

La comunicación intersubjetiva como fundamento de objetivación etnográfica

Renée de la Torre*

From the point view of critical anthropology, the author presents in this article a methodological reflection on the various communicative mediations which are present in fieldwork and that modify the processes of construction and reconstruction of social identities. According to this perspective, communication appears as the foundation of ethnographic work, not only within the context of data collection, but as the process itself on which anthropological reality is constructed. Departing from her own research experience, the author discusses the processes of comprehension and explains how validity claims for that processes have to do with a continuous process of reflection, on which construction of knowledge depends on intersubjective recognition, rather than searching for a universal "objectivity" on which subjects are dead.

En este artículo la autora presenta una reflexión metodológica sobre las distintas mediaciones comunicativas que están presentes en el trabajo de campo y que modifican los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades sociales, desde el punto de vista de la antropología crítica. Desde esta perspectiva, la comunicación es la base del trabajo etnográfico, y no sólo como contexto de la recolección de datos, sino como proceso mismo de construcción de la realidad antropológica. A partir de su propia experiencia de investigación, la autora discute y sitúa los procesos de comprensión cuya pretensión de validez apuesta por un continuo proceso de reflexión que nutre la construcción de un conocimiento generado en condiciones de reconocimiento intersubjetivo, y no necesariamente por una "objetividad" universal que implique la muerte de los sujetos.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de Occidente.

La sociedad está basada en una profunda comunión del yo y el otro, una comunión que no ofrece razones sino vitalidad vivida, sin este electrizante desdibujamiento de los límites, la vida carece de sabor, la acción carece de potencia, el mundo se vuelve opaco y lúgubre.

Lindohlm 1992: 250

Hacia una investigación de la etnografía

Este documento contiene una reflexión metodológica sobre las distintas mediaciones comunicativas que están presentes en el trabajo de campo y que modifican los procesos de construcción y reconstrucción de las identidades sociales. Esta reflexión se inscribe dentro de la corriente de la antropología crítica, en la cual distintos autores (Wolf, Diamond, Mintz, Scholte, Fabian, Asad, Hymes, etcétera) coinciden en la naturaleza intersubjetiva del trabajo de campo.¹ Desde esta perspectiva, la comunicación es la base del trabajo etnográfico, y no sólo como contexto de recolección de datos, sino como proceso mismo de construcción de la realidad antropológica.

En el proyecto de investigación, que actualmente estoy realizando, se ha privilegiado el interés por atender la manera en que la acción de la diversidad de identidades de los seglares católicos, dinamiza las fronteras entre lo religioso y la sociedad secular; entre lo sagrado y lo profano; entre clero y laico; entre institución y comunidad.²

Teniendo en el centro el problema del estudio de las identidades, no podía escapar a una reflexión sobre la ma-

1. Sobre el desarrollo de la antropología crítica se puede consultar a Wright 1995.
2. Este proyecto forma parte del trabajo de tesis de doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Antropología Social, de CIESAS/Universidad de Guadalajara. Para su realización ha contado con apoyo financiero del Seminario de Estudios de la Cultura y de CONACYT.

nera en que la comunicación, como práctica que hace posible el encuentro de subjetividades (el trabajo de campo), condiciona nuestras formas de acceder y construir la realidad social. De igual manera, me inquieta el problema al que cotidianamente se enfrenta un etnógrafo: objetivar la realidad intersubjetiva.

Si se entiende por identidad: "El sistema de referencias simbólicas (valores, códigos, normas y representaciones) que permiten establecer un nosotros frente a los otros" (de la Torre 1996: 88), debemos considerar que la identidad no es un producto acabado, sino una práctica intersubjetiva, cuya recomposición está ajustada a marcos de referencia y a situaciones de interacción, que no son ajenas al contexto empírico de la experiencia etnográfica.

No podemos olvidar que la investigación promueve nuevos marcos de interacción comunicativa que actualizan las identidades: de los informantes en las situaciones de encuentro con el investigador; del investigador en el encuentro con la realidad construida de los informantes. Es decir, que el encuentro etnográfico es un espacio de interacción, mediante el cual la representación de un sí mismo en concordancia con la representación de un nosotros se sitúa con relación en la percepción que se tenga del otro o los otros.

El trabajo de campo como experiencia comunicativa

El objetivo de todo trabajo de campo etnográfico es lograr una construcción social de la realidad (Scholte 1987), para lo cual el investigador tendrá que participar en un proceso de comunicación, que permita un proceso dialéctico de externalización-objetivación-interiorización (Berger y Luckmann 1986).

Los procesos de externalización se logran a través del uso de dispositivos y herramientas técnicas, las cuales permiten que los individuos externalicen su mundo socio-vital (entrevistas, historias de vida, conversación, diario de campo, etcétera), a través de los cuales el investigador puede acceder a la socie-

dad como un producto humano; los procesos de objetivación —aquellos mediante los que “un segmento del yo se objetiviza según las tipificaciones socialmente disponibles” (Berger y Luckmann 1986: 97)— están presentes en tres niveles: a) en las tipificaciones o categorías previas con las cuales el investigador pretende hacer comprensible la realidad; b) en la forma en que el investigador accede a la relación del individuo con los sistemas simbólicos que han objetivado y tipificado su identidad (instituciones, mitos, rituales, fiestas, reuniones de trabajo, discursos, lenguaje, símbolos, etcétera), y c) en los procesos mismos de construir categorías en los encuentros intersubjetivos entre informantes e investigador. Por último, la internalización es un proceso mediante el cual el hombre es un producto de la sociedad, esto significa que nuestra percepción, y posible interpretación de la realidad, será un producto de la interacción social entre individuos socialmente posicionados.

