

La etnografía no es diálogo o sólo lo es en segunda instancia, comentario metodológico¹

Carlos Guadalupe Heiras Rodríguez*

En su doble acepción de método de escritura y método de trabajo de campo, la etnografía es un diálogo, según reza una fórmula ampliamente utilizada por los antropólogos. Trabajo de campo y escritura etnográficos son diálogos, sentencian. Disiento de las dos apreciaciones, aunque es la que se refiere al método del trabajo de campo la que, en mi opinión, tiene las consecuencias más perversas o cuando menos limitantes para el quehacer etnográfico. Aunque tendría sentido que procediera con el campo primero y el texto después, en el mismo orden en que tiene o debería tener lugar la práctica del etnógrafo, procederé en orden inverso al del método etnográfico, por ser mi comentario crítico más relevante respecto al que ha sido calificado de rito iniciático del antropólogo... rito dialógico.²

El diálogo es, como he dicho, una de las metáforas privilegiadas por los antropólogos para definir al texto etnográfico, aunque bien se puede decir lo mismo del texto etnológico y el antropológico, si es que se les distingue del primero.³ El texto etnográfico –la etnografía, según determinados antropólogos– es, en principio, la presentación escrita de los resultados de la investigación de campo –subordinada al texto, según esos determinados antropólogos– que el etnógrafo condujo previamente con, entre o sobre determinados sujetos sociales. En este caso, el texto se concibe a la manera de una conversación entre el antropólogo como autor y su lector, una conversación virtual construida con base en la traducción entendida como un diálogo intercultural.

En la formulación interpretativa simbolista que Geertz publicó en las décadas de 1970 y 1980, el antropólogo hace las veces de intermediario entre distintos códigos culturales, de manera que “hechos extraños e irregulares” y “conceptos de experiencia próxima” de la cultura de los sujetos sociales estudiados, son traducidos o enfrentados –o “yuxtapuestos”, como indican Marcus y Fischer– a “categorías familiares” y “conceptos de experiencia distante” de la cultura del etnógrafo y de sus lectores (Geertz, 1994: 74-75; 1997: 11; Marcus y Fischer, 2000: 59-61). No nos engañemos. En el verdadero diálogo hay un intercambio bidireccional que no tiene lugar en una lectura que, así vista, se asemeja más al monólogo que un escritor profiere y que múltiples lectores

* Socio de Perspectivas Interdisciplinarias en Red, A.C. Doctorante por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (cghr30@hotmail.com).

¹ Una versión previa de este comentario escrito se presentó como ponencia en la mesa “Experiencias en la formación de jóvenes investigadores”, en el marco del Coloquio Internacional “La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio”, MNA-INAH/CNAN-INAH, México, 7 de octubre de 2014.

² Calificar como rito iniciático al trabajo de campo del que deben abreviar las reflexiones etnológica y antropológica parece evidenciar la funesta preferencia que algunos antropólogos tienen por “el escritorio”, el aula, el pasillo, etc., y el franco desprecio por “el lodo” del trabajo de campo, concebido así como una molestia que se dejaría para los principiantes y de la que se librarían los antropólogos consumados.

³ En esta misma revista, en otra época, publiqué un comentario derivado de las distinciones que hace Lévi-Strauss (1994 [1958 y 1974]) entre etnografía, etnología y antropología (Heiras, 2007).



Honda (el tejido), don Salvador Tapia, Tepoztlán, Morelos, 1977 **Fotografía** © L. Miguel Morayta Mendoza

escuchan, cada uno por su cuenta. Los diálogos por escrito, entre escritores, no lo son todo y hasta puede decirse que resultan marginales.⁴

Por lo que toca a los códigos culturales supuestamente puestos a dialogar, sólo soy capaz de conceder que dialogan –merced a la magia del etnógrafo escritor– en un muy vago sentido metafórico. Comparar, traducir, enfrentar y yuxtaponer no es dialogar. Sin embargo, es cierto que esta crítica menor que propongo sólo toca a los más radicales de los dialogistas. Geertz, de hecho, en sentido estricto habla de diálogo exclusivamente para la relación entre el etnógrafo y sus informantes: “Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante más

difícil (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce” (Geertz, 1996 [1973]: 27)”.

La revolución simbólico-interpretativa, de la que Geertz fue un precursor prominente, dio lugar a una revisión profunda de los métodos antropológicos. Esa revolución centró su atención en la representación de la experiencia etnográfica y criticó de manera frontal la relación invisibilizada del etnógrafo con sus informantes que, a partir de entonces, comenzaron a ser vistos como interlocutores, colaboradores y coautores de los textos –esto último, el informante como coautor, con frecuencia melosamente exagerado por quienes sucedieron y contestaron a Geertz–. Gracias a ese giro que recibió los títulos de “modernista”, “posmoderno”, “dialógico” y “comprensivo”, los antropólogos cuestionaron seriamente la ingenua descripción realista de los primeros etnógrafos profesionales. A partir de entonces los etnógrafos no se introdujeron más en un campo social para observar los hechos sociales con neutralidad, sino que –según se propuso– los construyen en el curso de las conversaciones que sostienen con los sujetos sociales.

