



(Re)pensando el concepto de reflexividad en el contexto del trabajo de campo

(Re)thinking the concept of reflexivity in the field work context

(Re)pensando o conceito de reflexividade no contexto do trabalho de campo

Mariana TELLO*

Recibido: 23.08.16

Recibido con modificaciones: 31.03.17

Aceptado: 03.04.17



RESUMEN

El artículo aborda las complejidades de la práctica etnográfica entendida como *teoría vivida* (Peirano, 2008) y profundiza en un concepto que comenzó a tomar centralidad a partir de los años 80 en el campo de las ciencias sociales y que continúa suscitando debates al día de hoy: el de *reflexividad*. Desde la revisión de la propia trayectoria en etnografía, centrada en la antropología de la violencia y los conflictos sociopolíticos, el mismo indaga en cómo se desarrolla y transmite una *disposición reflexiva* en la construcción de los datos etnográficos. Finalmente, aborda las tensiones epistemológicas, éticas y políticas que atraviesan la perspectiva del investigador en la construcción de conocimientos en ciencias sociales.

Palabras clave: reflexividad, ciencias sociales, etnografía, violencia política.

ABSTRACT

This article approaches the complexities of ethnographic practice as *lived theory* (Peirano, 2008) and delves into a concept that begun taking centrality in social sciences in the 1980s and still provokes debates nowadays: *reflexivity*. Revising the author's own professional trajectory within the anthropology of violence and sociopolitical conflicts, the article inquires how a reflexive disposition is acquired and transmitted in the construction of ethnographic data. Finally, the article presents an examination of the political, ethical and epistemological tensions which intersect the researcher's perspective in the process of knowledge production.

Keywords: reflexivity, social sciences, ethnography, political violence.

RESUMO

Este artigo trata das complexidades da prática etnográfica entendida como *teoria vivida* (Peirano, 2008) e examina um conceito que começou a adquirir centralidade a partir dos anos 80 no campo da antropologia e que continua a suscitar debates na atualidade: o da *reflexividade*. Partindo da revisão da própria trajetória da autora na etnografia, centrada na antropologia da violência e dos conflitos sociopolíticos, o artigo indaga sobre como a disposição *reflexiva* é desenvolvida e transmitida na construção dos dados etnográficos. Finalmente, explora as tensões epistemológicas, éticas e políticas que atravessam a perspectiva do pesquisador na construção dos conhecimentos nas ciências sociais.

Palavras-chave: reflexividade, ciencias sociais, etnografia, violência política.

* Licenciada en Psicología (2001), Magíster en antropología (2006) por la Universidad Nacional de Córdoba y Doctora en Antropología (2012) por la Universidad Autónoma de Madrid (España). Su trayectoria académica se enmarca por completo en el campo de la Antropología de la violencia, los conflictos sociopolíticos y los DDHH. Desde 2008, investiga en el Espacio para la Memoria “La Perla” (Córdoba, Argentina) sobre las memorias de la experiencia concentracionaria y las identidades de los sobrevivientes de centros clandestinos de detención en Argentina. Correo electrónico: marianitaweiss@yahoo.es

SUMARIO

Introducción. Historia de la conquista de un objeto. Ante el dolor de los demás: trabajo de campo, emoción y reflexividad. A modo de conclusión. Bibliografía

Introducción

En este escrito analizo un concepto que comenzó a tomar centralidad a partir de los años ochenta en el campo de las ciencias sociales y que continúa suscitando debates al día de hoy: el de *reflexividad*¹. Quisiera centrar la discusión del concepto en el marco del análisis de los métodos cualitativos en investigación social y en particular en el contexto del trabajo de campo como situación social y experiencia; más precisamente, enfocándome en la perspectiva antropológica y las complejidades de la práctica etnográfica entendida como *teoría vivida* (Peirano, 2008).

Siendo coherente con el planteo que invoco intentaré aplicar a este mismo texto una mirada reflexiva, empezando por explicitar desde dónde se construye y hacia dónde apunta. Diré así que el mismo retoma mi propia experiencia como etnógrafa para, desde la micro escala de algunas situaciones de campo, intentar llegar a conclusiones más generales. Diré también que la preocupación y este mismo escrito es parte de una experiencia como docente. Tanto en la enseñanza de una metodología² centrada en la perspectiva etnográfica como en la orientación de proyectos la reflexividad, como eje transversal a todo el proceso de investigación, cobra una importancia central.

Así, el mismo se perfila en la preocupación –dentro de lo que hace a la formación en el “oficio”– por la transmisión de la parte *viva* de la etnografía y en la adquisición de lo que llamaré una *disposición reflexiva*. Con esta categoría analítica, busco conjugar el concepto de *disposición* en tanto corolario de un *habitus* (Bourdieu, 2008) –en este caso profesional– que estructuraría una cierta práctica; con la acepción de sentido común del término, como *pre-disposición* o aptitud y actitud en este caso crítica hacia las posiciones ocupadas y las situaciones experimentadas en el trabajo de campo. Me interesa enfocarme en esta etapa del trabajo etnográfico, para desde allí analizar las relaciones que se dan con la formulación de un problema y la escena de la escritura.

Parto de la base de que el modo de transmitir o incorporar las disposiciones necesarias para la práctica etnográfica trasciende el hecho pedagógico en sentido clásico en tanto que no se trata de una serie de conceptos abstractos sino de comprender que el modo de producción de conocimiento en antropología social implica una empresa intelectual con un alto componente personal. Así, la “iniciación” y el “entrenamiento” en la disciplina requiere transitar constantemente por esa zona que “no es ni la del discurso teórico en forma ni la del aprendizaje mecánico de las técnicas” (Champagne et al, 1993: 11) sino una mediación reflexiva entre ambas.