El modo de producción de la comunicación en la construcción social de la realidad

Considerar la investigación como construcción de la realidad, implica que el encuentro intersubjetivo: a) está inscrito en estructuras objetivas donde los sujetos tienen una posición determinada, determinable y determinante de la interacción que mediatizan y condicionan la experiencia etnográfica; b) que la interacción entre sujetos altera y produce una nueva realidad social: una realidad intersubjetiva, y c) que los procesos de objetivación (presentes o ausentes en el texto académico) de los datos extraídos del trabajo de campo inciden sobre la producción de una nueva realidad social.

Considerando estos tres puntos, no podemos escapar al compromiso de hacer investigable la investigación del objeto de estudio, es decir, hacer de la antropología una “ciencia reflexiva” (Bourdieu y Wacquant 1995: 191). Si el modo de producción antropológico se sitúa en gran medida en la praxis

de la experiencia comunicativa del trabajo de campo, éste se da en condiciones sociales de producción de conocimiento y reconocimiento, que requieren una posición crítica reflexiva.

Distintos autores, entre los cuales podemos destacar a Pierre Bourdieu y L. Wacquant (1995) y a Richard Fox (1991), nos plantean el desafío de incorporar la economía política a la reflexión de la praxis antropológica. Estos autores nos invitan a meditar sobre la propia práctica antropológica como un modo de producción que debe considerar críticamente las condiciones históricas de la interacción etnográfica, así como las relaciones de poder (interna o externa) presentes.

Este es el interés que me motiva, que no tiene la intencionalidad de presentar un modelo metodológico acabado, sino de compartir preguntas, desafíos, reflexiones, caminos, escenarios y situaciones a través de los cuales la identidad del trabajo antropológico, más que representar un hecho aislado, o un dato acabado, forma parte de un juego permanente de encuentros comunicativos, de procesos complejos de objetivar la intersubjetividad, de producción de marcos culturales de identificación, de formas de nombrarnos frente al otro y ser nombrados por los otros, de lugares a través de los cuales nos miramos con los ojos de nuestros semejantes y atendemos a las diferencias a través del contraste, de situaciones de generación de conocimientos y de categorías sociales en las que participamos tanto los investigadores como nuestros informantes, de procesos de implicación y desimplicación del etnógrafo con el objeto de estudio.

Mediaciones del encuentro etnográfico

Cuando la gente comience a comprender que no hablan con personas reales, sino que hablan con un simulacro de personas, la comunicación se volverá más fácil.

Greimas 1985

Debemos considerar que la situación de diálogo requerida para realizar las historias de vida se inscribe en la dialéctica del yo y el otro, lo cual condiciona la forma en que se desarrolla el contenido de la narración. Es necesario introducir una reflexión sobre la significación e implicaciones prácticas de la otredad.

Se piensa en el etnógrafo como el desconocido que de buenas a primeras solicita entrar en la vida del otro. Ciertamente, como da cuenta Simmel, el ser extranjero puede facilitar la comunicación: el extrañamiento puede ser percibido como el depositario idóneo de los secretos, de los imaginarios, de los sentimientos íntimos. Con él se establecen nuevas relaciones que se sabe serán momentáneas, y con las cuales no se volverá —tal vez— a frecuentar jamás. Sin embargo, el extranjero no puede abrirse acceso al mundo del otro si no se establece un contrato previo de familiaridad y de confianza. Este contrato previo es indispensable para el investigador, pues es la condición para propiciar una situación de diálogo e intercambio.³

Si la etnografía estuvo en sus orígenes mediada por la inquietud de conocer al “otro”, al “nativo”, al “diferente”, lo “lejano”, en el momento actual la distancia con ese otro se ha achicado: “la relación con el otro se establece en la proximidad, real o imaginaria” (Augé 1995: 25). Se ha pasado del “otro distante” al “otro semejante”. Como lo explica Augé: “desde fines del siglo XIX, la observación occidental se vuelve sobre sí misma y descubre a la vez pluralidad social interna y la alteridad en el seno del individuo” (*ibid.*: 82).

¿El etnógrafo es realmente un extranjero? En la investigación que yo realizo es difícil establecer la alteridad cuando se es parte de la sociedad que se investiga. Este nuevo marco de proximidad relacional del etnógrafo con sus informantes tiene implicaciones varias. Como individuo casi siempre se

3. Un aporte valioso de la semiótica a la teoría de la comunicación es el concepto de *Fiducie*: “especie de clima de desconfianza y confianza o de ambos a la vez” (Greimas 1985), requerido como condición necesaria para generar la comunicación. Este contrato previo entre destinador y destinatario se refiere a un saber común, que se desarrolla a la vez como principio generador y como proceso contractual en el ejercicio mismo de la comunicación.

es un extraño —hasta antes de interactuar con el otro—, aunque también hay casos donde existen conocidos en común, pero en los dominios del campo religioso el peso de la adscripción religiosa está presente en la interacción cotidiana. Comúnmente, el informante quiere saber la propia identidad creyente del investigador, la pregunta no se hace esperar: ¿es usted católico?, ¿practicante?, ¿ateo?, o ¿trabaja usted para gobernación? Pregunta a la que uno está comprometido a responder, pero cuya respuesta no agrada la mayoría de las veces, y que formulo más o menos de la siguiente manera:

ni soy ateo, ni practicante. Mi interés por lo religioso no es personal, ni militante, es académico (lugar situado en el limbo, donde no existen implicaciones de ningún tipo). La religión me interesa como un modo de construcción social de la realidad, como sistema de referencias al que los actores recurren para pensar e imaginar el universo en que viven.

Aunque existe un grado de distancia por no ser un competidor religioso, el quehacer científico para algunos grupos religiosos —sobre todo para los fundamentalistas— está percibido como amenazante. Y no es para menos, porque si bien el investigador busca mantenerse ajeno del juicio de las valoraciones y la validez de las creencias religiosas, el punto de partida de entender lo religioso como un hecho social es en sí mismo una toma de posición, y no la neutralidad pretendida.

