

**LISÓN TOLOSANA, Carmelo (Ed.); Introducción a la Antropología Social y Cultural. Teoría, método y práctica, Akal, Madrid, 2007. pp. 7-21, 53-80.**

## I OBERTURA EN TONO MENOR

(Horizontes antropológicos)

Carmelo Lisón Tolosana

Sorprende la maravillosa diversidad de la vida y fascinan las decenas de miles de culturas en su inagotable variedad. Nosotros mismos somos hontanar de admiración y extrañeza debido a nuestra hibridez constitutiva: la naturaleza corporal y condición genética nos hacen ser parte del cosmos, sometidos a tiempo, espacio y causalidad como cualquier otro objeto, y biológicamente nacemos, vivimos y morimos como cualquier animal, pero por nuestra capacidad mental, esto es, por nuestra razón práctica y especulativo-simbólica, por nuestros juicios morales, intenciones, planes y esquemas para vivir habitamos en un mundo social y moramos en un universo cultural. Es precisamente la antropología, en su doble versión de social y cultural, la que investiga y reflexiona sobre este espacio discursivo que prima el análisis de la sociedad en la cultura y de la cultura en la sociedad.

Éste es el primer eje conceptual característico de nuestra disciplina.

Curiosamente la denominación antropología social aparece por primera vez en España, en 1877, año en el que Hermenegildo Giner de los Ríos, secretario de la Institución Libre de Enseñanza, redacta Programas de biología y antropología en cuya primera parte titulada Biología general trata de las estrechas relaciones entre el cuerpo y el espíritu aludiendo en la lección 14 a la humanidad común y a las humanidades particulares -«razas, pueblos y familias»- que hoy llamamos culturas. En la lección 37 y hasta la 56 desarrolla el programa que titula Antropología social en el que presta particular atención a la sociedad y a la familia, a la nación y al Estado, a la religión, al derecho y al arte, terminando con epígrafes referentes a la «sociedad general humana» y al «cosmopolitismo». Obviamente el programa se queda en esquema nada más sin aportar contenido sustantivo pero sí que subraya cómo la naturaleza racional, histórica y cultural del hombre son imperativos del espíritu que modelan la biología.

La superposición sociedad-cultura, cultura-sociedad, nuestro precepto inicial. requiere unas líneas introductorias. Se trata de dos categorías analíticas, por tanto conceptuales, flexibles e incompletas pero que conforman un todo desde una perspectiva limitada. Para lo que aquí interesa las podemos visualizar como dos modos de organizar la experiencia o como dos modificaciones concretas de la realidad; más concretamente: todo es la manera particular y concreta de presentarse un hecho, fenómeno o suceso pero visualizado desde una particular perspectiva. El médico focaliza el cuerpo humano en su condición de salud, enfermedad, patologías y medicina; la realidad del economista es la de los precios y salarios, de la oferta y de la demanda, la moneda y la bolsa; el teólogo ve la acción como sagrada o profana, como fe o creencia, como natural o sobrenatural y el filósofo moral como buena o mala, justa o injusta, mejor o peor, etcétera. Cada hecho, comportamiento, relación y fenómeno privilegia y manifiesta un modo de presentación, pero lo realmente interesante es que esa tarjeta de Identidad que lo caracteriza obedece a un enfoque de pertenencia preestablecido por cada disciplina. La nuestra selecciona aspectos de la realidad que conceptualiza como sociedad y como cultura en solidaridad complementaria. La realidad visible, empírica y objetiva más la perspectiva desde la que se mentaliza determinan sus atributos esenciales, su estatus de existencia, la manera de cómo el predicado pertenece al sujeto, por ejemplo, un nutrido grupo que avanza por una avenida -hecho-, se exhibe como religioso -portan Imágenes, cantan himnos de penitencia- y nos coloca en el universo de lo sagrado; o se exhibe en protesta -ondean banderas, vocean exigencias, anuncian huelga, todo lo cual apunta a dimensiones políticas, reivindicaciones, legalidad, etcétera. Cada comportamiento o suceso, objeto, circunstancia, persona o grupo en acción se presenta en su modo, en su manera específica de ser, revelando su carácter propio al observador especializado. Una imagen de la Virgen en la catedral lleva al ámbito de la devoción y de la creencia, nos transporta al más allá; en un museo tendemos a verla como objeto de arte, en una quema revolucionaria como objeto de superstición según los pirómanos, etcétera.

El modo es, repito, una forma particular de presentarse y considerar un hecho, objeto, espacio, individuo o colectividad, pero tiene además una importante función heurística porque clasifica, ordena, organiza e interpreta. Proporciona un conjunto de descripciones y redesccripciones con direcciones prescriptivas diferentes porque no sólo presenta - la procesión «semanasanta» con Cristos ensangrentados, Dolorosas en lágrimas, penitentes con cadenas y percusión ritual-, sino que a la vez re-presenta

-sugiriendo ideas, expresando estados emotivos, simbolizando valores- conformando un todo denso en significado e intención. La escultura es tangible y visible, material, de cartón piedra, mármol o madera , pesa, pero puede aceptar múltiples descripciones renacentista, barroca, clásica-, pero nosotros desde nuestro particular punto de mira la privamos de su materialidad física y le conferimos un surplus de significado, la dotamos de un valor trascendente y la convenimos en vehículo o re-presentación de la divinidad; la materia deviene significado, la sensorialidad se hace valor. La escultura ha adquirido otra ontología, es sagrada. La realidad no es una sino muchas cosas porque ensanchamos conceptualmente las fronteras del ser, empujamos a los objetos, sucesos, fenómenos y relaciones a indicar estatus y prestigio, a vehicular poder y autoridad, a revelar presencias escondidas, a suscitar esencias misteriosas. a comunicar lo inefable. Dicho de otra manera: las acciones, comportamientos y cosas son signos, se refieren a, están en lugar de, equivalen a, provocan, representan, expresan y simbolizan; libres de su materialidad y finalidad intrínseca nos transportan a un mundo humano, a un mundo social, a un universo cultural.

Los modos, he sugerido, son formas de ver, o mejor, prever ya que vemos las cosas conceptualmente, desde nuestra particular orientación mental. Dos son los modos que privilegia nuestra disciplina: el indicativo o social y el subjuntivo u optativo o cultural, dos dimensiones analíticas con las que seleccionamos nuestra distintiva realidad que es para nosotros única, social y cultural a la vez, pero que presentan ontología -forma de ser- y epistemología -o manera de acercamiento conceptual- diferentes. Como toda caracterización antropológica es imprecisa, ambigua y sin límites rígidos , lo que permite su conexión y adaptación en nuestro esfuerzo heurístico para imaginar el mundo del hombre.

Por modo indicativo me refiero principalmente al mundo de lo real, del aquí y del ahora. a lo fáctico, a los actores, hechos, ocurrencias y sucesos, a las voces de las cosas, a lo que fenomenológicamente es y, por tanto, a la esfera de lo doméstico y ordinario, a las relaciones cotidianas y monótonas. La interacción mutua, las relaciones intersubjetivas de un grupo, los roles, reglas y normas prescriptivas de conducta y las redes de relaciones estructuradas, objetivadas en comportamiento observable, conforman un conjunto tan importante como básico de este modo. El esquema de relaciones, esto es, de derechos y obligaciones entre todos los miembros de la familia nuclear en un grupo dado, puede servir de ejemplo.

Estas relaciones sociales empíricas forman, a su vez, parte de asociaciones, instituciones y grupos de todo tipo (voluntarias, deportivas, sindicales, económicas, religiosas, políticas, etcétera) con organización interna formal o informal (actores, roles, posiciones, jerarquías, espacios y tiempos propios), con funciones y estructuras (regulaciones de todo tipo, ordenanzas, reglamentos, protocolos, acciones regladas) relativamente permanentes que dan una cierta unidad y continuidad para proceder sin problemas y vivir en orden y paz. Son, en definitiva, paradigmas para obrar y formulaciones anticonflicto. Obviamente este modo realza lo prescriptivo; la regla, el mandamiento, la norma que pueden ser implícitos o explícitos, obedecidos y desobedecidos pero relativamente fáciles de verificar a través del comportamiento. De aquí que este modo requiera explicaciones sistemáticas, no simplemente ad hoc, con formulaciones generales porque se refieren a regularidades de comportamiento que implican instrumentalidad, por ejemplo, podemos realizar un análisis económico, cuantitativo y demográfico de algunas dimensiones del matrimonio, del divorcio, del crimen, de la emigración, de la empresa entre otros. El modo indicativo privilegia la dinámica interna de partes y las estructuras explícitas de los conjuntos o sistemas, la repetición regular de hechos, su interdependencia funcional y su feedback -o relación dinámica- con el medio; este modo muestra además la fuerza causal de los hechos (morimos sea la que sea la descripción cultural de la enfermedad) y la potencia del argumento narrativo (1a de El Quijote, del Criticón o de La Santa Compañía -véase el capítulo Antropología y literatura-) lo que nos lleva a pasar al modo subjuntivo. Con este modo visualizamos el mundo desde otro horizonte, desde la creatividad cultural. Éste es el universo de lo humano, de lo muy humano, universo saturado de ideas e intención, de ideología y valor, regido por las llamadas de la ética y de la moral zonales, e impregnado de deseos, esperanzas, emociones, sentimientos, de pasión, amor y odio, de gozo, de frustración y sufrimiento. Al instalarnos en esta morada pretendemos explorar el maravilloso espacio de la creatividad y de la fantasía, de la suposición y de la hipótesis, de la posibilidad, del quizá subjuntivista, del arte. Éste es el ámbito de la retórica, del como si, de la analogía y de la metáfora, de la imagen y de la representación, ámbito regido por códigos a descifrar puesto que abordamos la fascinante esfera de la creencia, del ritual y del mito, del placer de ser y obrar, de lo liminal y dionisiaco, de lo trascendente y sagrado, de lo nocturno, oculto y secreto, del misterio. Y no menos importante, ésta es la plataforma en la que oímos las existenciales preguntas sobre primeridades y ultimidades como ¿por qué estamos aquí?, ¿qué sentido

tiene nuestra vida? o ¿por qué sufrimos, enfermamos y morimos? Angustiosos interrogantes arcanos que encontramos, a su manera, en todas culturas. En uno de los más antiguos poemas sumerios conocido como La Teodicea de Babilonia aparece ya la inquietante pregunta: «¿Por qué suceden cosas malas a las personas buenas?»; se anticipa por centurias al bíblico Job en el planteamiento del problema del Mal. Estamos en el universo cultural, concepto complejo.

Veámoslo. Vaya formularlo en dicotomía didáctica para que resalte en contraste y de paso sugerir horizontes iniciales de exploración. Todos los humanos estamos dotados de una estructura físico-mental común: nuestra anatomía, los procesos biológicos, las capacidades y disposiciones primarias son comunes. Este breve elenco es el responsable de que poseamos autoconciencia, racionalidad y lenguaje, de que podamos simbolizar y tener interrelaciones morales y esto es lo que nos hace ser humanos. Todos pasamos, en segundo lugar, por crisis comunes como son nacimiento, frustraciones, placer de vivir, enfermedad y muerte; estas crisis provocan formulaciones sobre nuestra existencia e interpretaciones sobre el predicamento humano. Es esta naturaleza humana común el fundamento de lo que llamo Cultura, con mayúscula, que se da en todos los pueblos de todos los espacios y de todos los tiempos. ¿Qué quiero decir con esto? Primero que el concepto engloba a las aponaciones que han ideado todos los pueblos para dar sentido a la vida del hombre y a su comunidad, otorgar significado al nacimiento y a la muerte, esclarecer aspectos del Bien y del Mal y dar soluciones a los radicales y comunes problemas humanos. Todas sociedades ritualizan las principales transiciones de la vida, todas han creado sistemas metafísicos o protofilosóficos, todas aprecian dimensiones de la belleza y crean arte. La común naturaleza, las comunes condiciones de existencia del humano predicamento y las comunes experiencias de vida anclan y fundamentan la Cultura, la homoculturalidad genérica y última, el patrimonio tradicional de todos los hombres de todos los tiempos porque no hay pueblo sin Cultura.

Segundo, apunto también a las grandes creaciones humanas de los pueblos en sus momentos de esplendor como los grandes mitos (asiáticos, babilónicos, egipcios, griegos, de la América precolombina, etcétera) en sus múltiples versiones espacio-temporales, la poesía juancruciana, el haiku japonés, la pintura china, las esculturas de Benin, la polifonía de los wagogo, las sagas islandesas, los tapices del Oriente Medio, el Machu Pichu, la creencia religiosa, las plurales categorías del Bien y del Mal, la riqueza

de las oposiciones binarias, etcétera; todas son, repito, creaciones en su raíz ubicuas, motivos de calidad universal, patrimonio común de la gran familia humana porque todas ellas fluyen, en su forma primigenia, de la humana y común condición. Este concepto es, sin duda, delgado, potencial y abstracto pero con opción panhumana porque intereses primarios y motivos invariantes, independientes de contexto, hacen posible la floración de grandes motivos, temas y narrativas analógicamente comunes. en sus condiciones materiales de existencia y elaborando juicios en el interior de su sistema.