Dicho así puede sonar sencillo, pero ¿Cómo se da ese proceso? Cualquiera que haya pasado por la ordalía intelectual (Sontag, 2011) que implica ese transformar un problema social en una pregunta de investigación, por la conmoción que provoca “encuentro con el otro” y –finalmente– por la soledad y los debates con uno mismo a la hora de domesticar ese collage de situaciones fragmentarias y salvajes que constituye un trabajo de campo en un escrito etnográfico –no sólo coherente, sino también con pretensiones de interesante– sabe por qué la etnografía es usualmente comparada con un trabajo artesanal, con un “oficio”. Cada acto, cada palabra, cada elección

¹ En las ciencias sociales europeas el concepto se esboza ya en los planteos de Bourdieu, Passeron y Chamboredon ([1973] 2008), siendo reformulados y sofisticados en *Una invitación a la sociología reflexiva* (Bourdieu y Wacquant, [1992] 2008). La reflexividad propuesta por Bourdieu es epistémica, propone “objetivar al sujeto objetivante”, inserto en un espacio social y un campo académico que condiciona su punto de vista; dando preponderancia, por lo tanto, a lo que llama *el momento objetivista* de todo análisis sociológico. En el ámbito de la antropología, el planteo se da ya en clásicos como Evans Pritchard (1972), quien plantea muy tempranamente la diferencia entre el *hecho social* y el *hecho etnográfico*, el cual no se revelaría “al” sino “en” el antropólogo. Ambos planteos, aunque con matices, sitúan a la etnografía como un método que procede a la objetivación del mundo social a través de procesos subjetivos. Así, en propio etnógrafo –y el cientista social en general– toma centralidad como herramienta de un conocimiento que es posible “pulir” por medio de la *reflexividad*. Dada la preponderancia del trabajo de campo como ámbito de producción de datos y el uso de la *observación participante* (es decir un tipo particular de interacción) como método estrella, la reflexividad en antropología se centra en lo que –en el planteo bourdeano– llamaríamos el *momento subjetivista* de la investigación, tendiendo a problematizar las situaciones de campo. Hay también, en el ámbito de la antropología latinoamericana, quienes proponen una combinación de ambos *momentos* y *enfoques* como es el caso de Rockwell (1987) o Peirano (1995), y quienes dan más preponderancia a un “encuentro entre reflexividades” –lo cual lo acerca a una perspectiva interaccionista y hermenéutica– como es el caso de Guber (2001). Un tercer desarrollo del concepto deriva, en la antropología norteamericana, del giro posmoderno y las discusiones sobre la escena de la escritura. En este marco se inscriben los debates planteados por Rabinow (1978), Clifford y Marcus ([1986] 1991) y Geertz ([1988] 1997) sobre la antropología como una disciplina de autor.

² Me desempeño como profesora adjunta a cargo la asignatura Taller de Trabajo de Campo, área social (Lic. en Antropología, FFyH-UNC) desde 2013. Las reflexiones aquí esbozadas emanan de esa práctica principalmente y también de los debates en otros cursos de maestría y doctorado impartidos. Una versión preliminar de este texto fue presentada en el concurso docente por el cual obtuve, en 2015, el cargo de profesora adjunta regular para la asignatura antes mencionada.

metodológica precisa ser pulida y perfeccionada en una relación constante tanto con la teoría como con la principal herramienta de investigación: el/la propio/a etnógrafo/a.

Quisiera entonces, partir de mi propia experiencia en el campo de la *antropología de la violencia* y los desafíos que enfrenté a la hora de *mirar, escuchar, escribir* (Cardoso de Olivera, 1996), plantear si son sólo esas competencias y sensibilidades las que se ponen en juego en el trabajo de campo, para desde allí analizar las especificidades que aporta este tipo de trabajo de campo y su particular exigencia reflexiva. Si, al decir de Pollak (2006), las situaciones extraordinarias son reveladoras de las situaciones normales, la violencia, por su alta pregnancia moral en tanto problema social, por la particular *fuerza emocional* (Rosaldo, 1991) que despierta en el “encuentro con el otro”, exige una permanente reflexión, resultando buena para pensar las complejidades y dilemas que pueden llegar a plantearse en cualquier tipo de investigación cualitativa.

Historia de la conquista de un objeto

Comenzaré con una excusa, por otro lado poco original. Escribir sobre mi propia trayectoria como etnógrafa no pretende ser un acto de narcisismo intelectual, sino más bien aportar cierta encarnadura a este análisis y, en definitiva, a los usos analíticos del trabajo de campo en tanto *experiencia*³.

Dicho esto, la historia se remonta a mediados de 2001, cuando participé de una investigación sobre represión política y memorias locales en el norte argentino. Invitada por la Dra. Ludmila Da Silva Catela y en calidad de asistente, participé del proyecto “Violencia, memoria y derechos humanos. Para una antropología de la violencia y de los conflictos socio-políticos en Argentina” durante 2001 y 2002, compartiendo todas las instancias del trabajo de campo en las localidades de Calilegua, Libertador General San Martín, San Salvador de Jujuy y Tumbaya.

El tema, a la vez que interesante, planteaba para mí ciertos desafíos no sólo teórico metodológicos, sino también personales. Para la obtención del grado en psicología, había realizado en mi tesis con niños en una villa miseria⁴. En aquel contexto la violencia, la delincuencia y la represión policial eran algo cotidiano. Por otro lado, formaba parte de un organismo de Derechos Humanos el cual proponía una memoria alternativa a la oficial sobre la violencia política de los años '70. Sin embargo, mi repertorio explicativo, mis lecturas –tanto en uno como en otro ámbito– antes que ofrecer herramientas analíticas, se limitaban a argumentos justificatorios o condenatorios. Entonces ¿Cómo comprender sociológicamente los actos donde se utiliza la violencia? ¿Cómo aproximarse a ellos?

