

Mediaciones y heurísticas en la etnografía contemporánea

Mediations and heuristics in contemporary ethnography

Nicolás Olivos Santoyo¹

Resumen: En este trabajo se analizan los contextos contemporáneos que han permitido perfilar una nueva forma de construcción de la etnografía como práctica científica. Se mira cómo el procesos de expansión etnográfica y la existencia de diversas mediaciones epistémicas y políticas han contribuido para la adopción de nuevos recursos heurísticos que han motivado el cambio de estilos narrativos, pero sobre todo la aplicación de este recurso para otras problematizaciones sociales y culturales.

Abstract: This paper analyzes the contemporary contexts that have allowed us to outline a new way of constructing ethnography as a scientific practice. It looks at how the processes of ethnographic expansion and the existence of diverse epistemic and political mediations have contributed to the adoption of new heuristic resources that have motivated the change of narrative styles, but above all the application of this resource for other social and cultural problems

Palabras clave: expansión etnográfica; reflexividad; mediaciones; heurística; contemporaneidad

1. Introducción

Un hecho innegable que define en mucho la práctica de las ciencias sociales hoy en día es el empleo, por parte de diversas comunidades científicas, de un recurso tanto de representación como de indagación que por convención aún mantiene el término de etnografía. Decimos por convención ya que a pesar de los intentos de proponer otros términos como netnografía (Kozinets 2010) para la descripción de los vínculos generados desde las redes digitales, o agenciografía (Olivos, 2014) para narrar las interacciones de agentes donde no existe construcción de ningún tipo de agregación grupal, se mantiene el uso generalizado de etnografía aún cuando el campo de su aplicación sea el estudio de sujetos en ciudades, consumidores o fanáticos del jazz o del tango

¹ Doctor en ciencias antropológicas, antropología social, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, metodología y epistemología de la etnografía, etnografía contemporánea de los pueblos de la Mixteca Alta, luis.nicolas.olivos@uacm.edu.mx.

y no poblaciones o comunidades étnicas.

Para muchos científicos sociales y de las humanidades, este artilugio se ha convertido en la vía idónea para presentar los resultados de sus problematizaciones, como también se volvió una metodología que resulta idónea para conocer los hechos significativos de la vida social. Por lo que hoy en día somos testigos de un procesos de expansión y generalización creciente de la etnografía como una práctica científica, y no como el simple hecho de adopción de un método o técnica de investigación que se origina en una disciplina y se presta o se adapta en otras. Es decir, la etnografía es ahora una práctica científica lo que significa que entorno a ella se reúnen practicantes de la misma, teóricos que tratan de reflexionar acerca de sus fundamentaciones epistemológicas y metodológicas, historiadores que tratan e mostrar las trayectorias que ésta practica a seguido en el tiempo, pero, y esto es lo que deseo resaltar, es que en tanto práctica, se distingue por su institucionalización como vehículo donde se encarna y concretiza el conocimiento que se produce en un conjunto de ciencias sociales y humanas.

Los estudios sociales de la ciencia, como por ejemplo la que desarrolla Bruno Latour, ven en la ciencia una actividad que no sólo se circunscribe a la producción de teorías y establecer medios para su corroboración o falsación; tampoco se reduce al grupo de estudiosos y practicantes de las mismas o al tipo de problemas que les son centrales. Una práctica científica también se distingue por el tipo de dispositivos donde se depositan sus saberes. Dispositivos que son reconocidos en la sociedad y a través de los cuales legitiman su existencia en el orden institucional de las ciencias. Y así como se reconoce que existen laboratorios, revistas, museos, donde las ciencias se concretan y se difunden, los científicos sociales tenemos un tipo particular de texto, donde se describen las formas de vida social, se narran las maneras en que los sujetos nos vemos envueltos en interacciones e instituciones. Es decir, la etnografía es una práctica muy recurrente para hablar y para construir una analítica de la sociedad.

