o los destellos de luz, circundan y atraviesan las imágenes acústicas captadas y sentidas, así como se refractan y proyectan desde las imágenes visuales. Las producciones cognoscentes son «*nuestra manera propia de sentir y representarnos la presión del universo, de sentirla y de representárnosla entera*».⁵⁰⁰

«La exposición y afirmación explícitas de valores contra las percepciones críticas de las condiciones sociales tienen sus géneros. El arte y la filosofía son los ámbitos en los que se han debatido sistemáticamente los valores, la estética y la epistemología, pero esos discursos prosperan en un apartamiento autoconsciente del mundo a fin de ver con claridad sus problemas. Pueden basarse en la investigación empírica pero dejan a otra clase de pensadores la tarea de efectuar las representaciones primarias y detalladas de la realidad social. Consideramos que la etnografía, en su transformación experimental y sus posibilidades críticas, es un vehículo disciplinado para la investigación y la escritura empíricas que exploran la misma clase de debates

⁴⁹⁸ James, W. (2009 [1897]) *La voluntad de creer*. Marbot, Barcelona; Vaz Ferreira, (1957 [1910]) *C. Lógica viva*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.

⁴⁹⁹ Nietzsche, F. ([1885-1887]) «La creencia en el "yo". El sujeto», de *La voluntad de poder*, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 23 *Al borde del sujeto*. Barcelona, pp. 88-93; y (1971 [1888]) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza, Madrid.

⁵⁰⁰ James, W. (2000 [1907]) *Pragmatismo: nombre nuevo para antiguos modos de pensar*. Alianza, Madrid, p. 240.

que preocupan al arte y la filosofía occidentales, pero tal como se manifiestan de diversas formas en contextos locales y culturalmente distintivos de la vida social en todo el mundo.»⁵⁰¹

Como hemos afirmado a lo largo de nuestra investigación, hay algo más que una concepción empirista ingenua en este desplazamiento del ser al hacer: se trata del paso de una antropología universalista a otra constructivista y plural. No se trata por tanto, de volver a la forma escindida empírico-trascendental de filiación kantiana, la solución ilustrada al problema abierto por la pregunta por el ser, y tampoco de la identificación con la nada llevada a cabo por Heidegger en su pretensión de destruir la metafísica occidental. Pero el gesto y el movimiento del pensamiento moderno es el que ha permitido esta apertura de la mirada, sin él no hubiera sido posible. Por eso mismo, creemos que las cuestiones de relevancia atraviesan y superan a los debates planteados en términos estrictamente postmodernos. Lo que está en juego es mucho más que un cambio de pesos relativos en la balanza de lo empírico y lo trascendental: es la superación misma de la dicotomía en forma consecuente. Si como se afirma en la cita anterior, la antropología, y la etnografía en particular en tanto estrategia cognoscente, puede hacer su aporte sobre las problemáticas concebidas tradicionalmente como filosóficas y artísticas, no es por ser una actividad empírica de actuación en un universo concreto en oposición a otro de formas puras y trascendentes.

Tampoco se trata tan solo de la liviana «*ampliación del discurso humano*»⁵⁰², de la recolección archivista de las formas y configuraciones subjetivas existentes por sí misma. Aunque cierto es que debemos protegernos de cualquier absolutismo generado por las propias prácticas gnoseológicas del pensar y conocer, lo que justifica el ejercicio de la vigilancia reflexiva.⁵⁰³ La etnografía contemporánea focalizada en los procesos de subjetivación, no puede pretender dar las respuestas concluyentes sobre las problemáticas que le conciernen, que constituyen sus campos y entornos de actuación. Ciertamente es que los efectos de los productos y actividades del pensamiento y el

⁵⁰¹ Marcus, G. Fischer, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, p. 244.

⁵⁰² Geertz, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.

⁵⁰³ Bourdieu, P. Chamboredon, J.-C. Passeron, J.-C. (1991 [1973]). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI, México.

conocimiento son impredecibles por naturaleza, pero en sus formulaciones no puede quedar fuera de consideración el hecho de que existen intereses antes, durante y después de los procesos emprendidos. La misma realización de un gran archivo de formas de hacer y ser tiene efectos irremediamente en dichas formas de hacer y ser tomadas de referencia y de las que se derivan los conocimientos generados, así como en otras asociadas directamente a las mismas, o articuladas a partir o con más énfasis a causa justamente de las prácticas y productos intelectuales.