Pero el problema no se agotaba en estos dilemas teórico metodológicos a la hora de abordar analíticamente la violencia. Trabajar sobre la represión política y en particular en el norte argentino planteaba para mí lo que Mariza Peirano (1995) llamaría una situación de *alteridad mínima*: yo misma había sufrido una experiencia de represión política⁵ y había vivido hasta los 18 años en Jujuy, lugar donde realizaríamos el trabajo de campo. Siendo “nativa” el imperativo disciplinar de tornar “exótico lo familiar”⁶ debía ser tomado casi literalmente, sobre todo al enfrentar el cara a cara del trabajo de campo.

“¿Querés? ¿Vas a poder?” fue la pregunta de mi orientadora. Una pregunta metodológicamente útil, ya que lo que propició fue el hábito -a partir de ese primer “examen de conciencia”- de la reflexión en torno a mi posicionamiento frente a un tema que, hasta ese momento, era –sólo– un problema social (Lenoir, 1993) y –ni más ni menos que– un drama personal. ¿Podría distanciarme de mis presupuestos? ¿Querría “desencantar” esas representaciones tan cercanas a mí? ¿Sería capaz de enfrentar, analíticamente, el dolor de los demás?

“No sé” fue mi respuesta, pero allá fui, con la clara sensación de que aquello debía ser lo que sentía un joven Ndembu el día de su *mukanda*⁷. Releo las notas de campo y recuerdo la ansiedad que me recorría el cuerpo sentada en el desvencijado “Balut” que nos llevaba hacia la localidad de

³ Para una profundización sobre el trabajo de campo como *experiencia* ver Díaz Cruz (1997) y Clifford (2001).

⁴ Clerici, Ana y Tello, Mariana; *Las prácticas socializadoras en situaciones de pobreza. Una lectura sobre la vulnerabilidad psicosocial en niños/as de cuatro años de un sector de la periferia de Córdoba*; Trabajo final para la licenciatura en psicología, dirigida por la Lic. Ana Correa; Facultad de Psicología; UNC; 2001.

⁵ Mi madre fue asesinada por las Fuerzas Armadas y de Seguridad el 12 de julio de 1976 en Tucumán. Tras eso yo fui secuestrada por una pareja de policías con quienes permanecí dos meses, hasta que mis abuelos lograron localizarme y rescatarme. Viví con mis abuelos en San Salvador de Jujuy hasta los 18 años, momento en que me mudé a Córdoba para iniciar mis estudios universitarios, a los 21 años ingresé a la agrupación H.I.J.O.S. (Hijas e Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio), Organismo de DDHH al que pertenezco hasta hoy.

⁶ Da Matta (1999) habla de que el oficio del antropólogo pendula constantemente entre el extrañamiento y la familiaridad con las situaciones sociales observadas o “familiar lo exótico y exótico lo familiar”.

⁷ Tomo la analogía ritual del caso de los Ndembu, analizado por Turner (1990). Entre los Ndembu, los jóvenes afrontan el paso a la adultez mediante la *mukanda*, una ceremonia de iniciación que los prepara para la sexualidad y les permite ingresar en los cultos de caza. Se trata de un acto altamente dramático y trascendental mediante el cual son *iniciados* en sus roles sexuales adultos y pasan a ser aptos para la actividad *productiva*.

Libertador General San Martín. El latir desbocado de mi corazón ante la puerta entreabierta de aquella mujer que dijo no haber hablado nunca del tema y no querer hablar, e inmediatamente comenzó a contarnos sobre la noche en que –con 16 años- fue secuestrada y llevada al centro clandestino de detención de Guerrero. La penumbra y el aroma a cenizas de aquel pequeño rancho resguardado por los enormes cerros de Tumbaya y la delicadeza con que la hermana de un desaparecido sostenía entre índices y pulgares la única foto que se había tomado su hermano a lo largo de su corta vida. Recuerdo -y me recorre un escalofrío- al guardia del ex centro clandestino de detención devenido en camping que, como única respuesta a nuestras molestas preguntas, sacó su arma y la depositó sobre la mesa. Me duele, aun hoy, el recuerdo de aquel hijo de un obrero desaparecido en el Ingenio Ledesma y su vida, tan parecida y tan diferente a la mía.

El primer trabajo de campo es, dentro de la literatura antropológica, una experiencia completamente trascendental que usualmente ha sido comparada con un ritual de iniciación. No fue diferente en mi caso: en ese trabajo de campo con víctimas de la represión en Jujuy –que estaban *tan cerca* y a la vez *tan lejos* de mí- aprendí las claves fundamentales del oficio. Aprendí a preguntar, a mirar, a escribir un diario, aprendí a equivocarme, a ser ignorada, rechazada o cálidamente recibida. Aburrída y frustrada con los cursos de metodología que había conocido hasta entonces, donde el recetario de las técnicas medía su eficacia en términos de éxitos o fracasos; aquella *teoría vivida* donde la ruptura, el traspíe y el silencio formaban parte esencial de la construcción de conocimiento, donde la confianza e incluso los contratos éticos debían ser construidos en cada contacto humano⁸; tomó toda su dimensión. Comprendí entonces que la etnografía no era –en la palabras de Peirano- un simple método, “sino una forma de ver y oír, una manera de interpretar, una perspectiva analítica, la propia teoría en acción”⁹ (2008: 3).

Pero sería un recurso ficcional –tal como las corrientes posmodernas han criticado a las etnografías canónicas¹⁰- si dijera que la construcción de una *disposición reflexiva* se dio automáticamente, en mi mente, producto de la racionalización constante de cada acto. Se trató más bien de una puesta en práctica de la *reflexividad epistémica* la cual, implica un arduo trabajo de análisis de la práctica durante el trabajo de campo cuyo objetivo no es “el analista individual sino el *inconciente social e intelectual* fijado a unas herramientas y operaciones analíticas” (Bourdieu y Wacquant, 2005: 65). Esto, pese a luego enmascararse en las lógicas de autor individuales; lejos de ser un “don” con el cual ciertos investigadores habrían sido “bendecidos” implica un aprendizaje donde la dialéctica entre *experiencia* e *interpretación* precisa ser pulidas (Clifford, 2001) y la sensibilidad debidamente entrenada. El entrenamiento etnográfico entonces, se vuelve una empresa eminentemente colectiva, no sólo por todas las “voces” que habitan nuestras mediaciones teóricas, sino porque es un trabajo que sin un interlocutor se tornaría imposible.

