

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# Aproximación a un Enfoque Fenomenológico en la Etnografía.

Andrés Recasens Salvo.

Cita:

Andrés Recasens Salvo (2007). *Aproximación a un Enfoque Fenomenológico en la Etnografía*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/204>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/pso>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

MUNIZAGA, Carlos, 1971 [1960] *Vida de un Araucano. El Estudiante Mapuche Lorenzo Aillapán en Santiago de Chile en 1959*, Santiago, Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de Chile.

OBSERVATORIO DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (ODPI), 2007, *Política de Tierras y Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas en Chile: el caso de las Comunidades «Cariman Sanchez y Gonzalo Marin» y «Comunidad Manuel Contreras»*. Documento de Trabajo n°6, Temuco.

SAID, Edward, 1990 [1979], *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias.

SEGUEL, Alfredo & Eugenia CALQUIN, 2006, *Reestructuración espacial y políticas de ordenamiento territorial en la Araucanía*, Resumen de proyecto presentado a la ARCIS. Ms.

SIMMEL, Georg, 1903, «Soziologie der Konkurrenz», *Neue Deutsche Rundschau* 14, Berlin, pp. 1009-1029.

SMITH, Edmond Reuel, 1914 [1855], *Los araucanos, o, notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*, Santiago, Imprenta Universitaria.

SOJA, Edward W., 1971 «The political organization of space», *Annales of Association of American Geographers*, LX, pp. 1-54.

STUCHLIK, Milan, 1999, *La vida en mediera: mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago, Chile, SOLES Ediciones.

SZARY, Anne-Laure, 1997, «Regiones ganadoras y regiones perdedoras en el retorno de la democracia en Chile: poderes locales y desequilibrios territoriales», *EURE*, vol.23 n° 70, Santiago.

TOLEDO, Víctor, 2005, «'LAS TIERRAS QUE CONSIDERAN COMO SUYAS' Las reclamaciones mapuches en la transición democrática chilena.», *Asuntos Indígenas*, Número 4/2004, Copenhagen, IWGIA.

# *Aproximación a un Enfoque Fenomenológico en la Etnografía*

## *Outreach a Phenomenological Approach in Ethnography*

Andrés Recasens Salvo\*

### *Resumen*

Rescataremos un enfoque fenomenológico implícito en la etnografía, y haremos más operativa esta relación, pues no siempre preocupa la mediación de los prejuicios del etnógrafo respecto su observación. La aplicación de la reducción fenomenológica es un aporte para que el observar, conversar y escuchar en terreno sea sin preconcepciones. Otro fenómeno es el de la *expresividad*, donde el etnógrafo y los *Otros*, se evidencian como seres expresivos expuestos a una lectura y a una validez de sus propios signos. Acercar al etnógrafo a una observación con atención plena, ya sea un evento, un ritual o un *Otro*. Pensamos que en torno a estos temas, en nuestro medio, falta reflexión y compartir experiencias.

**Palabras Claves:** Etnografía, fenomenología, reducción fenomenológica, expresividad, método etnográfico.

### *Abstract*

We will retake an implicit phenomenological approach, thus creating a more operative relation, as we are not always concerned about the mediation of prejudices of the ethnographer as to his observation. The application of the phenomenological reduction in a contribution to a not preconceived observation, conversation, and listening. *Expressiveness* is another phenomenon, where the ethnographer and the *Others* are evidenced as expressive beings exposed to an interpretation, and to their own valid signs. Make the ethnographer come to a full attention, be it an event a ritual, or an *Other*. We think that in our mean, we need reflection and the share of experiences.

**Keywords:** Ethnography, phenomenology, phenomenological reduction, expressiveness, ethnographic method.

\* Antropólogo social. Licenciado en Filosofía con mención en Historia (U. Chile), y Licenciado en Antropología (U. Chile). Email: arecasen@uchile.cl

## I. Introducción

Proponer un enfoque fenomenológico en la etnografía, es compatibilizar y adecuar la fenomenología como epistemología y método para la disciplina, orientando e impregnando todo el proceso de ella. Un paso previo sería revisar los términos que utilizamos para los diversos acercamientos hacia el terreno, y si estamos conformes con el sentido que generalmente se les asigna. Me refiero tanto al observar, como al escuchar y al conversar como instrumentos que nos permiten lograr la comprensión e integración que buscamos con y del *Otro* y su *otredad*. Y al emprender esta tarea, pienso que es conveniente y necesario buscar la colaboración que puedan prestar pensadores de disciplinas ajenas a las ciencias sociales, en los que es posible encontrar proposiciones que enriquecen y facilitan la tarea que me he planteado. Por lo demás, en muchos de los textos etnográficos se detecta, a lo menos, una actitud o una aproximación donde subyace una actitud fenomenológica en su manera de llegar con mayor profundidad al *Otro* y su *otredad*. Tanto en los temas como en los problemas y en las orientaciones hay una búsqueda hacia una comprensión más plena de los *modos de vida* de las personas, grupos o comunidades que se estudian, buscando eliminar o minimizar la mediación interpuesta por sus preconcepciones en la observación etnográfica llevada a cabo.

En la proposición de un simposio<sup>1</sup>, decía que esta orientación fenomenológica debía hacerse explícita para así situar nuestro esfuerzo hacia un fundamento fenomenológico en la etnografía, lo que nos permitiría buscar un marco conceptual y metodológico al pretendido problema de una ausencia de rigor en nuestro trabajo de campo. El paso propuesto por la fenomenología de una suspensión del juicio frente la realidad que se desea comprender, hace posible obviar los conceptos que mediatizan el acercamiento. Se trata de alcanzar una mirada nueva. Y ésta requiere de dos cosas: indagar sobre lo que significa observar por parte del etnógrafo, y establecer lineamientos acerca de qué manera esta debe llevarse a cabo, tomando en cuenta que la experiencia en terreno será siempre una experiencia irreversible entre un sujeto, el etnógrafo, y otro u otros sujetos. Lo que la metodología etnográfica debiera pretender, entonces, es construir caminos que hagan posible que un sujeto que accede a la observación de fenómenos socioculturales y que instala, al mismo tiempo, una corporalidad ajena al entorno en donde hace la

etnografía, logre iniciar y establecer una relación intersubjetiva con los *Otros* y su *Otredad*.

Una manera de iniciar esta tarea es recurriendo a la antropología filosófica de Félix Schwartzmann. Éste propone buscar en las leyes propias de las relaciones interhumanas, en las cuales se produce la *experiencia primordial del prójimo*, y lo *primordial de dicha experiencia*. Y para este propósito emprende la tarea de desarrollar una «*fenomenología de la experiencia del prójimo*,» lo que vendría a significar una «*antropología de la convivencia*.» Su tarea tendrá dos caminos: establecer conexiones formales en lo que atañe a los contactos sociales, y alcanzar «*hasta el fondo vivo dado en aquel primario traumatizarse del hombre por el hombre mismo, que antecede y prefigura la naturaleza de las relaciones interindividuales, (...) conocer aquellos aspectos subjetivos en que la visión esencial, categorial propia del individuo, depende de la idea del hombre, de la idea del «tú» y del «nosotros» que yace en lo más íntimo y hondo del sentimiento personal y colectivo de la existencia.* (...) La exterioridad del nombre, para el autor, comprende tanto la visión del mundo como la experiencia del prójimo, esto es, tanto acción como sentimiento de lo humano. (1950: 11-40) En una aproximación fenomenológica, el sociólogo Ellsworth Faris buscó la esencia del «grupo primario», no en las relaciones «cara a cara» pues las juzgó solo como un rasgo accidental, sino que pudo descubrirlas en las *relaciones íntimas de las personas*; vale decir, en donde emergen aquellos sentimientos y emociones que aglutinan a las personas en torno a dichas *relaciones íntimas*. (Cit. en Bruyn 1972: 121).

Henri Bergson Bergson expresa que la ciencia positiva es obra de pura inteligencia, y por tanto, se halla más cómoda en presencia de la materia que frente a la vida. Porque le es posible obtener mayor ventaja de la materia utilizando invenciones mecánicas, las que le serán más fáciles cuanto más mecánicamente piense la materia. A fines del siglo diecinueve, advertía:

Pero, cuando la inteligencia acomete el estudio de la vida, necesariamente trata lo vivo como trataba lo inerte, aplicando al nuevo objeto las formas y hábitos que le habían servido para el antiguo. Lo hace, porque sólo mediante este sistema lo vivo ofrece a nuestra acción las facilidades de la materia inerte; pero la verdad así conseguida resulta relativa a nuestra facultad de obrar; ya no es más que una verdad simbólica que no puede tener el mismo valor que la verdad física, por ser tan sólo una extensión de la física a un objeto

del cual, a priori, resolvemos no tomar en cuenta más que el aspecto externo. (...) sólo que como no se ha empezado por distinguir entre lo inerte de antemano adaptado al cuadro en que se le inserta, y lo vivo incapaz de caber en él (a no ser por una convención que elimine de éste lo esencial), se acaba por poner en sospecha todo lo que el cuadro contiene. (1942: 220-2).