Hacer etnografía es producir subjetividad. De allí la irremediable problemática ético-política siempre asociada a la estética. Este es nuestro horizonte contemporáneo, los umbrales ante los que el pensamiento puede y debe trabajar para generar los franqueamientos de los límites de lo posible y construir conceptos, funtores y perceptos (creaciones filosóficas, científicas y artísticas) aptos para ello. Como hemos intentado fundamentar en el desarrollo de esta investigación, las etnografías de la subjetividad, al adoptar esta condición en sus niveles implícitos de teorías, métodos y técnicas, permiten elaborar una composición siempre singular, con un estilo particular, a partir de la puesta en práctica de las tres actividades cognoscentes correspondientes al discernimiento científico, el sobrevuelo filosófico y la aprehensión estética, en la inmanencia de una investigación sumergida en la inmanencia de las subjetividades involucradas. En un eclecticismo intolerable desde muchas perspectivas, en su mayoría dogmáticas de una u otra forma, los requerimientos y las consecuencias de estas formas de construir pensamiento están presentes conjuntamente en el campo de producción etnográfica. Pero quizá sea en él, justamente por la conectividad y la tarea constructiva entre actividades cognoscentes, donde pueda ensayarse la proliferación de formas de vida, de hacer y ser a partir y dentro de universos de experiencia que jamás se dejan de habitar, pero a los que se los intenta permanentemente tensionar, abrir, explorar.

Referencias bibliográficas

- AGAR, M. (1991 [1982]) «Hacia un lenguaje etnográfico», en REYNOSO, C. (comp.) *Op. cit.*, pp. 117-137.
- ÁLVAREZ PEDROSIAN, E. (2008 [2006]) «El aura de la subjetividad. Intersticios entre la filosofía y las ciencias humanas», en GHREBH. *Revista de Comunicação, Cultura e Teoria da Mídia*. Nº 12: *Sujeito, Mídia, Cultura*. Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia (CISC), São Paulo (Brasil), octubre. Ed. Electrónica: <http://revista.cisc.org.br/ghrebh>.
- (2008) *Gnoseo-lógica. Antropología y filosofía en el pensamiento del afuera*. Tesina del Período de Investigación (DEA), Doctorado en Historia de la Subjetividad, Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, Barcelona.
- (2008) «La antropología en la crisis de las ciencias humanas y sociales», en *F@ro*, Año 4, Nº 7 *Comunicación y cultura en la era posmediática*. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro/>.
- (2008) «Los efectos de la epistemología kuhneana en las ciencias humanas», en RASNER, J. (comp.) *Ciencia, conocimiento y subjetividad*, CSIC-UdelaR, Montevideo, pp. 21-38.
- (2008) «Teoría y producción de subjetividad: ¿qué es una caja de herramientas?», en RASNER, J. (comp.) *Op. cit.*, pp. 121-151.
- (2009) «La cuarta dimensión del triedro: ciencias de la comunicación y virtualización de la subjetividad», en *F@ro*, Año 5, Nº 9. Depto. de Comunicación e Información, UPLA, Valparaíso. Ed. electrónica: <http://web.upla.cl/revistafaro/n09>.
- (2009) *Los estrategias del Maciel. Etnografía de un hospital público*. CSIC-UdelaR, Montevideo.
- ANDRADE, M. PIVA, A. PIZZI, A. (2004) «El individualismo metodológico de Max Weber», en MAYO, A. (comp.) *Epistemología de las ciencias sociales*. Jorge Baudino Ed., Buenos Aires, pp. 57-78.
- ARDÈVOL, E. BERTRÁN, M. CALLÉN, B. PÉREZ, C. (2003) «Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestructurada en línea», en *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, Nº 3, primavera, Dpto. Psicología de la Salud y Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 72-92. Disponible online en: <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital>. Último acceso el 20 de septiembre de 2009.
- ARNDT, H. (1995 [1953]) «Comprensión y política», en *De la historia a la acción*. Paidós, Barcelona, pp. 29-46.
- (1997 [1957]) *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*. Besatari, s/d.
- (2005 [1958]) *La condición humana*. Paidós, Barcelona.
- (2002 [sección I 1971]) *La vida del espíritu*. Paidós, Barcelona.
- ATKINSON, P. DELAMONT, S. HOUSLEY, W. (2007) *Contours of culture: complex ethnography and the ethnography of complexity*. AltaMira Press, Lanham (Maryland).
- AUGÉ, M. (1995 [1994]) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa, Barcelona.