Esta revisión epistemológica de la disciplina, este examen de los métodos de construcción del conocimiento etnográfico, fue absolutamente necesario para superar las limitaciones positivistas de los fundadores. Sin embargo, poner un énfasis tal sobre el diálogo que

⁴ Lévi-Strauss, Geertz, Marcus y Fischer no escucharán ni leerán jamás el “diálogo” que sostuve con ellos, precisamente porque nunca fue un diálogo lo que practiqué al leerlos y escribir con ellos en mente. En este sentido, Trejo Barrientos intitula atinadamente “Monólogos con Roberto Williams” a su diálogo imposible con un desconocido que, además, murió algunos años antes de que él escribiera (Trejo, 2009). Si bien es cierto que en el marco de las comunidades de antropólogos se verifica cierto diálogo por escrito, a veces casi epistolar (aunque no pocos antropólogos mexicanos parecen caracterizarse por desconocer incluso lo que sus colegas vecinos de cubículo escriben), imaginar como un diálogo la relación virtual entre el etnógrafo escritor y el lector evidencia el amor incondicional que los antropólogos profesan a su gremio (que no a sus agremiados), en detrimento de la relación que deberían privilegiar con un público más amplio.



el etnógrafo sostiene con sus interlocutores en campo, en un afán de, digamos, simetría retórica respecto del supuesto diálogo textual, sobredimensiona esa relación entre etnógrafo e informante. Sin llegar al absurdo posmoderno del modo confesional ya denunciado por Marcus y Fischer,⁵ ni a la verborrea de los más radicales defensores de la entrevista transcrita vuelta núcleo del texto etnográfico como modelo de antropología dialógica, de cualquier forma la sobrevaloración del diálogo como parte del método ha hecho parecer más importante el proceso dialógico de construcción del conocimiento que aquello conocido en virtud de la observación participante.⁶

Por supuesto que el etnógrafo debe conversar con sus interlocutores en campo y, según los casos, es necesario aplicar entrevistas de diversa índole, censos y encuestas. El método genealógico, sólo practicable en la medida que se entrevista a los sujetos que son objeto de estudio, goza de un prestigio fundacional no desmentido con el paso de un milenio al siguiente. La entrevista en particular o el diálogo en un sentido más amplio son necesarios para la buena conducción de la empresa etnográfica en campo, sin duda, pero el énfasis que hemos puesto en el diálogo establecido entre

⁵ “En ocasiones la metáfora del diálogo se tomó de manera en exceso simplista, lo que hizo posible que algunos etnógrafos se deslizaran hacia un modo confesional de escritura, como si el intercambio comunicativo externo entre un etnógrafo determinado y sus sujetos fuera el principal objetivo de la investigación” (Marcus y Fischer, 2000 [1986]: 59).

⁶ En defensa de la crítica que debió hacer sobre la manera en que son escritos los textos etnográficos, Geertz criticó a quienes incomodó aquella primera crítica, en cuyas bocas impuso, con ironía, las palabras siguientes: “Lo que nos importa son los tikopia y los tallensi en sí mismos, y no las estrategias narrativas de Raymond Firth, o los mecanismos retóricos de Meyer Fortes” (1997 [1988]: 11). Contra Geertz, yo creo que los que importan, en efecto, son los tikopia y los tallensi, aunque puedo conceder que acierta al señalar la relevancia de las estrategias narrativas y los mecanismos retóricos con que sus etnógrafos (los de los tikopia y los tallensi) construyen conocimiento sobre tales sociedades.

etnógrafo e interlocutor ha oscurecido el hecho de que los diálogos en verdad importantes, aquéllos en que el etnógrafo debe centrar su atención, son los sostenidos entre los sujetos sociales, de manera que debe atender el diálogo que él mismo establece con esos sujetos en la medida que informa sobre tales diálogos entre los sujetos sociales. El foco, entonces, no debe dirigirse a la relación entre etnógrafo e interlocutor, sino en la medida que permite entender el diálogo nativo.