En la adquisición de una *disposición reflexiva* durante aquel, mi primer trabajo de campo etnográfico, mucho tuvo que ver con mi propia apertura al asombro y la sorpresa, con dejarme atravesar por –más que penetrar en- el mundo de los otros¹¹. Pero también –como en todo aprendizaje- el escuchar y tomar nota de cómo mi maestra en el oficio preguntaba, observaba y escribía y –sobre todo- comprender qué hacía *ante* y *con* el dolor de los demás¹².

Esa parte del entrenamiento, sin duda la más impactante tratándose de objetos que evocan dramas fuera de todo tema de manual, se plasmaba en interminables diálogos al terminar la jornada. El potencial heurístico de las emociones que atravesaban el día a día del trabajo de campo, se revelaba en algún puesto de mercado, entre platos sucios y botellas vacías de cerveza, en las habitaciones de pensión donde –exhaustas- escribíamos el diario de campo. En esos espacios fue donde la intersección entre lo que había visto *en* ellos y lo que se había revelado *en* mí tomaba forma de dato etnográfico. Como empresa colectiva, la *disposición reflexiva* se forjó en esas charlas y, luego, en el diálogo académico al que fueron sometidas las sucesivas escrituras que emanaron de ese hacer.

Después de aquel primer trabajo de campo todas las investigaciones que realicé estuvieron centradas en experiencias relacionadas con la violencia enfocándome, para mi tesis de maestría y doctoral, en el análisis de las memorias de la militancia en organizaciones político militares en los años '70 y posteriormente, sobre las experiencias de represión sufridas por parte de los militantes

⁸ Pienso en de la confianza y los acuerdos éticos durante la investigación de modo procesual y contractual (Tello, 2013).

⁹ La traducción es mía.

¹⁰ Me refiero aquí a los debates acerca de los textos y la autoridad etnográfica plasmados en las obras de Geertz (1997), Clifford (2001), la compilación de Clifford y Marcus (1991), o la realizada por Sanjek (1990).

¹¹ En los planteos de la antropología clásica, y en particular en la obra de Malinowski (1973) se utiliza frecuentemente la fórmula de la “penetración” en el punto de vista nativo para mostrar la capacidad de comprensión del investigador. Más allá de las críticas ya formuladas por Geertz (1994) acerca del sesgo masculinista de la expresión, considero que esta posición con la que se concibe una de las cualidades más prominentes del etnógrafo puede ser reemplazada por una menos invasiva, más al estilo psicoanalítico si se quiere, en la cual el etnógrafo se sitúa en situación de dejarse atravesar por los significados que los otros expresan.

¹² Retomo aquí la expresión de Sontag (2011) pero agregando un *con*, para denotar que uno no sólo *conoce*, sino que en el mismo acto también *hace*.

dentro de los campos de concentración¹³. Ya frente a mis propios proyectos de investigación la violencia debió ser *construida* como objeto sociológico, en la encrucijada entre modelos teóricos, tradiciones metodológicas y yo misma, en tanto sujeto-herramienta de mi propia práctica etnográfica.

¿Cómo controlar los valores morales negativos que socialmente pesan sobre tal objeto? ¿Cómo escuchar *ese* punto de vista nativo donde la violencia se torna una estrategia política? ¿Cómo enfrentar la crueldad de las experiencias concentracionarias? En este sentido, la reflexividad para la construcción de una necesaria distancia analítica fue sustentada por ese carácter acumulativo de la disciplina y la apropiación reflexiva de las etnografías (con lo cual quiero decir las experiencias) de otros científicos sociales al transitar caminos similares¹⁴. Al mismo tiempo, considero que la antropología cuenta con dos herramientas teórico-metodológicas que se vuelven especialmente fértiles en el abordaje de fenómenos que –por su pregnancia moral– suelen despertar una suerte de *parálisis interpretativa* (Appadurai, 2001): la *etnografía* y la *comparación*. La *etnografía*, permite analizar sociológicamente lo que la violencia significa desde el *punto de vista nativo*; la *comparación* permite relativizar el componente moral que recubren los hechos de violencia en nuestras sociedades, tornándolos comprensibles (NuAP, 1999).

Pero el trabajo etnográfico implica pensar, en otro nivel, a la reflexividad como un trabajo constante sobre el espacio que se abre entre “uno” y “el otro”, es decir la *alteridad* (Krotz, 2006) y el carácter que este concepto adquiere a lo largo de un proceso de investigación. Tanto la alteridad *mínima* o *máxima* –herramientas conceptuales para designar un punto de partida desde el que inicialmente concebimos la distancia social con el “otro”– como el ya citado vaivén entre “tornar familiar lo exótico y exótico lo familiar” dan cuenta del carácter dinámico de la relación con los otros¹⁵ y resultan fértiles para pensar el concepto de reflexividad en sí.

