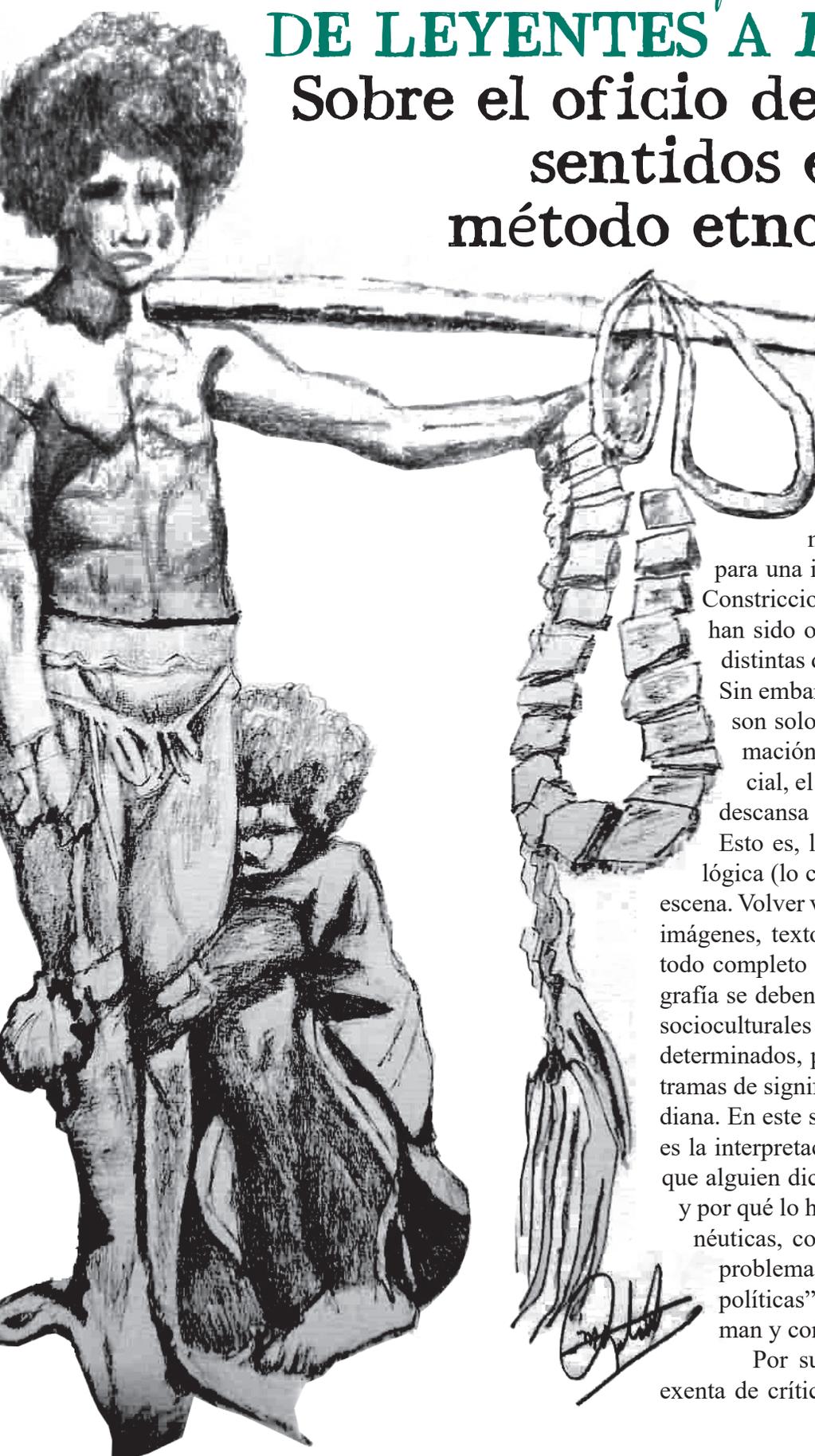


Nuestras experiencias

DE LEYENTES A ROOMMATES

Sobre el oficio de interpretar sentidos en el método etnográfico

OMAR DANIEL CANGAS ARREOLA
Campus Juárez, UPNECH



Sobre el método etnográfico se han originado una especie de retóricas al momento de utilizarlo como método para una investigación de carácter científico. Constricciones y exigencias de su operatividad han sido objeto de estudio en la literatura de distintas disciplinas de las Ciencias Sociales. Sin embargo, lo relevante de este método, no son solo sus formas particulares de aproximación y aprehensión de una realidad social, el peso específico de su preeminencia descansa en el oficio de interpretar sentidos. Esto es, lograr poner a la escritura antropológica (lo cultural) o sociológica (lo social) en escena. Volver visibles actores, agencias, discursos, imágenes, textos, prácticas, resistencias como un todo completo y sistemático. Es decir, en la etnografía se deben de volver inteligibles las prácticas socioculturales de diversos agentes, en contextos determinados, para comprender los sentidos y sus tramas de significados que configuran su vida cotidiana. En este sentido, la finalidad de la etnografía es la