

Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico

Luis Reygadas

Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los hombres son “filósofos”, y definir los límites y los caracteres de esta “filosofía espontánea”, propia de “todo el mundo”, esto es, de la filosofía que se halla contenida; 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente “folklore”.

ANTONIO GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, p. 11.

¿Todos los hombres y mujeres somos etnógrafos?

Antonio Gramsci, el genial pensador italiano del periodo de entreguerras, afirmó, en sus *Cuadernos de la cárcel*, que todos los hombres son filósofos, “en cuanto obran prácticamente y en cuanto en su obrar práctico se halla contenida implícitamente una concepción del mundo”. Parafraseando a Gramsci, ¿podríamos decir que todos los hombres y todas las mujeres somos etnógrafos? Me parece que sí, al menos en cierto sentido. Si la et-

nografía es una descripción de una cultura, de una sociedad o de procesos sociales y culturales, todos los seres humanos tenemos capacidades etnográficas, ya que todos podemos decir algo acerca de nuestra sociedad, de nuestra cultura, de otras sociedades, de otras culturas y de la interacción entre personas formadas en distintos contextos socioculturales. Desde una perspectiva gnoseológica preocupada por la equidad, es pertinente señalar que, de alguna manera, todos somos etnógrafos y todos podemos producir saberes con valor etnográfico. En tanto individuos que tienen capacidades cognitivas fundamentalmente similares, no habría una distinción de fondo entre los antropólogos profesionales y otras personas que no dedican su vida a la práctica sistemática de la antropología. Esto también es una manera de decir que la antropología, en tanto disciplina científica y humanística, ha producido un conjunto de conocimientos muy valiosos sobre la cultura y sobre la sociedad, pero no es la única mirada posible al respecto; existen muchos otros saberes, científicos y no científicos, que son válidos y con los que la antropología puede –y debe– dialogar. En particular tiene que hacerlo con aquellos conocimientos producidos por las personas con quienes trabajan los antropólogos o a quienes pretenden conocer.

No obstante lo señalado en el párrafo anterior, no hay que perder de vista las diferencias que existen entre distintos tipos de conocimiento. Afirmar de manera contundente que “todos somos etnógrafos” no quiere decir que todas las etnografías o todos los conocimientos de tipo etnográfico sean iguales. Una cosa es la igualdad gnoseológica básica que existe entre todos los seres humanos (todos tenemos facultades y capacidades cognitivas) y otra cosa son las inequidades epistemológicas realmente existentes (cada ser humano se encuentra en condiciones muy distintas para producir conocimientos, existen asimetrías y diferencias en esas condiciones). Hay conocimientos etnográficos de muy diversos tipos. Algunos son fruto de años de vivir como miembro de un grupo, mientras que otros son resultado de un esfuerzo deliberado de investigación. Algunos tienen un fin práctico, otros tienen propósitos literarios, otros más tienen intenciones emancipadoras, etcétera. No todas las etnografías son igualmente sistemáticas: algunas tienen mayor rigor epistemológico y metodológico que otras. Desde el punto de vista académico, el rigor conceptual y la coherencia metodológica pueden ser criterios muy importantes para valorar las distintas etnografías, pero no son los únicos parámetros posibles. Podrían proponerse, desde la academia y desde fuera de ella, otros criterios de evaluación del conocimiento de tipo etnográfico, como la duración y la pro-

fundidad del contacto con el grupo estudiado, la presencia o ausencia de perspectivas críticas, la calidad de la escritura, su compromiso o cercanía con los puntos de vista de los sectores subalternos, su aporte social (o cultural o ambiental), su inserción en el tejido de relaciones de poder, etcétera.

No se trata de caer en una “demagogia epistemológica” o en un “populismo etnográfico”, que investiría de valor científico a todos los saberes y otorgaría el carácter de etnografía a cualquier enunciado sobre una cultura. Esto no puede ser así, en primer lugar porque la mayoría de las personas no quiere ser etnógrafo ni se dedica a escribir etnografía, y, en segundo lugar, porque a diferencia del resto de las personas, los antropólogos suelen construir sus etnografías siguiendo los criterios y procedimientos aceptados en las comunidades científicas a las que se adscriben, que por lo general implican entrenamiento, disciplina, discusión rigurosa, aprendizajes teóricos y metodológicos, evaluación de pares, etcétera. Todos los hombres son etnógrafos porque pueden producir conocimientos de tipo etnográfico, pero eso no significa que todos los conocimientos etnográficos sean idénticos. Cabe recordar que el mismo Gramsci señaló que hay que “definir los límites y los caracteres de esa filosofía espontánea, propia de todo el mundo”. Al final del texto volveré sobre esta advertencia de Gramsci y diré algo sobre las diversas etnografías, sobre sus alcances y limitaciones. Pero, antes de ello, quisiera discutir las implicaciones de afirmar que “todos somos etnógrafos”, mediante el análisis de diferentes modelos de elaboración de etnografías.

División del trabajo etnográfico y relaciones de poder entre el antropólogo y sus sujetos de estudio

A diferencia de otras disciplinas en las que el conocimiento se produce en lo fundamental por el investigador o por comunidades de investigadores, la antropología ha implicado como un aspecto central de su práctica el contacto entre el investigador y otros sujetos que no son antropólogos profesionales. En particular ha tenido una interacción intensa con personas de otras sociedades o grupos sociales distintos a los del antropólogo, a quienes se ha bautizado con un sinnúmero de denominaciones, entre las que destacan las de “nativos”, “indígenas”, “informantes” u “otros”. Aunque muchas veces se ha subestimado o invisibilizado la contribución de estos “otros” para el proceso de investigación etnográfica, sostengo que ellos siempre han estado presentes a lo largo de la historia de la antropología y han

desempeñado un papel fundamental en la producción del conocimiento antropológico. Lo que ha ido cambiando es la división del trabajo entre el antropólogo y sus sujetos de estudio, las relaciones de poder entre ellos y el valor diferencial que se asigna a sus respectivos saberes. Por lo general el antropólogo ha ocupado una posición dominante y sus sujetos de estudio una posición subalterna, pero hay muchas variantes y matices.

En este apartado haré una breve descripción de algunas maneras de hacer antropología, tomando como punto de partida para distinguirlas la división de tareas cognoscitivas y las relaciones de poder que se dan entre el antropólogo y las personas con quienes trabaja en sus investigaciones. A riesgo de ser esquemático diré que se puede advertir una contraposición entre dos grandes modelos. Por un lado está el modelo colonial, en el que hay una clara distinción entre el conocimiento científico del antropólogo, que está sobrevalorado y ocupa una posición dominante, y el conocimiento de los llamados “nativos”, al que se asigna un conjunto de etiquetas negativas (no científico, no sistemático, creencias, supersticiones, prejuicios, etcétera). El modelo alternativo sería el de la igualdad gnoseológica, que reconoce distintas formas de conocimiento, pero no establece una distinción sustancial –absoluta, ontológica– entre el conocimiento del antropólogo y otras formas de conocimiento, tampoco asigna *a priori* cualidades positivas o negativas a ninguno de ellos. Entre estos dos modelos extremos existen muchas otras maneras de hacer etnografía, que representan diversos intentos de prolongar, modificar, escapar de o romper con el paradigma colonial. Entre estos modelos comentaré la colaboración asimétrica de Franz Boas y George Hunt, la antropología militante, la antropología posmoderna y las epistemologías del Sur propuestas por Boaventura de Souza Santos.