La idea planteada por Bergson, es que la inteligencia nos revelará por medio de la ciencia, el secreto de las operaciones físicas; pero que es incapaz de proporcionarnos de la vida otra cosa que no sea una traducción en términos de inercia. Gira en torno de la vida para poder tomar el mayor número de vistas posible sobre su objeto, pero sin saber otra cosa que atraerlo hacia sí, en vez de ir hacia él, que se lleva a casa en vez de penetrar en la casa de éste: «*el elemento que nos llevaría hasta el interior mismo de la vida sería la intuición; es decir, el instinto vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflejar sobre un objeto y de ensancharlo indefinidamente. La intuición es un acto de simpatía, dice Bergson, mediante la cual «se penetra en lo interior de un objeto para confundirse con lo que en él hay de único y, por consiguiente, de inexpresable.»* (1942: 202-3)

Pienso que el etnógrafo, si no quiere ser solamente un observador y descriptor de exterioridades sin sustancia vital, tiene que adoptar una actitud comprensiva del Otro y de su otredad. Debe ir al rescate de un mundo que está en el Otro y que se ha ido construyendo en el adentro mientras era construido desde el afuera, mundo que en parte se encuentra de manera latente, y que sólo se le manifiesta a medida que el etnógrafo va iluminando el camino para que se haga cuerpo en la conversación a profundidad que ha establecido. Una parte importante de la tarea del etnógrafo en terreno, es la de liberar de lo profundo del Otro un mundo, ampliando así el mundo del Otro y su propio mundo; *es liberar mundos acrecentando el mundo de la otredad del Otro, y el mundo de la propia humanidad.*

El etnógrafo, mediante sus *vivencias espontáneas o intencionadas*, busca hacer de partera de un Otro al que hace parir su adentro profundo, que es biografía de él en el mundo que lo fue construyendo, del mundo que él se fue construyendo y desde el cual vivió, participó y amó en una otredad que se le fue abriendo y a la que fue descubriendo en espacios y en tiempos diferentes. Y nuestro hacer de parteros lleva a nuestra disciplina a Sócrates, quien decía que su método –la mayéutica– consistía en ayudar a engendrar los pen-

samientos en el alma del interlocutor, tal como hacen las comadronas al ayudar al nacimiento de un ser. «*Que es a través del diálogo que él se convierte en un comadrón de ideas, al hacer parir a los hombres.*» (Platón, 1960, 1969). Es una hermosa imagen para representar lo que tratan de hacer los etnógrafos, pues el ámbito creado mediante una atmósfera de empatía en el que cobijo al Otro y que yo habito, se genera y mantiene por una *conversación a profundidad y los silencios que la reemplazan con su particular forma de enlace*. Habría que tener cuidado en no caer en la tentación de Sócrates, que de pronto es partero y parturienta al mismo tiempo. En el etnógrafo esta ambivalencia puede que se de en tiempos distintos: es partero cuando está en terreno, y es parturienta cuando da a luz su relato. Los puntos de vista expresados por un científico perteneciente a las ciencias que se predicán «duras», nos abren a una visión nada ortodoxa sobre su percepción de la ciencia y ejercicio de ella. François Jacob<sup>2</sup> nos habla tanto de su relación con el biólogo genetista André Lwoff, investigador en el Instituto Pasteur, como de su propia experiencia como investigador. Dice que Lwoff, su tutor en dicho centro, le habría manifestado con respecto al ejercicio de la ciencia, que «*la investigación es ante todo un asunto de olfato. Y también de tenacidad, de empeñamiento.*» Lo que habría corroborado luego de tratar con él en su desempeño como investigador: «*Lo que más admiraba en él, era su penetrante sentido del mundo viviente, su virtuosismo a la hora de abordar la biología, de decidir sus temas de investigación. Funcionaba mucho más por intuición, por olfato, que por método. Su manera de tratar la ciencia era la de un artista. En el fondo, antes que nada, era un artista.*» Esto nos hace evidente que los científicos de su entorno no están sujetos a la tiranía de un lenguaje ortodoxo, como sucede en las ciencias sociales cuando intentan asemejarse a las ciencias «duras». Jacob declara que al revés de lo creía, el procedimiento científico no consistía simplemente en observar y acumular datos experimentales para elaborar a partir de ellos una teoría, sino que se iniciaba con «*la invención de un mundo posible, o de un fragmento de un mundo posible, para irlo confrontando, a través de la experimentación, con el mundo exterior.*» Y en este diálogo sin fin –entre la imaginación y la experimentación se hace posible un encuentro cada vez más acordado con aquello que se llama «la realidad». [Los destacados son míos] (1989: 222 y ss.)

Nos descubre Jacob una curiosa dualidad del quehacer del científico y de la ciencia misma, en su etapa de

gestación, que encuentro muy sugerente, pues pareciera provenir de los cuentos medievales que hablaban de poderes otorgados a los actos hechos a la luz del día, distintos de aquellos que provenían de la oscuridad, sumidos en las tinieblas. Pues nos habla de una *ciencia diurna* y de una *ciencia nocturna*. La primera, según él, pone en juego razonamientos articulados como engranajes, cuya fuerza es la de la certidumbre: «*esta ciencia, consciente de su andadura, orgullosa de su pasado, segura de su futuro, progresa pletórica de resplandor y de gloria.*» Por el contrario, la segunda nos hace vagar como en medio de un bosque, a ciegas: «*esta ciencia duda, tropieza, retrocede, se sobresalta. Todo lo cuestiona y corrige, busca e interroga sin parar. Las hipótesis son vagos presentimientos, sensaciones brumosas; y los fenómenos, acontecimientos sueltos sin ligazón alguna.*» En este tipo de ciencia nada permite afirmar que logrará alcanzar la etapa de ciencia diurna, mas, como por generación espontánea, sin anticipar momento y lugar, se topa uno con una luz como un destello: «*entonces, no es la lógica aquello que guía el espíritu, sino el instinto, la intuición.*» Y termina diciendo: «*Después del primer encuentro, se inicia un duro combate con los hábitos de pensamiento. Un conflicto con el universo conceptual que rige nuestros razonamientos. Nada hay todavía que permita afirmar que la hipótesis que acaba de surgir superará su forma primitiva de esbozo burdo para (...) acceder a ciencia diurna.*» (1989: 227-300).

No muy distanciadas de lo expresado por Jacob anteriormente, son las recomendaciones que formula E. Kant, años después de la publicación de su «*Crítica de la razón pura*», en un texto de antropología práctica, en donde reflexiona acerca del proceso de investigación. Uno puede descubrir en él algunas recomendaciones que se pueden adjudicar al trabajo en terreno del etnógrafo. Sobre todo cuando propone que en la investigación deben cumplirse ciertas condiciones de «*sagacidad o de don*» en el investigador, porque para descubrir algo es menester en muchos casos «*un don natural de juzgar anticipadamente*» donde podría encontrarse la verdad, lo mismo para seguir el *rastros* de las cosas y de utilizar las menores *señales* de parentesco para descubrir o inventar lo buscado. Dice que la lógica no enseña nada de lo anterior, sino que más bien es menester siempre empezar suponiendo algo, conjeturar, -que entiendo del modo a cuando Jacob habla *inventar mundos posibles*-, desde donde emprender la marcha, lo que debe llevarse a cabo según ciertos principios, siguiendo ciertos *indicios*, lo cual implica justa-

mente la manera de *olfatear* éstos. Kant señala la existencia de personas que poseen un *talento* que les hace dar con el *rastros* de los tesoros del conocimiento, sin haberlo aprendido, como si tuvieran en la mano la varita de las virtudes; por lo cual tampoco pueden enseñar a los demás, sino hacerlo delante de ellos, *ya que es un don de la naturaleza*. (1991) [Los destacados son míos.] Estas recomendaciones, viniendo de donde vienen, deberían ser adoptadas por la etnografía. De pronto uno tiene la sensación que Kant, lo que hace, es describir la técnica que usaban los indios *siux* cuando seguían el *rastros* dejado por un animal o un enemigo. Aunque Kant no habla de intuición, ésta está implícita en sus proposiciones como un atributo necesario para el investigador, quien se encuentra imbricado en una *observación participante* que lo obliga a estar atento con todos los sentidos, que es visual, táctil, auditiva, gustativa, olfativa, según sea la modalidad del objeto observado; que es capaz de moverse entre zonas intersticiales, ocultas a las miradas de los profanos, pero a las cuales él puede sacar a la luz. A lo que se suma de alguna manera Carlo Ginzburg: «*el grupo de disciplinas llamadas «indiciarias», por utilizar elementos poco apreciados o inadvertidos, detalles secundarios de la observación para «penetrar» realidades que están ocultas o no disponibles para la observación a primera vista del antropólogo, no entra en absoluto en los criterios de cientificidad deducibles del paradigma galileano.* (1983).