Para decirlo de otra manera: la observación participante debe ser prioritaria por sobre la entrevista, incluso si y de hecho sólo si ésta se conduce por los derroteros de la atención flotante y la entrevista abierta no dirigida. Concebir el trabajo de campo como un diálogo entre el etnógrafo y sus interlocutores en campo concede prioridad a la entrevista y la charla por encima de la observación y escucha participantes, lo que supone un vicio. Reconocer el hecho de que el etnógrafo genera el dato de campo debe significar que la observación y la exégesis deben ser contextualizadas, y no, como parece querer Rosana Guber, que “la presencia del investigador constituye las situaciones de interacción”.⁷ La interacción relevante no es la del investigador y los sujetos sociales, a pesar de que tomar conciencia de ésta es condición indispensable para contextualizar y dotar de sentido al dato etnográfico. Así pues, la interacción relevante debe ser la sostenida por los sujetos sociales que el etnógrafo observa y escucha.

Después de observarlos y escucharlos, el etnógrafo hará las preguntas de la manera menos tendenciosa posible, procurando no imponer un tipo de respuesta o, más precisamente, procurando imponer el tipo de respuesta en un marco de posibilidades concebido por el etnógrafo entrevistador en atención a lo que antes vio y escuchó pues, a pesar de las creencias que heredamos de la lingüística de campo y de la etnociencia, que creyeron en las preguntas asépticas y las elicitaciones neutrales, toda pregunta genera un tipo de respuesta.⁸

⁷ “Es tarea del investigador aprehender las formas en que los sujetos de estudio producen e interpretan su realidad para aprehender sus métodos de investigación. Pero, como la única forma de conocer o interpretar es participar en situaciones de interacción, el investigador debe involucrarse en estas situaciones a condición de no creer que su presencia es totalmente exterior ni que su interioridad lo diluye. La presencia del investigador constituye las situaciones de interacción, como el lenguaje constituye la realidad. El investigador se convierte, entonces, en el principal instrumento de investigación y producción de conocimientos” (Guber, 2011 [2000]: 45).

⁸ En esta cuestión señalo mi distancia respecto de los argumentos de Lomnitz que, en otros puntos, suscribo plenamente. Lomnitz (2014), en efecto, cree que las etnociencias lograron formular preguntas que producen elicitaciones neutrales.

La entrevista debe ser posterior a lo dicho y hecho espontáneamente por los sujetos sociales. La prédica malinowskiana de la reclusión aislada no lleva, por supuesto, la intención de convertir al etnógrafo en nativo, sino la de, en primer lugar –como todos sabemos–, exponerlo a los imponderables de una vida que no es la que conoce y que, por tanto, no es predecible. Las preguntas sobre ésta serían prejuiciosas –previas a la disposición de elementos para emitir un juicio– o absurdas. En segundo lugar –como parece olvidarse–, tiene la intención de familiarizar al etnógrafo con los sujetos sociales para que dejen de actuar siempre en función de él. Sólo quien no conoce de años a los sujetos entre quienes hace trabajo de campo puede creer que la sola presencia del investigador condiciona en toda circunstancia el comportamiento de los primeros. Resulta asombroso que la agudeza con que los antropólogos han observado que la presencia del etnógrafo entre los sujetos que estudia condiciona el comportamiento de estos últimos, no haya conducido a una crítica igualmente penetrante dirigida al papel limitador y hasta distorsionador de la entrevista entre los métodos etnográficos.

Cuando el investigador llega a campo a hacer preguntas, está ya prediciendo lo que va a encontrar. Que el antropólogo conozca la bibliografía etnográfica antes de llegar a campo puede orientarlo para no hacer preguntas impertinentes, pero con igual frecuencia lo llevará a cometer las mismas impertinencias que sus predecesores. No importa cuánto cuidado ponga en no dirigir las preguntas, no cerrar la entrevista ni estructurar con rigidez el cuestionario: al formular una pregunta, el investigador en campo siempre condiciona un tipo de respuesta. Las respuestas no llegan solas y sin necesidad de formular preguntas explícitas, es cierto, pero las preguntas deben hacerse, cuando menos, tras haber escuchado a dónde conducen los diálogos espontáneos de los sujetos sociales sometidos pacientemente a observación etnográfica.

Viveiros de Castro señala que, en una etnografía tradicional, las cuestiones tratadas son las definidas por los sujetos sociales.⁹ Agregaré que sólo una etnografía tradicional puede aspirar a ser etnografía. En un mundo cuyas graves urgencias son tantas, en una academia antropológica y un sistema educativo-científico



nacional aquejado de eficientismo,¹⁰ enfrentados a cada vez más sujetos sociales que no están dispuestos a ser objeto de folclorización y que, si no los expulsan, reclaman de los antropólogos el papel de colaboradores y facilitadores (Beaucage, 2014); en este mundo el antropólogo tiene muchas tareas, entre las que muy pocas se avienen con las de la lenta e incontrolable elaboración de investigaciones etnográficas que se lleven a cabo guiadas por un método en campo que privilegie la observación y escucha participantes, y deje para un segundo momento el diálogo con los sujetos que son objeto de estudio.¹¹ Es en ese mundo donde el conocimiento etnográfico, difícil y pacientemente logrado, es aún más valioso de lo que ya era, tal como lo expresó Claudio Lomnitz (2014).