- BACHELARD, G. (2004 [1938]) *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI, México.
- (1993 [1940]) *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- BADIOU, A. (1990 [1989]) *Manifiesto por la filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1997 [1997]) *Deleuze. «El clamor del ser»*. Manantial, Buenos Aires.
- BAJTÍN, M. (1982 [1951-52]) «El problema de los géneros discursivos», en *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México, pp. 248-293.
- BARSOTTI, B. (2006 [2003]) «El “no-kantismo” de Bachelard: hacia el sentido trascendental de la ruptura epistemológica», en WUNENBURGER, J.-J. (coord.) *Bachelard y la epistemología francesa*. Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 137-158.
- BATAILLE, G. (1972 [1943]) *La experiencia interior*. Taurus, Barcelona.
- BATESON, G. (1991 [1972]) *Pasos hacia una ecología de la mente [Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology]*. Planeta – Carlos Lohlé, Buenos Aires.
- BATTAGLIA, D. (2005 [1999]) «Toward an Ethics of the Open Subject: Writing Culture in Good Conscience», en MOORE, H. L. (edit.) *Op. cit.*, pp. 114-150.
- BAUDRILLARD, J. (1993 [1978]) «La precesión de los simulacros», en *Cultura y simulacro*. Kairós, Barcelona, pp. 7-80.
- (2007 [2005]) «“Nique ta mere!” (¡Fóllate a tu madre!)», en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 79: *Jean Baudrillard: Desafío a lo real*, Barcelona, pp. 99-102.
- BENJAMIN, W. (1973 [1935]) «La obra de arte en la era de su reproductividad técnica», en *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, pp. 15-57.
- (1973 [1940]) «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*. Taurus, Madrid, pp. 175-191.
- BIEHL, J. (2005) *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California Press, Berkeley.
- BIEHL, J. GOOD, B. KLEINMAN, A. (2007) «Introduction: Rethinking Subjectivity», en BIEHL, J. GOOD, B. KLEINMAN, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 1-23.
- BIRULÉS, F. (1996) «Del sujeto a la subjetividad», en CRUZ, M. (comp.). *Op., cit.*, pp. 223-234.
- BOAS, F. (1964 [1943/1911]) *Cuestiones fundamentales de antropología cultural [The mind of primitive man]*. Solar, Buenos Aires.
- BOAVENTURA LEITE, I. (1992) «Produzir o texto, polir o olhar», en BOAVENTURA LEITE, I. (org.) *Ética e estética na antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, Florianópolis (Brasil), pp. 41-46.
- BORGES, J. L. (1997 [1969]) «El etnógrafo», en *Obras completas Vol. II*. Emecé, Buenos Aires, pp. 367-368.
- BOURDIEU, P. (1999 [1976]) «El campo científico», en *Intelectuales, política y poder*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 75-110.
- (1992 [1977]) «Posfacio», en RABINOW, P. *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. Júcar, Madrid, pp. 151-153.
- (2000 [1993]) «Comprender», en BOURDIEU, P. (dir.) *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, pp. 527-543.
- (1999 [1997]) *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.
- (2003 [2001]) *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (Curso del Collège de France 2000-2001). Anagrama, Barcelona.

- BOURDIEU, P. CHAMBOREDON J-C. PASSERON, J-C. (1991 [1973]) *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI, México.
- BOURDIEU, P. WACQUANT, L. (1995 [1992]) *Respuestas: por una antropología reflexiva*. Grijalbo, México.
- CAMPILLO, A. (1996) «El amor de un ser mortal», introducción a BATAILLE, G. *Lo que entiendo por soberanía*. Paidós, Barcelona, ICE / UAB, Barcelona, pp. 10-43.
- CANDEL SANMARTÍN, M. (2004) *Metafísica de cercanías*. Ed. Intervención Cultural, Madrid.
- CASSIRER, E. (1965 [1942]) *Las ciencias de la cultura [Zur Logik der Kulturwissenschaften]*. FCE, México.
- (1968 [1944]) *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura [Essay on man]*. FCE, México.
- CASTORIADIS, C. (1997 [1996]) *El avance de la insignificancia. Encrucijadas del laberinto IV*. Pre-textos, Barcelona.
- CLIFFORD, J. (1983) «Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation», STOCKING, G. W. JR. (edit.) *Op. cit.*, pp. 121-156.
- (1995 [1988]) *Dilemas de la Cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna [The Predicament of Culture]*. Gedisa, Barcelona.
- (1999 [1997]) *Itinerarios transculturales [Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century]*. Gedisa, Barcelona.
- CLIFFORD, J. MARCUS, G. (eds.) (1991 [1986]) *Retóricas de la antropología [Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography]*, Júcar, Barcelona.
- COMTE, A. (2002 [1830-1842]) *Curso de filosofía positiva*. Magisterio Español, Madrid.
- CRAPANZANO, V. (1980) *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. The University of Chicago Press, Chicago.
- (1991 [1986]) «El dilema de Hermes: La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas», en CLIFFORD, J. MARCUS, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 91-122.
- CRUCES, F. DÍAZ DE RADA, A. (2007 [1991]) «Traducción y derivación. Una reflexión sobre el lenguaje conceptual de la antropología», en FERNÁNDEZ MORENO, N. (coord.) *Lecturas de etnología: una introducción a la comparación en antropología*. UNED, Madrid, pp. 255-276.
- CRUZ, M. (1991) *La filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*. Paidós, Barcelona.
- (1996) «Ese extraño problema que nos constituye», en CRUZ, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 9-16.
- (2002) *Filosofía contemporánea*. Taurus, Madrid.
- CRUZ, M. (comp.) (1996) *Tiempo de subjetividad*. Paidós, Barcelona.
- DA MATTA, R. (1998 [1974]) «El oficio de etnógrafo o cómo tener "Anthropological Blues"», en BOIVIN, M. ROSATO, A. ARRIBAS, V. *Constructores de otredad*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 222-231.
- DELEUZE, G. (2002 [1953]) *Empirismo y subjetividad. La filosofía empirista de David Hume*. Gedisa, Barcelona.
- (1986 [1967]) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona.
- (1996 [1968]) *Spinoza y el problema de la expresión*. Muchnik, Barcelona.
- (1989 [1969]) *La lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.
- (1987 [1986]) *Foucault*. Paidós, México.
- DELEUZE, G. GUATTARI, F. (1998 [1972]) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.