Recientemente escribí un libro sobre la comunidad “Hermosa Provincia”, de la Iglesia de La Luz del Mundo. Este libro tuvo la fortuna de provocar una respuesta por parte de los miembros de la comunidad religiosa estudiada, la cual nos permite atender un debate interesante entre la cultura científica y la cultura religiosa.⁴ En el prólogo del libro, el señor Adalberto Navarro da cuenta claramente de dicho conflicto:

...He tenido la oportunidad de verificar muy de cerca el desarrollo de La Luz del Mundo, ya que al igual que Renée de la Torre,

4. Elsa López Maldonado (1995) *La Hermosa Provincia. Aclaración sobre algunas impresiones en el libro “Los hijos de la Luz” de Renée de la Torre.*

me he aventurado en la difícil empresa de hacer la historia de este movimiento espiritual que no se puede explicar sólo como una manifestación cultural o ser estudiado como un producto social, porque no es exclusivo de la actividad humana. Su aparición o restauración como se puede definir —aún en los umbrales del siglo XXI— tiene una sustentación mística y apocalíptica que por desgracia no puede legitimarse con juicios emitidos por la razón; yo lo ubicaría entre los fenómenos sobrenaturales de los que el sabio no encuentra respuesta, premisa que nos pierde en necesidad (Adalberto Navarro citado por Elsa López 1995: 6).

¿Puede realmente el investigador ser imparcial?, ¿nuestros procesos de mediación cognitiva en la producción de una realidad social, —fundamentados en la validación experimental y la descripción densa— no descalifican acaso las competencias especializadas del otro estudiado? o como lo sugiere Bourdieu, nuestra interacción se da en la intersección de campos especializados del conocimiento, en el cual competimos los académicos, con otros actores sociales especializados —en este caso religiosos— por el monopolio legítimo de la objetivación objetiva (Bourdieu y Wacquant 1995: 195). ¿Acaso soy imparcial cuando le doy mayor valor a la razón, y descalifico la sustentación mística o sobrenatural como explicación y fundamento de los fenómenos? Mi implicación en este campo de estudio ¿no conlleva implícita una imposición de criterios de validez sobre los distintos modos de conocer y experimentar?, ¿la investigación y sus resultados están desimplicados de las relaciones de poder?

El investigador visto por el informante

Siendo la identidad un concepto relacional, la forma en que un individuo, grupo o institución se autodefine, está mediada por la construcción del otro en el proceso de comunicación. En este caso, el otro está representado en la relación de alteridad con el etnógrafo ¿cómo me perciben mis informantes?, ¿hasta qué punto estará mediando la imagen de identidad

proyectada por los informantes mi capacidad de acceso a la realidad del otro? Frente al posicionamiento del nosotros-los otros se forja la imagen de quién soy, cuándo soy y dónde soy lo que soy o lo que pretendo ser, o en su caso la imagen que deseo que los otros tengan de mí mismo. ¿Quién soy en lo público o en lo privado?, ¿cómo soy reconocido por los otros? Pero, ¿quién es ese otro —ahora yo— para el informante?, ¿se establecería la misma narración si yo fuera un católico militante, si yo perteneciera a otra religión, si yo representara a gobernación, si yo fuera un ateo, o si yo de alguna manera formara parte de la jerarquía eclesial? Lo dudo. Pero no sólo eso pone en juego las competencias del investigador para acceder a la realidad, sino también mi identidad no autorizada dentro del campo religioso.

La situación de encuentro etnográfico es una práctica comunicativa que está ajustada a un mercado lingüístico:⁵ los informantes construyen su narración en función de un otro —investigador—, al cual tienden a persuadir con su saber, pero reconociendo de antemano que el otro tiene competencias de evaluación y apreciación distintas a las de su propio campo especializado. Además los sujetos involucrados en la situación de entrevista (investigador-informante) están posicionados en un campo especializado donde ocupan un lugar social, un *status*, un lugar en el entramado de las relaciones sociales, son portadores de un *habitus* lingüístico,⁶ que confiere jerarquías y competencias de producción lingüística.

En diversas situaciones de trabajo de campo he notado que mi propia identidad, o la manera en que el otro me percibe y

5. El mercado lingüístico... es una cierta situación social, más o menos oficial y ritualizada, un cierto conjunto de interlocutores, situados más o menos alto dentro de la jerarquía social, propiedades éstas que son percibidas y apreciadas de manera infraconsciente y que orientan inconscientemente la producción lingüística (Bourdieu 1978: 4).
6. “El *habitus* lingüístico se distingue de una competencia de tipo chomskiano por el hecho de que es el producto de condiciones sociales y a la vez porque no es simple producción de discursos sino producción de discursos ajustada a una ‘situación’ o, mejor, ajustada a un mercado o a un campo” (Bourdieu 1978: 2).

cataloga, condiciona mi capacidad de acceso a los datos. No es lo mismo establecer interacción con un obispo, con un sacerdote, que con un laico. No es lo mismo enfrentarme a un laico dirigente adulto que joven. No es lo mismo hablar con un hombre que con una mujer. Cada campo especializado, con sus instituciones, tiene un sistema de administración y control de saberes especializados, en el cual la identidad, marcada por los atributos o roles de los sujetos, determina mi acceso desnivelado y controlado al conocimiento. Por ejemplo, cuando he tenido que tratar con algunos sacerdotes, el control mismo de los saberes es mayor, a grado tal que en ocasiones, textos que no son de difusión restringida, me eran suministrados a través de dictados, además de que el sacerdote observaba que era lo que yo escribía, e incluso me corregía. O en algunos casos, yo intervenía con más preguntas, y ellos mismos me decían: “señorita usted no necesita saber más de lo que yo le dije”. La investidura estaba presente y condicionaba mis posibilidades de interacción.