La perspectiva que entrega Maurice Merleau-Ponty cuando se refiere a la fenomenología, es que hay que considerarla como una *filosofía trascendental* que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, y que, al mismo tiempo, es una filosofía para la cual el mundo siempre «*está ahí*», antes de la reflexión, como una presencia inalienable; todo el esfuerzo del autor se encamina a recobrar este contacto ingenuo con el mundo para darle de una vez por todas un estatuto filosófico. Ambiciona una filosofía que sea una «*ciencia rigurosa*», pero también un dar cuenta del espacio, del tiempo y del «*mundo vivido*». Es el intento de hacer una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, pues el universo del que se ocupa la ciencia se construye sobre el mundo vivido y, si queremos pensar en la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es menester despertar ante todo esta experiencia del mundo, -que es la que tiene el etnógrafo en terreno-, de la que la ciencia es la expresión segunda:

(...) pues la ciencia no tiene y no tendrá jamás el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la sencilla razón que es una explicación o determinación del mismo. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, signitiva y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendemos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera. (1997: 1-9).

En otro texto, Merleau-Ponty señala que la percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución uno tenga en su poder; sino que es el medio natural y el campo de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras percepciones explícitas: (...) *«Cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo. Es la experiencia (...) todavía muda, lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido, dice Husserl, y es la metáfora la que usa Merleau-Ponty para dar continuidad a la idea y a la tonalidad en la que viene envuelta: «Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red, desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes.»* Para luego decir que es en el silencio de la consciencia originaria donde vemos cómo aparece, *«no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno de la cual se organizan los actos de denominación y expresión.»* No hay esencia o idea que no esté ligada a un campo histórico y geográfico, y no porque esté encerrada en él y se encuentre fuera del alcance de los otros, *«sino porque el espacio o el tiempo de la cultura, como los de la naturaleza, no se abarcan desde arriba, y la comunicación entre dos culturas constituidas se efectúa en la región salvaje en que han tenido origen todas ellas (...).»* Somos experiencias, es decir, pensamientos que arrastran el peso del espacio, del tiempo, del Ser mismo que piensan y, por tanto, no tienen delante de su mirada un espacio y un tiempo serial ni la idea pura de las series, sino que *«están rodeados por un tiempo y un espacio de apiñamientos, de proliferación, de superposiciones y promiscuidades -pregnancia perpetua, perpetua parturición, generatividad y*

*generalidad, esencia bruta y existencia bruta,- que son los vientres y nodos de la misma vibración ontológica.»* (1966: 1-147).

E. Husserl plantea que en virtud de la *epojé*, *«todo lo objetivo se transforma en subjetivo»*, en el entendido que esto no significa que se vean enfrentados *«el mundo que es y la representación humana del mundo»*, sino que *«mediante la epojé radical todo interés en la realidad del mundo ha sido puesto en juego»*. Si para las ciencias naturales la base de sus interrogantes es el mundo que ella supone naturalmente real, en lo que respecta a la *epojé*, ésta nos ha privado de esta base, convirtiendo el mundo en algo subjetivo particular. Mediante ella lo «subjetivo» se relativiza de manera paradójica: el mundo deviene *fenómeno trascendental*, al entenderse desde el inicio *«como correlato de las apariciones y de las intenciones subjetivas, de los actos y facultades subjetivos, en los que constantemente tiene su cambiante sentido unitario y lo va obteniendo cada vez de nuevo.»* [Los destacados son míos] (1984: 180-191).

En el plan de una reducción fenomenológica, el sociólogo S. Bruyn<sup>3</sup>. Señala que si pensamos que la esencia no es una cualidad oculta en la naturaleza de las cosas, ésta es, de alguna manera, algo que está destinado a revelarse mediante un acercamiento fenomenológico. La esencia no es empírica en cuanto temporal y particular, ya que, según Husserl, aun cuando está encarnada en hechos empíricos, su forma real persiste más allá del tiempo y el espacio. Desde una perspectiva sociológica, dice, la esencia se sugiere como una cualidad de la vida sociocultural, la que subyace en el fenómeno particular estudiado, al tiempo que indica una cualidad permanente y necesaria para la existencia de aquel, cualidad que es intrínseca y fundamental para su ser. (Bruyn 1972).

La experiencia del etnógrafo no siempre focaliza su atención en un *Otro u otros* determinados, sino que se encuentra frente a eventos que requieren una mirada global, una percepción comprensiva integral, la que incluye personajes, voces, relaciones, cosas y situaciones en una colorida y cromática simultaneidad. Necesita, entonces, abrirse intuitivamente al fenómeno. En una investigación sobre *las barras bravas* del fútbol me vi presionado a *componer* un relato literario sobre lo que había observado. Específicamente acerca de mi experiencia al lado del «pozo», lugar de las galerías del estadio de fútbol en donde se encontraba una «barra». En esa vivencia me inundaban oleadas de gritos, cantos y movimientos, rituales que escenificaban un

'oratorio pagano'. Me sentí envuelto en un *campo intersubjetivo* de insospechada fuerza y emotividad, de agitación continua y fervorosa. Después intenté relatarlo mediante pinceladas simultáneas, multivalentes y multifacéticas. A pesar del esfuerzo realizado, pienso que apenas pude acercarme al fenómeno integral. Pues, lo que exige este tipo de eventos, es que uno entre en ellos 'de pleno', integrándose con sentidos y emociones abiertos a los sentidos y emociones que son comunicados. Hice después una comparación con lo que tendría que haber hecho si hubiese tenido que relatar una carrera de caballos, en un club hípico lleno de público y apostadores, envuelto por una atmósfera vibrante. Entonces, me sentí montado en unos de los caballos y tuve la sensación de estar corriendo junto a los jinetes, oí sus gritos y sus cábalas, sentí los latigazos al lado de mi cuerpo, olí el sudor de los caballos, escuché el clamor de los apostadores que urgían a sus favoritos, veía la tierra deslizándose bajo un torrente de cascos al galope, sentí que golpeaba mi cara una lluvia de terrones; y, en medio de un torrente de jinetes de coloridas sedas, oí a las fustas que hacían brotar espuma caliente de belfos estremecidos. (1999)

En otra oportunidad, mientras mis alumnos llevaban a cabo su trabajo de campo sobre «niños de la calle», decidí realizar mi propia experiencia etnográfica. Y tuve la ocasión de observar a un niño, como de unos cuatro o cinco años -niño vago que dormía bajo los puentes del río Mapocho-, que tenía como compañero a un perro que estaba enfermo de tiña. Los pude observar durante algunos días. Y, por razones que sólo se podrían explicar por el texto mismo, me fue imposible asumir la experiencia vivida mediante una descripción etnográfica. La única posibilidad de rescatar la experiencia fue mediante el lenguaje poético<sup>4</sup>. Pero, al elegir o, mejor dicho, ser llevado a esta preferencia, tuve que aceptar que lo que hacía al escribir poesía tenía que ver esencialmente más con una intuición impregnada de inspiración que con sólo una observación. El resultado tenía que ver más conmigo y con las emociones que me eran sugeridas, que con lo que podía estar sucediendo con el niño y el perro. Lo sentía como un trasfondo que no estaba ahí para ser observado, sino como algo que se me estaba comunicando de una manera mágica; un puente entre una emoción que se me manifestaba y una intuición poética que la re-descubría y me la hacía sentir con una gama compleja y potenciada de sentimientos. (1998)

Umberto Eco propone respecto de la interpretación, la realización de una triangulación crítica entre la *inten-*

*ción del autor, la intención de la obra y la intención del lector.* Porque cualquiera que sea el destino interpretativo que corra un texto en las manos de un lector -quien representa a solo una parte de un universo multifacético de intereses, intenciones y perspectivas culturales y que, asimismo, posee competencias intelectuales que le son peculiares-, existe una intención del autor que vuelve a estar presente cada vez que alguien abre el texto para leerlo, y una intención de la obra que de alguna manera viene impregnada por el contexto histórico y medioambiental, económico, socio-cultural y político en el cual fue escrita, contexto del cual tampoco escapa el autor (1997: 19-20). A lo que pienso habría que agregar el sentido del intérprete que pone en escena una obra hecha o no para ser representada: teatro, ópera, ballet-, o el mismo libro de Eco, «*El nombre de la rosa*», que sufrió interpretaciones tanto del director de la película como de los actores que dieron vida a los personajes de la obra. Algunas veces, es a través del intérprete que el autor viene a reconocer y a comprender con mayor profundidad lo creado por él; o, mejor dicho, la forma que adopta lo creado en el acto de su objetivación puede alcanzar una forma no prevista, que el autor descubre emocionado al escuchar su creación en manos de un intérprete que hace de la ejecución una obra de arte. Esto está magistralmente logrado en la película *Farinelli*, el film de Gerard Corbiau. En ella el cantante le ofrenda a Haendel, una interpretación del aria *Lachia chi'o pianga* de su ópera Rinaldi. Y el actor que interpreta a Haendel muestra un sentimiento profundo al brindársele en forma tan perfecta su creación, y al tomar conciencia real del valor de ella se desconcierta, y se le ve entrar en algo luminoso que lo ahoga hasta el desmayo. Desde otra perspectiva, Clifford Geertz plantea que aquellos que practican la antropología social, lo que hacen es etnografía; y que si se entiende lo que es *hacer etnografía* estaríamos en condiciones de saber a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento. Él define la etnografía como una ciencia interpretativa en busca de significaciones, razón por la cual lo que el etnógrafo indaga es *la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie* (1987: cap. I). La cultura sería de este modo un texto, y el etnógrafo sería el lector que lo interpreta.