El modelo colonial de conocimiento antropológico

La antropología nació en el contexto de las relaciones coloniales entre los países dominantes de Occidente y otros pueblos. El carácter vertical de esta relación se expresó también en la distinción entre el antropólogo, a quien se consideraba científico y civilizado, y los “otros”, a quienes se estigmatizaba como atrasados y primitivos. Los “nativos” proporcionaban *datos*, mientras que el antropólogo elaboraba *conceptos* y *teorías*. El antropólogo occidental era el agente principal de la producción etnográfica, mientras que sus informantes aparecían en segundo plano, como fantasmas o figu-

ras exóticas de quienes había que obtener información, misma que no era suficiente ni confiable, debería ser depurada, clasificada y procesada mediante métodos científicos. Si bien existía una relación intersubjetiva entre ellos, ésta era presentada como si fuera la interacción entre un sujeto cognoscente (el antropólogo) y un objeto por conocer (el nativo y su cultura). Se trataba de una versión científicista de las antiguas discusiones acerca de si los indígenas americanos tenían alma o sobre la supuesta inferioridad de los pueblos africanos. En este modelo hay un único o principal sujeto productor de conocimiento (el antropólogo) y un único tipo de saber válido (el conocimiento científico). Las otras formas de saber y los otros sujetos cognoscentes eran invisibilizados, demeritados mediante un proceso de exotización o bien se les asignaba papeles claramente secundarios y subordinados. El modelo colonial suponía una desigualdad gnoseológica entre el antropólogo occidental y los pueblos que éste estudiaba. Con base en este supuesto gnoseológico se construyó una manera de hacer antropología que excluía a sus sujetos de estudio de cualquier participación epistemológica relevante: “ellos” sólo podían producir conocimientos subjetivos, parciales, poco sistemáticos, fragmentados, mientras que sólo “nosotros” podíamos generar conocimientos válidos desde el punto de vista de la disciplina.

El modelo colonial de conocimiento antropológico aparece con nitidez en el paradigma evolucionista predominante en el siglo XIX, que veía la ciencia positiva como el escalón más alto en el desarrollo del pensamiento humano. Sin embargo, también se encuentra en la mayoría de los casos en el difusionismo y en el estructural funcionalismo de finales del siglo XIX y principios del XX.

Boas: una experiencia de colaboración asimétrica

La escuela relativista no rompió con el paradigma epistemológico colonial, pero introdujo matices importantes y también produjo una notable experiencia de colaboración –asimétrica, pero colaboración al fin y al cabo– entre un antropólogo y un nativo. Los matices tienen que ver con su convicción de que todas las culturas tienen igual valor y ninguna es superior a otra en términos morales o éticos. Sobre esta base, las culturas distintas a la occidental dejan de ser vistas como atrasadas y se intenta comprenderlas en sus propios marcos de referencia. De esta manera se

revaloraron las creencias, cosmovisiones y saberes de culturas diferentes a las occidentales. Esto también facilitó un diálogo intercultural más fecundo entre los antropólogos y sus sujetos de estudio, aunque no necesariamente derribó las fronteras entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. De cualquier manera, no es casual que Franz Boas, uno de los principales exponentes de esta corriente, tuviera una larga experiencia de colaboración etnográfica con un nativo.

Durante 45 años (desde 1888 hasta 1933) Boas trabajó en colaboración con George Hunt, hijo de inglés y tlingit, educado entre los kwakiutl.²⁶ Hoy en día Hunt es considerado etnólogo y lingüista por propio derecho, pero en aquel tiempo era visto como el ayudante nativo de Boas, que recogía y escribía información sobre mitos, ritos y otros materiales etnográficos (Boas y Hunt 1975 [1905]; Boas 1921; Briggs y Bauman 1999). Boas le enseñó a Hunt cómo transcribir el kwakiutl oral y Hunt escribió para Boas centenares de páginas de textos etnográficos, incluyendo descripciones de ceremonias de potlach en las que había participado.

En la manera en que Boas se refería a George Hunt se puede observar la tensión entre el reconocimiento que hace de su capacidad para conocer la cultura kwakiutl y el papel subordinado que le asignaba en el trabajo etnográfico: *Mr. Hunt speaks Kwakiutl as his mother tongue, and is intimately acquainted with all the customs and traditions of the people* (Boas y Hunt 1975); *Following instructions and questions sent out by me, Mr. Hunt recorded data relating to the material culture, the social life, customs and beliefs of the Kwakiutl Indians* (Boas, 1921:45).

En varias ocasiones Boas se expresó despectivamente sobre Hunt, a quien consideraba “increíblemente torpe” (*unbelievably clumsy*), “difícil de lidiar con él” (*hard to deal with*) y “demasiado flojo para usar su cerebro” (*too lazy to use his brain*) (ABC Book World 2012). Boas fue el primer antropólogo famoso que colaboró por largo tiempo con uno de sus informantes, lo entrenó en técnicas lingüísticas y le asignó tareas etnográficas, lo cual implicó una división del trabajo distinta a la que había predominado en la antropología. Sin embargo, se trató de una colaboración asimétrica, en la que Boas se reservaba las tareas de mayor relevancia y prestigio. El principal fruto de su colaboración fue el libro *Ethnology of the kwakiutl*, publicado en 1921 con la autoría de Franz Boas y la leyenda, abajo del título “*based on data collected by George Hunt*”. El nativo colectaba los datos y los transcribía, el antropólogo diseñaba las preguntas, daba instrucciones,

²⁶ Los kwakiutl se llaman a sí mismos *kwakwaka'wakw*.

redactaba la etnología y aparecía como autor. Ambos participaban, pero en ámbitos claramente diferenciados y jerarquizados. No existía entre ellos una cociudadanía intelectual (Ossola 2013).

En este trabajo etnográfico había otra participante subalterna, más oculta, subordinada no sólo a Boas, sino quizás también a George Hunt, lo que indica que la relación colonial se entrecruzaba con la dominación de género: “*Much of the information in regard to cookery was obtained by Mr. Hunt from Mrs. Hunt, who was born in Fort Ruppert and who was thoroughly familiar with the duties of a good housewife*” (Boas 1921: 45).

El trabajo de Boas, Hunt y la señora Hunt reproduce la relación colonial entre antropólogos y nativos (“demasiado flojos para usar su cerebro”) y la relación patriarcal entre hombres y mujeres (“familiarizadas con los deberes de una buena ama de casa”). No obstante, muestra que el conocimiento etnográfico se produce en una relación intersubjetiva y es un ejemplo temprano muy notable de las capacidades etnográficas de todas las personas.

La antropología militante y la crítica al colonialismo y antropología

Los procesos de descolonización posteriores a la segunda guerra mundial y los movimientos sociales de las décadas del sesenta y el setenta crearon un espacio propicio para una fuerte crítica del colonialismo en la antropología (Leclerc 1973; Guber 2010). Se cuestionaron los enfoques y los conceptos que habían sido hegemónicos en la disciplina, que presentaban a los pueblos distintos a los occidentales como “atrasados” y “exóticos”. Estas críticas se escribieron ya no en clave relativista, sino desde enfoques marxistas y anticolonialistas, que no buscaban tanto –o sólo– el reconocimiento de la diversidad cultural, sino la liberación de los pueblos y sectores oprimidos. Se propuso superar el cientificismo positivista no desde una perspectiva culturalista, sino haciendo un llamando a una antropología comprometida, militante y solidaria (Caviedes 2013; Guber 2010; López y Rivas 2005).