- (1997 [1980]) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos, Valencia. [1976 para «Rizoma»].
- (1997 [1991]) *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona.
- DERRIDA, J. (2000 [1967]) *De la gramatología*. Siglo XXI, México.
- DEVEREUX, G. (1999 [1967]) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. FCE, México.
- DILTNEY, W. (1991 [1883]) *Introducción a las ciencias del espíritu*, en MARDONES, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales: Materiales para una fundamentación científica*. Anthropos, Barcelona, pp. 106-108.
- DONNER, F. (1983 [1982]) *Shabono [Shabono: A true adventure in the remote and magical heart of the South American jungle]*. Planeta, Barcelona.
- DREYFUS, H. RABINOW, P. (2001 [1983]) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- DUMONT, J.-P. (1978) *The Headman and I. Ambiguity and ambivalence in the fieldwork experience*. University of Texas Press, Austin.
- DURAND, G. (1999 [1979]) *Ciencia del hombre y tradición*. «El nuevo espíritu antropológico». Paidós, Barcelona – Buenos Aires.
- DURKHEIM, E. (2005 [1895]) *Las reglas del método sociológico*. Gorla, Buenos Aires.
- (2004 [1897]) *El suicidio: estudio de sociología*. Losada, Barcelona.
- ECO, U. (1995 [1965]) *Apocalípticos e integrados*. Tusquets, Barcelona.
- EDWARDS, J. HARVEY, P. WADE, P. (eds.) (2007) *Anthropology and Science. Epistemologies in Practice*. ASA Monographs 43, Berg, Oxford.
- ELLIS, C. BOCHNER, A. P. (eds.) (1996) *Composing ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing*. AltaMira Press, Lanham (Maryland).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1987) *Historia del pensamiento antropológico*. Recopilación de André Singer. Cátedra, Madrid.
- FABIAN, J. (1983) *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York.
- (2001) *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. Stanford University Press, Stanford.
- (2008 [2006]) «“Antropologías del mundo”: interrogantes», en LINS RIBEIRO, G. ESCOBAR, A. (eds.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation – Enviación – CIESAS, Popayán (Colombia), pp. 335-353.
- FISCHER, M. (2007) «Epilogue. To Live with What Would Otherwise Be Unendurable: Return(s) to Subjectivities», en BIEHL, J. GOOD, B. KLEINMAN, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 423-446.
- FLETCHER, A. (2002 [1964]) *Alegoría. Teoría de un modo simbólico*. Akal, Madrid.
- FOUCAULT, M. (1997 [1966]) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- (1987 [1969]) *La arqueología del saber*. Siglo XXI, México.
- (1994 [1971]) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 7-29.
- 1994 [1976] «Verdad y poder», en *Op. cit.*, pp.175- 189.
- (2007 [2004]) *Nacimiento de la biopolítica [Curso en el Collège de France 1978-79]*. FCE, México.

- (2002 [1984]) «¿Qué es la Ilustración?», en *¿Qué es la Ilustración?*, Alción Editora, Córdoba (Arg.), pp. 81-108.
- (1995 [1981-1988]) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. DELEUZE, G. (1994 [1972]) «Los intelectuales y el poder», en FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 77-86.
- GADAMER, H.-G. (1977 [1960]) *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.
- GEERTZ, C. (1996 [1973]) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- (1994 [1983]) *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Paidós, Barcelona.
- (1989 [1983]) *El antropólogo como autor [Works and lives. The anthropologist as author]*. Paidós, Barcelona.
- 1996 [1984]) «Anti-antirrelativismo», en *Los usos de la diversidad*. Paidós, Barcelona, pp. 93-124.
- (1996 [1986]) *Los usos de la diversidad*. Paidós, Madrid.
- (2002 [2000]) *Reflexiones filosóficas sobre temas antropológicos [Available light]*. Paidós, Barcelona.
- GHASARIAN, CH. (2004) «Sur les chemins de l'ethnographie réflexive», en GHASARIAN, CH. (dir.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Armand Colin, Paris, pp. 5-33.
- GODELIER, M. (1991) «¿Son los occidentales el modelo universal de la humanidad? Los baruyas de Nueva Guinea entre la transformación y la descomposición», en *Revista internacional de ciencias sociales*. N° 128. Unesco, París, pp. 409-421.
- GONZÁLEZ, J. M. (1996) «El individuo y la sociedad», en CRUZ, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 19-38.
- GRÜNER, E. (2002) *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós, Buenos Aires.
- GUATTARI, F. (2000 [1989]) *Cartografías esquizoanalíticas*. Manantial, Buenos Aires.
- (1996 [1992]) *Caosmosis*. Manantial, Buenos Aires.
- GUBERN, R. (1996) *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*. Anagrama, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1989 [1984]) *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra, Madrid.
- HALL, E. T. (1994 [1966]) *La dimensión oculta*. Siglo XXI, México.
- HAMMERSLEY, M. (1992) *What's wrong with ethnography? Methodological explorations*. Routledge, London – New York.
- HAMMERSLEY, M. ATKINSON, P. (1994 [1983]) *Etnografía. Principios en práctica*. Paidós, Barcelona.
- HASTRUP, K. (1987) «Fieldwork among friends: ethnographic exchange within the Northern civilization», en JACKSON, A. (ed.) *Op. cit.*, pp. 94-108.
- (1995) *A Passage to Anthropology: Between Experience and Theory*. Routledge, London – New York.
- HAVELOCK, E. (1997 [1991]) «El legado griego», en CROWLEY, D. HEYER, P. (eds.) *La comunicación en la historia. Tecnología, cultura, sociedad*. Bosch, Barcelona, pp. 83-89.
- HEIDEGGER, M. (1993 [1927]) *Ser y tiempo*. Edit. Universitaria, Santiago de Chile.
- (1998 [1938]) «La época de la imagen del mundo», en *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid, pp. 63-90.