Desde mi punto de vista, el etnógrafo, luego de haber ido al *Otro* intuyendo e indagando, procede a interpretar la multifacética gama de informaciones acerca del mundo del *Otro en su otredad*. La interpretación que realiza no es sobre la cultura, como si la pudiese leer

como un texto. Pues lo que observa es la interpretación que realiza el *Otro* de su cultura, incorporándole matices idiosincrásicos que, sólo a veces, pueden ser asumidos por su grupo o simplemente son obviados por éste; pero que igual informa al etnógrafo. Y, así, cada *Otro* se acomoda, con mayor o menor flexibilidad a las normas que regulan su convivencia social. La etnografía difícilmente podría ser la interpretación de una cultura, pues ésta no es algo que pueda observarse. Los *Otros*, a los que observamos y con los cuales conversamos, son actores de una obra que es interpretada desde su peculiar calidad de intérpretes frente a una audiencia que aprueba, corrige o desaprueba su desempeño, y en el que está presente la calidad que muestran como intérpretes. Ellos representan -según las situaciones de interacción en las que participan-, una fragmentación de una cultura que se va haciendo, deshaciendo y rehaciendo en el curso de las generaciones. Luego, los etnógrafos son intérpretes de interpretaciones hechas por los *Otros* de cánones culturales, los cuales son, a su vez, interpretaciones de formas de convivencia que entraron a un proceso -en diferentes tiempos-, de habitualización, tipificación e institucionalización culturales. En la primera mitad del siglo pasado, el etnógrafo hacía la distinción entre las normas ideales y las normas reales que se podían observar de las expresiones sociales de sus miembros.

Desde el punto de vista antes señalado, el etnógrafo tendría ante sí dos obras: un texto oculto en la tradición cultural, y la dramatizada por los actores. Y tendríamos, desde una perspectiva general, a lo menos tres grupos de intérpretes: los *actores* que desarrollan la obra bajo la mirada del etnógrafo, los *fiscalizadores* encargados formal o informalmente de velar por el cumplimiento de las normas: familias, jefes y shamanes, cuyos criterios no siempre son coincidentes en la interpretaciones que transmiten y resguardan, y el *etnógrafo*, con su carga de preconcepciones, que necesita conocer el lento y gradual proceso histórico en el que los antecesores de la sociedad que estudia fueron cristalizando una cultura, a cuyos miembros él observa en un corte específico de su proceso de desarrollo y transformaciones. Por otra parte, no es menor la proposición aristotélica de que el lenguaje es una interpretación del pensamiento. De lo que podemos deducir que el pensamiento mismo es una interpretación del entorno vital, del mundo externo, como una necesidad primordial de comprenderlo para desplazarse y subsistir en él. De ahí el proceso que va desde el grito onomatopéyico hasta la palabra que nombra una cosa determinada,

desprendiéndola de un contexto aún innominado, para señalarla e integrarla como parte de su mundo, y también para referirse a ella cuando no está presente y ponerla en el aquí y en el ahora de sí mismo o del grupo.

El neurobiólogo F. Varela propone una *neurofenomenología* en la cual el problema crucial radica en no reducir la experiencia, tanto examinada como no examinada, a sólo una perspectiva de carácter neural. Y que una manera de evitar este problema sería desarrollar una *metodología* apropiada para su examen. Es aquí donde se produce una interfase, -que pienso es evidente en la etnografía, puesto que junto al problema de la metodología surge el problema complementario de la naturaleza de la relación entre los datos externos y la *primera persona*; esto es, «*datos fenomenológicos anclados en la experiencia vivida*». Varela se pregunta: «*Cómo se constriñen mutuamente y se co-determinan estos dos ámbitos de la observación y la descripción?*» De ahí que uno de los mayores desafíos es poner al descubierto la manera que tenemos de acceder a fenómenos en primera persona, vale decir, lo que se experimenta de maneras directa en la observación, y no como un hecho de observación externa. De tal forma de poder establecer una pragmática fenomenológica más allá de un uso vago del término y que corresponda a un enfoque disciplinado de la experiencia humana. De este modo, «*el enfoque fenomenológico comienza a partir de la naturaleza irreductible de la experiencia vivida, que es desde donde empezamos y con lo que todos volvemos a relacionarnos, como un hilo conductor.*» Esta es otra de las recomendaciones que debiéramos recoger los etnógrafos, ya que la experiencia vivida es la base de nuestro trabajo de campo. Varela, de manera similar a como vimos en Merleau-Ponty, retoma la máxima de Husserl «*¡De vuelta a las cosas mismas!*», pero no significando una objetivación de la tercera persona, «*sino un retorno al mundo tal como es experimentado en su inmediatez sentida.*» [Los destacados son míos] (2000: 264, 253-7).

Si buscamos un enfoque fenomenológico para la etnografía, necesitamos centrarnos en las *vivencias*, ya sean *espontáneas o intencionadas*, que es desde donde comienza la revelación del mundo del *Otro* y de su *otredad*, y que son las surten toda nuestra experiencia de campo como etnógrafos, que, como el tiempo en que transcurre, son irreversibles. Y siendo las *conversiones a profundidad* el puente fundamental por el cual enlazamos la relación con el *Otro*, debemos cuidarnos de un problema presente en nuestro trabajo de

campo, del que poco se habla y no muy claramente cuando se hace. No hay dudas acerca de la existencia de *filtros* en las relaciones interhumanas. Tal vez, el problema estriba en que no siempre se los asume, aun cuando en ellos descansa la idea de *subjetividad*. Pero lo que hace compleja la relación intersubjetiva es lo que he dado en llamar *percepciones doblemente filtradas*. Está claro que lo que observo -y también lo que transmito al *Otro*-, no solo está filtrado en mi *adentro*, sino que sale filtrado *desde mi adentro hacia el afuera*, por mis preconcepciones, mis ideas acerca del bien y del mal, de lo bello y de lo feo, de lo deseable y de lo indeseable, de lo atractivo y de lo repulsivo, además de mi propia capacidad sensorial e intelectual para observar determinadas cosas, y del tipo y calidad del entrenamiento que ello implica. Pero no es menos cierto que lo que me llega del *Otro* también viene filtrado desde el *adentro* de ellos. Me llega ya con prejuicios *desde su adentro hacia el mío*. Aquellas cosas predilectas para él son resaltadas mediante un especial tono en la voz, como asimismo en los adjetivos que utiliza para adornarlas, y aquellas cosas que no merecen su atención me llegan apenas balbuceadas, desnudas de elogios, casi inaudibles para mí; y están también esas otras, las estigmatizadas. Y si algo de lo último me interesa, tendré que darme maña para desentrañar lo oculto. Y en *mi adentro*, aquello que ya viene filtrado, se harnea, mezcla y procesa en mis propias tintas antes de salir para *el afuera* en la forma de un relato. (2003: 183).

He planteado en otra parte el recelo que me produce el préstamo que toma la etnografía de las ciencias cuantitativas: la «entrevista en profundidad». Pues ésta indica al entrevistador con un micrófono que distancia o una encuesta diseñada que no permite desvíos posibles, los cuales corresponden más a enfoques cuantitativos que a cualitativos. Proponía, entonces, como lo más cercano a lo que hacemos en terreno, hablar de una *conversación a profundidad*. Ya que mediante ésta es posible desplegar habla y mirada, gesto y aliento, intención y anhelo de llegar al *Otro*. Es a través de la *conversación a profundidad* que podemos deshacer los filtros a los que me refería antes, que pueden levantar verdaderos muros. Y de ese modo es posible transparentar el *adentro* que dejo salir y el *afuera* que me llega, de modo que nada oscurezca el diálogo. Colocar todo nuestro esfuerzo, ánimo y deseo para aminorar el efecto de los propios filtros cuando se escucha lo que el *Otro* dice, y, a la vez, tratar de sortear los filtros que están detrás del *Otro* cuando me habla. Sin embargo, *no todos los filtros se pueden despejar, ya que algu-*

*nos, a pesar nuestro, se han hecho carne en los confines del sí mismo, de donde surgen las ideas y las palabras que manejamos.* (2003)