También en la interacción he podido constatar que existe una autorización jerárquica y diferencial que marcan las competencias especializadas para hablar de ciertos temas. Por ejemplo, cuando comencé el estudio sobre los laicos, el sacerdote encargado me señaló que lo que fuera de laicos, lo hablara con los laicos. Cuando me puse en contacto con el coordinador diocesano de laicos, me dijo que sólo podía hablar conmigo si yo tenía autorización de algún sacerdote. A lo largo de las entrevistas, cuando había que referirse a temas generales de la Iglesia, se apoyaba en documentos oficiales y me los leía textualmente, o en algunos casos me señalaba que este tema era exclusivo del asesor o del obispo, según la correspondencia del tema con el cargo y jerarquía. En cambio, cuando hablaba de su movimiento laical la interacción era más libre y espontánea, como él mismo me dijo: “de eso si le puedo informar lo que quiera, porque ese sí es el tema que yo domino”.

En el ejemplo arriba presentado se revela la naturaleza jerárquica de la institución católica sobre la autorización de temas que un laico puede tratar frente a otro. Como lo dejó ver

el sacerdote: "lo que es de laicos que lo hablen los laicos". De igual manera, aunque sin ser dicho, la situación nos mostró que el laico no se siente autorizado de hablar de aquello que él considera competencia de la jerarquía eclesial.

Además de la experiencia, hay que rescatar dos datos de la situación de interacción: primero, la manera en que se proyecta la jerarquía institucional que marca las distancias entre laicos y sacerdotes; segundo, el peso que tiene el saber con quien voy a establecer una relación, para que ésta sea posible y enriquecedora.

Asimismo, mis posibilidades de acceso y de diálogo en la interacción estaban mediadas por la misma naturaleza de los grupos laicos a estudiar, entre los cuales algunos funcionan con estructuras más jerárquicas y verticales, y otros más horizontales e igualitarias. Esto condicionaba el contexto del encuentro etnográfico, pero no sólo eso, sino también la empatía con los interlocutores, en ocasiones está muy marcada por la relación de pares.

La identidad se construye y se manifiesta en campos de interacción social, tanto en los procesos grupales de construcción de sentidos comunes, como en la confrontación cotidiana con los otros. ¿Frente a quién (o quiénes) soy o no soy lo que soy?, ¿con quiénes la identificación natural? y ¿frente a quiénes es necesario mantener la distancia y la diferenciación? La identidad debe ser comprendida "en relación con los contextos históricamente específicos y socialmente estructurados e inmersos en los procesos en los que, y con los significados que, estas expresiones simbólicas son producidas, transmitidas y recibidas" (Thompson 1990: 136).

La pretendida y nunca lograda distancia ontológica del etnógrafo

Si bien la aproximación del encuentro etnográfico es indispensable, y debe tender a acortar la distancia del encuentro para propiciar un diálogo fecundo, el trabajo de campo requiere

también de una distancia hermenéutica, basada en la tensión básica de la aproximación-distanciamiento (Fabian 1983), o en otros términos de la relación identidad-alteridad.

En los dominios del universo religioso mantener esta distancia hermenéutica es también una tarea difícil, puesto que a lo largo del trabajo de campo existen dos elementos que están continuamente presentes: a) por parte de los investigados existe el temor a la descalificación y en muchos casos el deseo de hacer trabajo misionero con el investigador (inducirlo a una conversión religiosa), y b) por parte del investigador se ponen en juego las competencias analíticas para hacer “comprensible” la realidad del otro, desde los marcos mismos de su experiencia social y personal.

Estos elementos estarán mediando nuestras posibilidades de encuentro comunicativo. El contacto se puede dar por vía indirecta o cara a cara. Pero una vez hecho el contacto, hay que tener presente cuáles fueron los dispositivos del encuentro, cuáles fueron las redes que nos llevaron a contactar a tal o cual informante, qué condiciones facilitaron u obstaculizaron la empatía.

La mayoría de las veces el *click* mágico del encuentro no se logra al inicio de la interacción, sino que se construye a lo largo de charlas, fumadas, tomadas de café, miradas cruzadas de complicidad, risas, ojos que se razan ante la emotividad de los recuerdos y comentarios espontáneos que construyen los puentes de identificación entre los actores involucrados en la situación narrativa.

Existen también casos en los que el recopilador de historias puede sentirse profundamente identificado con el narrador: comparten valores, afectos, personas en común, formas de pensar, utopías, espacios comunes. Puede confundirse el carácter intersubjetivo de la situación de historias de vida porque los actores se sienten íntimamente identificados.⁷ También puede

7. Tal es el caso de Dorinne Kondo, una antropóloga norteamericana de origen japonés que se aventura a hacer etnografía en el Japón. Por sus rasgos orientales, se vio presionada a cumplir con las formas culturales propias de las mujeres japonesas, hasta el punto que, diluida su identidad

sucedir que el mundo del otro nos sea tan familiar que se vuelve difícil aplicar categorías de análisis que involucran al etnógrafo. Ante esto Renato Rosaldo se pregunta: “¿Por qué una forma de hablar que suena como ‘la verdad’ literal cuando se describen culturas distantes, parece muy graciosa cuando se trata de una descripción de ‘nosotros’? ¿Qué tan válido consideraríamos el discurso etnográfico sobre otros si lo usaran para describirnos a nosotros?” (Rosaldo 1991: 54-55).

Existen otros casos en los cuales hay prejuicios previos, en el que el marco ético del etnógrafo no coincide con el del narrador. En donde existe una antipatía previa. Aun estas situaciones pueden brindar frutos, pues la desconfianza es también un elemento generador de conocimiento, necesario para mantener vigente la sospecha, la duda, la desconfianza, atender las contradicciones, los silencios, lo no decible, lo no pensable. Estos elementos presentes en toda interacción mantienen viva nuestra condición indagatoria.

Tanto los sentimientos de simpatía como los prejuicios serán ingredientes de la forma en que nos imaginamos al otro, de las posibilidades de contacto, de encuentro y desencuentro. Están presentes a lo largo del proceso y no son ajenos a los productos finales.