- (2000 [1940]) «El nihilismo europeo», en *Nietzsche II*. Destino, Barcelona, pp. 31-206.
- (1994 [1954]) «¿Qué quiere decir pensar?», en *Conferencias y artículos*. Ed. del Serbal, Barcelona, pp. 123-137.
- HEMPEL, C. (1993 [1950-58]) «Problemas y cambios en el criterio empirista del significado», en AYER, A. (comp.) *El positivismo lógico*. FCE, México, pp. 115-136.
- HINE, Christine. (2004 [2000]) *Etnografía virtual*. Editorial UOC, Barcelona.
- (2006) *Virtual ethnography, mediation and the texture of lived social experience*. Conferencia Magistral en el III Congreso Online del Observatorio para la Cibersociedad 2006-07, UNED, Madrid. Disponible online en: www.uned.es/etnovirtual.
- HIRST, P. (1985) «Is it rational to reject relativism?», en OVERING, J. (ed.) *Reason and morality*. ASA Monographs 24, Routledge, London, pp. 85-103.
- HUME, D. (1998 [1739-1740]) *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos, Madrid.
- HUSSERL, E. (1981 [1910]) *Filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires.
- (1985 [1931]) *Meditaciones cartesianas. Introducción a la fenomenología*. FCE, Madrid.
- (1991 [1936]) *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona.
- JACKSON, A. (ed.) (1987) *Anthropology at home*. ASA Monographs 25, Tavistock-Methuen, London – New York.
- JAMES, W. (1989 [1890]) *Principios de psicología*. FCE, México.
- (2009 [1897]) *La voluntad de creer*. Marbot, Barcelona.
- (2000 [1907]) *Pragmatismo: nombre nuevo para antiguos modos de pensar*. Alianza, Madrid.
- (2009 [1909]) *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*. Cactus, Buenos Aires.
- JAMES, A. HOCKEY, J. L. DAWSON, A. H. (eds.) (1997) *After Writing Culture: epistemology and praxis in contemporary anthropology*. ASA Monographs 34, Routledge, London – New York.
- JENCKS, CH. (1983 [1982/1973]) «Epílogo: Tardomodernidad o postmodernidad», de la segunda edición de *Movimientos modernos en arquitectura*. Hermann Blume, Madrid, pp. 373-386.
- KNAUFT, B. (1996) *Genealogies for the present in cultural anthropology*. Routledge, New York.
- KUHN, Th. (1971 [1969]) *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.
- (2002 [2000/1989]) «Mundos posibles en la historia de la ciencia», en KUHN, Th. (2002 [2000]) *Op. cit.*, pp. 77-112.
- (2002 [2000/1990]) «Epílogo», en KUHN, Th. *Op. cit.*, pp. 267-298.
- (2002 [2000/1994]) «El camino desde *La estructura*», en Kuhn, Th. *Op. cit.*, pp. 113-130.
- (2002 [2000]) *El camino desde la estructura. Ensayos filosóficos, 1970-1993*. Paidós, Barcelona.
- KUHN, Th. BALTAS, A. GAVROGLU, K. KINDI, V. (2002 [2000/1997]) «Una conversación con Thomas S. Kuhn», en KUHN, Th. *Op. cit.*, pp. 301-373.
- LAKATOS, I. (1975 [1970/1968-1969]) «La falsación y las metodologías de los programas de investigación científica», en LAKATOS, I. MUSGRAVE, A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona, pp. 203-244.
- LAPOUJADE, D. (2002 [1998]) «William James, del campo trascendental al nomadismo obrero», en ALLIEZ, E. (comp.) *Gilles Deleuze. Una vida filosófica*. Paidós, Barcelona, pp. 113-119.