interpretación de los vectores que separan lo que alguien dice que hace, lo que realmente hace, y por qué lo hace, siempre en direcciones hermenéuticas, con las que se abordará el complejo problema de la construcción de las “ficciones políticas” (Preciado, 2008), que nos conforman y constituyen como sujetos históricos.

Por su puesto, la etnografía no ha sido exenta de críticas sobre sus procedimientos apre-



Charles Myers grabando las canciones sagradas de Malu. Ulai canta en el fonógrafo mientras Gasu toca el tambor 'Wasikor'. Foto: Alfred Haddon, Mer, Estrecho de Torres, 29 de julio de 1898. Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad de Cambridge.

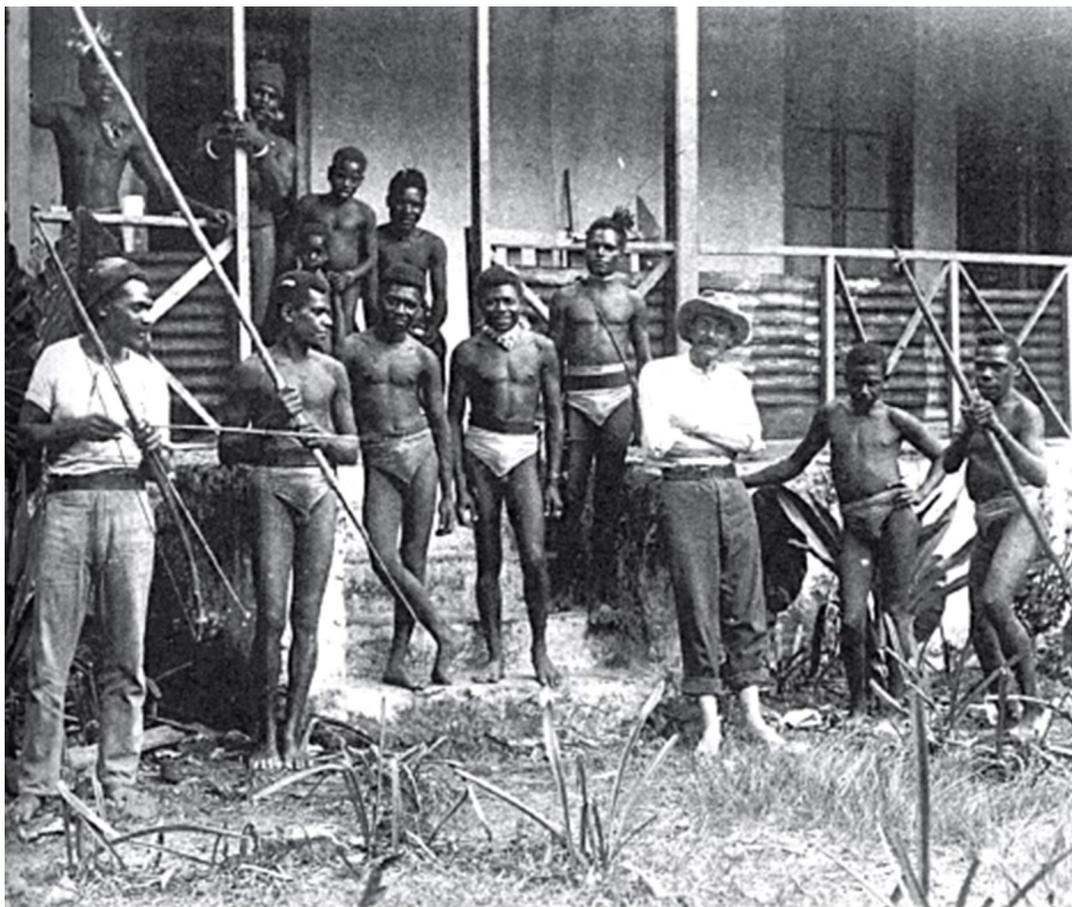
hensivos o por sus contenidos, se dice, por ejemplo, que se ha convertido solo en un juego de palabras similar a la poesía o la novela (Geertz, 1989), o que solo es una técnica de recolección de información y no un método, o que actúa sin vigilancia epistemológica por ser supuestamente policial (Follari, 2000). No obstante, la tecnificación o literaturización de la que se le acusa, no debe de tomar distancia respecto a las condiciones de exigencia que un conocimiento científico debe de presentar para sostenerse como tal.