El oficio de etnógrafo: ¿retratista o intérprete?

El etnógrafo debe mantener en equilibrio la confianza y la desconfianza, pues de otra manera el etnógrafo se convertiría en el fotógrafo de estudio, aquél que seducido por los mejores

de analista, se miró en un espejo y encontró reflejada la imagen de su objeto de estudio: “Mientras miraba la brillante superficie del mostrador de una carnicería, me percaté de alguien que me resultó terriblemente familiar: una típica ama de casa con sandalias y el atuendo de algodón que los japoneses marcan como ‘útese en casa’, una mujer que caminaba con la forma característica japonesa, doblando las rodillas y arrastrando los pies. De pronto, aferré el riel de la carriola para estabilizarme cuando una ola de mareo me invadió, ya que me di cuenta de que se trataba de mi propia imagen” (citado en Rosaldo 1991: 167).

rasgos brindados por el modelo —mi mejor ángulo— no puede advertir otras perspectivas.

El etnógrafo debe también atender a los indicios y no quedarse atrapado en el golpe de la primera imagen. En este sentido, la propuesta de Ginzburg sobre el método indicial puede ser de gran ayuda:

La postulación de un método interpretativo basado en lo secundario, en los datos marginales considerados reveladores. Así los detalles que habitualmente se consideran poco importantes, o sencillamente triviales, bajos, propocionaban la clave para tener acceso a las más elevadas realizaciones del espíritu humano (...) (Ginzburg 1986: 143).

La etnografía no debe funcionar como un espejo a través del cual los informantes se reflejen; el etnógrafo está comprometido a aplicar sus esquemas de interpretación, para interpretar lo ya interpretado por los otros, a fin de que el producto del encuentro sea un nuevo conocimiento: la mediación entre el etnógrafo y el informante. En esta mediación está presente el mundo real, el imaginario y el mundo simbólico (Ibáñez 1994: XXV), el trabajo del etnógrafo es enlazar estos tres mundos, para producir una imagen de la realidad intersubjetiva:

Un retrato no es ni una *representación* en el sentido de un mapa, que puede ser exacto o inexacto, ni tampoco una *reproducción de un estado de cosas* en el sentido de una proposición que puede ser verdadera o falsa. Un retrato ofrece, más bien, un ángulo de mira bajo el que la persona representada aparece de una determinada manera. De ahí que pueda haber más de un retrato de la misma persona; estos retratos pueden hacer aparecer el carácter bajo aspectos completamente distintos y, sin embargo, ser considerados por igual como congruentes, auténticos o adecuados. Del mismo modo, las imágenes del mundo fijan el marco categorial en cuyo seno todo lo que acaece en el mundo puede interpretarse de determinada manera como algo. Y al igual que los retratos, tampoco las imágenes del mundo pueden ser verdaderas o falsas (Habermas 1987: 89).

Ciertamente, la neutralidad es casi una utopía. Como indica Gadamer, el proceso de comprensión e interpretación pone en juego nuestros prejuicios de valor (negativos o positivos), si no somos conscientes de esto puede suceder que un texto sea interpretado equívocamente desde el inicio. Este autor propone hacer consciente el círculo hermenéutico al que nos adentramos, y del cual somos sujeto-objeto: el analista transforma la interpretación de los otros a la vez que es transformado por los otros (Gadamer 1966).

Mucho se ha reflexionado también sobre la ética del etnólogo, en su relación con la comunidad de estudio o con sus informantes. Si bien lo deseable es que exista un compromiso entre los actores de la investigación, un alto grado de empatía nos hace correr el riesgo de caer en una confusión en la que de manera irremediable el investigador proyecte el sí mismo en la esencia de los otros, o por el contrario que la intensidad y la profundidad de la participación del etnógrafo con el objeto de estudio desdibuje las barreras del yo y que éste último acabe proyectando la imagen ideal presentada por el otro y pierda su capacidad de análisis e interpretación. Debemos tener presente esta doble tensión a fin de mantener a lo largo del proceso de trabajo de campo y posteriormente en el análisis de los datos, un ambiente de respeto mutuo, un clima de tolerancia, que nos lleve a comprender la alteridad del otro, y a mantener la propia identidad, pero sin desaparecer las marcas de nuestras implicaciones.

La situación cara a cara no sólo requiere de un proceso, de un distanciamiento hermenéutico, sino también de una circularidad epistemológica. El reto sería “recuperar a la vez lo que hay de subjetivo en el objeto y lo que hay de objetivo en el sujeto” (Ibáñez 1994: 30). No somos seres meramente racionales, sino que trabajamos con imaginarios posibles. Somos sujetos que objetivamos subjetividades y que dotamos de significado a los objetos de la experiencia. Encarnamos pasiones, sueños e imaginarios que en momentos se nos desbordan. El observador nunca es indiferente a la realidad estudiada, su experiencia pasada y su imaginario sobre lo posible están presen-

tes en los modos de percibir, valorar y construir la realidad social. Ante esto no existen recetas, sólo nos resta mantener a lo largo del proceso de investigación una seria vigilancia hermenéutica y epistemológica que nos permita avanzar de manera consciente en este camino en el que de inicio nos comprometimos con nuestro objeto de estudio.

El etnógrafo transformado por los otros

La identidad del investigador es también susceptible de ser transformada por la mirada de los otros. Esto me hace recordar el caso de Jeanne Favret-Saada, etnógrafa que al aventurarse a estudiar a los hechiceros, fue hechizada por la imagen pública convirtiéndola en una hechicera: “no se disfraza de bruja, embrujada o desembrujada: sin embargo, por la acción de sus objetos de estudio llega a ocupar un lugar de embrujada desembrujada” (Lourau 1989: 146).