- LATOUR, B. (2007 [1991]) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- (2004 [2003]) «¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación», en *Convergencia*, N° 35, mayo-agosto. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), México, pp. 17-49.
- LATOUR, B. WOOLGAR, S. (1995 [1979]) *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza, Madrid.
- LEACH, E. R. (1997 [1957]) «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en FIRTH, R. FORTES, M. LEACH, E. R. et. al., *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI, México, pp. 291-312.
- LE BRETON, D. (1999 [1998]) *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1979 [1973/1952]) «Raza e historia», en *Antropología estructural II. Mito, sociedad, humanidades*. Siglo XXI, México, pp. 304-339.
- (1994 [1958]) *Antropología estructural*. Altaya, Barcelona.
- (1970 [1962]) *El pensamiento salvaje*. FCE, México.
- LÉVY, P. (1999 [1995]) *¿Qué es lo virtual?* Paidós, Barcelona.
- (2004) *Inteligencia colectiva: por una antropología del ciberespacio*. OPS/OMS, Washington DC.
- LIEN, M. E. MELHUUS, M. (eds.) (2007) *Holding worlds together: ethnographies of knowing and belonging*. Berghahn Books, New York.
- LINS RIBEIRO, G. (1998 [1989]) «Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica», en BOIVIN, M. ROSATO, A. ARRIBAS, V. *Constructores de otredad*. Eudeba, Buenos Aires, pp. 232-237.
- LINS RIBEIRO, G. ESCOBAR, A. (2006) «Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder», en *Universitas Humanística*, N° 61 enero-junio, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, pp. 15-49.
- (2008 [2006]) «Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder», en LINS RIBEIRO, G. ESCOBAR, A. (eds.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. The Wenner-Gren Foundation – Envión – CIESAS, Popayán (Colombia), pp. 11-40.
- LYOTARD, J.-F. (1993 [1979]) *La condición postmoderna*. Planeta- Agostini, Barcelona.
- MAHMOOD, S. (2004) *The Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*. Duke University Press, Durham.
- MALINOWSKI, B. (1986 [1922]) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- (1989 [1967/1914]) *Diario de campo en Melanesia [A diary in the strict sense of the term]*. Júcar, Barcelona.
- MARCUS, G. (2001 [1995]) «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal», en *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa (México), julio-diciembre, Año 11, N° 22, pp. 111-127.
- (2008 [2007]) «El o los fines de la etnografía: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco» [The end(s) of ethnography: from the messiness of the experimental to the messiness of the baroque], en *Revista de Antropología Social*, Vol. 17, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 27-48.
- MARCUS, G. (edit.) (1992) *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, Durham (NC).

- MARCUS, G. FISCHER, M. (2000 [1986]) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- MARKS, J. (2009) *Why I am not a scientist: anthropology and modern knowledge*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles.
- MATTELART, A. MATTELART, M. (1997 [1995]) *Historia de las teorías de la comunicación*. Paidós, Barcelona.
- MAUSS, M. (1972 [1925]) «Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas», en *Antropología y sociología*. Madrid, Tecnos, pp. 153-263.
- MCKINNEY, J. C. (1968 [1962]) *Tipología constructiva y teoría social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- MCLUHAN, H. M. (1985 [1962]) *La Galaxia Gutenberg. Génesis del "Homo Typographicus"*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- MOORE, H. L. (2005 [1999]) «Anthropology at the Turn of the Century», en MOORE, H. L. (edit.) *Op. cit.*, pp. 1-23.
- MOORE, H. L. (edit.) (2005 [1999]) *Anthropological Theory Today*. Polity Press, Oxford.
- MOREY, M. (1987) *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona.
- (1995) «La cuestión del método», Introducción a FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Barcelona, pp. 9-44.
- NARAYAN, K. (1993) «How Native Is a "Native" Anthropologist?», en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 95, N° 3. American Anthropological Association, Arlington (Virginia), pp. 671-686.
- NICOLÁS, J. A. FRÁPOLLI, M. J. (eds.) (1997) *Teorías de la verdad en el siglo XX*. Tecnos, Madrid.
- NIETZSCHE, F. (1999 [1882]) *La gaya ciencia*. Alba, Madrid.
- ([1885-1887]) «La creencia en el "yo". El sujeto», de *La voluntad de poder*, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, N° 23 *Al borde del sujeto*. Barcelona, pp. 88-93.
- (1971 [1888]) *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza, Madrid.
- NOBLIT, G. FLORES, S. MURILLO, E. (eds.) (2004) *Postcritical ethnography: reinscribing critique*. Hampton Press, New Jersey.
- OKSENBERG RORTY, A. (2007) «The Vanishing Subject. The Many Faces of Subjectivity», en BIEHL, J. GOOD, B. KLEINMAN, A. (eds.) *Subjectivity: ethnographic investigations*. University of California Press, Berkeley - Los Angeles, pp. 34-51.
- ONG, W. (1996 [1982]) *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE, México.
- ORTNER, SH. B. (2006) *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Duke University Press, Durham (North Carolina).
- ORTNER, SH. B. (edit.) (1999) *The Fate of «Culture»*. *Geertz and Beyond*. University of California Press, Berkeley – Los Angeles.
- PARDO, J. L. (1996) «El sujeto inevitable», en CRUZ, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 133-154.
- PEIRCE, CH. S. (1999 [1894]) «¿Qué es un signo?», en *Peirce en español*, Grupo de Estudios Peirceanos (GEP) de la Universidad de Navarra. Recuperado el 18 de marzo de 2009 de: www.unav.es/gep.
- 1978 [1903]) *Lecciones sobre el pragmatismo*. Aguilar, Buenos Aires.
- POPPER, K. (1979 [1963]) *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Paidós, Buenos Aires.
- (1975 [1970/1965]) «La ciencia normal y sus peligros», en LAKATOS, I. MUSGRAVE, A. (eds.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Grijalbo, Barcelona, pp. 149-158.