## 2.- Sobre la expresividad

El etnógrafo, en su trabajo de campo, se puede decir que conjuga tres paisajes hacia los cuales se orienta en su esfuerzo por comprender a aquellos que accede, con diferentes grados de aproximación y comprensión: un paisaje natural, un paisaje humano y un paisaje simbólico. En el paisaje humano se perciben modos de ser, de hacer y de objetivarse en el mundo, en una configuración expresiva de gestos y miradas desde una plataforma corporal que a su manera también se expresa. Él etnógrafo y los *Otros* se muestran como seres expresivos y expuestos a la lectura que se haga de sus signos. En suma, el etnógrafo y los *Otros* validan e interpretan sus respectivas expresividades. El ámbito de convivencia que forma el etnógrafo junto a los *Otros*, presenta dos vías de aproximación: lo que se expresa de manera explícita y de aquello que, con intención o no, se le oculta y queda como una silueta en la sombra que requiere ser descubierta, descifrada y significada. A veces uno nota en el *Otro* un desconcierto entre aquello que dice y aquello que se expresa desperfilado en un gesto, en una mirada que se va hacia el costado, en una incomodidad en la postura del cuerpo. En general, elegimos hacernos cargo de lo que nos llega del *afuera* del *Otro* y no nos atrevemos a ahondar en su *adentro*, el cual también nos dice algo. Sin embargo, sabemos que el acto de observar o de escuchar de manera plena es una tarea ardua y difícil, sobre todo si no ha habido un entrenamiento previo. Se trata de escuchar sin opinión, sin juzgar, sin condenar, sin menospreciar. Esta actitud haría del etnógrafo un *escucha* con atención total, ya se trate de un evento, de un ritual o de un *Otro* a quien interesa conocer y comprender. La misma atención total que debemos poner en el acto de ver y de observar.

Félix Schwartzmann se propone, desde una antropología filosófica, colaborar en la dilucidación tanto de la naturaleza como del sentido de la expresividad. Para él, la expresividad es tanto aquello que se manifiesta a causa de un estado interno singular, como aquello que se revela como un modo de ser personal. No habría una disociación entre la realidad existencial de una persona que se da a conocer a través de expresiones, y el modo de ser de ésta. De tal modo que *«la existencia de la persona se revela como expresividad en cuanto*

no es la mediación de los signos sensibles lo que caracteriza a las expresiones, sino que son las expresiones como actualización de una realidad existencial, las que confieren sentido a esos signos.» Cuando dice que «todo rostro alienta algo de metafísicamente indefinible», se refiere a que la expresividad no se limita a dar a luz un mundo interior acotado, sino que «las expresiones son fuente de todo significado y de toda relación de convivencia.» Él aspira a un fundamento que oriente el estudio de las expresiones en su arraigo humano más profundo, como parte de una antropología filosófica. Pienso que la ampliación propuesta podría enriquecer el trabajo del etnógrafo en terreno, ya que las distintas formas de expresividad que actualizan los vínculos de la persona consigo misma, con el otro, con la naturaleza, con la cultura y con lo sobrenatural, deben ser distinguidas por éste para comprenderlas tanto en sus actualizaciones propias como en las implicaciones que en cada caso se establecen. Es por eso que el filósofo habla de una *antropología de la expresión* que investigue la naturaleza de los vínculos que existen entre ser personal y expresión, y las implicaciones fundamentales del hecho de ser el hombre un ser expresivo. Lo que se propone, es describir los fenómenos expresivos desde su modo de aparecer en sus manifestaciones concretas: en el rostro, en la sonrisa, en la mirada, en la mano, en el cuerpo, y lo mismo en el silencio. Para él se justifica la orientación propuesta porque «el hombre puede comprenderse ontológicamente por la expresión.» La naturaleza primordial de la expresividad y su valor antropológicamente constitutivo, nos abren a la comprensión de los rasgos esenciales del hombre. Ver la expresividad como vehículo que brinda lo que el ser ilumina en su relación con el mundo. (1967: 4-15)

### 3.- Sobre el observar, el conversar y el escuchar

En esta parte veré la posibilidad de hacer operativa en el quehacer del etnógrafo, las recomendaciones anteriores sobre aplicar una *reducción fenomenológica* que nos lleve una aprehensión inmediata e intuitiva del *Otro* y de su *otredad*. Se entiende que la manera de llevar a cabo una etnografía puede presentar facetas muy distintas en cada especialista, y que en cada cual van germinando ideas y prácticas a medida de sus experiencias vividas como *observador participante*. Además, uno observa atento la expresividad del *Otro* escrutando en la mirada, en el gesto del rostro, en las manos que tam-

bién me hablan, si fluye o no la sinceridad, si es el corazón el que está hablando.

Krishnamurti dice que no se puede observar o escuchar si se está comparando lo que se ve o se oye con lo que ya se conoce, porque la tendencia es rechazar o desvirtuar lo que se observa u oye al estar mediatizado por las opiniones que el observador tiene al respecto. Sólo se estaría interpretando y, cuando hay interpretación, no se está realmente observando o escuchando. La interpretación es tarea posterior, cuando se analiza críticamente el resultado de ambos actos. Todo lo anterior no es sólo don, sino que requiere de un entrenamiento previo; y, mientras más arduo y complejo se programe, será mejor el resultado. Porque excepcionalmente escuchamos sin anteponer nuestra opinión, sin juzgar, sin condenar. En general, cuando oigo lo que el *Otro* dice, mi reacción es aceptarlo o negarlo, o bien pensar que lo que dice yo ya lo sabía o que lo había leído en tal o cual libro, o que ya lo había dicho tal o cual autoridad en la materia. Pero no estoy escuchando, pues mi mente está ocupada en evaluar, en hacer comparaciones sobre lo que el *Otro* dice. (1967: 21)

Otra enseñanza del filósofo indio, es que debemos considerar que los actos de observar o de escuchar no son actos de experimentar algo. Porque, cuando se escucha o se observa con atención total, no hay ninguna entidad o centro que esté experimentando. Ha sido la razón por la que prefiero hablar de *vivencias* más que de *experiencias*. Krishnamurti dice que observamos o escuchamos con todo nuestro ser, y nuestro ser no tiene límites, no está reducido a las palabras con que se comunica algo o a lo preconcebido cuando observamos algo. Pero si estamos escuchando a una persona que está hablando, o al torrente de un río, o a cualquier otra cosa, oyendo desde un centro, seguro que se está experimentando, y esa experiencia se suma a nuestras pasadas experiencias, todo lo cual no hace más que condicionar la mente que trata de escuchar. Mientras que si observamos o escuchamos sin un centro, vale decir, sin que estemos traduciendo verbalmente lo que se ve o se oye, cesa por completo la idea y el proceso de estar experimentando. La pregunta que se formula el filósofo es si en el acto de escuchar de manera total una música o a alguien que nos habla, ¿hay uno que escucha? Si en el momento en que observamos algo con atención completa, ¿hay un observador? La respuesta que se da es que sólo cuando nuestra atención es parcial, incompleta, hay un observador aparte de la observación y, por ende, de lo que observa. También, cuando escuchamos y no estamos hondamente

interesados en lo que se nos está diciendo, se produce una separación entre el que escucha y el escuchar y, por ende, del que habla. (1967: 47, 234). De lo que se trata es que no haya nada más que el hecho de observar o escuchar, y no el etnógrafo que está experimentando el hecho. Pero si escuchamos u observamos con total atención, como se dice comúnmente, *bebiendo ávidamente en las palabras del Otro*, desaparece dicha separación.

Debemos observar o escuchar de manera aguda, clara, con atención plena, al mismo tiempo que se ahonda en la exploración hacia el *Otro*, haciendo carne en nosotros la *empatía* que logramos y el *ámbito de intimidad* que alcanzamos. De tal modo que no estamos interponiendo nada ajeno a la vivencia en la que estamos inmersos: escuchar y observar. Si no estoy atento surgen las mediaciones, palabras que buscan corregir, ideas que quieren explicar, esa serie de prejuicios que suelen interferir en lo que tratamos de observar o escuchar. El mismo hecho de exclamar frente a algo: - ¡Qué bello es!, nos impide observar realmente lo que miramos. Si se quiere observar algo de modo pleno, nuestra mente necesita estar quieta, sin ninguna interferencia que impida ver o que desoriente la visión con juicios de valor. En este estado de atención plena no hay una entidad que observa o que escucha, no un observador separado del acto de observar ni hay un oyente separado del acto de escuchar. Es un proceso unitario que tiene lugar cuando uno está interesado por completo en algo. Como si fuésemos un niño que está, al mismo tiempo, absorto y encantado con algo.