La posible transformación de nuestra identidad por la percepción del otro es una posibilidad virtual y real. La fragilidad ontológica se pone en juego en la paradoja de la observación-participante. Mantener esta contradicción es una tarea difícil, casi imposible: ¿en qué momento deja uno de ser observador para ser partícipe de una comunidad?, o ¿en qué momento se participa en la comunión con el otro de tal suerte que la capacidad de observar al otro se vuelca sobre sí mismo? Ilustraré esta paradoja con un episodio de mi propia experiencia de caso.

Como parte de mi investigación tuve que participar en las sesiones de catequesis de una comunidad neocatecumenal de una parroquia urbana de Guadalajara. Mi participación en las reuniones fue pasiva, como un invitado más a las sesiones. La sesión era dirigida por un laico, que llevaba el control total de la exposición. Atrás de él, en un estrado, había dos mujeres con embarazos muy avanzados. Estaban sentadas juntas, y a su lado había dos señores.

La catequesis comenzó rezando el padre nuestro de manera tradicional. El expositor, que con micrófono en mano tuvo la palabra durante toda la sesión, empezó a hablar de su experiencia personal de conversión.

El discurso hacía énfasis en que el neocatecumenado va dirigido a personas que sufren y se asumen como pecadores. La condición para la conversión es el reconocimiento profundo como pecadores y faltos de fe, y no para aquéllos que se conciben como buenos cristianos.

El dirigente laico insistía en que la conversión no se busca, sino que es Dios quien elige a sus seguidores, por lo que quienes estábamos ahí presentes era porque de alguna u otra manera habíamos sido llamados por Dios. Para ilustrar los signos de la conversión, el laico hizo referencia al pasaje de la anunciación de la virgen María, en el cual el arcángel Gabriel la elegía para concebir a Cristo, hijo del Espíritu Santo. Decía que al igual que María había sido elegida por Dios para dar a luz a su hijo, nosotros —los ahí presentes— habíamos sido también escogidos para igual misión, y el Señor nos daba la libertad de aceptar o de abortar. La metáfora del embarazo como aceptación del llamado de Dios a la conversión estuvo presente a lo largo de la reunión:

Hay como me ven de narizón y feo, yo soy un ángel, que vengo a darles el mensaje de Cristo, Dios nos elige para que nos embaracemos del Espíritu Santo y demos como fruto a Cristo. El camino que ofrece el Neocatecumenado es como el embarazo: un camino donde hay dudas, donde nos sentimos mal, donde tenemos mareos y malestares físicos. Un camino que lleva su tiempo para que demos a luz a Cristo. Y cuando nazca Jesucristo en nosotros entonces obraremos como él en el amor.

La reunión se terminó con una invocación al Espíritu Santo, en la cual se le pedía que se adentrara en nosotros y con un rezo tradicional del padre nuestro.

Salí pensando que este tipo de catequesis no podía tener impacto en los presentes, sobre todo cuando hay otras vivencias religiosas mucho más profundas o con sentidos pragmáticos

más impactantes ¿qué le puede mover a la gente esto? En fin salí de ahí y me fui a mi casa.

Mientras dormía, tuve un sueño insólito. Estaba en casa de una tía, con la cual no tengo una relación cercana, y descubrí que estaba embarazada. Asombrosamente, siendo que la pura idea de estar embarazada me causa pánico, en el sueño lo tomaba con tranquilidad e incluso con gozo. Mi embarazo era ya muy avanzado, pero tenía una panza muy discreta, compacta, sin embargo bien formada. Pensaba por qué en esta ocasión mi panza era tan disimulada en comparación con el embarazo real de mi hija Renata. En seguida de saberme embarazada empecé a sentir contracciones muy reales, eran constantes, pero a la vez no me producían dolor, sino una sensación placentera y de descubrimiento de mi cuerpo. Fueron pocas las contracciones cuando sentí que se me empezaba a romper la fuente de la matriz, el líquido salía con fuerza... mi bebé nació, yo no lo miré, sólo lo sentía.

Desperté del sueño. Momentáneamente se me vino a la cabeza que aquello podría ser una revelación donde el Espíritu Santo me elegía para embarazarme de él. Era el "signo de fe", dirigido exactamente por incrédula. No quise seguir dándole vueltas a esto y me volví a dormir, pero con una sensación de ansiedad que continuó hasta el día siguiente.

Si antes de vivir esta experiencia, la reunión no me había impactado, al contrario me parecía poco seductora para atraer al público a un movimiento religioso, al otro día descubrí que la sesión era una performance que ejercía un fuerte dispositivo psicológico a la conversión: ¿qué tenían que hacer las dos mujeres embarazadas en el estrado, cuando no tenían una participación activa en la catequesis?, ¿por qué utilizar la metáfora del embarazo como signo de la conversión?, ¿por qué hacer tanta alusión a cuestiones familiares y de violencia sexual a lo largo de la exposición?, esos significantes, que parecían estar carentes de sentido en su puesta de escena, eran fuertes dispositivos psicológicos para construir un ambiente favorable para "hacer creer". La creencia en un Dios que nos elige, tenía una evidencia empírica en una de las experiencias humanas más

fuertes de la existencia: el embarazo y el dar a luz. La creencia en lo suprahumano se fundaba en un signo de vida, una experiencia que aunque natural, siempre será extraordinaria y profunda. Pero al mismo tiempo me preguntaba ¿cómo negar la relación inconsciente entre el anuncio de la revelación y un sueño vivido?, ¿realmente estaba yo condenada a renunciar a mi incredulidad, al haber sido tocada y elegida por fuerzas extranaturales? Lo que no puedo dudar es que mi sueño fue una experiencia de revelación, no en el sentido suprahumano de que realmente el Espíritu Santo se me hiciera presente, sino en el sentido, en que es la experiencia la que nos permite revelar los sentidos profundos que constituyen el tejido de significantes.