La antropología militante no descartaba la investigación científica, pero la subordinaba a sus objetivos políticos: el antropólogo tenía como misión principal contribuir a las luchas de emancipación, el conocimiento de la realidad era parte del proceso de su transformación revolucionaria (siguiendo la famosa undécima tesis de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de

lo que se trata es de transformarlo”). Esta posición ha sido criticada desde la antropología académica, señalando los riesgos de ideologización y sobrepolitización que implica, en detrimento del rigor científico y metodológico. Más que abonar a favor de ese argumento, lo que me interesa es señalar que la antropología militante subvierte y a la vez reproduce la división colonial del trabajo antropológico. Por un lado la subvierte, porque cuestiona la validez del conocimiento occidental, cuestiona su cientificismo y destaca el valor y la legitimidad de concepciones del mundo alternativas. No obstante, con frecuencia la antropología militante reprodujo, de otra manera, la verticalidad de la relación entre el antropólogo y los sujetos subalternos: muchas veces el antropólogo militante era visto como el poseedor de la verdad revolucionaria que iba a transmitir a los oprimidos, liberándolos de la ideología dominante. Nuevamente los “otros” estaban sujetos a una pedagogía civilizadora, aunque ahora de signo ideológico contrario. Con el argumento de que su cultura estaba impregnada de la ideología capitalista o de visiones arcaicas, había que elevarlos hacia la conciencia revolucionaria. Es justo decir que no todas las experiencias de antropología militante o comprometida incurrieron en esa relación vertical con sus sujetos de estudio, sino que en algunos casos buscaron relaciones más horizontales y dialógicas (Caviedes 2013). Incluso en ocasiones se invirtieron las relaciones de poder: ocurría que algunos estudiantes de antropología que intentaban practicar la antropología militante en comunidades indígenas y marginadas terminaban subordinados a los dirigentes locales, que los “reeducaban” para que se despojaran de sus “prejuicios pequeño burgueses”. Pese a ello, persistían muchas de las dicotomías construidas durante el predominio del modelo colonial: antropólogos/no antropólogos, Occidente/Oriente, ciencia/ideología, etcétera. La antropología militante de los años sesenta y setenta del siglo xx tuvo la virtud de cuestionar el carácter colonial de las prácticas antropológicas convencionales, pero no logró trascender la división del trabajo etnográfico clásico.

La antropología posmoderna

En la década de los años ochenta del siglo pasado se desarrolló, en particular en los Estados Unidos de América, una corriente de pensamiento antropológico conocida como “antropología posmoderna” (Geertz *et al.* 1991), que hizo una profunda crítica de las etnografías clásicas. El cuestionamiento abarcó varios aspectos de la antropología, entre ellas el positivismo, la

capacidad del antropólogo para conocer otras culturas diferentes a la suya, así como su autoría, su autoridad y su manera de escribir etnografías. Si bien recupera algunas de las críticas previas a la antropología colonialista, la preocupación principal de la antropología posmoderna no es de carácter político o social (la emancipación social, los movimientos de liberación, la derrota del colonialismo, etcétera), sino más bien cultural y epistemológico. Partiendo de posturas hermenéuticas cuestiona el positivismo en la antropología, planteando que no es posible conocer de manera objetiva una cultura distinta a la propia, que a lo más que puede aspirar un antropólogo es a interpretarla, basándose en las interpretaciones realizadas por los nativos.²⁷

En una serie muy interesante de reflexiones sobre la producción del conocimiento antropológico, los antropólogos posmodernos sometieron a juicio no sólo la autoridad del investigador para conocer otras culturas, sino también su autoría, ya que afirman que las etnografías son producto no sólo del esfuerzo intelectual del antropólogo, sino también de su interacción con muchos otros agentes, cuyos puntos de vista no suelen ser incluidos en los textos antropológicos (Clifford 1991). De ahí las propuestas de los antropólogos posmodernos para buscar otras formas de escribir etnografía, por ejemplo la antropología dialógica o las etnografías polifónicas, en las que se pretenden incluir las voces de los sujetos estudiados por los antropólogos (Tedlock 1991). Esta propuesta cuestiona la clásica división del trabajo antropológico y coloca en otra posición a las personas que intervienen en él. Pero hay que decir que en la mayoría de los casos el antropólogo posmoderno conservó el papel de “director de orquesta”, que va dando entrada a los diferentes sujetos que participan en la polifonía. Dicho de otra manera, el antropólogo puede recurrir de manera intensiva y extensiva a expresiones de sus informantes en el momento de escribir sus etnografías, pero sigue siendo el único que investiga y quien conserva el poder para seleccionar qué voces incluye y cuáles no, así como el orden y la manera en que las incluye. Queda en duda si el esfuerzo postmoderno por dar cuenta de la posición desde la cual el antropólogo escribe sus etnografías es una vía para incorporar a otros agentes en el conocimiento antropológico o es sólo un gesto narcisista (Jaramillo y Vera 2013: 24).

Un paso más en estos intentos de modificar la división del trabajo antropológico es la propuesta de George Marcus y Douglas Holmes para in-

²⁷ Una interpretación de segundo o tercer orden, como señalara Clifford Geertz (Geertz 1987 [1973]).

corporar a miembros del grupo estudiado como “paraetnógrafos” en el equipo de investigación (Holmes y Marcus 2006: 35). Esta estrategia de colaboración, que es la que propugnan Darrouzot, Wild y Wilkinson (2009), a la que llaman “etnografía participativa”, es aquella en donde se involucra a miembros del grupo estudiado, quienes no sólo intervienen como informantes (Cefkin 2010: 10-11), forman parte del equipo de investigación y desarrollan tareas de diseño, recopilación de información y análisis, codo con codo con los antropólogos externos: los informantes son investidos como etnógrafos temporales. Esto está muy cerca de mi propuesta de considerar a todos los hombres y mujeres como etnógrafos, si bien pienso que no son necesarias las etiquetas de “paraetnógrafos” o “etnógrafos temporales”, que vuelven a introducir distinciones y diferencias jerárquicas entre quienes son etnógrafos profesionales calificados y quienes no lo son. Desde el punto de vista gnoseológico son personas con las mismas facultades, aunque sus trayectorias, formaciones, recursos, puntos de vista e intereses sean diferentes y, con frecuencia, asimétricos.

Pese a los aportes que hizo la antropología posmoderna, hay dos problemas que es importante mencionar. Uno de ellos es el del relativismo y el otro es el de la “culpa” del antropólogo occidental. Al considerar la antropología como una disciplina meramente interpretativa y afirmar que todas las personas pueden realizar interpretaciones, la corriente posmoderna revaloró las capacidades cognitivas de los sujetos, algo muy en línea con la idea de que todos los hombres son etnógrafos. Sin embargo, la corriente posmoderna también postula que todas las interpretaciones son igualmente válidas, con lo que se deslizó hacia una postura relativista de acuerdo con la cual “todo vale”, por lo que no habría criterios para comparar y evaluar las distintas etnografías.²⁸ Por otra parte, parece haber en la antropología posmoderna una especie de “culpa” por el pasado colonial de la disciplina, culpa que hay que expiar mediante la negación de la capacidad cognitiva del antropólogo occidental, como si éste no tuviera derecho a hablar porque sus antecesores suprimieron las voces de los nativos.

²⁸ Clifford Geertz sí planteaba un criterio de evaluación: una buena etnografía sería aquella que permitiera comprender mejor a otra cultura y facilitar la comunicación con los miembros de la misma; sin embargo, otros exponentes de la corriente posmoderna no brindan ningún criterio para la evaluación de las etnografías.

Boaventura de Souza Santos y las epistemologías del Sur

Sin ser etnógrafo, Boaventura de Souza Santos ha hecho interesantes aportes al tema de la relación entre el conocimiento científico y otras formas de conocimiento. Esto se expresa en particular en lo que el pensador portugués ha denominado “epistemologías del Sur”:²⁹

Las Epistemologías del Sur son el reclamo de nuevos procesos de producción, de valoración de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado (Santos 2012: 16).