Lo que plantea Krishnamurti requiere de un entrenamiento para ser llevado a la práctica, de una escuela que privilegie los trabajos de campo y las prácticas de terreno para los alumnos, desde los primeros años. A veces, escucho opiniones acerca de que las salidas a terreno de los alumnos de antropología deben realizarse después del segundo año de la carrera, cuando estén 'maduros'. Esto no me parece adecuado, ya que deberían ser entrenados en la etnografía desde el inicio de su formación, única manera de ir haciéndose carne en el observar, escuchar y conversar en contextos ajenos a su vida cotidiana, o, tal vez, en otras subculturas o culturas. Si se acostumbra a la mente a explorar y comprender todas sus reacciones, a darse cuenta de cada movimiento del pensamiento y del sentimiento, entonces de esa percepción sin ataduras se alcanza una honda sensibilidad. Mediante esta destreza en la observación hallaremos que la mente está por completo vacía, que cualquier cosa puede ser plena-

mente percibida; dice 'vacía', en el sentido de tener espacio para observar; pues no se puede observar si no hay espacio en donde cohabiten, juntos y sin trabas, el observador y lo observado. Krishnamurti enseña que una manera de entrenar la mente es la de hallar momentos en donde estar en un estado de constante observación, rehusando cualquier interferencia; se trata de mantenerse en un estado de interrogación, de duda. De este modo, podemos adquirir un sano escepticismo con respecto a todo lo que se piensa o se siente, a todo lo que se considera substancial o insubstancial. (1967: 237-9).

Krishnamurti dice que cuando comprendemos algo, en esa comprensión se encuentran implicados nuestra mente, nuestras emociones, nuestro cuerpo, en fin, todo nuestro ser. Es una referencia implícita a la idea de *verstehen*, en el sentido de entender penetrando en aquello que ha sido objetivado por el espíritu. Por lo tanto, hay una gran diferencia entre el examen mental de un hecho y la comprensión de ese hecho. El examen mental del hecho no conduce a ninguna parte. Pero la comprensión nacida de una entrada plena al hecho, sin opinión ni interpretación, nos abre la vía para abordarlo mediante la *reducción trascendental* propuesta por la fenomenología. Es el caso cuando ni lo externo ni lo interno nos absorbe y alcanzamos un estado de simple percepción, de atención sin esfuerzo, pero alerta. Así, logrado un estado de plena comprensión, podemos decir que escuchamos y observamos *plenamente*. Es posible que este sea el *modus operandi para penetrar hondamente en el vasto y extraordinario mundo al cual no se accede con palabras ni símbolos, de creaciones del intelecto*. (1967: 26-9).

#### 4.- *Proposición de un método*

En los últimos seis años he estado buscando armonizar la manera en que enfrentamos y realizamos un proyecto etnográfico, resguardando la creatividad, imaginación e intuición, elementos en los cuales el etnógrafo apoya su trabajo aunque a veces no lo explicita<sup>5</sup>. Y esta perspectiva sugiere un camino a la incorporación de un enfoque fenomenológico en la etnografía, en la forma y en el fondo, tal cual lo hemos visto con antelación. Pienso que esta armonización puede crear la avenida por sobre la cual se desplacen con libertad las sugerencias, visiones e indicios que puede aportar la intuición, todo aquello que suscita desde lo profundo de su génesis la forma de entrar más de pleno a lo que se tiene

al frente y junto a uno, aunque suene a caudal, a polifonía.

En una compilación de artículos de metodología cuantitativa de hace medio siglo, hay uno que introduce conceptos nada ortodoxos para el contexto en que se escribe y que se abren a una perspectiva a la etnografía que he estado postulando. Se dice en él que la decisión de identificar las variables de importancia, idear las preguntas que se harán, definir las formas de estructurar la situación y la conducta que conviene observar, está sujeta a pasos que dependen «*en importante medida, de intuiciones súbitas y corazonadas que se originan en el conocimiento adquirido y la experiencia en los problemas de que se trata.*» Se señala, además, que las normas utilizadas para la formulación de problemas y planteos que se indican en los textos de metodología, son simplemente criterios convenientes que sirven para poner a prueba las propias ideas, pero «*no tienen ninguna relación con el proceso de concebirlas.*» (1977)

### **Fase I: El cuento**

Cuando se aborda un proyecto de etnografía, se inicia generalmente con lo que ya se ha dicho sobre el tema, con los autores que han hablado y discutido sobre éste, y el asunto, desde el comienzo, va quedando sumido bajo un alud de información que presiona sobre el proyecto del etnógrafo y, si en el principio hubo algún asomo de creación personal, ésta se fue extinguiendo bajo la avalancha de antecedentes, preconcepciones y prejuicios. Es necesario rescatar ese aporte personal que está al comienzo, en la riqueza que subyace en el esbozo de los propósitos, en lo que se asoma al dar libertad a la curiosidad, cuando se dio riendas al primer interés. Ese aporte personal es el que hay que defender. Es lo que imprime en la etnografía el arte que posee y la hace avanzar hacia la innovación; lo que lleva a los otros a interesarse sobre lo que se ha construido y aportado a la disciplina, pues no es «más de lo mismo». Es esto lo que se ofrece en un relato en primera persona, relato que rescata *vivencias espontáneas o intencionadas* tenidas en el trabajo en terreno, las que se rescataron desde el paisaje donde se desenvolvían aquellas personas que interesó conocer y comprender. Pues es de esa manera que uno se justifica ante las personas entre las cuales y con las cuales llevó a cabo una etnografía, como asimismo frente a la comunidad intersubjetiva de pares.

Expresado de manera formal, *El Cuento* es el resultado de formular de la manera lo más amplia posible, enfatizando en la imaginación y su creatividad, tanto los propósitos como el tema que lo impulsan a iniciar un proyecto, el cual se supone que no sólo debe interesar al etnógrafo sino que también lo debe *encantar*. En esta aproximación preliminar de concebir el proyecto, la única recomendación es dejarse llevar, divagar, ensayar, curiosarse, descubrir, dejándose llevar más que crear caminos, para ir hilando un relato que no busca la forma sino más bien la riqueza de contenidos con relación a lo que se va rescatando desde lo profundo del interés y del encanto. Lejos está la idea de buscar en marcos teóricos o metodológicos. En el caso de tratarse de un equipo de investigadores, se puede obtener un *Cuento* de cada uno, o de construir uno mediante un *brainstorming* privilegiando las características de éste en cuanto a creatividad y espontaneidad. Es aquí en donde debe aplicarse la *reducción fenomenológica*, dejando entre paréntesis los preconcepciones y los prejuicios. Entonces, es imprescindible que uno se despliegue libremente hacia el tema y sentir al tema mismo como si reaccionara al enlace. A veces me he encontrado con un alumno que no tiene un tema que le encante. En ese caso hemos llegado al acuerdo de esperar hasta que sienta que eso sucede, porque no es posible hacer etnografía sobre algo que a uno le es indiferente. En la construcción de *El Cuento* uno se deja llevar a las zonas más profundas que se puedan alcanzar, sin proponerse capítulos, subtítulos, sistematizaciones, nada que cierre u obstaculice el libre juego de la imaginación, el burbujear creativo del correr de la pluma o de los dedos en el teclado del computador personal; que en mi caso corre más libremente en el primero. *El Cuento* que resulte de lo anterior, constituye el *caldo primigenio* que deberá estar siempre presente durante todo el proceso del proyecto, tanto de su puesta en marcha como de su ejecución. Desde éste se extraerá la sustancia que irá enriqueciendo sus distintas fases. En esta primera formulación, no está lejos la *escritura automática* que encaminara a los poetas surrealistas, y que va surgiendo a medida del ensayar acerca de propósitos, caminos y situaciones que tienen que ver con el tema, ya que éstos van siendo desarrollados con vistas a obtener amplios horizontes y no fronteras o límites.

En un comienzo pareció bastante extraño este planteamiento. No hay duda que lo es. La primera vez que lo expuse como proyecto en un seminario de investigación en antropología, hubo un silencio de muerte. Lue-

go, comenzaron a pensar. Y la atmósfera creada fue densísima. Nadie sabía cómo hacerlo, pues estaban acostumbrados a asirse de alguien para pensar sobre algo, aunque ese algo fuese una cosa que se les hubiese ocurrido a ellos. Después, terminados los seminarios, fueron saliendo uno a uno con su título bajo el brazo.

Es importante que el proyecto general mantenga siempre una coherencia interna entre sus partes. Y, fundamentalmente, una coherencia que parta desde *El Cuento*, que es la fuente desde la cual brota todo el resto. Y el proyecto que emerja será aquel que libremente se fue trazando en torno a un vuelo de ideas e intuiciones a medida que iban siendo capturadas por *El Cuento*.

### ***Fase II: Las variables***

En esta fase, *El Cuento* es 'sometido' a una lectura atenta, sin ensoñación, como si fuera un animal preparado frente a uno para ser sometido a una vivisección. La idea es analizarlo, detenidamente, para ir 'cortando' de él términos, nociones, conceptos, ideas, que están contenidos en su interior y que he llamado *Las Variables*. *El Cuento*, mediante el tratamiento a que es sometido, se va desgranando en una infinidad de «granos - variables», debiendo surgir de él todas aquellas que en él están. Luego, se confecciona un listado con *Las Variables*. De arriba hacia abajo, a medida que van saliendo. Sin ordenar, todavía. *El Cuento* queda intacto, para ser utilizado en otras operaciones. A un listado pobre en variables, corresponde un cuento pobre en imaginación y en creatividad. Es el resultado de un etnógrafo desencantado. Más vale volver a empezar y cambiar de cuento.