- (1973 [1969]) «La lógica de las ciencias sociales», en ADORNO, Th. y otros. *Las disputas del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, pp. 101-119.
- (2005 [1994]) *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós, Barcelona.
- PRATT, M. L. (1991 [1986]) «Trabajo de campo en lugares comunes», en CLIFFORD, J. MARCUS, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 61-90.
- QUINE, W. (1985 [1950]) «Dos dogmas del empirismo», en *Desde un punto de vista lógico*. Orbis, Barcelona, pp. 49-81.
- (2001 [1960]) *Palabra y objeto*. Herder, Barcelona.
- QUIVY, R. VAN CAMPENHOUDT, L. (1992 [1988]) *Manual de investigación en ciencias sociales*. Limusa, México.
- RABINOW, P. (1992 [1977]) *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos*. Júcar, Madrid.
- (1991 [1986]) «Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología», en CLIFFORD, J. MARCUS, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 321-356.
- (1996) *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton University Press, Princeton.
- (1996) *Making PCR: a story of biotechnology*. University of Chicago Press, Chicago.
- (2003) *Anthropos today. Reflections on Modern Equipment*. Princeton University Press, Princeton.
- (2009 [2006]) «Pasos hacia un laboratorio antropológico», en *Revista de Antropología Experimental*, Nº 9. Área de Antropología Social de la Universidad de Jaén, Jaén, pp. 137-151. Disponible online en: <http://revista.ujaen.es/huesped/rae>.
- (2008) *Marking Time: On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton University Press, Princeton.
- (2009) «Biopower, Dignity, Synthetic Anthropos», en *On the Human Forum*, 8 de junio. Center for Humanities, Durham (NC). Disponible online en: <http://onthehuman.org/2009/06/biopower-dignity-synthetic-anthropos>.
- RABINOW, P. DAN-COHEN, T. (2005) *A Machine to Make a Future: Biotech Chronicles*. Princeton University Press, Princeton.
- REYNOSO, C. (1987) *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ed. Búsqueda, Buenos Aires.
- REYNOSO, C. (comp.) (1991) *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa, México.
- RICOEUR, P. (1975 [1969]) *Hermenéutica y estructuralismo* [primera parte de *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*]. Megápolis, Buenos Aires.
- (2001 [1986/1975]) «La función hermenéutica del distanciamiento», en *Del texto a la acción [Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II]*. FCE, México, pp. 95-110.
- (2001 [1975]) *La metáfora viva*. Trotta, Madrid.
- (2001 [1986/1977]) «Explicar y comprender. Acerca de algunas conexiones destacables entre la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia», en *Op. cit.*, pp. 149-168.
- (1996 [1985]) *Tiempo y narración. III El tiempo narrado*. Siglo XXI, México.
- RODRÍGUEZ VICTORIANO, J. M. (2004) «El oficio de la reflexividad. Notas en torno a Pierre Bourdieu y la tradición cualitativa en la sociología crítica española», en ALONSO, L. E. CRIADO, E. PESTAÑA, M. (eds.) *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Fundamentos, Madrid, pp. 299-315.