De leyentes a roommates, es una analogía que utilizamos para exhibir el devenir operacional que la etnografía ha superado a lo largo de su utilización en las disciplinas científicas que la retoman. El paso descriptivo de las minuciosas enumeracio-

nes que los primeros viajeros hacían a las prácticas, cultos y lenguas que estigmatizaban a las otredades, hasta las necesarias referencias empíricas que deben de evitar la autorreferencia discursiva de hoy en día, y, por supuesto, de su consolidación como un método cualitativo interpretativo “postmoderno” de las ciencias educativas, en particular, y de las ciencias sociales, en general.

Los principios esenciales

La historia de la etnografía, como método científico, tiene su inicio y su consolidación en dos disciplinas distintas que han instituido sus principios



Rivers con un grupo de malekulas, 1914. Foto. Cambridge University Museum of Archeology and Anthropology.

esenciales. En antropología, inicia y en núcleos de gente “cultura”, donde se buscó inscribir información dispersa sobre tierras lejanas y los hombres salvajes que las habitaban. En sociología, años más tarde, se le asociará al estudio de grupos considerados como “minorías”, caracterizados por la marginalidad económica, cultural, racial o jurídica, a los que no solo se les adjudicaba ser la causas de las nuevas problemáticas sociales de las nacientes urbes (Whyte, 1993).

El primer principio de su operatividad, se desarrolló a partir de 1888, cuando el zoólogo Alfred Cort Haddon, encabezó la primera expedición a Oceanía, con el objetivo de recolectar información sobre costumbres aborígenes. Sin embargo, la expedición, que trascendería la historia del trabajo de campo del método etnográfico, fue una segunda marcha donde figuró el psicólogo William Halse Rivers, quien pretendía estudiar los sistemas de parentesco, a través de la alianza y la filiación el

principio establecido en tales expediciones, para entender y reflexionar sobre las condiciones socioculturales de un lugar, fue, el de aproximarse al mismo. Es decir, lo que un etnógrafo debe hacer, es salir del texto e ir al contexto y volver con información sobre la gente que vive allí, ponerla a disposición de la comunidad profesional de un modo práctico, en vez de vagar por las bibliotecas reflexionando sobre cuestiones culturales del lugar de forma literaria (Geertz, 1989).

Asimismo, con el alemán Franz Boas y el polaco Bronislaw Malinowski, los dos autores considerados como los fundadores del moderno trabajo de campo del método etnográfico, con ellos, se establecen otros de sus principios operativos. Boas recorrió la bahía de Baffin en Canadá, para revelar la vida de los Inuit, su trabajo de campo, se concentró en unas pocas comunidades, olvidando los extensos cuestionarios y encuestas, que comúnmente se hacían para recolectar información sobre las



Participantes del Kula con brazaletes de conchas blancas. Foto: Anónimo. <https://culturahumana.wixsite.com/culturahumana/single-post/2017/01/13/el-kula-intercambios-en-las-islas-trobiand>

comunidades a estudiar. Boas comprendió la necesidad de realizar un trabajo más en profundidad e interpretativo de unas pocas comunidades para mostrar cómo piensa, habla y actúa la gente, en sus propias palabras, y recolectando artefactos y registrando textos en su lengua nativa, para rescatar no su dimensión biológica y su dimensión sociocultural. El primer paso para lograrlo, era la recolección del material en bruto, para después teorizarlo. Para Boas, cada texto era una muestra definitiva de una forma de vida y de pensamiento, una evidencia que consideraba última e inmodificable.

Con la llegada del funcionalismo, y su tesis de que la integración sociocultural de los grupos humanos, se explicaba, sosteniendo que las sociedades están integradas en todas sus partes y que las prácticas, creencias y nociones de sus miembros, guardan alguna función para la totalidad cultural, se introdujo, que la recolección e interpretación de datos, no tiene sentido fuera del contexto de uso,

por lo que el estudio etnográfico debería de referirse a una forma de vida particular. Malinowski, el antropólogo funcionalista por antonomasia, realizó una serie de detalladas descripciones de la vida de los melanesios, habitantes de los archipiélagos de Nueva Guinea Oriental, *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1922), donde describe una extraña práctica de difícil traducción para el mundo europeo: *el Kula*. Un intercambio de “valores”, brazaletes y collares de caracoles, que los aborígenes pasaban de unos a otros sin motivo aparente. Un intercambio que crea una cadena o anillo entre los pobladores de una misma aldea, de aldeas vecinas y de islas próximas.

Con dichos estudios, Malinowski se dio cuenta de que para describir una práctica extraña, es necesario adoptar (en lo posible) la perspectiva de los nativos, pero, para comprenderla, no solo bastaba con realizar una descripción densa de lo que acontecía, sino que era necesario explicarla. Así, Ma-

linowski constataba que la etnografía debe tener propósitos científicos. Sus formas de lograrlo, es vivir entre la gente que se estudia, recolectar datos, registrarlos y fijar la evidencia. En una analogía con un organismo, Malinowski identificaba tres tipos de material que debían obtenerse mediante tres métodos: a) Su normativa y aspectos de su estructura formal (el esqueleto de la sociedad) debería de construirse con el método de documentación estadística, una evidencia concreta basada en interrogantes sobre genealogías, detalles de la tecnología, censos de la aldea y los patrones de asentamiento. b) Para recoger los imponderables de la vida cotidiana y el comportamiento típico, (la sangre y la carne del grupo), el investigador debería estar cercano de la gente, observar y registrar los detalles de sus rutinas culturales. c) Para comprender el punto de vista del nativo, (la mente), era necesario aprender la lengua y elaborar un *corpus* de documentos de la mentalidad nativa. Este *corpus* era el último paso, ya que la mentalidad indígena, no podía entenderse sin comprender su vida cotidiana y su estructura social, y menos aún, sin conocer acabadamente la lengua nativa (Malinowski, 1986).

Los principios que se establecerán con Boas y Malinowski en el trabajo de campo de la etnografía, es que la única fuente confiable para la recolección de datos, es el mismo antropólogo y su vinculación con los nativos. Todo trabajo de campo etnográfico debe realizarse sin mediaciones para garantizar la distinción entre la cultura real y la cultura ideal, entre lo que la gente hace y lo que la gente dice que hace, y por consiguiente, entre el campo de las prácticas y el de los valores y las normas.

Otro gran aporte de Malinowski, fue mostrar que una etnografía puede concentrarse en un solo aspecto cultural, como el *Kula*, un punto nodal para describir la cultura de los melanesios. En este sentido, Malinowski proponía un conocimiento holístico de la cultura de un pueblo, pero desde un aspecto o conjunto de prácticas, normas y valores, un hecho social total significativos para los aborígenes. El descubrimiento de estos hechos significativos, como el *Kula*, resultaba de la confrontación entre los aspectos epistemológicos de las teorías antropológicas y del sentido común del

sujeto indagador al observar a los nativos. Así, un estudio etnográfico requiere de una estadía prolongada y de una interacción directa, cara a cara, con los miembros de una cultura, con la intención de producir saberes y los medios para legitimarlos.

En los Estados Unidos el trabajo del campo etnográfico se desarrolló a partir de 1930, en el departamento de sociología de la Universidad de Chicago. Un proyecto que tenía como objetivo la construcción de una ciencia social con bases empíricas. La observación de la ciudad como un “laboratorio social”, con sus signos de desorganización, marginalidad, aculturación y asimilación. Robert Ezra Park y William Isaac Thomas estudiaron la ciudad de Chicago con la misma metodología que los antropólogos utilizaron para entender las prácticas de los indios norteamericanos, bajo la tesis de que las ciudades son “estados de ánimo”: un conjunto de actitudes organizadas con sentimientos inherentes a procesos vitales de los agentes que la forman, un orden moral que define la operación de prácticas culturales que instituyen formas de existencia y distintos patrones de interacción social, de comportamiento y de organización comunitaria (Park, 1999, pág. 46).