El desglose que se hizo de *El cuento*, no significó en absoluto someterlo a vejamen alguno, sino sólo penetrar en él a fin de descubrir todas las distinciones posibles, las tonalidades y cromatismos que estaban ocultos en su interior, todo aquello que uno depositó mediante el ensoñar, directamente y sin filtros que censuraran.

### ***Fase III: Las categorías***

Lo anterior resulta ser un canasto de variables multiformes. Por lo tanto, en esta fase se busca un orden. Lo que era un cuento y que se desgranó en variables, permite construir conjuntos de variables agrupadas de acuerdo a las afinidades que muestran entre sí. A cada conjunto de variables se le pone un nombre adecuado a la configuración que ofrecen y que hizo que fuesen

reunidas en un grupo particular. A estos grupos los he llamado *Las Categorías*. Bien podría resultar que una variable tenga cabida en más de una categoría, pero debiera ser la excepción. Estos grupos de semejanza no los inventa uno, arbitrariamente, sino se han ido configurando desde *Las Variables*, y éstas desde *El Cuento*. Una vez finalizada esta fase, nos encontramos con que *El Cuento* ha ido floreciendo, brotando y dando frutos, al tiempo que ofreciendo una cantidad de información salida de él, posible de sistematizar, la que podrá ser aprovechada a lo largo del proceso. En esta fase no se elimina nada, aunque algunas variables o categorías parezcan extemporáneas o fuera de lugar, porque, a fin de cuentas, surgen de *El Cuento*. Si quedan variables 'seltas' no importa. Después se verá qué hacer con ellas. En esta fase comienza a constituirse un *Esquema ordenador* de *El Cuento*, que hasta aquí queda perfilado por los siguientes componentes: *Categorías* → y *grupo de variables* por cada categoría.

### ***Fase IV: Volviendo a la epojé***

Una vez alcanzado lo anterior, nos ponemos frente al *esquema ordenador*, libres de prejuicios y preconceptos, abiertos a la *intuición*. Pensando que es una experiencia donde la *intuición* alumbraba, atendiendo al hecho que la reflexión, cuando no trata de arrasar con la actitud ingenua, ayuda a abrir caminos. Se trata de *penetrar* en cada una de las categorías con su respectiva configuración de variables. El fin es ir recorriendo variable por variable, dentro de la categoría que le da nombre al conjunto, cuidando de no perder como fondo *El Cuento*, y dejar fluir el siguiente fenómeno:

- pugnará por salir desde un concepto o una idea que ha sido convertido en variable, otra u otras variables que no están en *El Cuento*, pero que están *latentes*, palpitando al interior de algunas de las variables extraídas de él.
- pugnará por salir de entre medio de dos o más conceptos o ideas que han sido convertidos en variables, otra u otras variables que no están en *El Cuento*, pero que están *latentes*, palpitando en los espacios vacíos entre dos o más variables extraídas de él.

Y esas nuevas variables, cuando se proceda a formalizar el proyecto y luego el informe de la investigación, ampliarán en una o más líneas, párrafos o páginas lo que era *El Cuento*. Y, por supuesto, se integrarán al listado de *Las Variables* en cada una de *Las Categorías* que corresponda, recomponiendo al mismo tiempo

po el *esquema ordenador*. Los procesos de transformación y de reducción que va sufriendo el material, son siempre parte del proceso creativo e intuitivo con que se generó *El Cuento*, por cuanto de él surgen.

Luego del proceso anterior, es necesario mirar atentamente lo que se tiene en el *esquema ordenador*, el que fue enriquecido mediante la fase anterior. Se trata de obtener nuevo material de esta mina a tajo abierto que ha resultado ser *El Cuento*, para una serie de pasos que hay que seguir tanto en la elaboración del proyecto como en su realización. Pues de lo que se trata es que lo que se busque mediante el proyecto etnográfico y lo que se haga para llevarlo a cabo, tenga que ver con lo que se ha volcado -imaginativa, intuitiva y creativamente- en *El Cuento*. Necesitamos en esta fase descubrir el material que nos ayudará, pero no encuadrará, en la *observación participante*, que orientará con flexibilidad las *conversaciones a profundidad*, así como propondrá los puntos esenciales de una *historia de vida*, y aquellos claves para introducir y promover una *conversación grupal abierta*. Todo lo cual nos anticipará cómo se irá desenrollando el hilo de Ariadna y cómo, mediante el relato, se irá desplegando el resultado de las *vivencias*. Después, habría que proceder a un trabajo de reducción: leer comprensivamente el *esquema ordenador* que se tiene a la vista y preguntarse: ¿cuáles de estas categorías resultantes son de mayor interés para el proyecto etnográfico? ¿Cuáles podrían llevarme a un trabajo hercúleo, sin gratificarme? ¿Qué variables puedo salvar de estas categorías que dejaré de lado? ¿Cuáles son los recursos humanos, financieros y de tiempo con que cuento?

Como una forma de ayudarnos a responder y poner en acción las preguntas anteriores, propuse tiempo atrás y por otras razones, un *micro-modelo*, el cual permite establecer pertinencias y rangos de cada variable con sus indicadores, y que, en conjunto, terminen siendo coherentes entre sí y con el proyecto. De modo de configurar con la mayor claridad tanto las categorías como el grupo de variables que necesitamos emplear. Este proceso ha podido disminuir el volumen de categorías y variables, sin que nada haya estado de más o de menos, pues hemos logrado tener mayor claridad hacia dónde apunta nuestra búsqueda, a través de qué categorías y, dentro de éstas, qué variables significativas serán desarrolladas. Y aquello que ha quedado fuera podrá constituir un significativo caudal de ideas que mantendremos de reserva para el proyecto o para una derivación de éste. El *micro-modelo* que resulta de esta

fase, prefigura lo que deberá ser el *esquema ordenador*.<sup>6</sup>

### **Fase V: Los indicadores**

En esta fase se requiere producir una explosión de magnitud en *El Cuento*; hacerlo saltar por el aire en mil pedazos. Para esto debemos examinar cada variable del *esquema ordenador* resultante de la fase anterior, para hacerlas explotar una a una. Se le hacen preguntas a cada variable, poniéndose el etnógrafo en un doble papel: en el rol del que hace las preguntas buscando ponerse en las posibles situaciones de terreno frente a probables *Otros*; y contestarse, desde la variable, de acuerdo a las diversas facetas creadas respecto al fenómeno de interlocución que se configura. Pensar a quienes de los posibles *Otros* concierne más, a que ámbitos de acción conduce, de qué manera se amplía aún más el espectro de contenidos de *El Cuento* el que ya se había enriquecido y ampliado utilizando la fase de *Las Variables*. La actitud del etnógrafo en esta parte es la misma que tuvo cuando hizo los sondeos al fondo de las variables para sacar nuevas variables (Fase IV). Puede que algunas variables queden mudas. Pero muchas habrá que proporcionarán *Los Indicadores* (respuestas) que se irán colocando frente a cada una de *Las Variables*. Ahora, el *esquema ordenador* queda constituido por *Las Categorías*, *Las Variables* y *Los Indicadores*. Todos son puentes derivados de *El Cuento* que orientan a diferentes aspectos del proyecto etnográfico.

### **Fase VI: Los objetivos**

Ahora nos encontramos en la hora de sintetizar lo que se busca mediante la etnografía, precisando claramente los objetivos que se persiguen; vale decir, objetivos generales que apunten a fines globales, y objetivos específicos que, dentro de cada uno de los anteriores, distingan metas determinadas. Como una primera opción, se busca extraer un objetivo general de cada categoría, esto es, que la cubra conceptualmente, y dos o tres objetivos específicos derivados de ésta. Luego, éstos se contrastan con las variables de sus categorías, a fin de comprobar que están, a lo menos, aquellas que implican específicamente una búsqueda significativa. Para después, sólo como recomendación y si es necesario, se lleva a cabo un proceso de selección para quedarse, prudentemente, con los objetivos generales y específicos necesarios y suficientes. Tratando de no producir monstruos como sería un objetivo

específico que incluye a otros ya señalados o, lo que sería peor, a un objetivo general; o que algún objetivo específico quede fuera del propósito señalado en el objetivo general, a pesar de serle pertinente. Este es el tiempo y el lugar de hacerlo, porque si se hubiese partido con la definición de ellos, como se hace regularmente, se hubiese tenido que iniciar una odisea bibliográfica, esto es, caminos ajenos. En vez de capitán de una galera se habría terminado siendo galeote. Todo lo que se ha hecho y obtenido ha surgido de las categorías y éstas de las variables de las cuales se generaron los indicadores, y todos de *El Cuento*. Por lo que hasta ahora existe una coherencia entre cada una de las partes de éste, y de ellas con él.