- RONCHI, R. (1996) *La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía*. Akal, Madrid.
- ROSALDO, R. (1991 [1989]) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México.
- RYLE, G. (1996 [1968]) «The Thinking of Thoughts: What is 'Le Penseur' Doing?», en *Studies in Anthropology* (Centre for Social Anthropology and Computing), N° 11, University of Kent, Canterbury. Recuperado el 10 de abril de 2008 de: http://lucy.ukc.ac.uk/CSACSA/Vol11/Papers/ryle_1.html.
- SÁEZ RUEDA, L. (2002) *El conflicto entre continentales y analíticos. Dos tradiciones filosóficas*. Crítica, Barcelona.
- SÁNCHEZ DURÁ, N. (1996) «La persona y la cultura. Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico», en CRUZ, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 39-63.
- SARTRE, J. P. (1968 [1940]) *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Losada, Buenos Aires.
- (2004 [1960]) *Crítica de la razón dialéctica. I y II*. Losada, Buenos Aires.
- SCOTT, J. W. (1999 [1991]) «La experiencia como prueba», en CARBONELL, N. TORRAS, M. (eds.) *Feminismos literarios*. Arco, Madrid, pp. 77-112.
- SERRES, M. (1991 [1989]) «París 1800. ¿Saber o poder? ¿Qué iglesia?», en SERRES, M. (comp.) *Historia de las ciencias*. Cátedra, Madrid, pp. 381-409.
- SFEZ, L. (1995 [1988]) *Crítica de la comunicación*. Amorrortu, Buenos Aires.
- SHOSTAK, M. (1981) *Nisa: The Life and words of a ¡Kung woman*. Harvard University Press, Cambridge.
- SHWEDER, R. (1991 [1984]) «La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia», en REYNOSO, C. (comp.) *Op. cit.*, pp. 78-113.
- SOARES, L. E. (1992) «Trotsky & Travesti», en BOAVENTURA LEITE, I. (org.) *Ética e estética na antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC, CNPq, Florianópolis (Brasil), pp. 67-77.
- SORIANO, J. (2007) *Las nuevas reglas de la etnografía de la comunicación*. Portal de la Comunicación del Instituto de la Comunicación, InCom-UAB, Barcelona. Disponible online en: www.portalcomunicacion.com. Último acceso el 20 de julio de 2009.
- SPENCER, J. (1998) «Anthropology as a King of Writing», en *Man*, Vol. 24, N° 1. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, pp. 145-164.
- SPINOZA, B. (2007 [1677]) *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos, Madrid.
- STOCKING, G. W. (1993 [1983]) «La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la Antropología Británica desde Tylor a Malinowski», en VELASCO, H., GARCÍA, F., DÍAZ DE RADA, A. (eds.) *Op. cit.*, pp. 43-93.
- STOCKING, G. W. Jr. (edit.) (1983) *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. The University of Wisconsin Press, Madison.
- STRATHERN, M. (1987) «The limits of auto-anthropology», en JACKSON, A. (ed.) *Op. cit.*, pp. 16-37.
- TAUSSIG, M. (1995 [1992]) *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente [The nervous system]*. Gedisa, Barcelona.
- (1993) *Mimesis and alterity: a particular history of the senses*. Routledge, New York – London.
- (2004) *My cocaine museum*. University of Chicago Press, Chicago.

- TAYLOR, S. BOGDAN, R. (1986 [1984]) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós, Buenos Aires.
- THORNTON, R. J. (1992) «The Rhetoric of Ethnographic Holism», en MARCUS, G. (edit.) *Op. cit.*, pp. 15-33.
- TSING, A. (2004) *Friction: an Ethnography of Global Connections*. Princeton University Press, Princeton.
- TYLER, S. (1991 [1986]) «Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento», en CLIFFORD, J. MARCUS, G. (eds.) *Op. cit.*, pp. 183-204.
- VATTIMO, G. (1986 [1985]) *El fin de la modernidad (Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna)*. Gedisa, Barcelona.
- VAZ FERREIRA, C. (1957 [1910]) *C. Lógica viva*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.
- (1957 [1938]) *Fermentario*. Cámara de Representantes de la ROU, Montevideo.
- VÁZQUEZ MEDEL, Á. (2007) «Comunicación y simulacro: una aproximación desde la teoría del emplazamiento», en BACA MARTÍN, J. (ed.) *Comunicación & Simulacro*. Arcibel, Sevilla, pp. 9-17.
- VELASCO, H. DÍAZ DE RADA, A. (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid.
- VELASCO, H. GARCÍA, F. DÍAZ DE RADA, A. (1993) *Lecturas de antropología para educadores*. Trotta, Madrid.
- VILAR, G. (1996) «La identidad y la práctica. Concepciones del sujeto en la filosofía práctica moderna y contemporánea», en CRUZ, M. (comp.) *Op. cit.*, pp. 65-84.
- WALDENFELS, B. (1997 [1992]) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Paidós, Barcelona.
- WALLERSTEIN, I. (2004 [1987]) «El análisis de los sistema-mundo», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos*. Akal, Madrid, pp. 134-150.
- WEBER, M. (1994 [1969/1904]), «Sobre la objetividad del conocimiento en las ciencias y la política sociales», en *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 5-91.
- (2008 [1922]) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. FCE, México.
- WEINER, J. (2005 [1999]) «Psychoanalysis and Anthropology: On the Temporality of Analysis», en MOORE, H. L. (edit.) *Op. cit.*, pp. 234-261.
- WESTBROOK, D. (2008) *Navigators of the contemporary: why ethnography matters*. University of Chicago Press, Chicago.
- WHITEHEAD, A. N. (1995 [1920]) *The Concept of Nature*. University of Cambridge, Cambridge.
- WINKIN, Y. (sel. y est.) (1994 [1981]) *La nueva comunicación*. Kairós, Barcelona.
- WITTGENSTEIN, L. (1987 [1921]) *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza, Madrid.
- ZAMUDIO, B. ATORRESI, A. (2000) *La explicación*. Eudeba, Buenos Aires.