Tercero, la Cultura se realiza objetivamente de múltiples maneras porque cada grupo humano ha experimentado procesos de humanización particulares en ecologías diferentes produciendo innumerables inflexiones locales –unas 50.000–, determinadas estrategias de adaptación, cánones de experiencia y pensamiento específicos y modos de vida concretos y parcialmente diferentes a los que llamamos culturas en plural y con minúscula–. Éstas enriquecen el espectro de lo 1 mano por su increíble arco de variedad; todas, en cuanto tales, han desarrollado un mínimo núcleo duro específico, una lengua, forma, estilo, norma o valor caracterizadores o una lógica peculiar o una visir del mundo, de la vida o del más allá exclusiva, al menos parcialmente o en principio, que merece investigación y reflexión comparativa pero que en última instancia nos devuelve al concepto heurístico de cultura porque toda cultura es, a la vez, intercultural, producto de interculturalidad e interdependencia; toda cultura es impura, híbrida multicultural en cuanto a préstamos y transferencias, se construye siempre en relación y contacto con otras, en continua referencia otras. Se destaca y diferencia de otras porque tiene un fondo común que narcotiza al diferenciarse. Los elementos constitutivos de esta culturas (su relación con el medio geográfico, su organización política, los intercambios económicos, las creencias y estados mentales, la formulaciones lógicas y modos de interpretación, etcétera) han centrado la atención de los antropólogos que con su experiencia directa de los problemas locales han escrito excelentes monografías que hay ensanchado considerablemente el arco de conocimiento sobre los hombres, el hombre y lo humano.

El modo cultural en cualquiera de sus manifestaciones es el compromiso del antropólogo porque nos introduce en lo más humano de lo humano, en el universo del deseo y de la intención, de lo maravilloso, emotivo, pasional, irracional y terrible, en lo que podría, debería y no debería ser, en el fascinante mundo de la creatividad y de la opción. Ante el hecho etnográfico propio de este modo las preguntas iniciales que nos formulamos son de este tenor: ¿qué significa?, ¿qué quiere decir?, ¿qué sentido tiene?,

¿es algo así como...?, ¿se parece a...?, etcétera. Como no todo es ni fácil ni completamente teoretizable procedemos con hipótesis, conjeturas, inmersos en perplejidad, cuestionando nuestro propio discurso, pero lo hacemos guiados por el rigor del procedimiento analítico y por la inflexibilidad de la inferencia lógica porque el discurso lógico tiene su estatus autónomo y los conjuntos de relaciones metonímicas su objetividad. La complejidad y multivalencia de este modo, su ambigüedad y polisemia nos exigen vigilancia crítica, mirada plural y evasión de la tiranía de los «ismos» (estructuralismo, funcionalismo, posmodernismo, relativismo, etcétera) que nunca pueden abarcar ni la variedad ni la irreducible complejidad de lo humano. Con este modo activamos la semántica y la semiótica (el ámbito de los signos; ver último capítulo), la omnipresencia de la lengua y de la narración, la potencia del texto y la hermenéutica de la representación –capítulo sobre hermenéutica–, del paralelismo y de la metáfora de la analogía y de la polaridad. Al final del camino alcanzamos verosimilitud, que es mucho, y verdades a medias, pero tomamos partido porque ni los planteamientos ni las inferencias son todos iguales, porque unas perspectivas teóricas son más fértiles que otras para analizar la etnografía que hemos recogido y porque hay en nuestra disciplina monográficas clásicas cuyo valor no sólo persiste sino que crece con el crisol del tiempo.

El modo cultural ahuyenta la materialidad fenoménica de las cosas, las despoja de su mera apariencia para introducirnos en el valor –ver capítulo– que sugiere, en lo intangible y mental que evoca. Pero siempre procedemos en este tránsito con y desde la razón, la razón que es rigor lógico ciertamente, pero también intuición y pasión, descripción y evaluación simultáneas, hecho y valor, razón que conjunta juicio y sentimiento, necesidades básicas y las exigencias de la vida ordinaria. *primum vivere*. Alcanzamos justificado conocimiento con el ejercicio de la razón, desde luego, pero teniendo en cuenta que el modelo racionalista puro, basado en la matemática y en la deducción no rima bien lo más humano, rebelde a cifra y conclusión final. Nunca podemos anular nuestra subjetividad, es irreducible; sabemos que la ambigüedad y la perspectiva son parte de la realidad y que la realidad humana entiende mejor cuanto más objetivamente la describimos porque la subjetividad, la ambigüedad y la perspectiva son refractarios a consideración meramente objetiva o estadística. Nuestro método es el empírico, fundamentado en la percepción sensorial, y favorecemos la participación, pensamos que la observación personal es científicamente digna de confianza.

Seleccionamos el camino relevante al problema a estudiar, esto es, el método y la perspectiva teórica y privilegiamos, en todo caso, el conocimiento personal, familiar, de primera mano, directo e inmediato; partimos de aquellos datos y hechos de que somos testigos, y damos testimonio personal los en nuestros escritos y monografías. Asumimos toda perspectiva cognitiva pero nos especializamos en el conocimiento por familiaridad que es cualitativo y específico, y por tanto, particular, histórico y cambiante. Vivimos en un mundo de detalle y diversidad e investigamos el reducible valor de la especificidad; la diversidad cultural simplemente nos supera.

¿Cómo transcendemos el menudo detalle y el punto de vista partit unir, limitaciones ambas intelectuales? Primero acumulando información, accediendo al mayor número posible de casos, tipos, actitudes, creencias y valores en cuestión. Segundo, anclando el fenómeno en sus condiciones materiales de existencia y elaborando juicios en el interior de su sistema.

Tercero, sometiéndolo a comparaciones –ver capítulo de homogeneidad y similaridad, de paralelismos en analogía y metafóricos, de metonimia y polaridad. Cuarto, teniendo en cuenta que los pequeños problemas locales apuntan a complicadas cuestiones generales y que cuanto más particular es un caso o suceso más universal puede ser, porque los hechos bien seleccionados representan mucho más que a ellos mismos. Concretamente: la especificidad relevante y significativa del aquí y del ahora etnográficos es generalizable porque una descripción densa sobre pensamientos, valores o temas básicos de existencia puede llevarnos a problemas de calado, a generalizaciones universales, panhumanas. Ciertamente que hay diferentes modos de vida con sistemas de creencias que tienen sus propios criterios de evaluación, que lo propio nuestro es encontrar diferentes ontologías, taxonomías distintivas, asociaciones ajenas y clasificaciones extrañas, incluso entre nosotros, que nos cuesta entender porque manejan lógicas endógenas o culturales - último capítulo- y porque no todo tiene fácil reducción a nuestras ideas de hoy, pero no obstante, hay una sola racionalidad, esto es, una praxis universal, una lógica formal y formulaciones simbólicas que proveen un conjunto de reglas para inferir, válidas interculturalmente, que nos permiten acercarnos a las representaciones más arcanas - las tenemos también en la nuestra de otras culturas. No hay una diferencia absoluta ni un Otro absoluto.



El conocimiento personal por familiaridad, por contacto directo y prolongado con las personas y hechos investigados es otro de nuestros iconos distintivos; es lo que llamamos trabajo de campo -ver capítulo-, condición sine qua non de una genuina antropología sociocultural. Sin él podemos realizar abstractas comparaciones interculturales o convertimos en sociólogos, historiadores de la civilización, etcétera, pero no en antropólogos. Para aceptar nuestro específico reto intelectual tenemos que estar inyectados con el gen del trabajo de campo. ¿Por qué digo esto? Porque en el trabajo de campo vivimos en una labor a tono de objetividad y certeza; por certeza quiero decir que alcanzamos un conocimiento no a lo Descartes de ideas precisas y claras sino que penetramos en un conocimiento vivido de lo humano. Partimos, desde luego, de algo así como la composición de lugar ignaciana, observando de la forma más cuidadosa posible el escenario de nuestra investigación, concentrándonos escrupulosa y puntillosamente en su ecología y dando prioridad lógica a las condiciones materiales, inspeccionando actores, sucesos y relaciones y engarzando fragmentos de vocabulario y pensamiento, siempre con la máxima fidelidad a lo visible y experienciado. Convivimos y participamos -en cuanto podemos- en el fluir de la Vida, tratamos de formar parte del paisaje al estar inmersos en ese modo de vida. Para comportarnos como ellos necesitamos aprender las reglas de juego convivenciales, atender al detalle, observar atentamente la totalidad de la relación y vivir todo el conjunto. Y esto lo hacemos con la máxima inmediatez personal posible, porque así somos testigos y porquen así podemos dar fe. Habitamos por largo tiempo en una morada fáctica que se nos impone desde fuera, no fácil de comprender ni de practicar, y menos, con frecuencia, de creer. En el trabajo de campo tenemos conciencia de la alteridad; no fabricamos los hechos ni inventamos los sucesos que hemos vivido, los encontramos, nos topamos con ellos; las acciones, los fenómenos, los gestos, el vocabulario, las cosas nos detienen, fuerzan nuestra atención, lo particular es. Al comportarnos como ellos, al vivir, aunque parcialmente, a lo nativo penetramos en su compleja trama de relaciones y en su mundo mental, no del todo, ciertamente, pero más vale algo que nada. Hacer es conocer.

Otro dividendo del trabajo de campo es el que nos proporcionan los hechos observados, vividos y recogidos al convertirse en el manantial de nuestras perspectivas porque nos dirigen a los «ismos» pertinentes y nos orientan en nuestra interpretación ya que lo real existe independientemente de lo que digamos de él; hay un mundo ahí fuera que no hemos creado, una realidad existente, unas presencias externas y empíricas que

conceptual izamos a nuestra manera pero que no son hijas de nuestro deseo. Ahí encontramos nuestra objetividad primera, en el aquí y en el ahora, en el mundo material, en tiempos y espacios reales, en caracteres y personajes con alma y sangre, en niños y ancianos que nos dan inmediatez de lo real: en acontecimientos tensos y duros que nos colman con el efecto realidad. Nuestro realismo se fundamenta en las esferas de concienciación que encontramos -en la familia, en el lugar de nacimiento o residencia prolongada o de trabajo, en la subordinación, en la jerarquía, en el poder y en la autoridad, en ideología, partido, valor y creencia-; nuestra objetividad viene cimentada en las matrices y relaciones habituales que observamos de primera mano, en los objetos y sus conexiones necesarias, en las tramas lingüísticas y vocabularios estrictamente locales; observamos el realismo en acción en la concatenación de los hechos porque unos presuponen a otros y se prolongan en otros, y lo captamos también en las cosas y personas que toman parte activa y Juegan su rol, en suma en la metonimia de las relaciones sociales - relaciones que se engranan como cerezas-, esto es, en su inevitable contigüidad, en su inseparabilidad , en su necesario manojito de relaciones constantes, en su horizonte, repito, de relaciones explícito e implícito, en sus conexiones objetivadas en escenas y prácticas del vivir cotidiano.

Pero la realidad es, a la vez, omnimodal, híbrida, porque, como he indicado, construimos los conceptos y perspectivas que vertimos sobre ella, la ontologizamos, y al darle nuevo ser la vemos desde una compleja experiencia senso-cultural , como fenómenos y como significado o valor, en fusión de observador y observado. La realidad, vuelvo a insistir, tiene muchos pliegues, hay órdenes de existencia que van más allá del mundo físico, la creencia y el mito lo evidencian. Es precisamente a este espacio mentalmente imaginado al que nos envían las realidades del modo indicativo, al que nos impulsa la densidad de los hechos etnográficos observados en racimos de conexiones. En este continilum estructurado pasamos con levedad del modo indicativo al modo cultural o subjuntivo. Nos ayuda la conversación con el nativo que muy pronto se dispara a la esfera del valor, el diálogo equilibrado y simétrico, respetuoso, sin imposición, el diálogo que sabe escuchar y apreciar lo que nos dicen. El diálogo que respeta al Otro en toda su dignidad personal, sin considerarlo en ningún caso como objeto para nuestros fines. Él es sujeto autónomo, nunca vehículo de nuestras ideas; si no se le violenta y, por el contrario, se le deja exponer sus ideas en sus propios términos es una verdadera mina de información.

Elemento crucial, contribuyente y conformante de nuestra disciplina, es el diálogo etnográfico que acumula voces discordantes, posiciones heterogéneas en el debate y gestos de relación y rechazo que abren diferentes avenidas para acercarnos a otras mentes, a su apasionante mundo cultural, en su particular momento y espacio. Ellos tienen la llave para discriminar semánticamente -qué es una sabia, qué es una bruja, qué es una meiga- y dimensionar problemas misteriosos de la imaginación y del poder de la mente para configurar la realidad, la pluralidad de la muerte personal<sup>4</sup> y el universo de lo supersensual.

La creencia y el mito -entre otras- son figuras de realismo integradas en un mundo realmente real, pero también lo son la libertad y la democracia, la justicia y la enfermedad que además de aportar dimensiones fenoménicas -esclavitud, curación- encarnan significado, sentido y valor, aspectos ambos constituyentes de la realidad. Pero lo que quiero subrayar es la potencialidad esclarecedora del diálogo: la discursividad y la interpretación vienen estimuladas por el ritmo cambiante de la conversación que reviste variedad de situaciones, alteración de condiciones y gestación de nuevos problemas. Paso a paso vamos incorporando al Otro pero sin cambiarlo. Los fenomenólogos alemanes acuñaron diversos términos sistematizados para aproximarse al Otro y vencer su resistencia a ser conocido por el investigador; empatía es uno de ellos. Equivale semánticamente a sentirse dentro; es una actitud o estado de alerta en relación a los informantes a los que queremos entender, olvidándonos momentáneamente de nosotros pero sin dejar de ser nosotros mismos. Este proceso no consiste ni en una fría y distante observación ni en una abstracción cognoscitiva, consiste más bien en un acercamiento con inclinación afectiva, en simpatía que nos permite ponernos en su lugar pero sin despersonalizarnos. Cuántas veces hemos oído, en momentos de desavenencia, la tremendamente expresiva frase: “póngase en mi lugar”, o también: «si usted estuviera en mi lugar ... ». La gestión empática, dicho de otra manera, consiste en ver al Otro con los ojos del Otro, tomar conciencia de la conciencia del Otro, pero desde y para un yo; sólo la diferencia y la distancia hacen posible esta experiencia. Obviamente ésta es personal, esto es, experiencia vivida, hecho o suceso personalmente vivido o sentido, lo que proporciona un conocimiento que viene de la práctica, un cierto tipo de conocimiento más inmediato y,

en cierto sentido, más verdadero que el conocimiento reflexivo y conceptual porque realiza la capacidad del observador para ponerse en lugar de otro, para captar lo que el Otro experimenta, cree y dice.

Pero nada hay completo ni perfecto en el mundo de los hombres. La capacidad de entrar imaginativamente en la mente y sentimiento del Otro y la habilidad de ejercer un juicio evaluador y discriminatorio de las experiencias nuestras de los juicios y sentimientos del Otro requiere además un aprendizaje específico. Ciertamente que si queremos acercarnos a entender a los endemoniados gallegos, al santo andaluz, al mal de ojo, a la religiosidad popular, al nazi, al gulag, al terrorista y a la creencia en general tenemos que iniciar nuestra investigación tratando de conocer la perspectiva del creyente, pensador o actor, pero tendremos que completarla siempre con la del observador, con el comportamiento y con las objetivaciones de los estados mentales porque no en todos casos es el creyente o actor el mejor exponente de sus ideas y estados interiores. Lo han detallado pensadores tan diferentes como Malthus, Durkheim y Marx por ejemplo, pero mucho antes lo hizo notar Juan de la Cruz en el prólogo de la Subida del Monte Carmelo al escribir sobre su experiencia mística: «Ni basta ciencia humana para lo saber entender ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir». El libro prueba cómo no sólo no puede comprender sus propias experiencias sino que tampoco puede explicar los poemas surgidos de aquella experiencia. Poetas, músicos y novelistas constarán desde antiguo cómo el acto creativo les sobrevino, se realizó al dictado de fuerzas que no saben explicar. García Larca comenta en su Romance sonámbulo: «nadie sabe lo que pasa, ni aun yo, porque el misterio poético es también misterio para el poeta que lo comunica, pero que muchas veces lo ignora».

La perspectiva del nativo, del pintor, del poeta, del compositor, ejemplo), capacidad para el lenguaje, el conocimiento, la sociabilidad y el comportamiento moral. Sin naturaleza no hay cultura y sin ésta, aquélla. Aquélla fundamenta la base ética mínima de la convivencia y hace posible la comparación intercultural. Pero a la vez, segundo, no podemos olvidar el carácter ecológico, y por tanto, distintivo y fragmentario, de las culturas caracterizadas por el platonismo de lo singular o esencialización de lo específico; la síntesis de las diversas respuestas dadas en diferenciados tiempos y espacios culturales a los problemas básicos de la existencia nos dibuja el arco de posibilidades humanas. En cierto, y como acabo de sugerir, sentido naturaleza es cultura

y cultura naturaleza, ambas nos moldean y ambas subyacen tanto a nuestra razón como a nuestras emociones, a nuestra moralidad genérica y a nuestro moralismo cultural. La mente humana se manifiesta en y como cultura. No hay una diferencia radical ni un otro absolutamente inconmensurable, podemos trascender límites y fronteras en conversaciones interculturales cosmopolitas fundamentándonos en la innegable y fértil especificidad cultural. Nuestras condiciones de existencia producen situaciones límite que tensan y desafían nuestra intelección imaginativa que responde con diversidad de creencias y ritos, con profusión de representaciones y fascinantes mitos que nos reenvían a epistemes plurales y a diferentes universos culturales que testimonian la libertad del juego semiótico del espíritu. Pero en definitiva todas las culturas se ven forzadas a establecer un diálogo con las situaciones calientes extremas universales como son la enfermedad, el ubicuo sufrimiento, el absurdo Angst y la muerte, primeridades y ultimidades en una palabra, con las que tocamos techo humano; todas las culturas -sus miembros- comparten en otras palabras un humanismo existencial. ¿Qué quiero decir con esto? Que todos -insisto- somos parte del rrusmo mundo a la vez, que nos somos culturalmente extraños -en modo y medida diferente-, que todos sufrimos las mismas crisis vitales pero de maneras diferentes; que nuestra común finitud y contingencia nos impulsa a querer saber, a indagar cómo y por qué y que esta pretensión, inherente a nuestra común condición, depende de variedad de humanas perspectivas; que la necesaria convivencia nos hace responsables, sujetos a algún tipo de norma mínima; que toda forma de vida implica algún grado de orden que requiere evaluación o, en síntesis, que el humanismo existencial es a la vez normativo.

Quiero sugerir además que nuestra humanidad viene constituida por la inagotable creatividad mental y que la lógica cultural -último capítulo-, el rito y el mito, la creencia -ver capítulos- y el arte son otras tantas llaves para entreabrir ese difícil universo nuestro, universo que desborda categorías rígidas apriorísticas y ortodoxias paralizadoras; pretendo apuntar también que la realidad no es una sino muchas, que la realidad nos supera porque empujamos al lenguaje a significar valor y trascendencia, a describir perfumadas presencias escondidas y esencias misteriosas. En nuestro humano mundo topamos pronto con el misterio, insoluble etnográficamente e inefable antropológicamente, pero comprendemos, desde nuestra modestia cognitiva, su incomprendibilidad.

En nuestra odisea investigadora rastreamos la trascendencia y oteamos el misterio de nuestra condición con preguntas certeras, radicales para las que no hay campearas respuestas universalizables pero las hacemos en humildad, sin la arrogante omnipotencia científica, porque no hay versiones absolutas de nuestra humana realidad; no obstante las hacemos porque las preguntas son más iluminadoras que las sugeridas respuestas. El futuro burlará las certezas de hoy y nuestras perspectivas pasarán porque nuestros intereses actuales son en conjunto momentáneos. Nada trasciende nuestra humana perspectiva, esto es, nada trasciende la forma de vida que nos permite pensar mundos posibles, nada trasciende la vida humana con sus valores e intereses, ideas, deseos y fines siempre cambiantes, lo que hace que nuestra contribución a la configuración de la realidad sea también cambiante; la realidad tolerará o no nuestras veleidades conceptuales pero siempre la veremos bajo el prisma de nuestra forma existencial de ser y vivir, desde nuestra cultura. Quiero decir, por último, que nuestra disciplina es, para mí, humanística, que mi antropología es un argumento sin fin que se irá realizando como proyecto con el florecimiento de miles de monografías etnográficas pletóricas de imaginación que recojan las posibilidades futuras que nuestra limitada existencial humanidad no puede ahora concebir.

## BIBLIOGRAFIA

Desarrollo algunas de las ideas aquí expuestas en la bibliografía citada y en:

LISÓN TOLOSANA, C., Individuo , estructura y creatividad, Madrid, Akal, 1992. -,  
Caras de España (desde mi ladera), Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2002.  
-, La España mental, 2 vols ., Madrid, Akal, 2004.

Recomiendo como lecturas de fondo:

CAVALLI-SFORZA, L., Gentes, pueblos y lenguas, Barcelona, Crítica, 2000.

GADAMER H.-G., Verdad y método, Salamanca, Sígueme, 2005-2006.

RIDLEY, M., Qué nos hace humanos, Madrid, Taurus, 2004.

## EL TRABAJO DE CAMPO

Ricardo Sanmartín Arce

Catedrático de Antropología social

Universidad Complutense de Madrid

Páginas: 53-80

Toda ciencia reacciona ante la percepción de algún problema que los hombres necesitan resolver. Para ello busca unos datos en los que pueda encontrar una encarnación precisa del problema los cuales, a su vez, constituirán la base de su propuesta de solución.

La expresión «trabajo de campo» se usa para describir aquella fase de la investigación que consiste en salir del centro de trabajo y trasladarse al lugar de los hechos, allí donde se produce la acción que se desea analizar, en busca de dichos datos. En muchos estudios de opinión es frecuente acudir a las encuestas que se aplican a una amplia muestra representativa del colectivo cuya respuesta puede iluminar el problema que se desea resolver. En unos pocos días los encuestadores formulan las preguntas previamente elegidas y entregan los resultados al equipo investigador que los tratará en sus despachos. También algunos zoólogos se trasladan al hábitat en el que residen los animales bajo estudio, fijan sus cámaras, registran el clima, toman muestras de los alimentos, de las heces, o anotan en sus cuadernos las costumbres observadas.

Todo eso se hace porque se supone que las condiciones del lugar o la opinión de la gente son datos clave que ayudarán a entender un problema. En el caso del trabajo de campo antropológico nos trasladamos al lugar propio de los actores que vamos a observar y también les planteamos algunas preguntas, aunque no siempre están listadas



y encasilladas las respuestas posibles. Llevamos cámaras y nos fijamos en el clima, las costumbres y los alimentos. pero no pensamos que la vida de la gente con la que trabajamos se resuma en eso. Tampoco estamos unos pocos días sino que durante meses nos quedamos a vivir con la gente. Nuestro trabajo se funda en la convivencia, y eso no se logra en poco tiempo. Si comemos con nuestros interlocutores no es sólo para tomar muestras de sus alimentos, sino para tomar parte en su convivencia, para facilitar el recíproco conocimiento y, con él, abrir un diálogo que nos vaya dando acceso al modo como ellos entienden la existencia. Se trata de un trabajo y no de una visita, de un viaje O de una estancia. Lo que se hace parte de una actitud abierta al aprendizaje y sujeta al rigor de la ciencia social. Exige, pues, esfuerzo y disciplina para cumplir un proyecto de estudio, rigor mental , atención, orden en la recogida de los datos, una ética profesional y respeto a los interlocutores. Es una acción que desarrollamos todos los días y es de campo porque abandonamos nuestro propio mundo para adentrarnos en el de los actores observados. En la medida en que pretendemos comprender las dimensiones socioculturales de los problemas humanos, hemos de partir de la constatación de que la sociedad envuelve a los sujetos en una densa red de relaciones cuya peculiaridad no se percibe adecuadamente en la distancia; que la cultura, por la ubicuidad de sus símbolos y significados, de sus modos de categorizar y valorar la existencia, no la captamos a simple vista. El trabajo de campo no sitúa en la mejor de las condiciones para que la complejidad y textura de esa red social , o la ubicuidad y riqueza semántica de la cultura, las vayamos identificando y se nos vayan haciendo comprensibles. El trabajo de campo es pues una posición estratégica para que aquello que desconocemos, la realidad sociocultural ajena, se nos vaya haciendo perceptible. A veces olvidamos que lo más difícil de un problema no es resolverlo, sino precisarlo, averiguar bien en qué consiste el problema.

Cuando ese problema se nos plantea en una ciencia social se refiere siempre, en última instancia, a la condición humana, a la vida de los hombres, y es esa calidad antropológica del problema la que nos obliga a atender a su dependencia del lenguaje y de la historia, de sus valores y creencias, a la contextualización del significado de los hechos humanos. De ahí que nos traslademos al contexto real en el que los hechos ganan su significado.

**BREVE HISTORIA**

Trasladarse al lugar donde la gente desarrolla su vida para observarla por unomismo y en vivo, no es algo que sólo lo hayan hecho los antropólogos actuales. Sin duda, cuando nada se sabe sobre la vida y la cultura de la gente, cuando no tenemos más información que saber que nada sabemos, es ineludible ir allí y ver cómo es todo aquello.

También cuando no nos satisface lo ya sabido y queremos conocer por experiencia propia. El trabajo de campo antropológico todavía conserva en su estilo la impronta del espíritu de los pioneros, de los descubridores, de quienes son conscientes del límite entre lo que se sabe y lo desconocido, de ese punto en el que la escasez de las hipótesis obliga a abrir más la atención y la escucha, pues no sabemos todavía en qué consiste aquello que nos inquieta.

Bronislaw Malinowski es reconocido como el antropólogo que logró revitalizar la antropología a partir de los años veinte del siglo xx gracias al tipo de trabajo de campo que desarrolló en las islas Trobriand en la década anterior, y por el cual cambió la calidad de los datos etnográficos. Antes que él hemos de recordar a Haddon y Rivers, cuya expedición desde Cambridge hizo posible los estudios intensivos en áreas limitadas. En realidad son muchos los que lentamente contribuyeron con su ejemplo a impulsar la investigación sobre el terreno. Si bien entre los clásicos del Evolucionismo hay que destacar a Lewis Henry Morgan (1818-1881) no sólo por sus aportaciones teóricas, sino también por sus primeros trabajos de campo entre los nativos norteamericanos, el resto de sus colegas trabajaban desde sus despachos con datos que no eran fruto de su experiencia personal, sino descripciones de viajeros, comerciantes, misioneros o agentes coloniales, carentes de una adecuada preparación científico social y sin una verdadera conciencia del etnocentrismo desde el que elaboraban sus datos. Aunque ya Tylor se preocupaba de la veracidad de ese tipo de datos comparando fuentes distintas y comprobando la ausencia de contacto entre los informadores, su análisis no deja de ser, una vez más, un estudio de gabinete sobre datos de segunda mano y sin experiencia de campo propia.

Las estancias de Morgan en el campo en los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XIX, aun cuando eran personales, no superaban los tres meses de duración cada una.

Tampoco la expedición de Cambridge a Melanesia en 1898 permitía a los investigadores una duración en el campo equiparable a las de Malinowski de 5, 9 y 12 meses que, además, implicaban un regreso al mismo terreno. Por su parte, la expedición al Pacífico de Almagro, aunque exhiba el mérito de adelantarse en 1862 y la obtención de un

número considerable de muestras de cultura material, su tiempo se repartió entre demasiados lugares como para poder ahondar de un modo similar al de Malinowski. También en 1890 Valero y Belenguer, en su expedición a Guinea, cuenta de sus entrevistas que, «no a uno, sino a cientos de indígenas, con los que trataba. he preguntado sobre las mismas cosas, comprobando las susceptibles de ello, en el bosque y en sus pueblos [...] en todas mis expediciones he comido lo mismo que ellos [...] es preciso hacer las cosas enterándose bien y sufriendo las molestias inherentes al estudio del país [...] Los frecuentes viajes [...] me permitieron estudiar las costumbres». Palabras que muestran ya en aquellos años una percepción realista de las condiciones que ha de cumplir la investigación de campo para alcanzar datos valiosos y que era fruto de la experiencia vivida por los expedicionarios españoles.

Con todo, todavía podemos encontrar en otros españoles, portugueses e italianos, precedentes de la experiencia del choque entre culturas que tipifica el inicio de todo trabajo de campo: es el caso de la experiencia descrita por Cristóbal Colón en sus cartas, las de los descubridores y misionero que estudiaron en el siglo XVI la cultura de los nativos americanos para poder entender bien sus sociedades y comunicar las creencias, O el caso de los jesuitas en Japón en el mismo siglo. La carencia de precedentes y de autoridad científica en la que apoyarse les llevó a Bernardino de Sahagún, Diego Durán, Pedro Cieza de León, Fernández de Oviedo y al P. Acosta', entre otros, a elaborar gramáticas y diccionarios de las lenguas americanas, a realizar encuestas, seleccionar informantes, estudiar sus instituciones, creencias y categorías culturales como paso previo para desarrollar sus labores misionales.

Un choque similar forzó a Cosme de Torres y a Alessandro Valignano a cuestionar todo su bagaje cultural con el fin de poder adaptarse al Japón de los samuráis. El estudio que unos y otros realizaron de las culturas nativas, como destaca C. Lisón en su reciente estudio, no es comparable en esa época a ningún otro por su rigor y penetración en la alteridad cultural. Tuvieron que inventar modos de observación, cuestionarios, formas de participación en la vida que estudiaban y todo ello les hizo pensar e idear nuevas categorías y posibilidades humanas que no habían antes imaginado. El estrecho contacto, la convivencia efectiva. el uso de la lengua nativa, la participación en sus ritos y ceremonias. el aprendizaje y uso de la ropa y cocina nativas y el esfuerzo por empatizar y comprender las más opuestas creencias les convirtió en etnógrafos por

necesidad y, de ese modo, nos legaron un primer ejemplo del valor de la observación y la conversación cara a cara con los actores para aprender su cultura.

En realidad, la gran aportación de Malinowski se funda en una experiencia del mismo tipo. Fue la prolongación de la estancia de Malinowski entre los trobriandeses lo que supuso un cambio relevante en su experiencia del trabajo de campo. Malinowski comenzó su trabajo visitando la zona, intercambiando pequeños regalos con los trobriandeses. Y comentando con ellos detalles sobre la tecnología nativa. Una vez decidido a plantar su tienda entre las de los nativos, cambiando lo que hasta ese momento había sido una serie de visitas por la residencia efectiva entre ellos, el aislamiento del investigador en una cultura ajena se le hizo tan patente como difícil de soportar. Cuando la diferencia cultural es grande, el idioma, el paisaje, el clima, los olores y sabores, el ritmo horario los sonidos, todo, en una palabra, cambia drásticamente para el investigador que decididamente se sumerge en otra cultura. Sólo entonces podemos empezar a percatarnos -como les ocurrió a los jesuitas en Japón- del sinnúmero de apoyos implícitos que sostienen nuestra cotidiana visión de un mundo al que estamos tan acostumbrados que ni nos damos cuenta.

El conjunto de rutinas de nuestra cultura se nos viene abajo. En esa misma medida, el mundo propio de nuestra cultura se convierte en memoria, en un referente interior que no encuentra el asidero exterior de un referente objetivo. En el ámbito interno del investigador, esa memoria de la propia tradición cultural convive con los nuevos datos que le avasallan desde fuera, desde el nuevo contexto, y el contraste dispara su conciencia crítica iniciando un proceso de relativización y re-significación que pone en cuestión la imagen previa que poseían los de lo que constituye al hombre como ser humano. Malinowski, huyendo del primer impacto de la soledad, tratando de poner a salvo su propia integridad mental, halló refugio en las novelas hasta que cansado por el esfuerzo y el peso de la soledad, buscó espontáneamente una compañía humana, hallándola, al margen de cualquier interés científico, en el único lugar en el que lo había: entre los indígenas. Aunque a Malinowski le ayudó la inspiración en el pragmatismo de William James fue sin duda, aquel cambio radical en su actitud, lo que reorientó el enfoque de su atención ante los observados. Los buscó, los miró y los trató, por necesidad, como verdaderos seres humanos y no como un mero objeto científico. Sólo así pudo empezar a contemplar la humanidad de los nativos como una versión más, equiparable a la propia, de las distintas formas culturales de ser hombre: «De mis

zambullidas en la vida indígena -y las he hecho muy a menudo , no sólo por el estudio en si mismo, sino porque todos necesitamos compañía humana- siempre he salido con la clara convicción de que sus comportamientos , su manera de ser en toda clase de operaciones tribales, se me hacían más transparentes y más fáciles de entender que antes»- Es así como «a través de este trato natural se aprende a conocer el ambiente y a familiarizarse con sus costumbres y creencias, sin lo cual no podríamos transformar la mera residencia en convivencia. De ese modo, la vida del observador “toma pronto un curso natural mucho más en armonía con la vida que le rodea”.

Hoy sabemos que el trabajo de Malinowski , aun siendo ejemplar, no fue perfecto -ninguno lo es, si nuestra aspiración es hacerlo lo mejor posible- pero sí supuso un salto en la calidad de la investigación, aunque sus propuestas nos parezcan elementales: «El estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas» o Aunque ha sido frecuente el uso de traductores intermediarios, tanto Malinowski, como los misioneros españoles del siglo XVI, se dieron cuenta de la gran diferencia en la calidad de la comprensión si aprendían y usaban la lengua nativa. Esta más honda penetración en la cultura ajena que el uso de la lengua facilita se entiende si nos percatamos de que lo que pretende el trabajo de campo no es emular a un lingüista ni tampoco recoger, tan sólo, lo visualmente observable, lo computable o lo susceptible de ser registrado a través de cámaras y grabadoras.

Comprender el sentido de las conductas, de la significación de los propósitos de los actores, de la valoración que estiman de cada hecho, del sentido de sus instituciones, de sus creencias y aspiraciones supone comprender algo que no se ve sino que hay que inferir interpretando hechos y discursos, adentrándose mentalmente en la sutileza y complejidad de otra visión del mundo y de la vida.

Pero la lengua, aun siendo el vehículo más importante de comunicación, es sólo una parte del repertorio que usan los actores. La manera de vestirse, de andar, de saludar, de cumplir con las formalidades del trato según el lugar en el que se produzca la interacción o entre quiénes se dé esa relación" encierra toda una imagen cultural de qué es ahí ser hombre o mujer, vecino o forastero, señor o siervo, pariente o desconocido,

cualquiera o alguien extraordinario. Quienes después de Malinowski quisieron separar al observador en el campo del investigador que analizaba aquellas observaciones, aunque pretendían evitar el sesgo de la subjetividad como un riesgo para la objetividad, en realidad dieron marcha atrás, pues de ese modo volvían a la etapa de los antropólogos de gabinete y olvidaban que lo que la antropología busca con el trabajo de campo no es una información puntual, obtener el valor de una variable o probar una determinada hipótesis sino generar una experiencia global que sea fuente de conocimiento, y eso exige sumergirse personalmente en la cultura que se observa, porque lo que se pretende conocer (una pauta, un rito, una categoría, un valor. ..) deriva su ser, su significado y sentido de su inserción en ese todo cultural envolvente, de ahí que el antropólogo busque él mismo la percepción de esa textura cultural. Del estudio de los inmigrantes en EEUU, o de la pequeña comunidad y del ambiente exótico, de aquella unidad de tamaño adecuado para ser abarcada por un investigador en solitario de la que hablaba Malinowski, se ha pasado al estudio de un área, una ciudad, una institución hospitalaria o educativa, al estudio en equipo o incluso a temas y problemas cuyo marco espacial no es el determinante, dada su ubicuidad. En realidad, el cambio del contexto físico en el que se realiza el trabajo de campo no es sólo expresión de una evolución histórica, sino fruto de la necesaria correspondencia entre el problema a estudiar y el marco en el que se presenta efectivamente el problema.

## EL CAMPO, EL ROL Y EL EQUIPO

Según sea el problema que estudiemos deberíamos elegir un lugar u otro en el que hacerlo, un lugar en el que efectivamente podamos obtener etnografía relevante para el problema que queremos entender. Para elegir el lugar hay que reunir la información etnográfica ya existente sobre el tema, así como histórica y geográfica con el fin de apreciar la posibilidad de encontrar un contexto favorable a nuestros intereses.

En muchos casos, la elección vendrá marcada ya por la evidente asociación entre lugar y problema o, incluso, por el encargo de los responsables de la institución o del control del lugar en el que se ha dejado sentir la presencia del problema. También en estos casos es necesario reunir la mayor información posible antes de decidir el inicio de la investigación de campo. Cualquier problema humano posee raíces sociales y culturales de gran complejidad. Tanto si queremos entender las dificultades de inmigrantes y de

receptores en el proceso de integración, el fracaso educativo en los centros de enseñanza en la familia, los cambios estructurales de ésta, el impacto del trabajo de la mujer fuera del hogar, el incremento de la anorexia y la obesidad, la fascinación de ciertas obras de arte, la incomprensión entre creencias o la ineficacia de la ayuda al desarrollo, tendremos que precisar mucho más esa inicial manera de designar el tema un problema para poder buscar dónde estudiar algunos de los casos en los que se presente. No capaces de enjuiciar un estudio con planteamientos tan generales y abstractos.

La vida humana es concreta y sujeta a condiciones reales de tiempo y espacio, y es en esa concreción donde se puede apreciar la complejidad de conexiones entre el problema y su historia, la trama de otros problemas asociados al elegido bajo el foco de nuestra atención, su recíproca dependencia o la posibilidad de ser contemplado desde cada uno de los puntos de vista que cada faceta o aspecto del problema sugiere. En realidad nada se entiende sólo desde el nombre que lo designa porque ningún fenómeno humano es lo que es con independencia de sus conexiones con otros fenómenos. Esa forma de designarlo no es sino un resumen valorativo que economiza las energías en la comunicación. pero su realidad es tan concreta como enraizada en amplios contextos espacio-temporales. De ahí también la conveniencia de consultar el caso con quienes previamente han estado en la zona o han trabajado sobre problemas similares. La combinación de miradas expertas y plurales abre el abanico de posibles modos de acceso al problema. Una vez elegido el tema y el lugar, y tras haber estudiado la información reunida y diseñado a grandes rasgos cómo estudiar el caso, hay que ir al lugar y encontrar residencia. Tampoco esto es fácil ni hay un único modo de hacerlo. Las posibilidades cambian según se trate de una pequeña comunidad tradicional o una gran ciudad, un área cultural, un centro institucional, o un tema tan ubicuo como una profesión o una fe.

El interconocimiento de la pequeña comunidad o del centro institucional dificultan el anonimato de todo nuevo residente. Si en aquélla se accede fijando en ella la propia residencia y logrando la condición de vecino, en la otra cabe esperar requisitos específicos en relación al trabajo para poder ingresar. Presentarse al alcalde, a los vecinos, cumplir con los usos locales sobre la vivienda y vecindad será indispensable para lograr una acogida que haga viable el desarrollo posterior de la investigación. La inicial desconfianza puede vencerse si el investigador es capaz de presentarse de un

modo comprensible para los vecinos, de un modo que, sin falsear la propia identidad e intenciones, ellos puedan incluirnos en sus propias categorías. En todo caso siempre son útiles el logro de permisos y cartas de presentación. Forzar las cosas desde el inicio suele dificultar el logro de datos fiables. No siempre podemos evitar los errores. La diferencia cultural dificulta que unos y otros clasifiquemos la conducta y la identidad bajo las categorías adecuadas en la cultura ajena. La suposición, el ensayo y error iniciales, y la proyección en base a las semejanzas percibidas, nos irán guiando en un proceso de tanteo lleno de atención y prudencia.

En la gran ciudad, o allí donde el anonimato es una de las posiciones culturales admitidas y esperables, la entrada en el lugar puede ser más rápida, si bien eso sólo por sí mismo no garantiza los contactos, la cobertura del anonimato puede ser eficaz, pero sólo para las conductas generalizadas en las que esa posición está prevista, como es el caso del despliegue del aspecto público de muchos de los roles. Tras ese ámbito. la ciudad incluye un sinfín de segmentos y ámbitos de conducta con distintos grados de privacidad, para cuyo acceso es indispensable el establecimiento de contactos. Es más, todo rol profesional al lado de su aspecto público y general, tiene otro particular, específico, que exige el cumplimiento de normas de acceso, así como un amplio campo de relaciones informales -sin normas explícitas cuya importancia para precisar el sentido cultural del rol es clave y al cual no podemos acceder sino a través de una sutil y espesa red de contactos, lenguaje y conocimientos especializados cuya adquisición lleva más tiempo del imaginable. No me refiero a la entrada en sociedad secreta alguna, sino al logro de una observación de calidad de los roles profesionales propios de las sociedades urbanas desarrolladas.

Si, por ejemplo, queremos estudiar cómo los artistas contemporáneos perciben la gestación de la nueva imagen del hombre que nuestra época esboza al impulsar a ciegas el horizonte de nuestra historia, no basta con observar museos, galerías de arte y subastas, leer crítica de arte o a los autores más nombrados. No basta tampoco con aplicar un mismo cuestionario en una serie de entrevistas. Hemos de acercarnos a los creadores lo suficiente como para compartir lo más posible su ambiente. sus preocupaciones e intereses basta entender la naturalidad del modo como para ellos discurre su vida y trabajo. De lo contrario, aun cuando les entrevistemos, no sabremos apreciar en sus expresiones a qué tipo de realidades se refieren.



Necesitamos saber de qué hablan cuando hablan de lo que hablan, y esto cabe generalizarlo a los demás casos de las culturas occidentales contemporáneas. Si no conocemos mínimamente las claves de la vida cotidiana de un alto ejecutivo, la fuente de sus preocupaciones y lo que aletea con brillo en su imaginario, mal entenderemos aquellas decisiones que determinan buena parte de la realidad de nuestras economías. En lo que concluye el profesional tras la lectura de los índices bursátiles, de las decisiones de los bancos centrales, del precio de la energía o de la inestabilidad internacional, late implícita no sólo una imagen del sistema económico y sus procesos, si no su imagen cultural del hombre, y es ésta a que da significado a sus conclusiones aunque los actores no se la expliciten a sí mismos. Para acceder a esos ámbitos humanos no bastan ni el anonimato ni la encuesta. Se necesita interactuar con los actores si queremos captar sus categorías en acción. Sin duda, el coste del tiempo y energías para lograr la entrada en esos campos y el aprendizaje especializado que en acceso a cada distinto caso requiere, han echo creer que deben ser otros los métodos aplicables, relegando el trabajo de campo intensivo al estudio de pueblos tradicionales. Sin embargo contamos con buenos estudios antropológicos de campo en ciudades e instituciones económicas con excelentes resultados por parte de investigadores que han compartido y analizado los problemas de importantes cooperativas industriales, fábricas de automóviles o roles profesionales en empresas multinacionales. Del mismo modo se ha aplicado con éxito el trabajo de campo intensivo en el caso de la enfermedad mental, del arte contemporáneo, del paro y la desestructuración familiar o de la inmigración. Esos estudios han implicado largos periodos de observación y entrevistas en los que la calidad de la etnografía obtenida ha compensado el esfuerzo. Las culturas modernas son propias de sociedades que no sólo se caracterizan por las grandes cifras tabuladas, registradas y publicadas. Junto al estudio de las variables cuantificables, necesitamos la aproximación cuantitativa porque se trata también de sociedades enormemente complejas, y ahí la densidad del dato, la sutileza del matiz no son un lujo desechable, sino condición para interpretar las cifras y acertar con rigor en el diagnóstico de la realidad de nuestro tiempo.

El instrumento tradicional que ha tipificado el equipo del antropólogo ha sido el cuaderno de notas. El uso de ordenadores portátiles de bolsillo ha reemplazado en buena medida al papel y lápiz, sobre todo por la facilidad para verter al ordenador del despacho el contenido anotado, o por la seguridad que ganamos al poder enviar las

notas desde el campo al despacho a través de la red. También la cámara de vídeo amplía las prestaciones del viejo magnetófono al unir la imagen del entrevistador a la del informante pudiendo, de paso, revisar críticamente la ejecución de la entrevista. Sin embargo, nada de eso excluye seguir usando la fotografía junto con el magnetófono y los demás instrumentos tradicionales ya que lo que cuenta, en definitiva, es la propia capacidad de registro del observador, esto es, el lugar mental desde el que observa, la agilidad con la que crea las categorías capaces de dar cuenta de lo observado, su riqueza y amplitud. Es por ello que la principal herramienta del equipo del investigador de campo es su misma persona: un instrumento de gran complejidad que hay que preparar, cuidar y controlar críticamente durante su uso. El cuaderno, el ordenador, la cámara, el vídeo o cualquiera de los demás utensilios de campo no son sino medios que facilitan la tarea del registro de aquello que estamos percibiendo o que previamente hubiéramos entrevistado. Sin duda, la cámara puede filmar algo cuyo significado y relevancia desconocemos en el momento del registro y cuya posterior visualización puede desvelar, pero lo que no cabe es fundar la investigación prescindiendo de esa atención crítica por parte de un observador que delega su esfuerzo en la capacidad material de sus instrumentos técnicos.

En la interacción con los observados, se trata de una actividad que acaba creando un rol. El observador se integra en la comunidad que estudia, se acerca a la institución que analiza o al grupo humano cuya cultura desea comprender desempeñando el rol de investigador. No en todo grupo existe previamente el rol que necesita representar el investigador de campo. Si ya desde el inicio su presentación ha de resultar comprensible para los actores, más aún lo ha de ser su conducta a lo largo del trabajo de campo. Esto no significa que deba asumir alguno de los roles preexistentes en la cultura bajo estudio, sino que tendrá que integrar en su modo de interactuar y de trabajar con la gente aquellas normas y usos presentes en los distintos roles propios del lugar. Si los actores de la sociedad en la que trabajamos conocen el rol del científico social que realiza trabajo de campo, no siempre redundan en ventajas. Su visión del rol suele ser estereotipada y, en consecuencia, podemos ver limitada nuestra libertad de acción al interactuar con ellos.

En realidad el rol del investigador ha de crearse de nuevo, si bien de un modo tal que las personas con quienes interactúe vean en él un aire de familia con sus propios roles y de

ese modo su tarea será más fácil y natural. Nos salimos de su estereotipo para lograr un margen mayor de maniobra si bien lo hacemos según el estilo más amplio de su cultura.

Crear bien el rol del investigador no es sólo un paso previo para la obtención de datos, sino parte misma del trabajo, ya que supone haber captado normas y estilos culturales propios del objeto de estudio aun antes de haber analizado y explicitado la cultura en el grado exigido por la investigación. La empatía y la observación le ayudarán desde el principio haciéndole comprender cómo puede participar aun en aquellos casos en los que la singularidad del grupo estudiado exija cumplir ciertas condiciones de ingreso, controles rituales o conocimientos especiales. El cierre de cualquier grupo nunca es absoluto, siempre admite grados tanto para reproducirse en el tiempo integrando, o nuevos miembros, como al mantener la comunicación con el exterior del ámbito que se reserva para sí mismo. De hecho, muchas de las dificultades de interacción acaban resolviéndose con la mejora del conocimiento mutuo gracias a la duración del trabajo de campo. Eso no significa que la relación del investigador sea perfecta y plena con todos los actores.

Tampoco lo es entre los actores mismos en ningún grupo humano. Los roces y grados de simpatía varían y constan en toda sociedad como parte de su realidad. El modo como es conducido el roce, la frialdad o la simpatía será, sin duda, una nueva fuente de datos que ilustrará cómo es todo eso considerado en la cultura de los actores estudiados. Insistir en las ventajas de una más larga duración del trabajo de campo intensivo no sólo obedece al deseo de superar ese tipo de dificultades, sino por las posibilidades que abre la duración misma de la atención sobre el objeto. Un año de estancia cubre al menos un ciclo completo de actividades. En ese tiempo se dan pautas cuya repetición ayuda a registrar variantes, casos y matices.

Otras conductas sólo quedan esbozadas y no podremos observar sus efectos a más largo plazo, pero una visita posterior, tras la reflexión en el despacho sobre los primeros datos, siempre resulta fructífera. Hemos de ser conscientes de que la duración, el ritmo y la accidentalidad de las distintas conductas, estrategias y gestos humanos no son homogéneas. Amoldar nuestra observación a la duración propia de cada cosa implica respetar la realidad tal cual se produce, en su empirismo. Ese respeto implica que no pedimos a nuestros interlocutores que simulen conductas para facilitarnos su observación. Si alguna conducta se desarrolla en un momento posterior al plazo de

nuestra estancia -como, por ejemplo, un ritual festivo- deberemos volver para observarlo, pero no sería científicamente correcto pedir una simulación. El carácter imperioso de la realidad es el único que exige a los actores respuestas verdaderas, y es esa verdad suya la que queremos observar. Una más dilatada duración de la presencia del investigador en el campo facilita el aprendizaje de la cultura que se estudia y permite que los observados se acostumbren a esa presencia del investigador de modo que, como no pueden estar siempre alterando su conducta ante el mismo, acaban admitiendo su rol y su presencia comportándose con la misma naturalidad con que lo hacen en sus distintas interacciones.

## LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Durante el trabajo de campo observamos desde la participación, aunque ésta no pueda ser siempre tan plena como la de los actores observados. Estar allí, conviviendo con los actores, es el grado básico y mínimo de participación que tipifica el trabajo de campo en antropología. Esa inmersión en el contexto real de la vida ajena pone en contacto del modo más pleno posible la cultura propia y la ajena. Aunque, como en toda investigación, podamos buscar en el campo una información previamente decidida porque, en el caso de hallarla, probaría nuestras hipótesis, no es eso lo que primariamente se pretende con la observación participante. Se trata de una técnica que está diseñada para producir una densa e intensa experiencia de la alteridad cultural, con la esperanza de que ese contacto muestre, por el contraste entre ambas, los puntos precisos en los que se ubican las diferencias culturales. Precisar la diferencia es ya un modo de empezar a comprender.

Al esbozar la diferencia vemos también hasta qué punto alcanza la semejanza, y ese primer deslinde entre ambas nos va indicando el camino que modificará nuestra manera de ver la realidad ajena. El primer fruto de esa precisión tentativa es contar con más de una versión de las cosas: la propia y la ajena, de modo que ambas se convierten en casos posibles de lo humano. Lo humano, por tanto, se nos relativiza. La tendencia a entender los hechos y la conducta según el significado que les otorga nuestra cultura, la visión inadvertidamente etnocéntrica, comienza a resultar ineficaz para penetrar con éxito en la

comprensión de los problemas.- La experiencia del contraste va abriendo el horizonte que veíamos desde el cierre en nuestra cultura de ese modo ahonda y nos amplía el conocimiento antropológico.

Además de esa ampliación, la observación participante sita al observador en el contexto de la cultura ajena. No sólo observa un hecho, una conducta, una institución, un símbolo, un rito o una expresión creencial o ideológica, sino que lo hace contemplando y compartiendo el conjunto de los hechos, situaciones, símbolos, ritos y conductas con las que aquello guarda una larga y estrecha relación, esto es, con el más amplio sistema simbólico-semántico en cuyo seno lo observado gana su específico sentido. Si, por ejemplo, detectamos algunas diferencias entre la conducta de un miembro de una agrupación y lo que suelen hacer los miembros de agrupaciones similares en nuestra cultura, no sólo cuenta esa diferencia, sino que podemos estudiar la relación de esa agrupación con las relaciones de parentesco de los actores y precisar, a su vez, las diferencias con las pautas usuales entre nuestros parientes. Esa comparación la completamos con otras comparaciones en el ámbito de la política, de los rituales festivos, etcétera de modo que finalmente, la diferencia inicialmente detectada la contemplamos en el marco de relaciones dentro de su cultura y de diferencias entre culturas, lo cual nos hace ver como aquella conducta que nos resultó chocante se vuelve ahora más comprensible, pues aquella diferencia resulta coherente con las otras diferencias. Es más, al percibir esa coherencia -antes ignorada- habremos detectado, a su vez, una parte de los principios que rigen y cohesionan la cultura ajena.

Observamos a través de nuestros sentidos: miramos, oímos, olemos, tocamos la tierra, el agua y los objetos, sentimos sus texturas y temperaturas, y todo ello va llenando de curiosidad nuestra mente. Con frecuencia no reconocemos mucho de lo que hemos mirado, oído, olido, tocado incluso sentido al percibir tantos primeros datos y tan desconocidos. Todo aquello va lentamente tomando una forma identificable en la medida en que a lo sentido le podemos otorgar un nombre aproximado, una semejanza con lo conocido o, por el contrario, que acotado por una serie de contrastes hasta afirmar que no es esto ni aquello ni lo otro. A lo observado unimos el nombre local, el uso que hemos visto, el contexto en el cual es utilizado y por quiénes, cuándo y de qué modo. Oímos los comentarios, preguntamos por todo ello y sólo en esa lenta ampliación de la observación vamos empezando a percibir de qué se trata, en realidad, lo

inicialmente detectado. Cuanto más densa y ampliamente se conecta cada observación con el resto de observaciones y comentarios, mejor podemos saber qué es lo que hemos observado. Los sentidos sólo permiten, por tanto, un mero inicio de la observación. La clave, en realidad, reside en las categorías desde las que realizamos la observación, pues el verdadero objetivo es siempre el significado cultural de las escenas observadas. Que el agua nos resulte más o menos salada y fría carece de verdadera relevancia cuando lo que cuenta es que se trata de una joven soltera entrando en el mar en el amanecer del día de San Juan. La clave reside en la creencia local, en la estructura social, en la tradición intralocal del matrimonio y en el control de los recursos a través de la filiación. Aunque al observar la escena por primera vez no pudiéramos entender su sentido, la formación en ciencias sociales nos nutre de preguntas y nos sugiere en qué dirección seguir observando, qué comentarios será conveniente recoger.

Nada de eso se obtiene de forma inmediata. Tampoco captamos el sentido del silencio de un actor tras escuchar el sutil comentario de otro a una intervención pública en la asamblea local. Para averiguarlo tendremos que reconstruir la red de relaciones que liga a un actor con el otro, sus intereses en juego, los valores culturales de los que depende la estima de su imagen pública, la historia que arrastra la escena hasta llegar a ese momento de silencio.

Sólo entonces sabremos qué hemos observado: una estrategia política, el uso del prestigio como capital y los límites del honor. Ninguna de esas cosas es simple ni a ellas accedemos sólo desde nuestros sentidos. Son fruto de inferencias interpretativas fundadas en una larga y densa observación que ha exigido un estudio del ritual, de las creencias, del matrimonio y su registro a lo largo de años en los archivos hasta calcular su pauta, de los valores, de la estructura del poder, de los recursos y de la historia local, entre otras cosas. Lo que persigue la observación participante sólo se alcanza tras ese tipo de inferencia porque lo que se pretende observar no es directamente visible. Miramos para llegar a ver, esto es, para reconocer lo que vemos en el marco de la cultura ajena. Escuchamos y no sólo oímos, porque las palabras, silencios, gestos o exclamaciones las contemplamos considerando su inserción en un sistema más amplio de símbolos y significados que poco a poco vamos elaborando a medida que progresa esa misma observación. La investigación avanza como un edificio, cuyo segundo piso necesita apoyarse en el primero y éste en el sótano y cimientos, los cuales, a su vez, son también fruto de la misma construcción.

A medida que progresa la observación no sólo cubrimos áreas y campos de la cultura bajo estudio, sino que eso mismo nos sirve de herramienta para la siguiente observación. Cada último paso está más fundado que el penúltimo, aunque a veces sugiera rehacer el antepenúltimo o alguno de los primeros, siempre que seamos conscientes de que es el conjunto el que da sentido a cuanto vamos conociendo. Tan compleja construcción exige una observación que abarque todos los campos de experiencia propios de la cultura bajo estudio. Aunque éste se centre preferentemente en un problema concreto, será necesario observarlo en relación con la globalidad de la cultura, la estructuración de la sociedad, sus distintas instituciones, los roles y normas que las constituyen, las estrategias desplegadas por los actores, los procesos sociales y las redes que conectan a unos actores con otros, las categorías desde las que los actores conciben y nombran su propia realidad, sus celebraciones rituales, sus valores, mitos y creencias. Y todo ello en operación, mientras está siendo activado por ellos en su vida real. Si estamos estudiando, por ejemplo, un problema cultural en el que aparece concernida una estrategia política en la que detectamos procesos de negociación nos preguntaremos ¿cómo conciben los actores el hecho de la negociación? ¿Cómo se valora y categoriza la negociación? ¿Es entendida como un proceso de búsqueda de un equilibrio, como un regateo entre posiciones de poder, como un deshonor al no ser capaz de mantener las propias convicciones, como un cruce de falsedades, como un logro del valor de la igualdad? ¿Cómo algo positivo o como algo moralmente rechazable? ¿Cómo una combinación peculiar de lo que cada una de esas categorías describe? Según podamos responder con más datos a esas preguntas, el resultado de la observación será diferente. No bastará anotar en nuestro cuaderno de campo que hemos observado negociar a los actores, pues tendremos que precisar qué significa negociar en su contexto cultural. Así procederemos con cada elemento observado hasta completar el conjunto que seleccionamos tras percibir su relevancia.

Del mismo modo que una negociación sólo es una fase posible dentro de una estrategia culturalmente sancionada cuyo desarrollo completo necesitamos observar, también ante otras conductas necesitamos reconocer sus partes, orden y desarrollo completos. Tal es, claramente, el caso de los rituales. Quién, cómo, cuándo, dónde, con qué elementos, Símbolos y fases se despliega la acción, son un conjunto de preguntas elementales que nos formularemos para guiar nuestra investigación: ¿Qué sentido tiene que en una

procesión vayan hombres y mujeres separados en tramos distintos de las filas con las que se recorre el espacio público? ¿y cuál es el significado del orden cambiante de una a otra procesión? ¿Qué significado tiene ese recorrido urbano, su paso selectivo por unas calles y no por otras? ¿Qué sentido tiene que acudan al azar para determinar quiénes gestionarán la tiesta cada año? ¿Qué otros usos hacen del azar en su localidad? ¿Sólo sorteán la gestión de la testa y, por ejemplo, las cartas en el juego, o también los lotes patrimoniales al repartir la herencia, los puntos en los que cada vecino trabajará los bienes comunales? ¿Son equivalentes esos usos del azar? ¿Cómo ven los actores estas cuestiones? ¿Cómo es que ellos no se hacen las preguntas que nosotros necesitamos hacer para poder ir entendiendo? Posiblemente en la historia y en sus archivos encontremos otra fuente valiosa de información que nos ayudará a precisar nuestras dudas. En la parroquia, en el ayuntamiento, en el sindicato, en la cooperativa, en la hermandad o en la cofradía, en la casa de la cultura, en el pequeño museo local, en la casa del cronista, del médico, o del erudito amante de la historia, podemos encontrar un sinfín de documentos llenos de datos valiosos. Hay quien guarda viejas libretas llenas de anotaciones que han pasado de padres a hijos y nietos reflejando el pago de la renta de unas tierras arrendadas, la contabilidad de la explotación y sus rendimientos registrados en las unidades de medida tradicionales, con valoraciones del clima y la cosecha, de las enfermedades sufridas y otros datos unidos sin criterio científico, sino como fruto de la urgencia y necesidades de quienes viviendo de aquel modo tuvieron que anotarlos. Nunca los hechos de la vida se nos brindan a la observación ordenados de acuerdo con los criterios de nuestras clasificaciones, sino según los avatares propios del cruce accidental de la serie de agendas vitales que la historia real concita. Pero ese desorden propio de la vida es también un dato de gran interés pues nos muestra cómo cada coyuntura, a pesar de su empírica contingencia, va construyendo la estructura cuya sistematicidad y procesos buscamos entender. En ese esfuerzo vemos también el empeño humano por encontrar un orden en los acontecimientos hasta lograr que éstos destilen un sentido, en reducir el azar de los hechos y prever defensivamente su ocurrencia.

Buena parte de los datos registrados podremos cuantificarlos, cruzar sus proporciones, evaluar la frecuencia de las conductas que reflejan sus cifras, seguir su desarrollo en el periodo registrado, precisar algunas variables y ajustar una curva que nos ayude a imaginar algebraicamente la línea de su comportamiento. Podremos construir modelos



estadísticos que expresen algunas de las principales tensiones en juego entre las variables más estrechamente enlazadas por los actores en su vida real y simular luego en un ordenador el cálculo de todas las posibilidades encerradas en la estructura del modelo diseñado". Con todo, por más sofisticado que sea el modelo y su simulación nada sustituye su origen en la más modesta observación de campo, ni sus resultados evitan tampoco la necesidad de interpretarlos a la luz del conjunto de la historia y la cultura locales. No siendo la observación una simple copia del dato primario de nuestros sentidos no cumplimos sus objetivos con la mera fotocopia de los documentos, ni con la filmación de lo observable. La fotografía y la filmación ayudan a fijar los aspectos visuales y el desarrollo de las escenas que observamos. Su calidad plástica ofrece el conjunto de la escena en su simultaneidad, facilita el cómputo de cuanto cae dentro del cuadro su pase a cámara lenta ayuda a precisar los movimientos técnicos que el ojo inexperto no detecta y, a cámara rápida, facilita, el descubrimiento de itinerarios y pautas de movimiento. Con todo, al unir la imagen, la luz, el color, el sonido y el movimiento. su principal virtud reside en conservar más densamente la atmósfera del campo, el ambiente de cuanto se observó durante la convivencia con los actores, el carácter simultáneo del presente. Despertar ese recuerdo con intensidad en el momento posterior de la reflexión y redacción en el despacho es de vital importancia. Es entonces cuando nos damos cuenta de que en realidad, mientras realizamos la observación en el campo, captamos más de lo que entonces fuimos capaces de darnos cuenta. Ahora, en la distancia y en el contraste con el mundo de la reflexión, todo aquello aflora y se vuelve a contextualizar en el ámbito ético de la comunidad científica. y descubrimos que al participar percibimos de otro modo, más allá de su posible formalización. Estar allí tiene esas consecuencias. Pues al compartir la vecindad, al colaborar con los actores en sus tareas, al asistir a sus asambleas y reuniones, cumplir sus mismas normas y ser casi uno más entre ellos, sufrimos una enculturación que luego sentimos y analizamos: nos vemos enriquecidos al sentir la coherencia de conductas cuyo sentido pleno todavía no podemos explicitar. Ésa será una de las tareas del proceso de escritura, y por eso la inmersión empática y la participación, sin ser formalizables, son vitales como instrumentos etnográficos para la reflexión, pues sólo así se logra ese tipo de información.

## LA ENTREVISTA

La otra técnica de investigación que tipifica el trabajo de campo intensivo es la entrevista en sus distintas modalidades. Desde la entrevista informal, en profundidad e individual, hasta la entrevista de grupo o la serie de entrevistas destinadas a lograr historias de vida, todas ellas son eficaces si se insertan en el marco de la observación de campo, esto es si se aplican apoyándose en el conocimiento suministrado por la observación. Llamamos entrevista a la conversación con los actores de la sociedad cuya cultura estudiamos y que, como todo diálogo se funda en un encuentro humano. Asociamos fácilmente el término entrevista con hacer preguntas y, si bien las hacemos no son la clave del éxito en la entrevista de campo. Uno de los errores más frecuentes al usar la técnica de la entrevista es preguntar demasiados. No debemos confundir el conjunto de problemas que queremos esclarecer en la investigación con un supuesto listado de preguntas a formular a nuestros interlocutores. Una cosa no se traduce directamente en otra. No es a ellos a quienes les corresponde hacer el trabajo de esclarecimiento de su cultura sino a nosotros. Aunque en ciertos casos sólo la pregunta al informante adecuado pueda brindar la información buscada, tampoco se usa la entrevista simplemente para averiguar los datos que nos faltan y que suponemos que ellos conocen. Hay otras formas más eficaces y seguras de conocer hechos. La entrevista no se orienta a ello de modo prioritario. Podemos acudir a los registros y archivos y observar sobre el terreno. Entrevistar consiste, ante todo, en escuchar, en suscitar en nuestros interlocutores un interés en conversar sobre los temas de su cultura que ellos conocen bien, o sobre casos acontecidos que previamente hemos observado y que ellos han presenciado o conocido. Con esa conversación buscamos que el actor despliegue ante nosotros un discurso que escucharemos con toda atención y que registraremos en magnetófono o en una cámara de vídeo.

Al transmitirnos su relato, no sólo está dándonos información sobre hechos, casos o situaciones, sino que nos describe todo eso desde su punto de vista, esto es, desde una visión que inevitablemente nace ya condicionada por el lugar que el informante ocupa en la estructura de su sociedad. Es más, al construir ante nosotros su relato no puede evitar el uso de los recursos propios de su cultura. La información que nos entrega contiene por tanto tres valencias para la investigación: por una parte nos permite conocer los hechos descritos, las opiniones mantenidas, por otra, la relación que existe entre ubicación socioestructural del informante y opinión y concepción de los hechos y, en tercer lugar, las categorías, valores y creencias culturales que activa el informante en

su visión de lo descrito al ofrecernos su discurso. El rendimiento informativo de una entrevista informal, larga, inserta en un proceso de investigación de campo, puede llegar a ser realmente alto, si bien para ello el investigador ha de conseguir que el encuentro con los actores sea lo más natural posible. Natural en términos de la cultura bajo estudio, y eso exige del investigador un esfuerzo y una preparación especiales. Una parte de ese esfuerzo consiste en tener en mente la perspectiva socioestructural del actor mientras atendemos al contenido de su discurso, a la vez que abrimos nuestra atención y sensibilidad para detectar el modo cultural de categorizar lo que nos cuenta, las valoraciones que desliza al hilo de su relato o aquello en lo que se funda y da por real y verdadero sin cuestionarse su creencia.

Otro tanto de esfuerzo le exige el aprendizaje previo a la entrevista no ya de la lengua nativa, sino del lenguaje propio del tema del que se trate, pues sólo obtendrá información de calidad si su interlocutor percibe en el investigador la suficiente intelección del tema como para merecerle hablar de ello con alguna hondura y extensión. La entrevista no es una encuesta en la que anotamos cruces en los casilleros de infinitas preguntas, sino un diálogo en el que nuestro papel es el de escuchar la verdad ajena, y hemos de ganarnos ese lugar de receptores de la confesión de nuestros interlocutores. Puede ser que nuestro informante esté mal informado y nos dé datos cuyo error podemos luego comprobar, pero ello no obsta para que la entrevista resulte fructífera puesto el error mismo lo habrá tenido que verter de acuerdo con categorías, valores y creencias propias de su cultura y de acuerdo con la visión de la realidad que alcanza desde su posición estructural. No es fácil frustrar al etnógrafo de campo, pues incluso de la mentira, o de la negativa a hablar de algún tema, puede obtener buenos resultados. Quizá no logre ese dato que buscaba, pero se encuentra con otro quizá más valioso: sobre ese tema, en esa sociedad y cultura, pesan valoraciones que le impiden hablar al informante o, acerca del mismo, resulta que el engaño es una estrategia legitimada. Claro está que para sacar ese provecho de la frustración hemos de tener claro el objetivo último de la investigación antropológica. No buscamos el dato sólo por su valor como mera noticia de hecho, nuestro trabajo no es informar ni hacer la crónica del lugar. Los hechos nos interesan por su verdad y porque sólo desde ellos podemos inferir la realidad empírica de su cultura. Hemos, pues, de saber de qué es dato el dato que recogemos. La mentira no es un dato sobre el hecho que resulta falso, sino un dato sobre la falsedad en esa cultura. El error involuntario nos ilustra sobre la desinformación de nuestro interlocutor. Claro está que la entrevista procura conseguir

datos verdaderos y abundantes, pero eso se logra sin atosigar al informante, sin forzarle a contar lo que no desea. Malinowski aconsejaba perseguir los datos, poner al informante contra las cuerdas de su cultura. Pero eso no significa romper las normas de trato locales, sino conducir con habilidad a nuestros interlocutores hacia sus creencias, hacia los límites de sus asunciones, de aquello en lo que están aun sin darse cuenta. Para lograrlo hemos de transparentar con nuestra actitud en el encuentro el respeto a la persona y nuestra disposición profesional a encontrar la verdad ajena. Tanto el respeto como la radical seriedad del investigador no derivan sólo de la deontología profesional, sino que a la vez son la clave para que el entrevistado se sienta humanamente interpelado y responda con igual honestidad. Tampoco cabe simular esa actitud. En el encuentro humano del trabajo de campo siempre acaba transmitiéndose la verdad de las actitudes.

Esa preparación y actitud con las que se intenta conseguir un encuentro fértil, no bastan para lograrlo. Hemos de reconocer los tipos de interlocutor que mejor pueden informar sobre cada uno de los temas a investigar y preparar el tema intentando conocer lo más posible del mismo antes de la entrevista. Las más de las veces, sobre cada tema no hay uno sino múltiples puntos de vista. En cualquier problema que estudiemos habrá distintos actores implicados y será necesario entrevistar a todos ellos, no para averiguar cuál de sus puntos de vista es el correcto sino para conocer el panorama de lo culturalmente posible sobre ese tema. No somos jueces de la cultura ajena, sino aprendices y analistas de la amplitud de su espectro. En realidad, cada paso que damos en la investigación, cada nuevo dato etnográfico, nos interesa en tanto nos habla de la cultura que es nuestro objetivo. Con todo, por amplia que sea la variabilidad interna de una cultura no es infinita. Las distintas opiniones de los actores son posibles y comprensibles porque se fundan en unos principios compartidos e implícitos, si bien, para llegar a inferirlos, necesitamos contemplar esa empírica variedad de manifestaciones. Por ello multiplicamos y repetimos las entrevistas hasta llegar a un punto en el que ya no obtenemos nueva información ni nuevas versiones.

Esa saturación de la información puede servir como criterio para estimar la suficiencia de la muestra etnográfica recogida. Aumentar las entrevistas o volver a entrevistar a unos mismos interlocutores mejora nuestro conocimiento del tema, de la técnica y de los actores.

Lo aprendido en una de ellas nos sirve para plantear mejor la cuestión en una segunda ocasión. La observación misma de la conversación entre los actores nos enseña cómo se preguntan ellos entre sí, cómo se sondan unos a otros, qué estrategias de aproximación despliegan en función de los intereses en Juego. Todo el lo nos ayuda a percibir el estilo local de la conversación, el modo adecuado de formular cuestiones o de hablar de los distintos temas propios de su forma de vida. Una técnica, por tanto, alimenta a la otra. La repetición de la entrevista puede tener lugar con un mismo informante por su especial conocimiento de un tema que no se agota en una sola sesión. En cualquier caso tendremos que realizar las sucesivas sesiones sin cansar al informante y ajustándonos a su agenda. Las historias de vida suelen requerir varias sesiones, pues contar la propia trayectoria vital no puede hacerse de una vez. En estos casos, y aunque el orden temporal puede ser un eje que ordene la entrevista, no es aconsejable forzar al informante para que siga un orden rígida.

Con frecuencia la memoria obedece a asociaciones que saltan en el tiempo. Es mejor dejar que siga el narrador su relato con libertad, pues de ese modo mejora la calidad de los datos. Es más, la asociación misma que le lleva de un recuerdo a otro es ya uno de los datos relevantes, pues subraya apreciaciones de valor y significado que nos eran desconocidas. El relato de la vida no interesa solamente por reunir y ordenar en el tiempo los sucesos que han marcado la historia de nuestros entrevistados.

Ese orden nos ayudará a conectar esa vida con otras y con otros acontecimientos. Pero más allá de las posibles conexiones en el tiempo, la historia nos ofrece la unidad de una vida de concatenación de condicionantes y su acumulación en la gestación de una imagen o identidad. Así como el juicio que todo ello le ha merecido al biografiado. Todo lo sucedido y sufrido, con logros y frustraciones, con el ajuste del actor a sus condicionantes o sosteniendo la tensión de la realidad, en tanto ha acontecido, nos prueba su posibilidad, nos da el más seguro testimonio de que todo ello cabe en la lógica y estructura del sistema social y cultural. Obtener relatos de vida de los actores que ejemplifiquen bien figuras, roles y enclaves característicos de la vida en la sociedad estudiada nutre el estudio de una etnografía honda en el tiempo y densas en la vida social que ayuda a identificar una imagen más rica, dinámica y realista del grupo que observamos. Cabe, asimismo, comparar unas y otras historias, cruzar los relatos y contrastar aquellos puntos en los que coinciden el espacio el tiempo y los sucesos, pero

difieren las experiencias e interpretaciones de los biografiados como una manera adicional de recoger la diversidad señalada más arriba.

Ese cruce de relatos, de puntos de vista puede realizarse en entrevistas de grupo que traten de acontecimientos vividos por los presentes. Observar la discusión de los entrevistados entre sí, cómo argumentan y defienden sus ideas o valoraciones, en qué medida unas y otras dependen de su lugar en la red social que les hace recíprocamente dependientes es una fuente de etnografía muy eficaz. Cada actor interviniente da su versión de los hechos previamente observados por el investigador, reconocidos en fuentes escritas o escuchados en otro contexto. Unos matizan la versión dada por el otro, completan o precisan las razones, normas y criterios aplicables al caso. Otros glosan, comparan o contrastan con otros casos o comentan circunstancias pertinentes que justifican a los actores. La lista de posibilidades sería muy larga, pero cabe acudir a las monografías de campo en las que ha sido usada la entrevista de grupo para percibir la riqueza de sus posibilidades siempre que el investigador sepa retirar su protagonismo para ahondar la atención de su observación.

Unas y otras entrevistas no se dirigen siguiendo con rigor una lista anotada de preguntas. La entrevista es un encuentro en el que escuchamos un relato que intentamos que sea lo más auténtico posible. Nuestro papel se centrará en estimular la veracidad del discurso ajeno y eso se logra transparentando la verdad de nuestro respeto, la apertura de la atención y el deseo de aprender. No siempre es bueno usar el término «entrevista» al concertarla con nuestros interlocutores, pues genera en quien lo escucha el estereotipo de una serie de preguntas con las que se pretende sonsacar una información llamativa, y no pretendemos nada de eso. La entrevista ha de discurrir con naturalidad, en un ambiente de confianza, pues no vamos tras nada exótico ni morboso. Buscamos las pautas culturales, las categorías, principios, valores y creencias que comparten los actores, algo que todos ellos cumplen, aunque no sepan expresarlo en palabras y nombres registrables directamente en nuestro magnetófono. No buscamos que nos digan cuáles son sus pautas, valores, principios y creencias, sino captarlas mientras las están usando en la entrevista. De ahí que busquemos dirigir la conversación hacia el logro de la confianza y espontaneidad de nuestros interlocutores. Más que con preguntas la dirigimos con nuestra atención alentando su propio relato con el apoyo de nuestros gestos. Intervenimos cuando vemos que su discurso decae o termina un tema. Se trata,

en todo caso, de aproximar nuestra acción al modelo local de conversación. Esa difícil naturalidad brinda un tipo de dato etnográfico de gran calidad. Lo expresado no sólo contiene descripción de hechos.

Cuando el interlocutor se sincera ante nosotros nos ofrece en vivo un testimonio humano que a veces estalla lleno de sobreentendidos cuya literalidad resulta ininteligible y, sin embargo, condensa un sinfín de valiosos significados culturales. En otros casos asistimos a la lenta expresión de una dolorosa confesión: el informante revive una situación tensa y pide agua para poder seguir hablando; en otras ocasiones describe con facilidad llenando de ricos matices su relato, etcétera. Hay obviamente, multitud de casos distintos pero lo que importa destacar es la calidad de la etnografía que de ese modo se obtiene: una etnografía realista, auténtica, compleja, densa y llena de valor y de relevancia.

Vivir en directo la producción de este tipo de dato, con toda su calidad etnográfica, permite experimentar con mayor realismo la alteridad cultural, pues inserta al investigador en la cultura estudiada más honda y directamente. Esa misma calidad del contacto exige del investigador poner en juego todos sus resortes culturales y disciplinares con el fin de esclarecer lo percibido en la densa experiencia del encuentro. Sin duda lo registrado en la experiencia de la entrevista es todavía un diamante cultural en bruto, al que aún no le vemos toda la luz que puede proyectar, pero más vale ese dato denso y oscuro todavía, obtenido en esas condiciones de autenticidad, que otro tipo de respuesta ha forzado con prisas y obtenido sin matización alguna por más comparable que parezca en base a su estandarización. Tallar ese diamante es tarea del investigador, no de los informantes que no nos lo pueden dar hecho. Será el trabajo posterior de reflexión y análisis cuando el investigador desplegará su esfuerzo discriminador, crítico y analítico sobre el material, pues al haberse obtenido en esas condiciones de calidad aporta su más amplia y rica contextualización: en la instantánea unidad de su testimonio, el informante nos entrega en una pieza su visión de la realidad. Y de sí mismo, sus más básicas creencias, los valores en los que, de hecho, ha fundado sus decisiones y las categorías con las que todo ello es comprendido. Nada de eso lo vierte clara y explícitamente nombrándolo en la entrevista con los términos que nosotros le otorgaríamos. Eso corresponde al trabajo del investigador que, a modo de artesano

lapidario, tallará la piedra preciosa de la etnografía una vez haya transcrito la conversación registrada.

Evitamos el trabajo de la transcripción si la comunicación se establece a través de internet. El texto en pantalla del chat o de otros foros en la red queda fijo y listo para el análisis. Sin embargo, la comodidad ganada se logra a costa de perder la integridad del contacto que caracteriza la experiencia del trabajo de campo. Sin duda cabe recabar información puntual sobre algunos hechos, incluso información más densa si previamente conocemos el contexto, el tema y a los interlocutores. Se trata de casos en los que la red aventaja en velocidad al correo tradicional.

Con todo, no cabe equiparar este tipo de comunicación con la verdadera entrevista. Aun en el caso del uso de alias que ocultan la identidad del internauta, la posible mayor desinhibición del comunicante no garantiza la calidad de la etnografía. Creer lo contrario supone concebir que el objetivo de la entrevista reside en la mera obtención de un texto escueto cuyo contenido resultase autosuficiente en su literalidad. La eficacia de la entrevista se apoya en ese más amplio conocimiento del contexto real de la vida de los entrevistados al que se refiere su discurso, así como en la observación del despliegue y activación de la propia cultura que realiza el entrevistado al rulo de la conversación. El internauta no es solamente un internauta y, aunque lo finja, tampoco se resume a la figura que encarna en su alias. Posee una vida entera y sólo en ella hallaremos el sentido de sus usos de la red.

## TRANSCRIPCIÓN

Transcribir las entrevistas es, sin duda, la fase más tediosa del trabajo de campo. Una cinta de noventa minutos exige varias jornadas de trabajo personal. Los programas informatizados de voz ayudan al pasar el contenido sonoro a la memoria del ordenador, pero su conversión en escritura exige la corrección de los errores, y sigue siendo muy útil contar con ambos tipos de registro: sonoro y escrito. Escuchar repetidas veces la grabación aviva el recuerdo del encuentro y aporta toda la riqueza experiencial del trabajo de campo, a la vez que la lectura del texto transcrito añade una distancia crítica que contribuye al rigor del análisis. El acto de la transcripción, al revivir en el despacho la grabación o filmación, resitúa la experiencia de campo en el contexto científico



impulsando una vez más el contraste que destaca diferencias y semejanzas culturales. La conversación puede transcribirse siguiendo distintos sistemas de notación que permiten apreciar los énfasis, dudas, risas, duración de silencios, etcétera, si bien, no estando habituados a tales notaciones, recaban excesiva atención a la apariencia misma de la escritura y merman la concentración de la atención en el sentido cultural del contenido. Resulta práctico dejar un amplio margen para incluir las propias anotaciones, llamadas a otras entrevistas, cuaderno de campo o bibliografía, así como para destacar cuanto vamos percibiendo en las sucesivas lecturas a las que sometemos la transcripción. Con todo, el mejor modo de proceder es aquél en el cual se sienta cómodo el investigador y le permita siempre no confundir las palabras de los informantes con las suyas propias o con comentarios posteriores.

Lo que buscamos al trabajar así la entrevista es reconocer su contenido, identificar todo lo que en ella resulta relevante como etnografía, y nada de eso se consigue tan sólo leyendo y entendiendo lo dicho por los informantes. Ése es sólo el primer paso que nos habrá exigido oír cuantas veces sea necesaria la grabación, con el fin de transcribirla con absoluta fidelidad. Pero una vez transcrita hay que distinguir en ella distintos contenidos: lo que se dice; la intención con que se dice; lo que se quiere decir; lo que no se dice; lo que se oculta o calla con una intención determinada; lo que en ella consta como hechos, como opiniones, como deseos, como lo que debería ser o suceder, esto es, como norma sentida o creída por los informantes; lo que se afirma con rotundidad; lo que se supone; lo que se duda; lo que se niega; lo que se valora; lo que se critica; lo que se aprueba, y todo ello en sus distintos grados de excelencia o de rechazo; lo que se dice de sí mismo y de otros, en presencia o en ausencia de los mismos; lo que, teatralizando las situaciones, se dice poniéndolo en boca de otros, ya que no sólo se nos informa de lo que tal tercer actor dijo o hizo, sino también de la visión que el informante tiene de aquel actor a quien ahora nos representa. Así podríamos seguir distinguiendo distintos tipos de contenido en cualquier entrevista. A ello tendríamos que añadir una especial atención para ir detectando asociaciones, oposiciones, correlaciones, comparaciones y contrastes que el propio informante establece entre categorías, valoraciones, ideas, roles, etcétera, ya que éstas son algunas de las principales maneras de identificar las unidades culturales desde su perspectiva emic. Es así como empezamos a reconocer lo que en su visión de la realidad son unidades reconocibles.

No quisiera sugerir que, transcrita la entrevista, el investigador debiera empezar a redactar listas de cosas dichas, de cosas deseadas, valoradas, asociadas, etcétera. Nada más lejos de un estudio sensato de la etnografía. De ese modo se perdería el acercamiento holístico y el sentido de su empírica unidad. Todo ese esfuerzo discriminador del contenido se ha de realizar sin romper su unidad. Se trata de discernir - en la etnografía contenida en las entrevistas, no de romper y aislar sus contenidos. Hemos de reconocer las unidades culturales nativas e insertarlas en el más amplio contexto de su cultura. En vez pues de aislar lo discernido como contenidos, intentaremos hacer más amplia y densa su contextualización a lo ancho de los distintos ámbitos de conducta, buscando cómo se asocia con otros elementos culturales o cómo se contrapone, en qué otros procesos de simbolización interviene, etcétera. Así, por ejemplo, si detectamos en las afirmaciones de los informantes una específica manera de valorar la libertad entre los hermanos en el seno de la familia, entendida más que como capacidad de elección, como autonomía personal, buscaremos similares concepciones en el ámbito de la política local y en la conducta económica. Pero también en el ámbito de sus creencias podemos percibir cómo la autonomía de los ángeles o de los santos aparece recreada por los actores en sus fiestas, en sorteos rituales que canalizan su intervención en el mundo repartiendo sus dones mediante el azar. Los resultados, al no ser controlables por los actores, constituyen una eficaz representación de la alteridad y autonomía del personaje religioso que actúa en el rito. Esa repetición constancia de una misma concepción en distintos ámbitos de conducta iremos estudiándola a lo largo de todo el material etnográfico, moviéndonos a través del sistema cultural en toda su amplitud. Si en lo que la entrevista nos describe, esa concepción de la libertad aparece asociada a una cierta manera de entender la igualdad, la solidaridad y la persona, buscaremos si en los demás ámbitos de conducta concepciones similares se asocian del mismo modo o, por el contrario, surgen concepciones distintas o asociadas de otra manera. Acudiendo a la historia del lugar será posible comprobar si esas diferencias dependen de cambios sociales o si, más bien, se relacionan con el distinto ámbito de conducta al que ahora atendemos. Es, pues, a lo largo de este proceso cuando sometemos el contenido etnográfico a una prolongada reflexión, comparación y comprobación, en un momento posterior al del encuentro con los actores en el que, tanto por ello como por la transformación de la experiencia de campo en documentos visuales, sonoros y escritos, se facilita el uso de una distancia crítica y metodológica.

En la redacción que finalmente construimos constan citas parciales de lo registrado en las entrevistas. Entonces, obviamente, se fragmenta la etnografía en su materialidad para engranarse en el hilo argumental con el que creamos nuestra interpretación. Cada cita respeta la literalidad de lo registrado aunque no reproduzcamos la integridad de una entrevista. Una reproducción completa, en apéndice, no evita este trabajo de análisis y selección del investigador pues no conseguiría aportar al lector un mejor conocimiento de la cultura estudiada, ya que el lector carecería de los demás documentos y de la memoria de toda la experiencia de campo vivida que ha permitido la redacción. En ese sentido, el texto del antropólogo resulta más revelador que una supuesta descripción neutral de la cultura ajena. Sin esa argumentación no podríamos llevar al lector hacia el conocimiento, no podríamos ponerle en el lugar desde el cual es posible enfocar la atención hacia la cultura estudiada de modo que perciba su estilo, su figura, su forma, su sentido. No olvidemos que el conocimiento de la experiencia humana se gesta siempre desde una referencia interpretativa, moral, considerando los hechos, la conducta y el discurso ajeno desde una relación de valor.

#### ENTRE EL CAMPO Y EL DESPACHO

No sólo Malinowski o Evans-Pritchard realizaron sus trabajos de campo en una serie de etapas. La antropología contemporánea ha aprendido desde aquellas experiencias que el ir y venir entre el campo y el despacho mejora los resultados. Tras largas estancias en el campo, inmersos en la cultura bajo estudio, conviene recapitular lo realizado y reflexionar críticamente para depurar la etnografía y evaluar tanto lo realmente entendido como lo que todavía necesita nueva etnografía con la que aquilatarse. No se trata de una reflexión y redacción finales, sino de intentos previos en los que buscamos detectar y entender la recíproca dependencia de unos aspectos de la cultura con otros, la relativa unidad que los datos forman al ir percibiendo la figura de las instituciones sociales, los puntos clave de tensión entre unas y otras instancias normativas, la ubicuidad de algunos de sus símbolos y significados principales. Con las huellas del campo aún vivas en la memoria, buscamos con mejor tino en la biblioteca, sabemos qué consultar con el experto.

Es ahora cuando esbozamos esquemas y gráficos, cuantificamos los datos registrados, situamos en mapas y planos los datos y su frecuencia hasta percibir el modo como la interacción y la historia los ha ido agrupando, configurando desde el tiempo el espacio,

los símbolos, las pautas. Lejos del lugar, podemos sumergirnos en su historia ganando otro tipo de distancia. Toda esa reflexión la hacemos para volver al campo y completar la etnografía.

Así sabremos mejor qué datos pueden precisar lo que en un primer esbozo creíamos haber entendido, cuáles pueden despejar alguna de las dudas o en qué dirección argumenta! Necesitamos avanzar para encontrar algún sentido en el panorama de la cultura que estudiamos.

En estas nuevas estancias en el campo, la interacción con los actores es más fluida y las entrevistas funcionan con mayor eficacia. Unos y otros se conocen mejor y tienen mayor experiencia en el trabajo. La repetición de las observaciones y entrevistas confirma datos, descubre errores o desvela versiones y posibilidades culturales que mejoran el conocimiento del sistema cultural ajeno. Los nuevos hechos en la historia local y los cambios habidos añaden datos y amplían la etnografía. El regreso al campo tras un tiempo de trabajo en el despacho permite observar fenómenos cuya duración o ciclo no es anual y nos amplía, por tanto, el marco temporal de la investigación.

Finalmente, el análisis de la etnografía, el estudio de la historia, el contraste de lo registrado con lo aprendido en la bibliografía y la comparación ha de conducir de nuevo al despacho para encarar la síntesis de la escritura. Ese momento final en el que presentamos el resultado de la investigación no es el único en el que escribimos. Previamente hemos escrito en el diario de campo, en el cuaderno de notas, al transcribir las entrevistas, al fijar en papel los comentarios sugeridos por la lectura de autores y monografías. La diferencia está en que ahora queremos dar cuenta de otra cultura, queremos esbozar una imagen comprensible de una realidad humana ajena y, por más filmaciones que tengamos, grabaciones y descripciones, porcentajes y frecuencias de variables cuantificables, nada de eso equivale a una monografía de campo. Lo que queremos transmitir hemos de haberlo visto previamente por nosotros mismos. Pero también es cierto que no terminamos de saber lo que en verdad sabemos si no hacemos un esfuerzo final al intentar expresarlo.

Encaramos, por tanto la responsabilidad ineludible de constituimos en autores. Del mismo modo que los datos no hablan por sí mismos, sino que hay que hacerlos hablar con la ayuda de la ciencia, tampoco cabe que el lector comprenda la realidad ajena con

la mera transcripción de entrevistas, cifras reales y una supuesta descripción neutral de los hechos.

Sustituir al autor por los actores no haría sino trasladar al lector toda la tarea sin el tiempo ni los instrumentos de la investigación, sin la experiencia sufrida en el campo, sin la comparación y análisis, lo cual redundaría en un uso descontextualizado de los datos sobre el que se caerá con gran facilidad en una visión etnocéntrica. La escritura antropológica no es punto mecánico que resulte al ir sumando datos de observación y de entrevistas clasificados según criterios derivados de alguno de los paradigmas vigentes en las ciencias sociales. Siempre necesitan Ser interpretados, pues su mera adición nunca basta para formar una imagen comprensible de la realidad sociocultural estudiada. Los datos conseguidos no son más que partes de una historia inacabada, posibilidades ilustrativas de una cultura en continuo proceso de creación, de la cual ni los propios actores poseen una idea completa y explícita. La interpretación es fruto crítico del analista aun cuando para ello se haya servido de categorías y teorías científicas. Se trata, pues, de una creación fundada en el empirismo etnográfico, en la penetración empática de la experiencia de campo, en la contemplación de las semejanzas y diferencias culturales, y en la reacción que ante ello lleva a cabo el investigador desde la óptica crítica de su relación de valor.

## **Bibliografía**

FERNANDEZ ÁLVAREZ, O., Bronislaw Malinowski. La antropología y el funcionalismo, León, Universidad de León, 2004

LISÓN TOLOSANA, C., Antropología cultural de Galicia, 6 vols., Madrid, Akal, 2004.

MALINOWSKI, B., Los argonautas del Pacífico occidental [1922], Barcelona, Península, 1973.

PUJADAS, J. J., El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales, Madrid, 1992.

SANMARTÍN, R., La Albufera y sus hombres. Un estudio de antropología social en Valencia, Madrid, Akal, 1983.

- Valores culturales, Granada, eomares, 1999.

- Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa, Barcelona, Ariel, 2003.

- Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en antropología del arte, Madrid, Trotta, 2005.

YELASCO, H. y DÍAZ DE RADA, A., La lógica de la investigación etnográfica, Madrid, Trotta, 2003.