### ***Fase VII: Esquema general***

Ahora se está en condiciones de beneficiarse de lo producido. Daremos por conocidos los esquemas típicos de investigación y de formulación de proyectos. Por lo demás, es sabido que éstos muestran algunas variaciones según las tradiciones particulares. Lo importante es que tenemos material para una *Introducción*, donde planteamos el problema a investigar, para lo cual tomamos el *esquema ordenador* y vamos redactando a partir de lo que sugiere cada categoría y en cada una de las variables de cada categoría. Algunos indicadores podrán servir para esclarecer más esta parte introductoria, que tendrá como trasfondo *El Cuento*. Y en la misma parte, se señalan los objetivos generales y específicos y el *micro modelo* que ofrece una visión sintética del plan formulado.

Preparamos, entonces, el trabajo de campo, el cual debe llevarse a cabo una vez que se haya dado término a las fases anteriores. Esto implica, primeramente, en caso de no haberse hecho antes, seleccionar con algunos antecedentes previos el lugar que podrá responder a las inquietudes que nos impulsan, además de cubrir en lo posible el *corpus* de indicadores producidos por *El Cuento*. Definimos, entonces, el camino a seguir en concordancia con los objetivos generales y específicos que se han especificado antes y, según las categorías y variables del *esquema ordenador*, podemos especificar los vehículos o técnicas que son necesarios utilizar para recorrer dicho camino, los que deben ser concordantes con los propósitos definidos. Dado el abundante material de preguntas que proporcionan los indicadores, tendremos un fondo al que recurrir cuando debamos decidir a qué aspectos orientar, en especial, nuestra *observación participante*, qué se su-

gieren para las *conversaciones a profundidad*, qué hilo conductor daremos a las *historias de vida* si estimamos necesario contar con la información biográfica que ellas aportan, y qué temas abordar cuando decidamos trabajar con grupos y observación de eventos. Tanto las *categorías* como las *variables e indicadores* no deben operar como marcos estrechos de la información a recabar, ni en cuanto a rubros del relato final; deben operar como puntos referenciales abiertos a lo imprevisible, a lo que el trabajo en terreno va sugiriendo de nuevo o distinto, a lo que se pueda corregir de lo planeado, o a lo que simplemente no corresponde. No olvidemos que con el *cuento*, *categorías*, *variables e indicadores*, sólo hemos construido un *mundo posible* y que es a través de la *observación participante* y de las *conversaciones a profundidad* que construimos un *mundo con los Otros*.

El *relato etnográfico final* se construye hilando la información mientras se va recorriendo el *esquema ordenador*, corregido y transformado por el trabajo en terreno, desde la primera *categoría* (ahora capítulo) y cada una de sus *variables* (ahora subtítulo del capítulo) e *indicadores* de cada variable, de la cual brotan los datos de terreno a los cuales habrá que, además de la descripción, explicar e interpretar, y así con las siguientes. Como complemento, se realiza un análisis del material para establecer, de manera crítica y no siguiendo modas, qué referencias conceptuales y orientaciones teóricas serían pertinentes para reforzar, aclarar, airear lo que hemos descrito, explicado e interpretado. En general, cuando los investigadores parten con una revisión teórica como primera parte de un proyecto etnográfico, quedan saturados por una plétora de autores, que, además de resultar una tarea abrumadora, puede resultar en parte inútil, y que, a veces, aunque no corresponda se cita de todos modos para no perder la revisión bibliográfica hecha. Pero si se lleva a cabo de la manera propuesta se verá que tal idea o grupo de ideas necesitan de tales o cuales autores y no de otros o de cualquiera. Toda la bibliografía deberá ser puesta a prueba con la información obtenida en terreno y no al revés.

En la medida que se ha actuado de manera coherente, se habrá podido formular un planteamiento claro del proyecto, de sus propósitos y objetivos, de su estrategia metodológica coherente con la estrategia de campo, del marco crítico de orientaciones teóricas, y de la *composición* de la información recabada. Y en cada una de sus fases estuvo presente la creación, la intuición reveladora del etnógrafo y, por supuesto, estuvo en te-

reno premunido de las fases previas en términos de sensores y no de marcos y, como resultado, escribió el relato etnográfico. Y se está claro y cierto que todo lo anterior salió de *El Cuento y su tratamiento, encarnado en los Otros y su otredad*.

## Notas

<sup>1</sup> Recasens Salvo, Andrés. Proposición de Simposio: «Etnografía y Fenomenología: hacer explícita una relación implícita.» VI Congreso Chileno de Antropología, 13-17 de noviembre, Valdivia, Chile. 2007.

<sup>2</sup> Premio Nobel de Fisiología en 1965.

<sup>3</sup> S, Bruyn es un sociólogo que ha hecho un importante aporte a la perspectiva fenomenológica de la *observación participante*.

<sup>4</sup> El poema, *Balada para niño y perro*, fue actuado/recordado por el actor José Soza, quien venía de salir de la prisión «Tres Álamos», una de las instalaciones de la dictadura militar para los presos políticos, y al que un grupo de actores del Teatro Imagen, que dirigía Gustavo Meza, le ofreció un homenaje de amistad. Se estrenó el 8 de Diciembre de 1975, en el Instituto Chileno-Francés de Cultura.

<sup>5</sup> El procedimiento metodológico delinearé brevemente por razones de espacio, asume lo que hemos planteado en esta ponencia, el cual continúa hasta ahora su proceso de revisión. Fue puesto en práctica con alumnos del Doctorado en Filosofía con mención en Epistemología en las Ciencias Sociales, y en memorias de título de la carrera de Antropología Social de la Universidad de Chile: Natalia Soazo Ahumada. 2005. *Manifestaciones artístico-culturales en espacios públicos urbanos: Escenarios de significación e interacción colectivas*. Verónica Tapia Barría. 2005. *La Costanera Norte y el Barrio Los Moteros: Crónica de un conflicto urbano*. Francisco Araos Leiva. 2006. «Irse a la orilla: una aproximación etnográfica a los Mareros de la Provincia Cardenal Caro.» Christopher Valdés San Martín. 2006. «Construcción de Identidad en jóvenes en situación de calle.» (Entre otros).

<sup>6</sup> Véase en el Proyecto de investigación «Usos Actuales y Potenciales de la Red Internet en Chile, para el Desarrollo de Nuevas Tecnologías y Servicios». Departamento de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile (DID). 19992001. Profesor Andrés Recasens Salvo, Investigador Responsable.

## Bibliografía

BERGSON, Henri. 1942. *La Evolución Creadora*. Editores Claudio García & Cía., Montevideo, Uruguay.  
BRUYN, Severyn T. 1972. *La perspectiva humana en sociología*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

ECO, Humberto. 1997. *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge, University Press.

GEERTZ, Clifford 1987 (1973) «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura.» (Capítulo I). En: *La Interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, México.

GINZBURG, Carlo. 1983. *Crisis de la Razón: Nuevos modelos en la relación entre el saber y la actividad humana*. Editorial Siglo XXI, Madrid.

HUSSERL, Edmund. 1984. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folios ediciones, México.

JACOB, François. 1989. *La Estatua Interior*. Tusquets Editores, Barcelona.

KANT, Emmanuel. 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza Editorial, Madrid.

KRISHNAMURTI, J. 1967. *Tragedia del Hombre y del Mundo: la mente mecánica*. Editorial «Ser», Buenos Aires.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 1966. *Lo Visible y lo Invisible*. Editorial Seix Barral, Barcelona.

\_\_\_\_\_. 1997 *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península, Barcelona.

PEAK, Helen. 1977. (1953) «Los problemas de la observación objetiva.» En: Festinger y Katz. *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

PLATÓN 1960 «Teaitetos». En: *Diálogos de Platón*. Ediciones Ibéricas, Madrid.

\_\_\_\_\_. 1969 «La República o de la Justicia». En: *Platón, Obras Completas*. Editorial Aguilar, Madrid.

RECASENS SALVO, Andrés. 1998. *¿Antropología poética o poesía antropológica?* Ponencia presentada en el Congreso de «Antropología, Representación, Poética». 26-29 marzo, Ancud, Chile.

\_\_\_\_\_. 1999. *Las Barras Bravas*. (Capítulo «Una etnografía en acción.» Colección de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Bravo y Allende, Editores, Santiago.

\_\_\_\_\_. 2003. *Pueblos de mar: relatos etnográficos*. Ediciones del Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Bravo y Allende, Editores, Santiago.

SCHWARTZMANN, Félix. 1950. *El sentimiento de lo humano en América. Un ensayo de Antropología Filosófica*. Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-culturales, Facultad de Filosofía y Educación. Editorial Universitaria S. A., Santiago.

\_\_\_\_\_. 1967. *Teoría de la expresión*. (Capítulo 2º «Expresión y lenguaje». Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago.

VARELA, Francisco. 2000. *El fenómeno de la vida*. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile.