

La etnografía: un método antropológico impregnado de comunicación

Patricia Fasano

En:

Actas de Primeras Jornadas de Investigación en Comunicación y Política : los problemas de la subjetividad y la cultura / Sergio Caletti ... [et. al.] ; compilado por Sergio Caletti ; Carina Muñoz ; Sebastián Rigotti. - 1a ed. - Paraná : Universidad Nacional de Entre Ríos. UNER, 2015.

Resumen:

Método clásico de la Antropología, la etnografía ha atravesado –y aun lo hace- marginalmente el campo de estudios de la Comunicación Social, constituido primordialmente por objetos de estudio construidos desde la Sociología.

Sin embargo, cuando el campo de los estudios comunicacionales amplía su mirada hacia los procesos de producción de significaciones de la vida cotidiana, la etnografía se torna el método por excelencia capaz de dar cuenta de los mismos en toda su complejidad. Y esto es así porque el método etnográfico se basa constitutivamente en el *diálogo* como modelo teórico y epistemológico, presente tanto en el diseño del proyecto de investigación, como en el uso de las técnicas de registro de campo, en la problematización del lugar del/la investigador/a y en la posterior escritura del informe final.

Palabras claves: etnografía - comunicación - experiencia – diálogo

Keywords: ethnography – communication – experience - dialogue

Creo importante decir, al comenzar, que de lo que se trata esta ponencia es de traer al campo de la Comunicación Social el que considero un instrumento valiosísimo que la Antropología Social aporta a las ciencias humanas para relacionarnos gnoseológicamente y de una manera dialógica con la *alteridad*.

Parto, al hacerlo, de una concepción filosófica general que preciso explicitar en relación a la investigación en el marco de las ciencias humanas y sociales: me inscribo en la crítica que autores como Bruno Latour y Michel Maffesoli realizan a la actividad clásica de las ciencias humanas y sociales, en cuanto ciencias que en su afán de explicar y comprender el

comportamiento humano lo han reducido a categorías teóricas construidas en el laboratorio, con anterioridad al trabajo de campo y, por lo tanto, al contacto con las personas reales. Latour (2008) aboga por la “Teoría del Actor-Red” a ser construida inductivamente a través de asociaciones, en tanto Maffesoli (1997) lo hace en pos de una ciencia que recupere la dimensión erótica –vital- de la vida social.

Ambas posiciones teórico-filosóficas demandan de un método de conocimiento abierto al diálogo con la vitalidad de la vida social, en permanente movimiento. Ese método podría ser la *etnografía*, cosa que ambos autores postulan directamente y a lo que personalmente adhiero por haber encontrado en ella la respuesta a mi búsqueda por un modo de hacer investigación académica donde cupieran las múltiples, inenarrables y mucho menos predictibles dimensiones de la vida humana y social.

Ese modo de conocer está empapado, a mi ver, de una potencialidad sin límites para la investigación en el campo de la Comunicación Social. Intentaré presentar los argumentos a lo largo de esta ponencia.

Una genealogía

La *etnografía* surge como método en el marco de una ciencia antropológica que a fines del siglo XIX-principios del XX y con epicentro en Europa –especialmente en Gran Bretaña- se inscribe en el positivismo sociológico y en el marco socio-político del colonialismo. Los primeros intelectuales en pensar una ciencia llamada Antropología Social –como E.Tylor, L. Morgan y J. Frazer, entre otros- lo hacían en el marco de la preocupación de la época en determinar la especificidad de la naturaleza humana y en definir las nociones de cultura y civilización. La preocupación mayormente estaba motivada porque en esos pueblos lejanos pudieran sobrevivir estadios primitivos de civilización que significasen una amenaza para el desarrollo del Imperio Británico. El referente empírico de esos estudios eran los habitantes de las colonias, de quienes se tenía noticias a través de los relatos de misioneros, mercaderes y viajeros.

Mientras “acá” el trabajo se dividía entre observadores y teóricos, “allá” esas sociedades daban materialidad a la figura del “Otro” por excelencia; el “Otro” radicalmente diferente del sujeto agente de la civilización. Ese “Otro”, además, representaba la supervivencia del pasado en el presente.

En la década del '20 Radcliffe-Brown, desde su cátedra en Oxford, produce una definición constitutiva: la *etnografía*, dice, es “la observación y descripción de los fenómenos de la

cultura o de la civilización, especialmente entre los pueblos no desarrollados”; y, admitiendo que esa “división del trabajo” existente hasta entonces contribuía a los problemas que encontraba la emergente disciplina para constituirse, definía que “la observación debe ser hecha por antropólogos, quienes cuentan con la ‘preparación’ necesaria para ello” (Radcliffe-Brown 1975:54) y quienes tendrán, entonces, los elementos necesarios para contrastar hipotéticamente las primeras observaciones. Conclusión de esto es que el antropólogo sólo puede desarrollar el método inductivo plenamente –asociado fuertemente al modo de conocer de las ciencias de la naturaleza, de estatuto científico incuestionable- en el **trabajo de campo**, residiendo durante largos períodos de tiempo con los pueblos que estudia, de modo de poder llegar a comprenderlos y explicarlos.

Esa cadena de significación positivista que asocia necesariamente método inductivo -> ciencias de la naturaleza -> conocimiento científico es puesta en cuestionamiento a mediados del s. XX, en que desde distintas academias antropológicas –ahora también la francesa, con Lèvi-Strauss- reconocen una mayor ligazón y especificidad de las ciencias humanas con la investigación histórica –que con el inductivismo propio de las ciencias de la naturaleza-.

En este marco, lo que distinguirá metodológicamente a la Antropología Social de la Historia será el **contacto directo** con los pueblos que estudia.

Ahora bien, para el desarrollo de la *etnografía* ya no sólo como método sino además como enfoque relacionado a una determinada posición epistemológica, ha sido fundamental el aporte de Bronislaw Malinowski, antropólogo polaco formado en Biología y perteneciente a la academia británica; heredero de Radcliffe-Brown. Los trabajos de Malinowski apuntan fuertemente a la consolidación de un método para el trabajo de campo relativo al estudio antropológico de las poblaciones humanas. A Malinowski le preocupa determinar la validez – en términos de objetividad- de las observaciones –subjetivas- para poder construir información objetiva. En tal sentido, Malinowski afirma que **es posible objetivar el conocimiento subjetivo**, para lo cual –propone- es fundamental registrar las *circunstancias* en que fueron realizadas las observaciones, así como también las *emociones* que rodearon a las mismas. Esto implica dos corrimientos teórico-epistemológicos importantes: a) reconocer que el marco interpretativo de las prácticas culturales no es universal, sino singular (lo cual confronta los preceptos evolucionistas vigentes en la época); y b) sólo la presencia del

investigador en el campo garantiza la recolección de datos de primera mano y su percepción directa –a través de todos sus sentidos-, teniendo en cuenta que

hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles *los imponderables de la vida real*. Aquí se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean. Todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados; pero es necesario que se haga profundizando en la actitud mental que estos detalles reflejan y no, como acostumbran a hacer los observadores no preparados, limitándose a un recuento superficial. Y ésta es la razón por la que el trabajo de observadores científicamente cualificados, una vez se encauce hacia el estudio de estos aspectos íntimos, producirá –estoy seguro- resultados de valor incomparable. [...] Apliquémonos esto a nosotros mismos: todos sabemos lo que la ‘vida en familia’ significa, en primer lugar y ante todo la atmósfera hogareña, los innumerables pequeños detalles y atenciones con que se demuestra el afecto, el mutuo interés, las pequeñas preferencias y las pequeñas antipatías que constituyen la intimidad. [...] Exactamente lo mismo se podría decir de la comunidad indígena, y si el etnógrafo pretende hacer llegar al lector la vida real de estos pueblos no lo debe olvidar en ningún momento. Ningún aspecto, íntimo o legal, debe pasarse por alto. (Malinowski 1972: 35-37).

Por otra parte, Malinowski señala la importancia del *lenguaje* como representación cultural de la realidad; es por ello que aboga por el estudio de sociedades cuyas lenguas el investigador desconoce, ya que en el aprendizaje de la lengua residiría el aprendizaje de los principales códigos de la culturaⁱ. “La meta –definirá Malinowski- es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida” (1972:41).

Hemos apelado a realizar una suerte de suscita presentación genealógica del método etnográfico ya que entendemos, al igual que una importante línea de pensadores, que la *genealogía* da cuenta del sentido constitutivo de las cosas y que, además, ese contexto original de la discusión epistemológica resulta paradigmático del escenario actual, en el que con otras palabras la discusión continúa en gran medida por los mismos rumbos.

Podríamos seguir en esa dirección, si no fuera que disponemos de un tiempo y un espacio limitados. Razón por la cual tomaremos ahora un atajo para presentar una definición y una clasificación actualizada de la *etnografía*.

La etnografía: enfoque, método y texto

Seguimos en este punto la definición de Rosana Guber sobre la *etnografía*, cuando la define en su triple acepción de *enfoque, método y texto*.

Como *enfoque*, se trata de una “concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros” (2001:13) en la forma específica de las Ciencias Sociales: la *descripción* (Runciman 1983 en Guber 2001). En tal sentido, “los agentes son informantes privilegiados pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que piensan, sienten, dicen y hacen con respecto a los eventos que los involucran” (Guber 2001:13), no obstante lo cual no se trata de una descripción “naturalista” –que pretenda presentar de manera fidedigna los contenidos de la observación- sino *interpretativa*: es el/la etnógrafo/a quien realiza una interpretación de la conducta de las personas en el marco interpretativo de las mismas.

Esto nos lleva a una segunda característica de la etnografía como *método*: independientemente de cuáles sean las técnicas de recolección de la información –de las cuales la más común es la observación participante-, el principal instrumento de recolección de información es la propia *persona del investigador*, esto es, sus percepciones, emociones, ideas y etcétera. Todo esto forma parte de la *reflexividad* propia del trabajo de campo, donde se ponen en diálogo tres reflexividades: la del etnógrafo/a, la de las personas que encarnan el objeto de estudio y la de la relación establecida en el trabajo de campoⁱⁱ. El trabajo de campo es concebido como un espacio ficcional –en el sentido etimológico de <fictio>, construcción- en el que se establece un contrato que determina normas de relación y también de verosimilitud, en función de las representaciones sociales que los agentes tienen y construyen los unos de los otros (incluido el propio investigador). En el marco del trabajo de campo se definen los límites y la reglas de cada relación, que no tienen validez fuera de aquél. Esta condición reflexiva –performativa-

del trabajo de campo es lo que permite que se produzca lo más potente en términos de conocimiento de la etnografía: la construcción de una *teoría* –y aquí es preciso retomar el significado etimológico de <theoreim>, visión- que, ni es fruto directo de la contrastación de hipótesis teóricas elaboradas en el espacio del laboratorio, ni constituye la extrapolación directa de la lógica del sentido común de los agentes, sino que es *producto* del trabajo de campo como elaboración reflexiva dialógica. Y en la posibilidad de que esto ocurra juega un papel importante la flexibilidad del diseño metodológico y la atención flotante del investigador en el campo, para poder captar la emergencia de esos “imponderables de la vida social”, como decía Malinowski, que son los que dan sentido a las prácticas de los actores que intentamos comprender.

Ahora bien, este proceso ocurrido en el trabajo de campo es un proceso vivencial, que culmina en la producción del *texto*, y con ello estamos frente a la tercera dimensión constitutiva de la etnografía. Es importante volver sobre lo que implica la operación de *comprender*, actividad de conocimiento vinculada a la <verstehen> de Weber por su condición interpretativa. Pondremos aquí, sin embargo, el acento sobre otro aspecto de esta actividad: la ligada al concepto de <erlebnis> de Dilthey, más relacionado a una actividad del espíritu que del raciocinio. Este filósofo e historiador alemán (1833-1911) planteaba que “la realidad sólo existe para nosotros en los hechos de conciencia dados por la *experiencia interior*” (1976:161), diferenciando necesariamente para ello la mera “*experiencia*” de “*una experiencia*” (<erlebnis>). Tomando esta diferenciación, el antropólogo británico Victor Turner, referente de la llamada Antropología de la experiencia, explicita que “la primera es recibida por la conciencia, es experiencia individual, flujo temporal; la segunda es la articulación intersubjetiva de la experiencia, que tiene un comienzo y un final y así es transformada en una *expresión*” (1982:17). Lo relevante de la perspectiva de Turner a nuestros fines es la constitutiva relación que señala entre la percepción de la realidad y su expresión. Y si bien Turner producía este pensamiento desde un contexto relacionado con el interaccionismo simbólico goffmaniano y la teoría del ritual, lo importante a nuestros fines es que establece que cuando la realidad es percibida, lo es en una determinada *forma* que él denomina “narrativa” y nosotros podríamos denominar *discursiva*, con lo cual determina por un lado la íntima relación entre –podríamos decir- la “ética” y la “estética” del acto perceptivo y, por otro, su entrelazamiento para producir una *performance*, que refiere a la condición creadora y recreadora de la realidad que tiene lugar a través de la propia expresión del acto perceptivo. Así es que, como afirma la antropóloga brasileña Mariza Peirano, “lo que se juega

en el texto es la propia relación entre teoría y campo, mediada por los datos etnográficos” (Peirano 1995:48).

Pensemos ahora en las implicancias que estas definiciones tienen para nuestra actividad de investigación, centrada en una mirada que pone el acento en la *puesta en forma (significativa)* de la vida social.

Las implicancias para el campo de la Comunicación Social

¿A qué nos referimos con “*expresión*”? La antropología de la experiencia propone que “las expresiones son las articulaciones y formulaciones de la gente y las representaciones de su propia experiencia” y agrega que “la experiencia estructura las expresiones y las expresiones estructuran la experiencia” (Bruner; 1986:6-9; nuestra traducción).

Para ello es preciso reconocer que si hay *expresión* de la experiencia es porque antes hay *significación* de ella; una *significación* que viene culturalmente dada. Desde la filosofía del lenguaje, Valentin Voloshinov postulaba muy claramente esta situación: “Si una vivenciaⁱⁱⁱ posee una significación (en esto Dilthey tiene razón), entonces se hace evidente que una vivencia ha de manifestarse ineludiblemente en un material semiótico [...] Incluso para quien la vive, *la vivencia existe tan sólo en el material de los signos*. Fuera de este material la vivencia simplemente no existe. En este sentido *toda vivencia es expresiva*, es decir, aparece como una expresión potencial. Todo pensamiento, toda emoción, toda volición son expresivas. El momento expresivo no puede ser separado de la vivencia sin que se pierda la naturaleza misma de ésta” (1992:54-55). Experimentar una experiencia y significarla son, dentro de esta perspectiva, dos caras de una misma moneda: sin la mediación semiótica, es imposible que dentro del flujo de la *mera* experiencia se recorte *una* experiencia. Una vez *significada* —o podríamos decir lícitamente también *experimentada como tal*--, la *experiencia* está en condiciones de ser *expresada*. Pero no se preste a confusión: estas operaciones que aquí hemos desglosado para poder comprender mejor, ocurren de una sola vez conformándose mutuamente las unas a las otras en un mismo y solo proceso *experiencial* mediado, en el método etnográfico, por la actividad del *registro* escrito, es decir, de la escritura.

Si aceptamos que “la experiencia llega a nosotros no sólo verbalmente sino también en imágenes e impresiones. Como científicos sociales le hemos dado largamente demasiado peso a las verbalizaciones a expensas de las visualizaciones, al lenguaje a expensas de las imágenes. La experiencia vivida, entonces, como pensamiento y deseo, como palabra e imagen, es la realidad primaria” (Bruner 1986:5; nuestra traducción), podemos entonces

aceptar también que para “*evocar*” (Pool 1994) esta realidad primaria que es matriz de conocimiento es preciso extender las fronteras del lenguaje hacia otros dominios que los de la mera *información*. Decimos “*evocar*” –y no “*representar*” ya que el propósito del texto etnográfico no es realizar una “representación espejada de los encuentros ‘reales’” (Pool 1994:240), sino *evocar* –traer esa voz- y *re-crearla* en la escena enunciativa del texto.

Comunicar la experiencia

La *experiencia* tiene para quien la experimenta, una *significación* que es involuntaria, que viene culturalmente dada. Ahora bien: el proceso de convertir a texto escrito esa significación constituye un proceso intencional a través del cual el etnógrafo desea *comunicarse* con otros. Esta operación es la que se plasma en la *etnografía* considerada como *texto*.

François Laplantine apunta que “las capacidades de observación y de implicación que se esperan de un etnólogo no conciernen solamente al hecho de ver y de comprender lo que ha visto, sino de *hacerlo ver*. Cuando se ve, cuando se registra y, *a posteriori*, cuando se busca mostrar a los otros lo que se ha visto y registrado, se lo hace a través de las palabras, con los nombres. La actividad de la *percepción* no es por tanto separable en sus condiciones de una actividad de *nominación*. Pero esta última es en ella misma todavía insuficiente. Si nos sujetamos en efecto a la observación, fuese ella la más rigurosa posible, y a la nominación oral más precisa, sin duda que de lo que ha sido visto y de lo que ha sido dicho, no quedaría más que un vago recuerdo. Sin la escritura, lo visible permanecería confuso y desordenado. La etnografía es, precisamente, la elaboración y la *transformación escritural* de esta experiencia [...]” (1996:27; nuestra traducción).

Podemos, lícitamente entonces, concebir a la *etnografía* como una pieza de comunicación que tiene por finalidad “aumentar la experiencia del lector” (Strathern 1998:225), diferenciándose así de las *piezas de información*, que sólo pretenden *hacer llegar* un ‘predicado’ (un *mensaje*) a alguien acerca de ‘algo’. El propio texto producido debe contener dentro de sí los índices que lleven al lector a comprender que donde hay una huella sobre el barro, es porque pasó un animal. El propio lector debe poder tener también, a su vez, una *experiencia*: sino, lo que es captado por un instrumento –el *cuerpo*- en toda su completud al ser puesto en el código de las ciencias sociales pierde nuevamente varias de las dimensiones perceptivas que lo han hecho tan rico y complejo de captar.

Siendo así, reconoceremos también a la *escritura* como la técnica específica para construir esa pieza^{iv}. En relación a ésta, Marcus y Cushman admiten que “las formas convencionales no

se adecuan al planteamiento de los problemas etnográficos, [por lo cual] la creatividad es no sólo requerida, sino particularmente alentada” (1998:172-173).

Esto no supone otra cosa que la proclamación de una legitimidad para el uso de todas las posibilidades que ofrece el lenguaje, como la combinación de especies discursivas (diálogo, descripción, narración y argumentación) y la utilización de recursos estilísticos (retóricos y expresivos; sintácticos, semánticos y pragmáticos); todo en pos de lograr la mejor *comunicación* posible de la *experiencia* productora de conocimiento.

Es por ello que a veces la escritura etnográfica se suele emparentar con el *arte* (así lo hacían entre otros Malinowski y Lèvi-Strauss), ya que su pretensión es presentar de manera holística la complejidad de la vida humana. Y esto nos trae directamente al campo de la comunicación social, desde donde investigamos los procesos de producción social de sentidos desde una formación orientada a percibir la puesta en *forma* (comunicacional) de los mismos. A diferencia de antropólogos, sociólogos o historiadores, quienes observamos a la comunicación social formados desde el propio campo de la Comunicación Social, somos especialmente sensibles a la percepción de las formas comunicacionales en que, en los procesos de investigación, la información emerge y nos es dada. Para ello, la etnografía pareciera presentarse como el mejor *camino* para llegar a la meta sin tener que, en el trayecto, despojarnos de componentes importantes de nuestra formación, orientada no sólo a percibir formas sino –fundamentalmente- a comunicarlas.

Referencias bibliográficas

Bruner, Edward (1986). Experience and its expressions. In: Turner, Víctor & Bruner, Edward. *The Anthropology of Experience*. University of Illinois Press, Urbana and Chicago.

Dilthey, Wilhelm (1976). *Dilthey: Selected Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, H.P.Rickman.

Guber, Rosana (2001). *Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Norma.

Laplantine, François (1996). *La description ethnographique*. Paris, Nathan.

Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.

Maffesoli, Michel (2007). *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Buenos Aires, Paidós.

Malinowski, Bronislaw (1972). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona, Planeta-Agostini.

Marcus, George & Cushman, Dick (1998) Las etnografías como textos. En: Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Barcelona.

Peirano, Mariza (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

Pool, Robert (1994). *Dialogue and the Interpretation of Illness: Conversations in a Camerron village*. Oxford, Berg.

Radcliffe Brown. A.R. (1975). *El método en la antropología social*. Barcelona, Anagrama.

Strathern, Marilyn (1998). Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología. En: Reynoso, Carlos (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Turner, Víctor (1982). *From ritual to theatre*. New York, Performing Arts Journal Press.

Voloshinov, Valentin (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza.

ⁱ Malinowski fue uno de los fundadores en Gran Bretaña de la Lingüística Moderna.

ⁱⁱ *Reflexividad* es un concepto que la etnografía toma de la etnometodología, cuyo principal referente fue Harold Garfinkel.

ⁱⁱⁱ *Vivencia* sería la traducción aproximada de <erlebnis>, el concepto de Dilthey que Turner traduce como “*an experience*” para diferenciarla de la mera experiencia.

^{iv} Es cierto que la *escritura* no es el único lenguaje disponible; pero compartimos con Voloshinov y otros que “el material semiótico de la psique es por excelencia la palabra: el *discurso interno*” (1992:56). Por tanto, al referirnos a la *palabra* es nuestra intención referir paradigmáticamente a cualquier otro tipo de lenguaje expresivo.