Como puede verse, el proyecto de Boaventura de Souza Santos tiene un propósito epistemológico-político explícito:³⁰ revalorar los saberes de quienes han sido oprimidos, explotados y discriminados. Su planteamiento de las epistemologías del Sur parte de tres premisas: 1) que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo, 2) que existen diferentes maneras de pensar, de sentir y de actuar, así como diferentes concepciones del tiempo, diferentes formas de mirar el pasado, el presente y el futuro y 3) que esta gran diversidad del mundo, no puede ser monopolizada por una teoría general, sino que hay que buscar formas plurales de conocimiento. Santos plantea que estas diferentes formas de conocimiento pueden ampliar su horizonte de inteligibilidad mediante la ecología de saberes y la traducción intercultural (2012: 16-17).

Las propuestas de Boaventura de Souza Santos contienen muchos elementos que son consistentes con una perspectiva de igualdad gnoseológica: existen diferentes concepciones del mundo y distintas formas de conocimiento que pueden colaborar en una ecología de saberes. Afirma también que debe darse “igualdad de oportunidades a las diferentes formas de saber” (Santos 2009: 116). Sin embargo, quizás como reacción frente a las relaciones de explotación y para contrarrestar el dominio que ha ejercido

²⁹ Con mayúsculas en el original.

³⁰ En varias ocasiones Santos ha afirmado la complementariedad que debe existir entre la resistencia política y la resistencia epistemológica.

la ciencia sobre otras formas de conocimiento, de Souza Santos contradice esa igualdad de oportunidades porque con frecuencia destaca las características negativas del conocimiento científico al mismo tiempo que resalta las cualidades positivas de otras formas de conocimiento. Por ejemplo, afirma que el conocimiento científico es “totalitario”, porque niega el carácter racional de otras formas de conocimiento (2009: 21), “desencantado y triste [...] al objetivar los fenómenos los objetualiza y degrada” (2009: 37). Al mismo tiempo, tiende a sobrevalorar las formas de conocimiento producidas en el Sur, a las que considera emancipatorias y con mayor impulso para generar innovaciones cognitivas, en particular si están vinculadas con las luchas de los pueblos indígenas.

Nuevamente aparecen las dicotomías y los esencialismos, como si el conocimiento científico fuera siempre “occidental”, proveniente del “norte” y de los poderosos y, por lo tanto, objeto de sospecha, mientras que lo que viene de las luchas del sur fuera siempre positivo. Aunque de Souza es muy cuidadoso en señalar los aportes que ha hecho la ciencia y las limitaciones que tiene el sentido común,³¹ tiende a atribuir una virtud gnosológica a los saberes producidos por los sujetos subalternos que tienen posiciones políticas rebeldes, mientras que atribuye defectos a aquellos conocimientos producidos por sujetos que ocupan posiciones de poder, como si la orientación ideológico-política, la ubicación en la estructura social o el origen étnico otorgaran *a priori* validez o invalidez desde el punto de vista epistemológico. Una cosa es señalar y criticar las desigualdades y diferenciales de poder que existen en la producción de conocimientos y otra muy distinta es sobredeterminar el valor del conocimiento a la posición política de quien lo genera.

En términos de elaboración de etnografías, la propuesta de Boaventura de Souza Santos es muy sugerente porque invita a ver el quehacer antropológico como un trabajo colectivo en el que se interpenetran los conocimientos del antropólogo con los de las personas con quienes trabaja, en una “ecología de saberes”. O, como ha dicho Mariza Peirano, como un diálogo entre los conceptos nativos y los conceptos del investigador (Peirano 1995). Sin embargo, la propuesta de las epistemologías del Sur puede llevar a una idealización de los saberes populares y a una estigmatización de

³¹ “Dejado a sí mismo, el sentido común es conservador y puede legitimar prepotencias, pero interpenetrado por el conocimiento científico puede estar en el origen de una nueva racionalidad” (Santos 2009: 55-56).

los saberes del antropólogo, en una inversión de las dicotomías coloniales que sigue siendo dicotómica.

Igualdad gnoseológica y etnografía colaborativa

¿Es imposible escapar al modelo colonial de hacer etnografía?, ¿es inevitable en la investigación antropológica la reproducción de las dicotomías y las jerarquías entre conocimiento científico y no científico, norte y sur, oriente y occidente, dominantes y subordinados? Me parece que no es imposible ni inevitable que existan alternativas. Una de ellas es lo que llamo “etnografía colaborativa con igualdad gnoseológica.” No se trata de cualquier etnografía colaborativa³² en la que se unan esfuerzos de antropólogos y no antropólogos, sino de aquellas colaboraciones en las que se reconozca que, en lo esencial, todos los hombres y mujeres somos etnógrafos(as), que todos podemos producir conocimientos antropológicos, sin que el grado de profesionalización, el origen étnico, la clase social, el género o cualquier otra distinción otorgue virtudes o defectos cognitivos *a priori*, lo que se traduce en que todas las formas de conocimiento y los saberes producidos por todas las personas que intervienen en el proceso son reconocidos como valiosos, al mismo tiempo que todos son problemáticos, por lo que todos deben estar sujetos a la crítica y la vigilancia epistemológica, ya que ninguno tiene de antemano la garantía de ser “objetivo”, “científico” o “emancipador”.

Antes de describir las características de la etnografía colaborativa con igualdad gnoseológica vale la pena mencionar otras formas de etnografía colaborativa que se han realizado.

Existen diferentes maneras de propiciar la colaboración en el trabajo etnográfico (Darrouzet *et al.* 2009). La más simple es aquella en la que dos o más antropólogos o etnógrafos, profesionales de la investigación, suman sus esfuerzos para producir una etnografía conjunta que reúna sus diversos puntos de vista. Una segunda forma de colaboración, que se inscribe dentro de la tradición de la antropología dialógica, busca incorporar los testimonios y los puntos de vista de los miembros del grupo estudiado, cuyas voces son incluidas de manera extensa en los textos que resultan de la investigación; en ocasiones también se presentan estos textos a los informantes, para que hagan sugerencias y comentarios críticos. Si bien en esta segunda

³² Para una aproximación a la etnografía colaborativa en general véanse los trabajos de Buford y Patillo-McCoy (2000), Lassiter (2005), y Srinivas (1996).

manera de colaboración se incorporan las voces de otros sujetos distintos al antropólogo, dichos sujetos mantienen el estatus de informantes, en sentido estricto no forman parte del equipo de investigación. Una tercera forma de colaboración es la propuesta por Marcus y Holmes, que mencioné más arriba, que consiste en incorporar a algunos miembros del grupo estudiado como “paraetnógrafos” temporales en el equipo de investigación (Holmes y Marcus 2006: 35). Una cuarta forma de colaboración, muy en boga hoy en día, consiste en producir textos en coautoría entre un antropólogo y un miembro del grupo estudiado (Rappaport 2008).³³

Estas cuatro formas de colaboración etnográfica me parecen muy válidas, como válidas me parecen las etnografías escritas por una sola persona. Desde mi punto de vista, la igualdad gnoseológica no depende tanto de qué tan amplio es el número de personas cuyas voces son presentadas en los textos etnográficos, sino de la calidad de las relaciones entre las personas que intervienen en todo el proceso de investigación antropológica. Puede hacerse una etnografía en la que aparezcan los testimonios de decenas de personas, pero no existir ninguna igualdad gnoseológica porque