El método etnográfico, desde la perspectiva de la Escuela de Chicago, estuvo supeditado a los postulados básicos del interaccionismo simbólico: la importancia de la naturaleza simbólica de la vida social y sus tres premisas básicas:

1. Los humanos actúan respecto de las cosas sobre la base de las significaciones que estas cosas tienen para ellos.
2. La significación de estas cosas deriva, o surge, de la interacción social que un individuo tiene con los demás actores.
3. Estas significaciones se utilizan como un proceso de interpretación efectuado por la persona en su relación con las cosas que encuentra, y se modifican a través de dicho proceso (Blumer, 1982).

Así, el análisis de la interacción entre el actor y su mundo, debería de captarse, por el método etnográfico, donde el lenguaje, como un vasto sis-

tema de símbolos, instituye los procesos dinámicos que se utilizan para significar cosas, y hacer posible todos los demás signos que instituyen la dimensión significativa de la vida cotidiana, la búsqueda del fenómeno social para describirlo, comprenderlo e interpretarlo. La aproximación etnográfica, desde la sociología, permite estudiar de una manera cualitativa la forma como los sujetos interactúan para construir la realidad (Azpurua, 2005).

Fundamentación teórica y metodológica

Como el objetivo del método etnográfico, es el estudio de la dimensión simbólica de la vida, recurriremos a una explicación de teórica de su operatividad con la categoría frentes culturales que Jorge González introduce para interrogar y comprender la compleja dimensión significativa de la vida cotidiana. Esta perspectiva estipula que todo aquello que consideramos y vivimos como lo normal, lo evidente, lo verdadero y lo obvio, en cualquier espacio y en cualquier tiempo, deben de ser entendidos como un estado momentáneo de un orden simbólico, colectivo y provisional. Es decir, toda organización de sentidos, se instituye por interminables flujos y contra flujos simbólicos, que generan tensión y diversos modos y estrategias de convergencia e integración simbólica (González, 1987). Los procesos de construcción de sentidos, son una función elemental de todo individuo y de toda sociedad, desde los más primitivos hasta los más complejos, los agentes sociales participan activamente en su producción, organización y en la construcción de definiciones conceptuales de las realidades sociales en las que se ven inmersos (Berger y Luckmann, 1979).

Precisamente, al método etnográfico, le corresponde interrogarse por los modos en que los –hombres en sociedad– se relacionan entre sí, y a partir de esa práctica definen e interpretan el mundo. Las maneras en que orientan sus sistemas de acción en sentidos socialmente objetivados, que lejos de radicar en la pura subjetividad de los in-

dividuos, operan, funcionan, viven y son destacables analíticamente en y por las relaciones sociales. Toda construcción de sentidos se efectúa sobre la deconstrucción de otros. Todo discurso presenta un contra discurso. Un proceso de continua construcción y deconstrucción para la reinterpretación de lo verdadero, lo normal, lo obvio y lo valioso. Sin embargo, existe cierta especificidad semiótica, que hace posible que individuos distintos y situaciones frente al mismo cuadro, vean objetivamente cuadros diferentes (González, 1987). En otras palabras, todo sujeto, construye sentidos de acuerdo a los diferentes lugares objetivos que ocupa en una estructura de las relaciones sociales en espacios específicos.

Precisamente, ese es el primer fundamento epistemológico de los frentes culturales: la concepción de espacio social. Y se fundamenta en la teoría de los campos y del habitus de Pierre Bourdieu. Para este sociólogo, un espacio social es un sistema de posiciones sociales, que se definen las unas en relación con las otras (autoridad/súbdito o rico/pobre, por ejemplo). El valor de cada posición se mide por la distancia social, que la separa de otras posiciones inferiores o superiores. Estos espacios funcionan como un mercado de bienes simbólicos y materiales, en función a un interés, no solo y no siempre material y utilitario, sino también simbólico (Bourdieu, 1979). En un campo se lucha, o se ha luchado, por el monopolio legítimo de la construcción y reinterpretación semiótica de determinados elementos culturales. Un campo, en tal sentido, es un sistema de diferencias sociales jerarquizadas en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas y reconocidas en un momento determinado. En un campo, las prácticas de los agentes tienden a ajustarse espontáneamente (en circunstancias normales) a las distancias sociales establecidas entre posiciones, sin embargo, en periodos de crisis se transgreden o se redefinan las distancias sociales. En sentido riguroso, el campo se define como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y en gran medida independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan (Bourdieu y Wacquant, 1992, pág. 72).

El estudio de los frentes culturales es fijar la atención en la génesis y estructuración de esas relaciones sociales objetivas dentro de un campo, en las que, desde el punto de vista de la construcción social del sentido, se elaboran cotidianamente relaciones de legitimidad entre prácticas y significados socialmente diferenciados (y a veces iguales) en torno de complejos sistemas de significantes comunes. La legitimidad dentro de un campo, se instituye entre los significados grupalmente construidos que se elaboran y que se están constantemente produciendo (González, 1987). Es decir, en toda integración, legitimidad y convergencia simbólica, estas dependen de un trabajo discursivo de un grupo social sólidamente aliado, con un estado relativo de hegemonía.

La hegemonía es el segundo fundamento de la categoría, frentes culturales. E implica el reconocimiento pasivo o activo de autoridad y legitimidad cultural que un grupo social elabora para los demás. La utilidad teórica del concepto (desde la perspectiva gramsciana) permite considerar el modo en que agentes sociales colectivos han establecido relaciones simbólicas específicas e históricas entre sí. La hegemonía se establece por las posiciones y acciones de dos fuerzas contrincantes que compiten y operan sobre formaciones simbólicas, que son construidas y deben su forma y existencia simbólica al encuentro de fuerzas de diferentes contingentes y contrincantes sociohistóricas. En tal sentido, hegemonía es solo un momento de relaciones, fuerzas objetivas entre diferentes agentes sociales, colectivos y situados, en un determinado espacio social, en una concepción dialógica de una existencia simbólica común.

En los frentes culturales, la hegemonía es el concepto clave que permite entender la capacidad de un grupo, más o menos sólidamente aliado, para convertir su cultura, su manera de definir e interpretar el mundo y la vida, en punto de referencia y valoración común, su modo de operación es que en los procesos más locales de la vida social, las dinámicas localizadas para el análisis de las relaciones entre grupos y actores concretos, son inteligibles en términos de procesos de legitimación cultural.

La legitimación, como el funcionamiento de

los espacios sociales, es la encarnación de determinadas reglas de juego en los agentes. Bourdieu utiliza el concepto *habitus* para entender dicho proceso. El *habitus* es una manera de entender el mundo y de armar dispositivos de acción sobre este. El *habitus* son conocimientos incorporados, hechos cuerpos, esquemas mentales y dispositivos de acción con los que las personas guían la mayor parte de sus prácticas sin necesidad de racionalizarlas, pero adecuadas a un fin racional. Para Bourdieu, el *habitus* es la relación entre dos formas de existencia de lo social, lo objetivo y lo subjetivo, donde las estructuras sociales objetivas construidas en dinámicas históricas (los campos) y las estructuras sociales interiorizadas e incorporadas por los individuos (el *habitus*), funcionan como esquemas de percepción, valoración, pensamiento y acción. Un sistema de disposiciones duraderas, esquemas de clasificación para orientar las valoraciones, percepciones y acciones de los sujetos (Rizo, 2005).

El *habitus* constituye también un conjunto de estructuras estructuradas y estructurantes: lo primero, porque implica el proceso mediante el cual los sujetos interiorizan lo social. Y lo segundo, porque funciona como principio generador y estructurador de prácticas culturales y representaciones. Las relaciones entre los sujetos históricos situados en el espacio social, por un lado, y las estructuras que los han formado como tales, por el otro, se objetivan en las prácticas culturales, la cultura en movimiento, que implica la puesta en escena de los *habitus*: la cultura incorporada (Rizo, 2005). La observación que un etnógrafo deberá lograr para la comprensión de sentidos es la legitimidad cultural (hegemonía), su reconocimiento práctico (*habitus*) y las relaciones objetivas en un espacio social (campo).

Sobre los fundamentos metodológicos de los frentes culturales, su operatividad requiere de cuatro tipos y formatos de información, cuatro miradas necesarias para la interpretación de una realidad social. La primera de ellas, la mirada estructural, es aquella que determina las relaciones sociales objetivas e independientes a la acción volitiva del sujeto. Aquí debe de realizarse una descripción densa y multidimensional de la legitimación cultu-

ral (la hegemonía) que estructura el espacio social. Buscar jerarquías políticas, económicas, sociales, culturales, simbólicas que determinan el espacio. Hacer inteligible la operatividad de los capitales en disputa dentro del frente. Tales capitales no son una cosa, sino una relación objetiva y activa (González, 2011).

La segunda, la mirada histórica, es el análisis socio-histórico de la institución del estado momentáneo de lo verdadero, lo normal, lo obvio y lo valioso. Aquí es importante reconocer la indisociabilidad e irreductibilidad de la psique y lo social (el *habitus* y el campo) donde la tensión de lo instituido y lo instituyente sucede, donde lo dado y lo deseado, entran en conflictos y luchas para instituir los valores, identidades y necesidades que construyen los sentidos y significados. Para realizar la mirada histórica hay que interrogar a los agentes en sus campos.

La tercera, la mirada situacional, es el reconocimiento del conjunto de circunstancias que se producen en momentos específicos y que determinan la existencia de las personas. Una situación son negociaciones cotidianas localizadas en las actividades sociales en las coordenadas mínimas de la interacción social. Aquí el análisis se centra en las expresiones de la información del entorno: el dónde (espacio), cuándo (tiempo), quiénes (sujetos), desarrollan discursos y contra discursos, ritos, rituales, acciones y actividades signadas con un valor simbólico (González, 2011).

Por último, la mirada simbólica, la más compleja, la observación de los hechos con categorías conceptuales, la búsqueda de la construcción de significados, de cómo se forman, deforman y transforman constantemente las acciones en los escenarios sociales. Aquí lo que se observa es la configuración de significados, los procesos de significación y especificidad simbólica dentro de un frente cultural. Es decir, lo que se busca, es la sustantivación de quehaceres, la interpretación de sentidos de sujetos y contextos particulares (González, 2011).

A manera de conclusión

La mirada simbólica es el oficio de la etnografía. Encontrar la inteligibilidad de la racionalidad de los referentes del otro. Donde el investigador debe de agudizar su concentración para observar e iniciar el viaje al mundo del otro. Pero, representar a los otros es una labor compleja. Porque implica una interacción estrecha entre los investigadores y las personas a las que se observan. Por tal motivo, no solo es necesario comprender los principios esenciales o los fundamentos teóricos y metodológicos, sino que involucra, además, principios éticos, donde el etnógrafo deberá mediar entre sus valores para reconocer la voz auténtica de quién habla, desde dónde y, por sobre todo, para qué.

Referencias

- AZPURUA, F. (2005). La Escuela de Chicago. Sus aportes para la investigación en ciencias sociales. *Sapiens*, No.2. Pp. 25-36. Disponible en: http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1317-58152005000200003&lng=es&tlng=es
- BERGER, P. y Luckmann, Th. (1979). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BLUMER, H. (1982). *Interaccionismo Simbólico: Perspectiva y método*. Barcelona: Hora.
- BOURDIEU, P. y Wacquant L. J. D. (1992). *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris, Ed. Seuil.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Paris: Minuit.
- FOLLARI, R. (2000). *Epistemología y sociedad*. Santa Fe: Homo Sapiens.
- GALINDO Cáceres, J. (1995). *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México: Addison Wesley Longman.
- GEERTZ, Clifford. (1989). *El antropólogo como autor*. México: Paidós.

- GONZÁLEZ, J. A. (1987). Los frentes culturales. Culturas, mapas, poderes y lucha por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. No.3. Pp. 5-44. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31610302>
- GONZÁLEZ, J. A. (2011). Frentes culturales: para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. No.14. Pp. 9-45. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/26484721_Frentes_culturales_para_una_compreension_dialogica_de_las_culturas_contemporaneas
- GRAMSCI, A. (1975). *Los cuadernos de la Cárcel*. España: Akal.
- MALINOWSKI, B. (1986). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- PRECIADO, B. (2008). *Testo yonqui*. España: Espasa-Calpe.
- RIVERS, W. H. R. (1975). *El método genealógico de investigación antropológica*. Barcelona: Anagrama.
- RIZO, M. (2005). Conceptos para pensar lo urbano, el abordaje de la ciudad desde la identidad, el habitus y las representaciones sociales. *Bifurcaciones*. No. 6. Pp. 1-13. Disponible en <http://www.bifurcaciones.cl/006/Rizo.htm#titulo>
- WHYTE, W. F. (1993). *Street Corner Society. The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago: The University of Chicago Press.