El diario del investigador

Hemos visto como tanto la distancia como la proximidad presentan ventajas y desventajas. Existen casos muy interesantes de memorias de etnografía que rescatan el valor de las pasiones en el proceso de conocimiento y comprensión de otras culturas, por ejemplo, Briggs rescata en su diario de campo su frustración de fracasar en el proceso de identificación con los esquimales, su reflexión le permite discernir sobre la forma cultural de los sentimientos. Renato Rosaldo nos comparte su experiencia personal sobre la muerte de su esposa y sus implicaciones en el trabajo etnográfico: le llevó a rectificar su etnografía sobre los ilongotes, pues sólo pudo comprender como el sentimiento de aflicción producido por la muerte de un ser querido producía la ira, cuya necesidad de saciar los podía convertir en cazadores de cabezas o en conversos de nuevas ofertas religiosas. Hasta que lo vivió en carne propia, supo distinguir entre el ritual y la ceremonia emocional. La experiencia vital de pérdida e ira de Rosaldo fue también motor para romper con la indiferencia y generar un análisis crítico de la metodología del etnógrafo (Rosaldo 1991: 23).

fuertes de la existencia: el embarazo y el dar a luz. La creencia en lo suprahumano se fundaba en un signo de vida, una experiencia que aunque natural, siempre será extraordinaria y profunda. Pero al mismo tiempo me preguntaba ¿cómo negar la relación inconsciente entre el anuncio de la revelación y un sueño vivido?, ¿realmente estaba yo condenada a renunciar a mi incredulidad, al haber sido tocada y elegida por fuerzas extranaturales? Lo que no puedo dudar es que mi sueño fue una experiencia de revelación, no en el sentido suprahumano de que realmente el Espíritu Santo se me hiciera presente, sino en el sentido, en que es la experiencia la que nos permite revelar los sentidos profundos que constituyen el tejido de significantes.

El diario del investigador

Hemos visto como tanto la distancia como la proximidad presentan ventajas y desventajas. Existen casos muy interesantes de memorias de etnografía que rescatan el valor de las pasiones en el proceso de conocimiento y comprensión de otras culturas, por ejemplo, Briggs rescata en su diario de campo su frustración de fracasar en el proceso de identificación con los esquimales, su reflexión le permite discernir sobre la forma cultural de los sentimientos. Renato Rosaldo nos comparte su experiencia personal sobre la muerte de su esposa y sus implicaciones en el trabajo etnográfico: le llevó a rectificar su etnografía sobre los ilongotes, pues sólo pudo comprender como el sentimiento de aflicción producido por la muerte de un ser querido producía la ira, cuya necesidad de saciar los podía convertir en cazadores de cabezas o en conversos de nuevas ofertas religiosas. Hasta que lo vivió en carne propia, supo distinguir entre el ritual y la ceremonia emocional. La experiencia vital de pérdida e ira de Rosaldo fue también motor para romper con la indiferencia y generar un análisis crítico de la metodología del etnógrafo (Rosaldo 1991: 23).

Por eso la validez del diario de investigación. Un diario que, además de reseñar ambientes, involucra estados de ánimo y pasiones. Un material indispensable para objetivar y hacer conscientes nuestras propias posiciones e implicaciones frente a lo que estudiamos ¿cómo, dónde y cuándo se pierden o se establecen las fronteras entre ego-alter en el proceso de investigación?

Otro problema a considerar, es la implicación que los hacedores de conocimiento científico vivimos en la tensión mundo y el objeto de estudio. Como advierte Lourau en su teoría de la implicación:

Lo interior es más lejano. Mucho más lejano que esos "fuera" más o menos exóticos en los cuales el investigador cree aventurarse. Lo demasiado íntimo es lejano (...) Teorizar, ¿acaso no es crear ese dispositivo panóptico cuya importancia demostró Foucault? observar sin ser visto, controlar sin aparentar control, vigilar, castigar: implícitamente, he ahí los objetivos de la teoría, iguales a los objetivos confesos del arquitecto de esas prisiones planeadas según dispositivo panóptico (...) (Lourau 1989: 240).

El investigador sufre de una doble implicación, se sitúa en dos marcos que lo comprometen: el del objeto de estudio y el de su filiación institucional. Ser académico está marcado por reglas del juego propias del campo cultural en el cual está inmerso, estas reglas condicionan y modelan el proceso y el producto final de la investigación.

Existe una tendencia a borrar las huellas subjetivas de los productos de investigación, pretendiendo una objetividad basada en que los resultados estén desligados de la actividad del sujeto y de la experiencia comunicativa del trabajo de campo. La tendencia a despersonalizar los productos de investigación implica borrar las huellas de nuestro pensamiento, a sustancializar el proceso de construcción de la realidad, para lograr que por obra de magia se construya un simulacro de realidad objetiva basado en un desembrague que rompa con el yo-aquí-

ahora. Este criterio mal entendido de cientificidad, le impone al investigador la tarea de usurpar la voz de una comunidad “decimos, pensamos, hicimos” —aun cuando ésta sea inexistente— o bien deberá dar por sentado que la verdad que ahí se cocina es una verdad universalmente aceptada: “se dice, se piensa, se hizo”. Dentro de esta lógica, estamos forzados a validar un saber específico, como un saber universal, a crear un simulacro que garantice la credibilidad y legitimidad de nuestros escritos.⁸ Sin embargo, la objetivación de nuestro proceso de construcción social de la realidad no debe eludir una reflexividad del proceso de investigación en el cual “el objeto es producto de la actividad objetivadora del sujeto” (Ibáñez 1994: XI).

Esta propuesta a mantener una reflexividad permanente sobre los modos de producción etnográfica me parece la más pertinente, y más si va acompañada de una epistemología antropológica sobre las condiciones dialógicas y de praxis comunicativa del encuentro etnográfico, y no tanto el énfasis que los antropólogos posmodernos le dan al aspecto literario y de la escritura de las etnografías. El considerar los artificios que acostumbramos hacer para recortar y dotar de sentido específico a la realidad no debe paralizarnos, sino llevarnos a una reflexión permanente de la manera en que nosotros intervenimos para construir simulacros de identidades.

8. “Las pretensiones de validez resultan en principio susceptibles de crítica porque se apoyan en conceptos formales de mundo, presuponen un mundo idéntico para todos los observadores posibles o un mundo intersubjetivamente compartido por todos los miembros de un grupo... los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a prejuzgar... Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo” (Habermas 1987: 79-80).

A manera de reflexiones finales

La etnografía, como he querido demostrar, no se da en el vacío, sino en el juego de la comunicación. Estamos inmersos y reproducimos simulacros de realidad. La realidad a la que nos enfrentamos no es objetiva, aunque si está objetivada, somos sujetos que trabajamos con otros sujetos. Somos sujetos que objetivamos a otros sujetos. Los discursos (ya sean orales, cara a cara, documentos institucionalizados, rituales, charlas, entrevistas, narraciones de vida o informes académicos) proyectan permanentemente las condiciones de credibilidad y legitimidad ajustadas a la necesidad de persuadir al otro, esta situación modela las identidades de quienes están involucrados en la investigación. Debemos entender la identidad en un continuo proceso de recomposición del yo-nosotros-los otros ajustado a situaciones específicas, un juego en donde también el investigador está implicado.

Aunque las reflexiones aquí planteadas no pueden darse por concluidas, no me queda más que dejar abierta esta discusión cuya fertilidad dará frutos en la propia práctica de investigación. Sólo quisiera decir unas palabras finales para darle amarre a los distintos niveles de configuración del saber sobre las identidades.

Considero que la lucha por la objetividad del proceso de comprensión del mundo social estriba no en la desaparición de marcas de implicación de los sujetos, sino más bien en la objetivación de los niveles de implicación que están presentes en los distintos campos de interacción desde los cuales se conforman identidades. No pretendo explicaciones objetivas, sino procesos de comprensión objetivados que nos lleven a producir un conocimiento, cuya pretensión de validez no necesariamente apuesta por su universalidad, por la muerte de los sujetos, sino que apuesta por un continuo proceso de reflexión que nutre la construcción de un conocimiento generado en condiciones de reconocimiento intersubjetivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVES, Jorge (comp.) (1993) *Historia oral*. México: Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana.
- ANDERSON, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- AUGÉ, Marc (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- BALLESTERO, Enrique (1980) *El encuentro de las ciencias sociales: un ensayo de metodología*. Madrid: Alianza.
- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN (1986) *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, octava reimpresión.
- BOURDIEU, Pierre (1978) "El mercado lingüístico", publicado en *Questions de sociologie*. Paris: Editions de Minuit traducción de Mabel Piccini, pp. 121-137.
- (1972) *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*. Geneve, Paris: Librairie Droz.
- BOURDIEU, Pierre y Loïc J. D. WACQUANT (1995) *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- BRIGGS, Jean (1970) *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.
- BROWN, Guillian y George YULE (1983) *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DE LA TORRE, Renée (1996) "El péndulo de las identidades católicas: oscilaciones entre representaciones colectivas y reconocimiento institucional", en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II, vol. II, núm. 3. Colima: Universidad de Colima, pp-87-108.
- (1995) *Los hijos de la Luz: Discurso, identidad y poder en La Luz del Mundo*. Guadalajara: ITESO/CIESAS/Universidad de Guadalajara.

- ESTRADA DÍAZ, Juan Antonio (1994) *La identidad de los laicos. Ensayo de Eclesiología*. México: Ediciones Paulinas.
- FABIAN, Johannes (1990) "Presence and Representation: The Other in Anthropological Writing", en *Critical Inquiry*, núm. 16, pp. 753-772.
- (1983) *Time and the other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- FOX, Richard (ed.) (1991) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Washington: University Press.
- GADAMMER, Hans (1966) *Verdad y método*. Barcelona: Sígueme.
- GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GINZBURG, Carlo (1986) "Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales" en Gorgoni (comp.) *La crisis de la razón*. México: Siglo XXI.
- GREIMAS, Algredas Julien (1985) "Entrevista" en *Perspectivas científicas* (programa radiofónico de Radio France, París 1985). Traducción de Fabiola Saborio, publicado en "La semiótica de Greimas", *Textos Escogidos*, núm. 22, 1989, Guadalajara: ITESO.
- HABERMAS, Jürgen (1987) *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Barcelona: Taurus.
- HEMPEL, Carl (1988) *Fundamentos de la formación de conceptos en ciencia empírica*. Madrid: Alianza.
- IBÁÑEZ, Jesús (1994) *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. México: Siglo XXI.
- LINDOHLM, Charles (1992) *El carisma*. Barcelona: Gedisa.
- LÓPEZ MALDONADO, Elsa (1995) *La Hermosa Provincia. Aclaración sobre algunas imprecisiones en el libro "Los hijos de la Luz", de Renée de la Torre*. Guadalajara.
- LOURAU, René (1989) *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

- ROSALDO, Renato (1991) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo/Conaculta.
- SCHEGLOFF, Emanuel A. (1991) "Reflections on Talk and Social Structure" en Boden and Zimmermann (eds.) *Talk and Social Structure: Studies in ethnomethodology and conversation analysis*. Cambridge: Polity Press, pp. 44-70.
- SCHOLTE, Bob (1987) "The Literary Turn in Contemporary Anthropology", en *Critique of Anthropology*, núm. 7, vol. 1, pp. 33-47.
- THOMPSON, John (1990) *Ideology and Modern Culture*. Stanford: Stanford University Press.
- WRIGTH, Pablo (1995) "Experiencia, intersubjetividad y existencia. Hacia una teoría-práctica de la etnografía" en *RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. XXI, año 1993-1994. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 347-380.