³³ Las presentes reflexiones sobre la producción del conocimiento antropológico son consecuencia de una experiencia de etnografía colaborativa realizada junto con Dorothy Silva, que es empleada de una empresa en Madrid sobre la que he estado investigando durante los últimos años (Silva y Reygadas 2013). La etnografía que realizamos reunió las cuatro estrategias de colaboración arriba mencionadas, pero intentó dar una nueva vuelta de tuerca a la investigación colaborativa, que consistió en incorporar a una persona del grupo estudiado, en este caso Dorothy Silva, como coautora que participó en todas las fases del proceso, desde la concepción inicial del texto, el diseño, el trabajo de campo y la redacción de resultados. No negamos la importancia de las fronteras disciplinarias y profesionales, tampoco la diversidad de formaciones, experiencias y trayectorias ni las relaciones de poder que atraviesan cualquier relación humana, incluyendo el trabajo de investigación. Pero consideramos que ubicarnos ambos como autores con pleno derecho y con responsabilidades compartidas es una manera fructífera de realizar etnografía colaborativa, de coproducir conocimiento. De ninguna manera pretendemos que un esfuerzo cooperativo de este tipo sea mejor que una etnografía clásica realizada por un observador externo o que un testimonio escrito por un *insider*. Es simplemente una manera entre otras de hacer investigación, mediante la cual quisimos ofrecer diversas perspectivas del fenómeno que estudiamos, “desde afuera” y “desde adentro” (Buford y Patillo-McCoy 2000; Lassiter 2005; Srinivas 1996). Fue una etnografía de una empresa europea realizada por dos latinoamericanos. Esta “inversión” de las posiciones clásicas de los sujetos de la investigación antropológica no fue resultado de una intención poscolonial, sino fruto de las circunstancias de las vidas de los autores. Tampoco pretendimos que esto nos otorgara alguna ventaja o desventaja epistemológica; es una manera de investigar entre otras, que deberá estar sujeta a vigilancia metodológica, igual que todas las demás.

el autor construyó una relación autoritaria con sus informantes y presenta su punto de vista como esencialmente superior al de los demás. A la inversa, puede haber una etnografía escrita a una sola voz, pero en la que se encuentre una perspectiva de igualdad gnoseológica por la manera en que el antropólogo trató a las personas durante su trabajo de campo, por la forma en que valoró los conocimientos de los demás y por su capacidad para incluir distintas perspectivas en el análisis.

A continuación presento algunas de las características que, a mi juicio, debería tener una etnografía con perspectiva de igualdad gnoseológica.

Deconstrucción de las categorías diferenciadoras: reconocer a las personas como personas

Decir que hay que “reconocer a las personas como personas” es una perogrullada, pero a lo largo de la historia de la antropología (y de la humanidad) las categorías diferenciadoras del tipo hombre-mujer, negro-blanco, indígena-civilizado, oriente-occidente, norte-sur, primitivo-moderno, desarrollado-subdesarrollado, etcétera, han tenido tanto peso en la generación de desigualdades que se hace necesario deconstruir esas categorías, ponerlas entre paréntesis y recordar que las personas con quienes hacemos trabajo de campo son, ante todo, personas.

Hablando de la desigualdad social, Charles Tilly (2000) sostiene que las principales desigualdades persistentes son producidas por la combinación de diferencias categoriales, jerarquías y distribución asimétrica de recursos con base en las categorías jerarquizadas.³⁴ Si trasladamos lo que dice Tilly sobre las desigualdades sociales al terreno gnoseológico, podría decirse que las categorías diferenciadoras han sido utilizadas para legitimar y deslegitimar, aprobar y desaprobado, sobrevalorar y demeritar los conocimientos producidos por diferentes clases de sujetos. Sobre esa base se establece una jerarquía y una división del trabajo intelectual entre ellos. Así, el conocimiento producido por una persona se considera científico o no científico,

³⁴ “En sí mismas, las categorías no producen una desigualdad profunda y persistente. Esto depende de su combinación con una segunda configuración: la jerarquía. La desigualdad categorial depende de la conjunción de un límite bien definido que separe dos sitios con un conjunto de lazos sociales asimétricos que conecten a los actores en ambos [...] La desigualdad categorial sobrevive, por último, en la medida en que los sitios se asocian de manera desigual a los flujos de recursos que sostienen su interacción” (Tilly 2000: 111-112).

riguroso o caprichoso, prioritario o secundario, valioso o sin valor, profundo o superficial, meritorio o despreciable, no sólo por su contenido y sus características, sino también por la categoría a la que pertenece esa persona, es decir, si es un científico o una persona sin estudios, un doctor o un aprendiz, un antropólogo o un nativo. De esa manera se reproducen las desigualdades entre los saberes y se coagulan las categorías y las fronteras entre ellas, esencializando tanto al conocimiento como a las personas que lo producen: los nativos siempre serán “ingenuos” y sus conocimientos “simples”, mientras que los científicos siempre serán “críticos y rigurosos” y sus conocimientos serán “sistemáticos y profundos”. No basta con voltear de cabeza las categorías, revalorando los conocimientos subalternos y denigrando los conocimientos dominantes, como lo sugieren la antropología militante y las epistemologías del Sur. El problema está en la manera esencialista en la que se usan las categorías. De ahí que haya que deconstruirlas y pensar y reconocer las capacidades cognitivas de las personas en tanto personas, sin atribuirles virtudes o defectos a partir de las categorías en las que se les ha encasillado. Y digo “encasillado”, porque las relaciones de las personas con las categorías son fluidas y complejas: nadie es completamente y durante toda la vida “científico” o “no científico”, “antropólogo” o “no antropólogo”, “dominante” o “subalterno”. Incluso categorías que parecerían más permanentes como “indígena”, “blanco”, “negro”, “occidental” u “oriental”, son construcciones culturales, estereotipos que simplifican, homogeneizan y empobrecen una realidad llena de matices, fracturas y mixturas (Said 2008 [1978]).

Deconstruir las categorías implica una doble ruptura. Por un lado, hay que romper el vínculo esencialista entre las personas y las categorías, pues una persona puede pertenecer a varias categorías a la vez; también puede transformarse, ser capaz de cruzar las fronteras categoriales, etcétera. Por otra parte, significa reconocer que el conocimiento producido por una persona no es esclavo de sus pertenencias categoriales: puede estar influido por ellas, pero mantiene una relativa independencia y puede trascenderlas.

Eso no quiere decir que las categorías no sean útiles o que podamos desprendernos de ellas. La mente humana constantemente categoriza y las sociedades crean categorías diferenciadoras sin cesar. Estar adscrito a una determinada categoría (ser indígena u occidental, negro o blanco, hombre o mujer, etcétera) por supuesto que incide en la manera en que se ve el mundo y en la manera en que uno es visto por el mundo. Lo que propongo es simplemente poner las categorías entre paréntesis, romper el vínculo

esencialista y esencializado entre cierta categoría de personas y ciertos tipos de conocimiento, reconociendo en todas y en todos potencialidades y limitaciones cognitivas.

Tratar como seres humanos a las personas con quienes se realiza el trabajo de campo

Muchas veces se piensa que el compromiso del antropólogo con sus sujetos de estudio se expresa sólo o de manera fundamental en las características y el contenido de los resultados de sus investigaciones. Como si lo único que importara fueran sus textos, es decir, si los textos que escribe son “útiles” o “favorables” para el grupo estudiado o si en ellos les da voz a varios sujetos o “devuelve” al grupo la información que recibió. Si bien esto es importante, me parece que el compromiso comienza en el trabajo de campo mismo, en la manera en que el etnógrafo trata a las personas con quienes se encuentra. Puede verlas y tratarlas como lo que son, es decir, como personas en contextos históricos específicos, que son sus iguales en tanto que son seres humanos, más allá e independientemente de cualquier etiqueta, categoría o clasificación. Pero con frecuencia esto no ocurre, se suele verlas y tratarlas de muchas otras maneras no igualitarias: como objetos que se manipula instrumentalmente para obtener información, como entes exóticos a quienes se atribuyen estereotipos, como víctimas a quienes se quiere salvar, como pueblos atrasados a los que se pretende civilizar y desarrollar, como personas engañadas a quienes hay que ilustrar, como sujetos fabricados por las tecnologías del poder a quienes hay que liberar, como héroes revolucionarios a quienes hay que acompañar o seguir, etcétera.

Tratar a las personas como seres humanos en el trabajo de campo es el prerrequisito básico de una etnografía con perspectiva de igualdad. No hay que esperar varios años a la publicación de los resultados de la investigación para mostrar un talante igualitario y dialógico. Esto lo ha señalado con mucho tino el antropólogo español Ángel Díaz de Rada, quien dice que la ética del etnógrafo no estriba sólo en lo expresado en una distante publicación, sino de manera primaria en las pequeñas interacciones y en los pequeños compromisos que se hacen en el trabajo de campo, en esas “bagatelas morales” que ocurren día con día en la investigación de campo:

Al sugerir que estas bagatelas son imprescindibles, estoy sugiriendo que la vinculación moral del etnógrafo con las personas del campo pasa primaria-

mente, para bien y para mal, por la inmediata relación intersubjetiva que mantiene con ellas en la práctica de campo, y no necesariamente por el supuesto valor práctico que, en un futuro más o menos distante, les será devuelto como producto de la investigación. Puede que el producto de la investigación etnográfica sea más o menos útil a esas personas en el futuro, pero esa quimérica posibilidad, distante en relación con la práctica de campo, no debería llevarnos a descuidar nuestro compromiso moral con esas personas, aquí y ahora. (Díaz de Rada 2010: 58-59).

Reconocimiento de la validez de todas las formas de conocimiento

Un punto central de la perspectiva de igualdad gnoseológica es algo que he tratado de señalar a lo largo de todo este texto: que hay que reconocer la validez de todos los saberes y de las aportaciones de todos los sujetos cognoscentes. No sólo de aquellos que son nuestros pares, de los que nos caen bien o de los que coinciden con nuestros puntos de vista. También de aquellos que difieren de nosotros o que nos parecen criticables o cuestionables desde el punto de vista político o moral. Antropólogos que han trabajado con torturadores, con violadores, con personas que han cometido crímenes violentos o con miembros de la élite del poder nos han enseñado que conocer las perspectivas y puntos de vista de esas personas ensancha y enriquece nuestro bagaje etnográfico y nuestra comprensión de la realidad. Por lo general todos tendemos a buscar y valorar las perspectivas y los conocimientos de ciertos sujetos al mismo tiempo que descartamos y demeritamos los puntos de vista y los saberes de otros. Cada quien tiene su propio catálogo al respecto. No se trata de ser ecléctico o de coincidir con todos. Esto último sería imposible. Pero puede tenerse la apertura epistemológica para tratar de escuchar, si no todas las perspectivas, al menos una gran diversidad de ellas. Porque, como dijo Gramsci, todos somos filósofos. Y las etnografías realizadas en diálogo con una pluralidad de sujetos pueden ser muy ricas, porque todos somos etnógrafos. Los antropólogos tenemos que revalorar, de una manera muy especial, las contribuciones que realizan las personas con quienes hacemos nuestro trabajo de campo, que no son meros informantes o asistentes, sino participantes cruciales en el proceso de producción del conocimiento antropológico. Afortunadamente, cada vez se reconoce más que los sujetos de estudio de la antropología no

son extranjeros ni seres exóticos, sino cociudadanos de los antropólogos (Jaramillo y Vera 2013; Voirol 2013).

Inclusión equitativa de los antropólogos nativos

Una de las transformaciones más profundas que experimentaron las ciencias sociales y las humanidades durante la segunda mitad del siglo xx fue la irrupción de la perspectiva de género y la presencia masiva y hasta mayoritaria de mujeres en las diversas disciplinas del campo. Fue un proceso refrescante y enriquecedor, no exento de conflictos. Pienso que en la primera mitad del siglo xxi, en el caso de la antropología, uno de los procesos más significativos que está revolucionando la profesión –y con toda seguridad la revolucionará aún más en los próximos lustros– es la irrupción de las antropologías nativas. No sólo porque son cada vez más los antropólogos que provienen de los grupos tradicionalmente estudiados por la antropología (indígenas, afrodescendientes, miembros de las clases subalternas, originarios de países excoloniales, etcétera), sino también porque son cada vez más los antropólogos que estudian su propio grupo y porque, afortunadamente, los “sujetos de estudio” cada vez con mayor frecuencia discuten y cuestionan los estudios que se realizan con ellos, obligando a los etnógrafos a negociar sus interpretaciones, a ser recíprocos con la comunidad que los acoge y a devolver los resultados (Ossola 2013; Scheper-Hughes 2010; Téllez 2010).

¿Conseguirán los antropólogos nativos ser plenamente incluidos en la profesión? No fue fácil para las mujeres lograr su inclusión equitativa en el trabajo académico y aún no la logran por completo. Quizás la inclusión de los antropólogos nativos sea todavía más compleja, porque a los estereotipos, prejuicios y discriminaciones se suman fracturas de clase y muchos siglos de desventajas acumuladas. Existe un riesgo muy fuerte de que los antropólogos nativos sean considerados profesionistas de segunda clase. Sus etnografías pueden ser vistas más como “testimonios” que como productos académicos. Este riesgo se agrava porque, al igual que en el caso de los textos de los primeros antropólogos, muchas de las primeras etnografías nativas tienen un tono etnocéntrico y manejan una concepción esencializada de las culturas, pero lo hacen en una época en la que los etnocentrismos y los esencialismos son muy criticados en la disciplina.

Desde una perspectiva de igualdad gnoseológica, es muy positiva la irrupción y la proliferación de antropologías nativas. Si todos somos etnó-

grafos, es por demás deseable que se formen etnógrafos profesionales provenientes de los grupos tradicionalmente estudiados por la antropología. Debe pugnarse por su plena incorporación en el campo, así como por la transformación del campo para dar cabida a sus preocupaciones, sus perspectivas y sus criterios de validez etnográfica. Sin embargo, creo que hay que tener cuidado con las categorías diferenciadoras: no sería muy conveniente que se coagulara una distinción entre antropólogos nativos y no nativos, porque pueden reproducirse las viejas desigualdades con nuevos ropajes. Creo que todos merecemos el mismo trato y deben respetarse todas las formas de hacer antropología, pero también todas las etnografías deben estar sujetas al debate y a la crítica conceptual, metodológica y, ¿por qué no?, también política y social. Ser nativo no debe representar una desventaja, pero tampoco debe otorgar ninguna ventaja epistemológica ni un trato preferencial. Esta igualdad de trato no es obstáculo para instrumentar medidas temporales de acción afirmativa para promover la formación de antropólogos provenientes de los grupos históricamente excluidos o para estimular su inserción laboral. Tampoco debe ser pretexto para revisar críticamente los fundamentos de la disciplina: algo tiene que cambiar en la estructura del campo para garantizar la igualdad de oportunidades a nuevas generaciones de etnógrafos, más plurales y diversas, con nuevos saberes, nuevas agendas y nuevos parámetros para la valoración del trabajo antropológico.

Reconocimiento y cuestionamiento de los diferenciales de poder

Por lo dicho hasta aquí pudiera parecer que tengo una visión idílica del proceso de producción del conocimiento antropológico, como si fuera una comunidad igualitaria en la que “todos somos etnógrafos” y no existieran asimetrías y diferenciales del poder. Nada más lejos de mi intención. Si propongo un enfoque de igualdad gnoseológica es porque considero que existen enormes desigualdades y porque creo que la investigación antropológica, al igual que todo proceso social, está atravesado por relaciones de poder. En la práctica, las relaciones entre las personas que participan en la investigación no corresponden a una “situación ideal de habla”, a la Habermas (1987), en la que imperan la igualdad y la simetría entre los participantes y todos aspiran al acuerdo, todos dicen la verdad y en la que

la fuerza del argumento vale más que el argumento de la fuerza. Tampoco corresponde a la “situación original” que propone Rawls (1997 [1971]), en la que existe un “velo de ignorancia” entre las personas con respecto a sus talentos, capacidades, clase social, grupo étnico, profesión, etcétera. Por el contrario, se trata de interacciones en las que los participantes tienen conciencia de sus características –generalmente diversas–, de sus capacidades y recursos –casi siempre asimétricos– y de sus intereses –concordantes o discordantes. En suma, se trata de una relación humana inserta en un entramado de poder. Las relaciones entre los diferentes actores que participan en las etnografías colaborativas son complejas y tienen dimensiones conflictivas y competitivas (Ossola 2013).

Decir que todos somos iguales en tanto seres humanos no debe hacer perder de vista que existen profundas desigualdades entre las personas; hay grandes asimetrías en la distribución de la riqueza, del poder, del capital cultural y educativo, etcétera. Todos tenemos capacidades cognitivas para producir saberes etnográficos valiosos y válidos, pero es muy distinta la situación de alguien que tiene una formación profesional como antropólogo, que tiene un empleo como investigador en alguna universidad de un país industrializado, que cuenta con recursos financieros y materiales para investigar, de la situación de una persona de un país del sur, que trabaja en otro campo y no ha tenido la oportunidad de dedicarse sistemáticamente a la antropología y a la investigación.

En la producción de conocimientos antropológicos intervienen muchas personas y entre ellas existen asimetrías y relaciones de poder. Desde una perspectiva de igualdad gnoseológica, éstas no se ocultan, al contrario, se reconocen, se critican y se procura que las brechas de poder se reduzcan en lugar de reproducirse y ensancharse. Puede aspirarse a que la relación antropológica se aproxime a una “situación de habla ideal” con equidad entre los participantes, pero eso no quiere decir que en la práctica exista esa situación ideal.

No estoy postulando una etnografía populista o anarquista, según la cual no existen o no deberían existir las jerarquías, la división del trabajo y las retribuciones desiguales, sino una etnografía igualitaria que critica las inequidades existentes y al mismo tiempo reconoce que en el proceso de conocimiento antropológico todas las personas pueden hacer contribuciones y todas pueden equivocarse, independientemente de su origen o de su posición en la estructura de poder. En todo caso, en la distribución de los créditos, del reconocimiento, del prestigio y de los frutos de la producción

del conocimiento etnográfico debería seguirse la máxima de “a cada quien según su trabajo”, es decir, que deben valorarse todas las contribuciones. Y esto debe incluir al antropólogo, a sus asistentes y a las personas del grupo estudiado. Claro está que existirán siempre debates acerca del valor relativo de cada contribución. Esto implica desmontar una larga tradición que durante siglos ha atribuido mayor valor al conocimiento que proviene de occidente que al que viene de oriente, al que surge en el norte por encima del que nace en el sur (¡hasta en los mapas!), al que producen las clases dominantes en detrimento del que generan los sectores subalternos.

Buscar mayor igualdad en la producción del conocimiento antropológico no supone buscar la homogeneidad. La riqueza de la disciplina ha sido su apertura a la diversidad. No se trata de ignorar los distintos puntos de vista que existen tanto dentro de la disciplina como fuera de ella, sino de construir instituciones que permitan que la diversidad se exprese de manera más equitativa.

Todos estamos expuestos a la crítica y a la vigilancia epistemológica

Para concluir, quisiera recalcar que afirmar que el enunciado “todos somos etnógrafos” implica reconocer que todos podemos producir conocimientos etnográficos valiosos, pero también que todos podemos producir etnografías deficientes y cuestionables. Por eso todo conocimiento etnográfico debe estar sujeto a la crítica y vigilancia epistemológicas, independientemente de si lo produce el antropólogo, sus ayudantes, sus sujetos de estudio o quien sea. Todo conocimiento es incompleto, como dice Boaventura de Souza Santos (2009). Al respecto, vale la pena recordar lo que afirmó Gramsci:

Después de demostrar que todos son filósofos, aun cuando a su manera, inconscientemente, porque incluso en la más mínima manifestación de una actividad intelectual cualquiera, la del “lenguaje”, está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, el de la crítica y el conocimiento, esto es, se plantea el problema de si: ¿Es preferible “pensar” sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, “participar” de una concepción del mundo “impuesta” mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en los que uno se encuentra incluido automáticamente hasta su entrada en el mundo

consciente (y que puede ser la aldea o la provincia, que puede tener origen en la parroquia y en la “actividad intelectual” del cura o del vejete patriarcal cuya “sabiduría” dicta la ley, de la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas o del pequeño intelectual avinagrado en su propia estupidez e incapacidad para obrar), o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad? (Gramsci 1975 [1948]: 11-12).

Gramsci señala que todos tenemos capacidades filosóficas porque todos tenemos una concepción del mundo, pero eso no quiere decir que todas las concepciones del mundo sean iguales: las hay más o menos sistemáticas, más o menos profundas, más o menos críticas, más o menos reflexivas. Algo similar ocurre con las etnografías. No basta con decir que todos somos etnógrafos o que hay que hacer un trabajo antropológico que conjunte diferentes saberes, en particular los conocimientos del antropólogo y los conocimientos de las personas con las que trabajamos. Todos tenemos capacidades etnográficas, pero las etnografías que producimos son distintas: están condicionadas de manera diferente por la dialéctica entre cercanía y distancia con respecto a la cultura estudiada, pueden variar en cuanto a un conjunto de variables: empatía, reflexividad, rigor científico, perspectiva crítica, coherencia, profundidad, posición política, etcétera.

En las palabras de Gramsci parece haber un desprecio de tonos evolucionistas y etnocéntricos hacia el cura, el vejete patriarcal o la mujercita que ha heredado la sabiduría de las brujas. Habría que señalar que, pese a lo que dijo Gramsci, estos sujetos pueden producir conocimientos valiosos y que el antropólogo, el filósofo, el científico y el intelectual revolucionario también pueden generar conocimientos acrílicos y poco sistemáticos. La antropología es una disciplina valiosa porque se ha abierto a la alteridad y la diversidad, pero eso no la hace inmune a errores y prejuicios, como lo muestra la historia de la disciplina.

Existe una igualdad ontológica y gnoseológica entre todos los seres humanos, pero de ahí no se infiere que sean iguales los saberes etnográficos que forja cada uno de ellos. La formación sistemática, la evaluación de pares, la crítica, la discusión constante, el trabajo de campo meticuloso, la preocupación por el punto de vista de los otros y la búsqueda del rigor teó-

rico y metodológico son contribuciones importantes de la antropología académica, que no deben menospreciarse. De ningún modo quiero decir que las etnografías producidas por antropólogos profesionales son mejores, superiores, más certeras o más científicas que las que realizan otras personas. Esto es algo que habrá que evaluar en cada caso. Igualmente absurdo sería suponer que las etnografías producidas por los sujetos que estudiamos los antropólogos siempre serán mejores que las elaboradas por los científicos sociales, o que vivir en un país del sur o estar en una posición de subordinación social brinda una ventaja cognoscitiva. Habrá que evaluar en cada caso los alcances y limitaciones de todos los saberes que intervienen en la producción etnográfica. Si “todos somos etnógrafos”, entonces también todos estamos sujetos a la vigilancia epistemológica y metodológica. No hay garantías de verdad o de valor etnográfico: ni el ser profesionales de la antropología, ni “haber estado ahí”, ni haber hecho trabajo de campo, ni ser miembro de la sociedad o grupo estudiado, ni ocupar una posición subalterna en las relaciones de poder, ni tener una determinada postura ideológico-política.

Ahora bien, si toda etnografía es susceptible de ser evaluada, son ineludibles preguntas del tipo ¿evaluada por quién?, ¿evaluada desde cuál perspectiva y a partir de qué parámetros?, ¿hay que utilizar la perspectiva y las costumbres de la comunidad científica o las de la comunidad que se está estudiando? Me parece que no hay una respuesta única a estas interrogantes y no creo que nadie pueda esgrimir un criterio absoluto para determinar el valor de los conocimientos etnográficos. Hay una gran diversidad de opciones para juzgar y evaluar la producción antropológica. Cada comunidad científica o no científica podrá llegar a acuerdos para elegir alguna de esas opciones, pero ninguna puede pretender que esa opción sea la única posible, además de que esas comunidades no son homogéneas y sus criterios no son unívocos. Afortunadamente, la etnografía seguirá siendo diversa y seguirá siendo un campo de debate y de disputa. Pero es importante reconocer que ese campo no está formado –nunca lo ha estado– sólo por los profesionales de la disciplina, porque todos somos etnógrafos, aunque sólo muy recientemente lo hayamos reconocido.

Bibliografía

ABC BOOK WORLD

- 2012 “George Hunt”, ABC Book World, <http://www.abcbookworld.com/view_author.php?id=7356> [consultada: 22 de octubre de 2012].

BOAS, FRANZ

- 1921 *Ethnology of the Kwakiutl, based on data collected by George Hunt*, Government Printing Office, Washington.

BOAS, FRANZ Y GEORGE HUNT

- 1975 [1905] *Kwakiutl texts*, AMS, Nueva York, (el texto original de 1905 fue publicado por E. J. Brill en Leiden y por G. E. Stechert en Nueva York).

BRIGGS, CHARLES Y RICHARD BAUMAN

- 1999 “The foundation of all future researches’ Franz Boas, George Hunt, Native American texts and the construction of modernity”, *American Quarterly*, 51 (3): 479-528.

BUFORD, REUBEN Y MAY PATILLO-McCOY

- 2000 “Do you see what I see? Examining a collaborative anthropology”, *Qualitative Inquiry*, 6 (1): 65-87.

CAVIEDES, MAURICIO

- 2013 “Metodologías que nos avergüenzan: la propuesta de una investigación en doble-vía y su efímera influencia en la antropología”, *Universitas Humanística*, 75: 37-61.

CEFKIN, MELISSA

- 2010 “Business, anthropology and the growth of corporate ethnography”, Melissa Cefkin, (ed.) *Ethnography and the corporate encounter*, Berghahn, Nueva York : 1-37.

CLIFFORD, JAMES

- 1991 “Sobre la autoridad etnográfica”, Clifford Geertz, James Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México: 141-170.

DARROUZET, CHRIS, HELGA WILDE Y SUZANN WILKINSON

- 2009 “Participatory ethnography at work: Practicing in the puzzle palaces of a large, complex healthcare organization”, en Melissa Cefkin (ed.), *Ethnography and the corporate encounter*, Berghahn, Nueva York: 61-94.

DÍAZ DE RADA, ÁNGEL

- 2010 “Bagatelas de la moralidad ordinaria. Los anclajes morales de una experiencia etnográfica”, Margarita del Olmo (ed.), *Dilemas éticos en antropología*, Trotta, Madrid: 57-76.

GEERTZ, CLIFFORD

- 1987 [1973] *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México.

GEERTZ, CLIFFORD, JAMES CLIFFORD Y OTROS

- 1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México (compilado por Carlos Reynoso).

GRAMSCI, ANTONIO

- 1975 [1948] *Cuadernos de la cárcel: el materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, Juan Pablos, México.

GUBER, ROSSANA

- 2010 “La autonomía etnográfica. El trabajo de campo de los antropólogos sociales argentinos entre 1965 y 1975”, *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, 11: 189-215.

HABERMAS, JÜRGEN

- 1987 *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.

HOLMES, DOUGLAS Y GEORGE MARCUS

- 2006 “Fast capitalism: Para-ethnography and the rise of the symbolic analyst”, M. Fisher y G. Downey (eds.) *Frontiers of capital*.

Ethnographic reflections on the New Economy, Duke University Press, Durham y Londres: 33-57.

JARAMILLO, JEFFERSON Y JUAN PABLO VERA

2013 “Etnografías desde y sobre el Sur global. Reflexiones introductorias”, *Universitas Humanística*, 75: 13-34.

LASSITER, LUKE

2005 *The Chicago guide to collaborative anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.

LECLERC, GERARD

1973 *Antropología y colonialismo*, Comunicación, Madrid.

LÓPEZ Y RIVAS, GILBERTO

2005 “Acerca de la antropología militante”, ponencia para el coloquio “La otra antropología”, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 21 de septiembre.

OSSOLA, MARÍA MACARENA

2013 “La autoridad etnográfica interpelada. Tensiones contemporáneas sobre la(s) escritura(s) de la otredad”, *Universitas Humanística*, 75: 63-80.

PEIRANO, MARIZA

1995 *A favor da etnografia*, Relume-Dumará, Río de Janeiro.

RAPPAPORT, JOANNE

2008 “Beyond participant observation: collaborative ethnography as theoretical innovation”, *Collaborative Anthropologies*, 1: 1-31.

RAWLS, JOHN

1997 [1971] *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

SAID, EDWARD

2008 [1978] *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUZA

- 2009 *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, Siglo XXI-Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- 2012 “Introducción: las epistemologías del sur”, en CIDOB (org.), *Formas-otras. Saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona, Centre for International Affairs, Barcelona: 9-22.

SCHEPER-HUGHES, NANCY

- 2010 “Ira en Irlanda”, Margarita del Olmo (ed.), *Dilemas éticos en antropología*, Trotta, Madrid: 203-228.

SILVA, DOROTHY Y LUIS REYGADAS

- 2013 “Tecnología y trabajo colaborativo en la sociedad del conocimiento”, *Alteridades*, 23 (45): 107-122.

SRINIVAS, MYSORE

- 1996 *Village, caste, gender and method. Essays in Indian social anthropology*, Oxford University Press, Oxford.

TEDLOCK, DENNIS

- 1991 “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, Clifford Geertz, James Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México: 275-288.

TÉLLEZ, VIRTUDES

- 2010 “No estamos de acuerdo con algunas de tus interpretaciones: gestión de la información en el trabajo de campo con personas estigmatizadas”, Margarita del Olmo (ed.) *Dilemas éticos en antropología*, Trotta, Madrid: 187-201.

TILLY, CHARLES

- 2000 *La desigualdad persistente*, Manantial, Buenos Aires.

VOIROL, JÉRÉMIE

- 2013 “¿Cómo practicar la etnografía? Hacia una teoría pragmática y política de la descripción”, *Universitas Humanística*, 75: 81-104.