Si el etnógrafo en campo continúa guiándose por la consigna dialógica, será incapaz de escuchar de qué hablan los sujetos sociales a quienes pretende acercarse. Para hablar y preguntar, antes hay que observar y escuchar. Esa lección, que los antropólogos no hemos terminado de aprender, jamás será aprendida si seguimos insistiendo en la imagen que presenta el trabajo de campo etnográfico como un diálogo. Ésa es la principal enseñanza que debe ofrecer un proyecto nacional como el de Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio, cuyo decimoquinto aniversario celebramos y que nos permitió, a muchos

¹⁰ Véase el punto 2 de la declaración a la opinión pública que el Tercer Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología aprobó en su plenaria del 26 de septiembre de 2014 en la ciudad de México (“Declaratoria...”, 2014).

¹¹ Para regresar a Geertz, lo parafrasearé afirmando que lo que nos importa son los otomíes y los tepehuas (además de los habitantes de Tepito, las comunidades científicas, los turistas gringos, la clase empresarial, los jóvenes que se identifican como “emos” o las familias de abolengo de la ciudad de Puebla), no lo que platicaron con sus etnógrafos, si bien concedo que en la relevancia de la toma de conciencia de esas pláticas fueron condición indispensable para construir una imagen etnográfica (escrita) de todos esos sujetos sociales (véase la nota 6).

⁹ “Perhaps I should warn the reader that this [From the Enemy’s Point of View] is a traditional ethnography; the questions it pursues were imposed by the Araweté but handled according to my own concerns” (Viveiros de Castro, 1992 [1986 (1984)]: XVI).



antropólogos, tener una presencia en campo que sólo después de muchos años atisba el diálogo y que, después de tanto tiempo, apenas hoy promete convertirnos en etnógrafos.

Bibliografía

Beaucage, Pierre, "Etnografía y movimientos sociales en la sierra nororiental de Puebla (1960-2014)", ponencia presentada en la mesa "Movimientos sociales y perspectivas locales", Coloquio Internacional "La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio", MNA-INAH/CNAN-INAH, México, 7 de octubre de 2014, en línea [<https://www.youtube.com/watch?v=TU7kbxxlDk8>], consultado el 13 de octubre de 2014.

"Declaratoria del Tercer Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología", Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM/UAM/INAH/IIA-UNAM/CEAS/CIESAS/UIA/ENAH-INAH/UACM/Centro Cultural del México Contemporáneo/Fideicomiso Centro Histórico de la Ciudad de México, México, 24 a 26 de septiembre de 2014, en línea [<https://ceasmexico.wordpress.com/2014/09/29/declaratoria-del-tercer-congreso-mexicano-de-etnologia-social-y-etnologia-iii-comase/>], consultado el 13 de octubre de 2014.

Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós (Studio, 73), 1997 [1988].

_____, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa (Antropología), 1996 [1973].

_____, "'Desde el punto de vista del nativo': sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en C. Geertz, *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós (Básica, 66), 1994 [1983], pp. 73-90.

Guber, Rosana, *La etnografía: método, campo y reflexividad*, Buenos Aires, Siglo XXI (Mínima), 2011 [2010].

Heiras Rodríguez, Carlos Guadalupe, "Elogio de la diferencia: mitología y ritual en la Huasteca sur", *Diario de Campo*, núm. 92, mayo-junio de 2007, pp. 64-71.

Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Alta-ya (Grandes obras del pensamiento, 44), 1994 [1958, 1974].

Lomnitz, Claudio, "La etnografía y el futuro de la antropología mexicana", conferencia magistral, Coloquio Internacional "La Etnografía y los Desafíos del México Contemporáneo. Etnografía de las Regiones Indígenas de México en el Nuevo Milenio", MNA-INAH/CNAN-INAH, México, 9 de octubre de 2014, en línea [<http://new.livestream.com/accounts/3680263/events/3443343>], consultado el 13 de octubre de 2014.

Marcus, George y Michael Fischer, *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu (Biblioteca de comunicación, cultura y medios), 2000 [1986].

Trejo Barrientos, Leopoldo, "Monólogos con Roberto Williams", *Contrapunto*, dossier dedicado a Roberto Williams García, año 4, núm. 1, vol. 4, enero-abril de 2009, pp. 55-63.

Viveiros de Castro, Eduardo, *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, The University of Chicago Press (Anthropology/Comparative Religion/Latin American Studies), 1986 [1984].