En los debates teóricos, algunos puntos de vista dan preeminencia a las complicidades estructurales (como es el caso de Bourdieu) a ser desnaturalizadas para evitar cualquier “catexis de objeto”, otros insisten en pensar en un encuentro entre reflexividades en el campo y en un proceso textual de puesta en palabra del mismo y una validación de sentidos por parte de los propios nativos como una garantía de la solidez de las afirmaciones etnográficas (Guber, 2001). Intentando integrar las perspectivas, propongo pensar la percepción de la alteridad en el trabajo de campo a la luz de un análisis de las condiciones estructurales que enmarcan los encuentros –lo cual equivale a pensar la dimensión del poder en las relaciones sociales–, en el marco de las cuales se desenvuelven, de manera fluctuante, las interacciones. De modo que el grado de alteridad con los “otros”, sólo puede ser pensado de modo estático en un comienzo, modificándose sobre todo su percepción –y con ella la construcción de los hechos etnográficos– a lo largo de la investigación¹⁶.

Así, la preocupación por lograr el distanciamiento necesario para transformar mis propias inquietudes (inicialmente nativas) en problemas sociológicos fue un proceso que me llevó a objetivar permanentemente mi posición dentro de las diferentes situaciones de campo de modo de no tornarlas un “socioanálisis de a dos” (Bourdieu, 1999) y, finalmente, a la hora de analizar y escribir sobre los “mundos” y las vidas en las que tan generosamente me habían dejado entrar.

Ante el dolor de los demás: trabajo de campo, emoción y reflexividad

Quisiera en este apartado analizar un tópico poco explorado dentro del análisis reflexivo y que se manifiesta claramente en el trabajo de campo sobre *situaciones límite*¹⁷: el de las emociones. Se

¹³ Trabajo desde 2008 en el área de investigación del Espacio para la Memoria que funciona en el ex Centro Clandestino de Detención conocido como “La Perla”; ocupándome centralmente del acompañamiento e investigación con los sobrevivientes del mismo. La Perla funcionó como CCD entre 1976 y 1978, posteriormente el edificio fue refuncionalizado como cuartel militar. En 2007 fue entregado por el Poder Ejecutivo de la Nación a los Organismos de DDHH de Córdoba, inaugurándose como Espacio de Memorias en 2009.

¹⁴ La perspectiva eliasiana y su conceptualización de la violencia como una forma más de relación entre grupos e individuos y su provocadora pregunta –“en vez de preguntarnos por qué hay violencia deberíamos preguntarnos por qué no hay más violencia”– constituye un excelente ejemplo del des-centramiento reflexivo del sentido occidental y moderno acerca de la violencia. Por otro, propició la construcción distanciada del objeto la incorporación de los análisis sobre sociedades tradicionales, en particular la reflexión que aporta en torno a la violencia, la política y la moral en sociedades descentralizadas, a partir del clásico de Evans Pritchard, *Los Nuer* y más recientemente los trabajos de Rosaldo (1991) por citar algunos ejemplos nodales.

¹⁵ La relación entre distancia física, cultural y analítica constituye un tópico de eterna reflexión en antropología, sobre todo a partir de la crisis que supuso la descolonización y con ello el fin de los “nativos” tal como se los había concebido originalmente, y del trabajo “con” aldeas o “en” aldeas. Ver Geertz (1994)

¹⁶ En mi caso, la cercanía con la que me objetivaba inicialmente respecto de las personas con las que trabajé fue cobrando otras dimensiones a medida que me aproximaba etnográficamente a la temática. Lo que en principio parecía “cercano” (los militantes formaban parte del grupo al que habían pertenecido mis padres, habían sido –como yo– “víctimas de la represión”), vistos de cerca empezaron a tomar otros matices, y con ellos se revelaron las distancias de género, de clase social, políticas, pero ante todo generacionales que funcionaron –tanto como las homologías– como marcos constitutivos de ese particular tipo de producción de sentido que se da –tal como señala Pollak (2006)– en el trabajo de campo y en particular en la situación de entrevista.

¹⁷ El concepto de *situación límite* acuñado por Michel Pollak en torno a las experiencias vividas en los campos de concentración nazis, designa aquellas situaciones extraordinarias que provocan “inéditas acciones

trata de una dimensión con la que, tarde o temprano, se “tropieza” –en el sentido de ofrecer resistencia- siendo por lo mismo buena para el (re)pensar epistemológico y metodológico que implica la reflexividad¹⁸.

Como ya ha señalado Geertz (1994) la profanación de los “secretos clánicos” que significó la publicación de los diarios de Malinowski reveló, crudamente, el lado oscuro de un “etnógrafo modelar” que se había construido a sí mismo como desprovisto de prejuicios y pasiones¹⁹. Pero el real problema –siguiendo el hilo de Geertz- no consistía tanto en medir la talla moral del “padre” de la antropología moderna, sino pensar en los efectos de teoría de tal “represión”. Lo que tal descubrimiento provocó no fue, sin embargo, estéril. Inauguró otra larga serie de debates acerca del papel y la naturaleza de la subjetividad del investigador, de los sentimientos, emociones y pasiones en el trabajo de campo y de sus sucesivas “domesticaciones” en la escena de la escritura.

¿Se puede objetivar algo que aparece –en el sentido común- como radicalmente subjetivo? ¿Qué se puede decir sobre y hacer con el dolor, el miedo, el amor, la compasión, la aversión? Y, en términos metodológicos ¿Qué papel juegan los sentimientos, emociones y pasiones en el trabajo de campo como situación social? ¿Cómo tornar inteligibles y comunicar esas fuerzas que afloran *entre* nosotros y los otros? ¿Es posible hallar un equilibrio entre la represión de las pasiones –o su ocultamiento y/o confesión en el diario de campo- y la perspectiva radicalmente subjetivista que asumen algunos etnógrafos posmodernos²⁰?

Claro que siempre se puede obviar el tema y, si se vuelve ineludible, tratarlo como un “obstáculo” que se interpone en la visión objetiva de “la realidad”²¹, o intentar incorporarlo al análisis como otra dimensión de la experiencia etnográfica. Quisiera, entonces, ensayar aquí algunas reflexiones –dificultosas y muy recientes- sobre el concepto de *fuerza emocional* (Rosaldo, 1991) y su rol en mi propio trabajo de campo. Las emociones, por más invisibles que resulten en la presentación de los datos, por más “domesticadas” que aparezcan, forman parte del “marco” en los que se construye el cara a cara –o el cuerpo a cuerpo- de la situación de campo.

Sin embargo, no todas las emociones son iguales ni se expresan con la misma *fuerza*. Cuando se trabaja con *situaciones límite*, uno de los principales desafíos es qué hacer *ante* y *con* el dolor –y en general los sentimientos- que afloran en ese encuentro con el otro. Los desafíos se proyectan en diferentes niveles. Uno, sin duda, consiste en el papel que asumen en la expresión de esas experiencias las emociones morales, como la vergüenza, la culpa y el pudor²², en los silencios estratégicos y en los acuerdos que negocian el paso de lo íntimo a lo público²³. En términos metodológicos –y tomando al trabajo de campo como una situación social (Guber, 2001)- las emociones, además, se expresan en el marco de relaciones de género, clase, étnicas y generacionales que moldean el encuentro cara a cara con el otro, las posibles respuestas tanto como las posibles preguntas. Pero es también en ese marco donde ciertas emociones pueden emerger con *fuerza, obligando* –retomando la expresión de Mauss- a una reciprocidad vivida también de modo radicalmente subjetivo por parte del investigador. Así, el *rapport* y la *empatía*, no pueden ser prescritos de modo instrumental y abstracto, sin analizar el sustrato ético y emocional –y con esto quiero decir cultural- sobre el que, actuando desde el completo *sentido práctico* (Bourdieu, 2008), se construye la *confianza* como condición de la investigación misma (Tello, 2013).

ante lo imprevisible, situaciones para las que no hemos sido preparados, socializados, iniciados” (citado en Da Silva Catela, 2001: 22).

¹⁸ Se trata de objetos que reflejan una suerte de *liminaridad epistemológica*: anidan entre lo *objetivo* y lo *subjetivo*, entre lo *individual* y lo *colectivo*, entre lo *fisiológico*, lo *psicológico* y lo *social*, entre las *representaciones* y las *prácticas*; en el terreno de la experiencia, poniendo en evidencia debates axiales de las ciencias sociales. Las emociones, pasiones y sentimientos resultan, por lo mismo, parte del drama de un campo antropológico en transición, siendo particularmente fértiles para desarmar dualismos ontológicos y repensar lo reflexivo.

¹⁹ Los diarios de Malinowski, quien se consagrara como el padre de la antropología y el fundador de su método, fueron publicados póstumamente en 1967. Los mismos remitían a su trabajo de campo en Nueva Guinea, que dio lugar a su clásico *Los argonautas del Pacífico Occidental*. A diferencia de esta obra, los diarios revelan el lado oscuro de Malinowski: un etnógrafo poco distanciado y metódico, sexuado, irritado y poco comprensivo con los nativos.

²⁰ El debate sobre la subjetividad del antropólogo se ve reflejada en el análisis del “yo autorial” en *El antropólogo como autor* (Geertz, 1996) y alcanza su punto cúlmine en las propuestas autoetnográficas (ver Ellis, Adams y Bochner, 2011).

²¹ Quisiera mencionar el provocador escrito de Robben (2011) acerca de la *seducción etnográfica*, la cual sería un modo de “enmascaramiento” que los sujetos envueltos en experiencias de violencia (ya sea como perpetradores o como víctimas) despliegan para “convencer” al entrevistador, desviándolo de una versión “real” de los hechos. La posición algo positivista de Robben, llama menos la atención que el gigantesco aparato conceptual desplegado para transferir al hacer de los entrevistados el colapso en el análisis reflexivo propio a la hora de enfrentar el dolor o la crueldad de las experiencias relatadas.

²² La noción de *doble vínculo* acuñada por Elias, resulta particularmente útil en este sentido. Según el autor la violencia, primero reprimida “de afuera” por parte de las instituciones pacificadoras, es posteriormente reprimida “desde adentro”, incorporada como tabú. En un plano psicogenético, la transgresión a la moral incorporada, genera sentimientos específicos como la culpa, así como la exposición de lo que progresivamente fue relegado a la esfera de lo privado genera vergüenza y de la intimidad, pudor.

²³ Este aspecto ha sido exhaustivamente analizado por Pollak (2006), Le Breton (2006) y Da Silva Catela (2004).

Pasemos a la idea de *fuerza*. La necesidad de una *empatía*, tanto como su fragilidad, es inherente a cualquier trabajo de campo, pero se hace evidente ante objetos sociológicos que interpelan la emocionalidad o la pasión directamente, es decir, que socialmente *obligan* a hacer algo, como el sufrimiento y su manifestación fenoménica: el llanto.

Es curioso lo que sucede cuando una persona, un entrevistado, con la cual no hay una relación social y afectiva previa, llora en una entrevista. Es imposible no sentirse interpelado y pensar en hacer lo que esa forma de reciprocidad de sentido llamada *empatía* dicta sobre el deber (Mauss, S/D) de *consolar* a aquel que sufre. Pero en el trabajo de campo, el entrevistador y el entrevistado en esta situación, constituyen dos agentes en situaciones estructuralmente distantes, que se ven estrechadas en ese acto de intimidad que es el llorar frente a otro, y esta suele ser una de las principales disrupciones reflexivas. Durante mi primer trabajo de campo, uno de los principales aprendizajes fue tratar de entender esta *fuerza*²⁴ y controlar mis reacciones frente al sufrimiento, al tratar de completar silencios “incómodos” o de consolar. Diferenciar lo que le está pasando al que llora o se angustia “delante de un extraño” y lo que le pasa al entrevistador en ese impulso de “consolar”, fue uno de los principales desafíos reflexivos. Lo que sucedía la mayor parte de las veces era que, poseída por la *fuerza emocional* que produce el llanto, tocaba al entrevistado ni bien comenzaba a llorar. El simple hecho de apoyar mi mano en un lugar “neutral” de su cuerpo –el brazo, o el hombro- ponía en evidencia tanto la distancia estructural como la cercanía afectiva entablada casi involuntariamente por la situación de entrevista. Las veces que esto sucedió, mi gesto cortó abruptamente el llanto, haciendo que la persona murmurara una excusa por “quebrarse”, se sintiera ligeramente avergonzada; mi gesto, aunque bienintencionado, se centraba en mi misma más que en la otra persona, poniendo al descubierto el desfase en los ritmos predeterminados que dictan las convenciones sobre el establecimiento de la confianza y los actos permitidos en cada etapa de la misma. Con el tiempo comprendí que la decisión –muchas veces inconciente- de llorar y entablar intimidad del entrevistado debía ser librada a su propio ritmo²⁵. Aprendí, al mismo tiempo, que no existen prescripciones sobre qué hacer, más que analizar lo que a uno mismo le pasa y lo que el otro demanda ante la expresión de su dolor.

Cuando, en 2008, comencé a trabajar con sobrevivientes de los centros clandestinos de detención, las situaciones en las que interviene el dolor o el silencio se multiplicaron. El primer “obstáculo” en mi ingreso al campo fue la invisibilidad pública de los sujetos y su silencio; el segundo, la dificultad para escuchar esas experiencias calificadas de “invivibles” e “inenarrables”; el tercero la capacidad de tornar esas experiencias comprensibles.

El hecho de que las experiencias concentracionarias hayan sido calificadas de “inenarrables” o “incomprensibles” y consecuentemente que la etnografía sobre el tema sea relativamente escasa, no responde sólo a una dificultad inherente al objeto –experiencias que dan cuenta de la ruptura del sentido del mundo y de “lo humano”- sino también porque la búsqueda de ese sentido supone, para el que escucha e intenta comprenderlas, imaginar la arbitrariedad de un contexto abyecto. Además, la tan mentada *confianza* necesaria para cualquier investigación implica, en este caso, revertir los efectos de una experiencia que quebró toda comprensión mutua de la realidad y toda expectativa respecto de los otros, ante lo cual el establecimiento de contratos éticos consensuados y claros resulta fundamental. Así, el establecimiento de cierta *confianza* y *empatía* con el otro conlleva –en la práctica- no sólo ser capaz de escuchar el horror y el dolor de los Campos, sino tratar de imaginarlo, intentar “ponerse en el lugar del otro” antes de emitir cualquier juicio ante las opciones moralmente dilemáticas que supuso la experiencia concentracionaria.

Etnografía y comparación en este contexto no sólo implican desafíos intelectuales, sino también grandes desafíos emocionales. Propiciar una escucha despojada de los juicios de la moral corriente y familiarizarse con el “mundo” del campo, llegar a comprender esas experiencias no es una empresa fácil, ya que intentar ponerse “en el lugar del otro” supone cuestionar y deconstruir los núcleos más firmes de lo que consideramos constitutivo de lo humano. En esa zona de intersección entre el que escucha y el que relata, entre el que acompaña y el que representa (con su relato o con su mutismo, con su cuerpo) sus memorias, se pone en juego el sentido de la humanidad y de sus “imposibles”, nuestra propia identidad. En su rol de “intérprete”²⁶, al intentar comprender, el etnógrafo quedará expuesto al dolor, al desconcierto, a la fractura del lenguaje ante situaciones que, por impensadas, resisten las clasificaciones y que, por dolorosas, no pueden ser comprendidas sin experimentar también aflicción.

²⁴ Me refiero con esto a dos posibles vías de comprensión, por un lado, una comprensión sociológica de las emociones y su *fuerza*, como la que esbozo en este apartado. Existe, sin embargo, aunque enmarcado en lo que dicta la disposición emocional de una sociedad, singularidades que tienen que ver con otros factores que configuran lo subjetivo –trayectorias de clase, de género, historias familiares- que configuran el nivel más inconsciente –con esto quiero decir naturalizado al punto de ser “hecho carne”- del/la analista que prescriben las reacciones ante el sufrimiento.

²⁵ Esto es lo que, en la práctica psicoanalítica, califica al analista de *pivot* que permite que el analizado hable de lo que sólo él sabe. En este caso es similar, ya que la centralidad del saber reside en el entrevistado y el entrevistador debe resistir toda tentación de colonizar ese saber.

²⁶ Esta fue la categoría con la que me designó un sobreviviente al leer uno de mis trabajos. Pese a ser esbozada como categoría nativa me pareció sugerente también analíticamente, ya que se aleja de la literalidad a la que alude la “traducción” –ya largamente criticada en el campo disciplinar- desplazándose al papel de aquel que hace de “puente” entre mundos.

Entonces ¿Qué hacer con nuestras emociones y en particular con aquellas que se expresan con fuerza? Se puede, luego, omitir o intentar “neutralizar” la dimensión emocional en el trabajo de campo. También hacerla formar parte de un posmoderno “estar allí” –en el territorio exótico que es esta vez la subjetividad del otro- en la capacidad de dar cuenta “en carne propia” del dolor de los otros. O se puede tener una disposición reflexiva que intente equilibrar la cercanía y la distancia ante los afectos y pasiones, analizándolos como realidades sociohistóricamente situadas, como parte esencial de los datos etnográficos que se construyen *en* cada relación.

A modo de conclusión

A lo largo de este escrito he tratado de dar cuenta, a la luz de la propia experiencia como etnógrafa y el consiguiente entrenamiento reflexivo que, a fuerza de traspies y equívocos, tiende a forjar una *disposición reflexiva* que llega a hacerse carne en un habitus profesional particular. Para ello, he optado expresamente por adentrarme en los “lados oscuros” de la práctica etnográfica, esos territorios donde la teoría vive, late y que, por lo mismo, se resisten a una conceptualización lineal y ponen de relieve esa zona de intersección entre nosotros y los otros, entre la igualdad y la diferencia inherente al concepto de alteridad (Krotz, 2006). He querido destacar que en el aprendizaje del oficio “en realidad nunca estamos solos” –tomando la expresión de Halbwachs-; de modo que el perfeccionamiento de uno mismo en tanto *principal instrumento de investigación* en el trabajo etnográfico constituye una empresa dialógica, colectiva y por lo mismo, con un profundo componente ético y político. Esa responsabilidad *con* y *para* los demás –con nuestros maestros o aprendices, para con las comunidades con las que trabajamos- implica necesariamente un compromiso reflexivo ya sea en la fase de formulación de un objeto, en el trabajo de campo o en la escena de la escritura.

Así, aplicando lo mismo que propongo, he intentado aquí no sucumbir a la comodidad positivista que hace de la metodología un recetario de procedimientos o un catecismo de “buenas prácticas” antropológicas ni a la tentación posmoderna de caer en un relato autobiográfico, sino dar cuenta del potencial analítico de la “conmoción y la confusión tardíamente apreciadas” (Geertz, 1996: 98) que implica la empresa etnográfica.

Si lo he logrado, entonces habré podido –más que arribar a conclusiones definitivas- hacer un aporte al (re)pensar el oficio desde su costado vivido. Habré propiciado –y así lo espero- la inquietud que precede a la formulación de nuevas preguntas. Habré interrogado a los posicionamientos epistemológicos, éticos y políticos que afloran *en* nosotros *ante* los mundos de los otros. Y espero haberlo hecho en honor a la tradición disciplinar. Porque la antropología, desde sus inicios, fue portadora de asombro. Y esa capacidad de asombro anida en las preguntas que esos -los “otros”- hacen que nos formulemos a nosotros mismos.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun (2001): *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Montevideo, Ed. Trilce.
- Bourdieu, Pierre (1999): *La miseria del mundo*, España, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- (2008): *El sentido práctico*, España, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude y Passeron, Jean-Claude (2011): *El oficio del sociólogo*, Argentina, Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2008): *Una invitación a la sociología reflexiva*, Argentina, Siglo XXI Eds.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1996): “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar, escribir” en *Revista de Antropología* vol. 39, n° 1, Argentina.
- Champagne, Patrick, Lenoir, Remi, Merllie, Dominique y Pinto, Louise (1993): *Iniciación a la práctica sociológica*, México, Siglo XXI editores.
- Clifford, James (2001); *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Ed. Gedisa.
- Clifford, James y Marcus, George (1991): *Retóricas de la antropología*, Madrid, Ed. Jucar.
- Da Matta, Roberto (1998): “El oficio de antropólogo o como tener anthropological blues” en Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Da Silva Catela, Ludmila (2004): “Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento de situaciones límite” en *Revista Oficios Terrestres X*, La Plata.
- (2001): *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, La Plata, Ed. Al Margen.
- Díaz Cruz, Rodrigo (1997): “La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia” en *Revista Alteridades N°7*, México.
- Elias, Norbert (2001): *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ellis, Carolyn, Adams, Tony & Bochner, Arthur (2011): “Autoethnography. An overview” in *Forum Qualitative Social Research 12*.
- Evans Pritchard, Edward Evans (1977): *Los Nuer*, Barcelona, Ed. Anagrama.
- (1972): *Social Anthropology*, London, Routledge & Keagan Paul.

- Geertz, Clifford (1997): *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós Studio.
- (1994): “‘Desde el punto de vista nativo’: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico” en *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós Básica.
- (1996): *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas y un antropólogo*, España, Ed. Paidós.
- Guber, Rosana (2001): *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Argentina, Grupo Editorial Norma.
- Halbwachs, Maurice (2011): *La memoria colectiva*, España, Miño y Dávila.
- Krotz, Esteban (2006): “Alteridad y pregunta antropológica” en Bovin, M., Rosato, A. y Arribas, V. *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires, Ed. Antropofagia.
- Le Breton, David (2006): *El silencio. Aproximaciones*, Madrid, Ed. Sequitur.
- (1998): *Les passions ordinaires. Anthropolgie des émotions*, Paris, Masson.
- Malinowski, Bronislaw (1973): *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona, Ed. Península.
- Mauss, Marcel (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Madrid, Ed. Katz.
- (S/D): “A expressão obrigatória dos sentimentos”.
- Peirano, Mariza (1995): *A favor da etnografia*, Río de Janeiro, Relume Dumará.
- (2008): “Etnografía, ou a teoría vivida”, *Ponto Urbe (online)* 2. www.pontourbe.revues.or/1980.
- Pollak, Michel (2006): *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades ante situaciones límite*, La Plata, Ed. Al Margen.
- NUAP: Palmeira, Moacir (coord.) (1999): “Rituais, representações e violencia”. UFRJ.
- Rabinow, Paul (1978): *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley, University of California Press.
- Robben, Antonious (2011): “Seducción etnográfica, transferencia, y resistencia en diálogos sobre Terror y Violencia en Argentina”, en *Revista Aletheia Vol. 1 N°2*.
- Rockwell, Elsie (1987): *Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985)*, Documento DIE, Departamento de Investigaciones Educativas, Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN, México.
- Rosaldo, Renato (1991): *Cultura y verdad. Nuestra propuesta de análisis social*, México, Grijalbo.
- Sanjek, Roger (ed.) (1990): *Fieldnotes. The makings of anthropology*, London, Cornell University Press.
- Sontag, Susan (2011): *Ante el dolor de los demás*, Bogotá, Random House Mondadori.
- XXX (2013): “XXX”
- Turner, Victor (1990): *La selva de los símbolos*, España, Ed. Siglo XXI.