Esta situación de expansión como práctica también caracteriza la contemporaneidad de la etnografía, cuyo perfil y situaciones nos interesa bosquejar en este trabajo. Pero antes es necesario señalar que por contemporaneidad entendemos no sólo un suceso en su dimensión temporalidad; es decir cuando se emplea para hablar del estado actual, o de los últimos diez años, de tal práctica. Más bien empleamos la noción de contemporaneidad como un recurso analítico para la comprensión de los procesos y prácticas en su expresión sincrónica. Contemporaneidad es

una idea que debemos a Paul Rabinow (2011), quien hace de este concepto un recurso para estudiar las articulaciones que en un momento perfilan una situación, un suceso o un proyecto civilizatorio. Para este antropólogo la noción de contemporaneidad puede ser empleada para dar cuenta de las maneras en que se imbrican una política colonial en un país del tercer mundo como Marruecos, donde se van generando formas de organización del espacio, prácticas culturales y costumbres que expresan las combinatorias de las instituciones, discursos e imaginarios que forman parte de esa dialéctica entre lo propio y lo ajeno. Pero también puede ser empleado, y así lo ha utilizado él en los últimos años, como una propuesta analítica para estudiar las formas en que se desarrollan las actividades tecno-científicas en la actualidad y que son las que definen nuestras condiciones de saber hoy en día.

En la propuesta de Rabinow las tecno-ciencias son comprendidas como una actividad que es conducida y definida por múltiples mediaciones que le dotan su perfil. Es decir, una práctica científica no sólo es determinada en términos de las reglas académica, o bien como una práctica que se define dentro de los laboratorios, ni a la usanza de Bourdieu por un campo científico donde las competencias y luchas que se dan al interior van generando los procesos de definición y movimiento de la actividad. Sino que otras mediciones “extra epistémicas” son importantes en la conducción de esta actividad y entre estos, resaltan los imaginarios y discursos y apuestas que la sociedad genera respecto a ellas o respecto a otros saberes con los cuales se enfrentan o se acoplan. Otras determinaciones vienen a partir de las disputas por la comprensión del mundo que se establecen entre ámbitos científicos diversos; cada uno portando sus propias heurísticas, estableciendo propiedades al mundo de forma diferente (de ahí que se piense en ontologías diversas) y nutriendo los recursos metódicos y técnicos que son empleados en las ciencias.

Todo ello contribuye a ampliar los horizontes en los que se desenvuelven las prácticas científicas, las cuales cada vez son menos pensadas como la actividad que sólo se resuelve en un juego entre teorías y dimensión empírica, o en las cuatro paredes de un laboratorio, o bien en los congresos y seminarios que reúne a los especialistas y practicantes de determinada área de conocimiento.

Este trabajo surge de la preocupación por pensar y vislumbrar las mediaciones que podemos encontrar en la actualidad en el hacer etnográfico que determinan su condición de contemporaneidad. Me interesa pensar qué formas heurísticas han emergido de esta situación de

contemporaneidad etnográfica, definida tanto por la proliferación de trabajos provenientes de otras disciplinas que han contribuido a darle otro perfil al tipo de textos etnográficos; así como las que emergen con la ampliación de temas y sujetos del ámbito social y cultural que son susceptibles de mirarse etnográficamente y que han desplazando la centralidad que tenía el sujeto clásico de estudio: los pueblos tradicionales.

Así, el empleo de los estudios etnográficos para mostrar fenómenos culturales en sociedades no tradicionales, así como para describir espacios más heterogéneos como: cárceles, hospitales psiquiátricos, oficinas de Wallstreet, cantinas, cuarteles militares, gimnasios de boxeo, parques donde se practica tango, o teatros de opera, permitió que en una era definida por la poscolonialidad, la etnografía se volviera a posicionar como una forma metodológica central para las disciplinas sociales y humanas. Y ello se debió a dos razones centrales: por un lado se fortaleció la capacidad de localización y construcción de sujetos de estudio diversos, al mostrarse temáticas nuevas para la indagación etnográfica, así como motivar cambios en las perspectivas de la comprensión de la cultura, la pluralidad cultural y la alteridad. Es decir, después de la impugnación poscolonial a la etnografía antropológica sobre su etnocentrismo, y de ser responsable de la construcción de una otredad que vuelve a ser radicalmente diferente de occidente, la etnografía salió avante al repatriarse, al nutrirse de nuevas orientaciones teóricas, de mostrar sus éxitos para abordar otras dimensiones de lo humano como son las dimensiones del agente, del sujeto, del sentido y de la acción social. Situación que posteriormente regresó a la antropología para, como señalan Akhil Gupta y James Ferguson (1997), innovar y construir nuevas localizaciones y nuevos campos de trabajo.

Lo que nos interesaría saber es qué tipo de recursos heurísticos está generando este proceso de expansión que no sólo se concretizan en otras maneras de problematizar y enunciar lo observado, sino que determina el orden de los nuevos tropos con los que la etnografía hoy se compromete.

2. La etnografía como práctica y sus mediaciones. Heurísticas y tropos

Un desplazamiento teórico que nos permite comprender la situación contemporánea de la etnografía y el papel que juegan otras mediaciones, se relaciona, sin lugar a dudas con la convicción, de que las bases que regían la manera de comprender y justificar el conocimiento

como científico están hoy superados y criticados; bases o líneas que las vías positivistas trataron de trazar para luego normativizar.

El combate contra esta visión provino de múltiples frentes, dispuestos a señalar las contradicciones y aporías lógicas, epistemológicas, éticas y políticas que implicaba el modelo positivista de comprender la actividad científica. El resultado fue el que se trajo al flujo de la autoconciencia el hecho de que otras mediaciones existen en los procesos cognitivos y en todo proceso de representación. Mediaciones como son las teorías o ciertos marcos epistémicos han jugado un papel, indican ahora los autores post-positivistas, más importante en la conducción de la observación, en el nombrar los hechos y en elegir las formas de representación de los mismos. Llámense paradigmas a la usanza de Thomas Kuhn o epistemes a la de Michel Foucault, estos conceptos han entrado a formar parte de los patrimonios con los cuales pensamos ahora la historia de las prácticas científicas, entre las que contamos por supuesto a la etnografía. Así lo que se pensaba como un error teórico y metodológico, el que unos evolucionistas decimonónicos llamaran salvajes a los pueblos no europeos, hoy es visto como una forma de enunciar dependiente de un marco histórico conceptual que conducía a que el sujeto y los mundos observados se percibieran como lo salvaje e incivilizado. Un marco que fue remplazado por otros paradigmas, pero ahora más que señalar el camino de errores, lo importante era destacar el tipo de heurísticas y tropos que cada paradigma imponía a la tarea de construcción narrativa en etnografía.

También, desde la vieja objeción que se hizo desde la teoría crítica (en particular la realizada por T. Adorno y J. Habermas) hasta la postura del giro decolonial, se criticó duramente esta tesis que negaba la implicación del sujeto en los procesos de justificación del conocimiento, en la determinación de los criterios de validez y de elección de temáticas y problemas a analizar. Para el nuevo sentir de la era actual de reflexión sobre la epistemología de las ciencias sociales, el sentido subjetivo también se objetiviza en las obras, teorías y métodos. Se afirma que el conocimiento es una actividad totalmente situada en sujetos, momentos históricos, nacionalidades, género y razas.

Incluso para Eduardo Restrepo (2016) subvertir esta imagen que excluye al sujeto es un imperativo para modificar las relaciones desiguales que existen en la geopolítica del conocimiento. Ello implica por un lado tener conciencia de que las visiones hegemónicas que

pueblan los corpus teóricos de las disciplinas son, en su mayoría, la manera en que Europa y Estados Unidos se piensan y piensan a los demás. Y a partir de ello lograr desnaturalizar la idea de que las teorías son patrimonio universal porque se producen fuera de todo imperativo subjetivo, y más bien parroquializarlas, como lo sugiere Chakrabarty, mirándolas como narrativas e imaginarios producidos desde países y naciones concretos. Pero además, el tomar conciencia de la situacionalidad del conocimiento conlleva hacerse preguntas sobre quién produce el conocimiento, para quién y para qué lo produce, además de hacer explícitos los contextos desde dónde se produce.

La discusión sobre la existencia de otras mediaciones en etnografía había sido ya discutido y no era ajeno a los propios procesos de reflexión. Destaca la labor de dos mujeres pioneras en percatarse y sostener que las empatías, las proximidades afectivas y electivas, así como la condición sensorial y la vivencia, jugaban un papel determinante en las miradas y en la conducción de una investigación etnográfica.

Hortense Powdermaker (1966), discípula de Malinowski, en el ámbito anglosajón y Jeanne Favret-Saada en el francoparlante coincidían en que la indagación etnográfica es algo más que observación y registro. Powdermaker incluso señalaba que un mundo de intervenciones cognitivas se abrían por el simple hecho de que la etnografía y la antropología misma son un instrumento humano para estudiar otros humanos. Que a diferencia de un proceso “objetivo” que bien podrían realizar instrumentos mecánicos de registro, los humanos no pueden remover los asuntos de su personalidad en la conducción de su trabajo. Para esta antropóloga la personalidad se presenta como una condición de los sujetos e interviene y forma parte de las situaciones que confluyen en los encuentros tal y como es la observación participante. Por su parte Jeanne Favret-Saada (2013) va más allá de la idea de empatía para ser sustituida por la de afectación, que para ella puede ser metodológicamente más eficaz para poder penetrar en los significados íntimos de experiencias como puede ser el estar “embrujaada” o “desembrujaada”. Para esta antropóloga francesa no se trata de desvanecer la investigación etnográfica, ni de restarle valor objetivo, se trata de reconocer que a nivel experiencial se producen vivencias que no son comunicadas verbalmente, que muchas de nuestras formas de actuar están motivadas por una intensidad afectiva. Lo que ella pretende es otorgar un estatuto epistemológico a este tipo de afecciones experimentales para desde allí construir otra posible etnografía del hecho que vaya más allá de las

certezas científicamente establecidas (Favret-Saada, 2013:65-66).

Por otro lado el movimiento crítico que se vinculó al seminario de Santa Fe y que posteriormente publicaron el emblemático *Writing Culture*, considerado por muchos el manifiesto posmoderno por excelencia, trajeron al flujo de la consciencia reflexiva el hecho de que las pautas de representación que culminan en la práctica de la escritura, son también un acto que involucra muchas otras mediaciones que el simple suceso de escribir de forma realista lo observado. Por nuestra escritura se filtran nuestras cargas culturales desde donde miramos a los otros, las cuales pueden estar repletas de incomprendiones pero también de actos de poder y autoridad legitimados por un discurso de superioridad epistémica: la ciencia objetiva.

Pero también, señalaban los llamados posmodernos, estas normas de representación permean las lógicas que gobiernan las disciplinas sociales y humanas. Y ello significa que se escribe para una comunidad científica, que se procura mantener los estándares de lo que se puede decir y lo que no se dice, establecidos en dicha comunidad. Se reproducen los lenguajes y términos que se sancionan como los adecuados para referir los hechos culturales, sin que éstos tengan algún asidero en las formas en que los sujetos nombran sus prácticas. Y como lo indica James Clifford (1988), en lo dicho se trasluce algo que no se dice, siguiendo el tenor de la crítica pos y decolonial, este giro se pronuncia por develar esa imagen oculta que está detrás de los conceptos y estilos narrativos que gobiernan nuestras prácticas. Imagen donde se lee una primitivización del otro, donde se les niega su existencia en los procesos históricos contemporáneos o en los mundos actuales. O como señala Rosaldo (1993), se les ve como sólo respondiendo a las normas y valores que dictan las estructuras, por lo que la dimensión emotiva, sentimental se les niega como constituyente de su ser, o donde la capacidad de agenciamiento, de disenso o diferencia y diseminación interna es imposible de ser pensada como propio de las sociedades analizadas por la antropología. Es decir, que finalmente el que representa y escribe acerca del otro, tiene la última palabra para decir quiénes son ellos y cuáles son los significados de lo que hacen.

Otras mediaciones que guían la práctica etnográfica, fueron resaltadas por el giro posmoderno, siguiendo a Michel De Certeau (1999), el espacio de una figuración que gobierna las narrativas etnográficas. Se establecen las formas de iniciar el texto, se determina que la presentación del espacio va antes de indicar algo del pensar o de las cosmologías. Se marcan los

tiempos gramaticales en que se escribe etnografía: se escribe en presente, a pesar de saber que lo observado tiene fecha de caducidad. Desde la escritura se filtran las pruebas de que se estuvo ahí y que tal suceso dota de autoridad al etnógrafo para decir verdades acerca de lo que vio. Así en los prefacios o en las introducciones se narran los avatares de la llegada y del contacto con los aldeanos que después serán los informantes, pero esa autoridad también se justifica cuando a lo largo del texto se deslizan figuras como me dijeron, llegué y observé, acudí al., entre otros.

2.1 La apertura a nuevas heurísticas y tropos: la condición poscolonial

Quizá uno de estos contextos que envuelven la práctica etnográfica, que ha motivado cambios en sus formas de narrar y de experimentar con nuevos recursos heurísticos es sin lugar a dudas, la emergencia de un contexto poscolonial que trastocó tanto los principios éticos y políticos en los que se enmarcaba la práctica, como se generaron nuevas aperturas a mirar el mundo de diferente manera.

El eje de la tesis dura acerca de lo que implica la crítica poscolonial es enunciada por Homi K. Bhabha (2012) al indicar que esta postura saca a flote el juego de fuerzas desiguales y dispares que intervienen en cualquier labor de representación de unos sobre otros, en contextos marcados por una relación política, social y económica de tipo colonial donde los dominantes han ejercido una autoridad de enunciación, descripción y catalogación de aquellos pueblos y sujetos subalternos. Si bien el eje de esta concepción es poner en evidencia dimensiones poco reconocidas de la relación desigual que implicó el mundo colonial en la era moderna, la crítica poscolonial fuerte concentró sus análisis en develar y cuestionar, con el objetivo de subvertir, las formas de representación cultural que sobre los dominados se hicieron desde la literatura, la historia, la filosofía, las industrias culturales y por supuesto desde la etnografía y la antropología

Para muchos de los autores del núcleo central de la crítica poscolonial como son Said, Bhabha, Spivak, y Chatterjee, entre otros, el colonialismo no se reduce solamente a un fenómeno económico o político, sino que es un acontecimiento que también se encarna a nivel de los imaginarios con los cuales pensamos a la humanidad en su diversidad, clasificamos y definimos a los sujetos que habitan el mundo y establecemos líneas normativas acerca de cómo ser humano y vivir social y culturalmente. Por lo tanto el cuestionamiento poscolonial no sólo implicaba señalar cómo occidente construía a través de las representaciones un oriente y a partir de ahí

legitimaba y perpetuaba todo intento de dominación, sino que se señalaba también cómo esta mirada que hacia del Oriente, de lo campesino, lo indígena y lo proveniente del tercer mundo, se encarnaba en los intersticios de nuestra manera de catalogar, conceptualizar, describir, proyectar investigaciones, así como establecer principios, leyes y reglamentos o normas de convivencia social. La tarea era por tanto, llevar a cabo la deconstrucción de los conceptos, el hacer genealogía de nuestros discursos y poner en sospecha las formas culturales y sus dispositivos de representación como el cine, documentales, fotografía, pintura, entre otros, formó parte de sus agendas de pensamiento.

Cualquier parecido con la crítica a la etnografía realizada por los antropólogos norteamericanos en los años 1980s no es mera coincidencia. Es en efecto la continuación de esta agenda de análisis que impacta de manera doméstica en nuestra disciplina. Y ello también se debió a que tanto Said (2004) como Spivak (2010) señalaban que la etnografía era parte de esos dispositivos disciplinares y culturales (entendido esto último como el acto en que una etnografía sale de su lectura académica para posicionarse en otros públicos, tal como lo sucedido en gran medida a los textos de Margaret Mead, Oscar Lewis, Lévi-Strauss), donde encarnaban los discursos coloniales o propios de eso que Said llama orientalismo.

De manera que en la agenda de la crítica poscolonial no hallamos llamado alguno a cancelar la práctica de representación, ni a clausurar las disciplinas que se articularon en torno de esta labor, como es el caso de la antropología. Más bien la tarea que se postuló fue consecuente con la línea de reflexión establecida, así se pretendió buscar las maneras de diluir la actividad autoritaria que implica todo acto de representación (Clifford). Promover y leer a los escritores e intelectuales regionales con la intención de generar contra imágenes de lo que las otras sociedades son (Said). O por otro lado, impulsar la labor de experimentación etnográfica (incluidas las etnografías autorreferenciales, dialógicas, multisituadas, mínima etnográfica, históricas, entre otras, ver Marcus y Fisher 1986).

Pero además afirman autores como Arjun Appadurai (2008), los procesos de descolonización junto a la globalización se han acompañado de la emergencia de fenómenos sociales y culturales que generan tanto nuevas formas de localización y de construcción de diferencias y procesos de alteridad, como dinámicas de interacción y relación entre los seres humanos (Appadurai, 2008: 188-199).

De tal manera, que esta situación antes discutida ha permitido que la etnografía se nutra de nuevas orientaciones heurísticas, que anteriormente no formaban parte de sus recursos no sólo narrativos, sino de sus objetos donde mirar. Por lo tanto concluimos este escrito con la discusión sobre esos nuevos objetos científicos que determinan toda la expresión contemporánea de la etnografía.

3. De esencias, conexiones y relaciones

Clifford Geertz argumentaba en su texto titulado *Géneros confusos* (1994), que si algo distinguía a la reflexividad sobre el quehacer de la antropología en sus días, era el que se estaban transformando no solo las formas en que pensábamos, sino que también están cambiando las maneras en que pensamos lo que pensamos. Es decir, no sólo hemos aprendido a adaptarnos a una condición epistémica cuyo signo distintivo es la aparición de paradigmas antropológicos que sustituyen a otros y así sucesivamente; pero también constatamos que muchos de los principios que teníamos por dados y que eran compartidos por varios paradigmas, están siendo subvertidos con otros supuestos ontológicos sobre lo que es la sociedad y la cultura.

Así, las ciencias sociales nacen, como bien lo muestra Eric Wolf, con una pretensión de definir y caracterizar el tipo de agrupaciones humanas que la modernidad va sacando a la luz en su proceso de expansión económica, política y cognitiva. En ese proceso lo que fue un concepto para explicar los hechos que evidenciaban contrastes y semejanzas, indica Wolf con gran agudeza, posteriormente se cosificaron: los nombres se convirtieron en cosas.

Entidades como sociedad, Estado, nación, cultura, tribu, clan, sistema de parentesco, cosmovisión, entre muchos otros más, dejan de ser etiquetas para nombrar y ahora son realidades que hay que ubicar y adjudicar a algún tipo de forma social. Así, las sociedades modernas, a las que les es propio tener Estado, razón y sociedad, se distinguían de las tradicionales, el locus del clan, la tribu, la cosmovisión, a partir de que sus procesos y elementos constitutivos eran diferentes y distinguibles como tal. Lo que hacía que estos formatos sociales fueran irreductibles, además siempre pensados en términos de dicotomías excluyentes.

Así un primer presupuesto surge, y formará parte de esas maneras en que pensábamos lo que pensábamos, es asumir que estas formas de lo social eran automantenidas y reproducidas a través de instituciones y relaciones sociales que, además de ser propias, se contenían dentro de

una totalidad cerrada, o como lo diría Wolf: “O sea que cada sociedad es una cosa que se mueve en respuesta a un mecanismo interno de relojería” (Wolf, 1987:22). Por lo tanto procesos compartidos entre las sociedades de todo el orbe, interconexiones sociales y culturales, afecciones y problemáticas comunes, así como un proyecto de vida que pueda tener un carácter cosmopolita, era algo que difícilmente formaba parte de los esquemas explicativos de la antropología y de la sociología: salvo algunas excepciones.

El otro presupuesto en ciencias sociales, abona a una tendencia del pensar propio de la herencia occidental y moderna que se ha heredado hasta nuestros días y que incluso define el fundamento último de las ciencias modernas. Nos referimos a esa tendencia a pensar que los rasgos o elementos que permiten distinguir a una agregado humano de otro, a un ente de uno alterno o a una sustancia de otra, constituyen entonces los rasgos esenciales. Además, siguiendo una tendencia muy aristotélica, si podemos reducir dichas esencia a una que tenga potencialidades causales de generar una concatenación de causas y efectos, que en totalidad construyen la diferencia, sería casi un hecho perfecto por naturaleza y un valor epistémico de alta consideración.

Hoy en día la idea de esencias está muy desvalorizada. Vivimos en una era cuyo signo es el considerar cualquier intento por fundar un nuevo esencialismo como un signo de anacronismo metodológico y, después del caudal de críticas que a esta noción se le han hecho desde diversos campos y tradiciones de pensar, como una empresa que iría directo al despeñadero. Y esto porque más allá de una oposición a la idea de esencias que distinguió cualquier postura post (posmoderno, postestructuralista, postpositivista), quienes en su intento de subvertir toda las imágenes del pensamiento heredado de la modernidad arrojaron la idea de esencias sin mediación de argumento alguno, la constante aparición de casos que falsean la pretensión de la esencia hacen pensar que quizá habría que buscar otras formas de comprender a la sociedad y a la cultura.

Así, una vía que no radicalizaba la oposición a las esencias debido a una postura más ideológica que epistemológica, fue el intento de muchos autores por experimentar otros enfoques teóricos para caracterizar las prácticas de la vida social. Una opción puede ser asumir cómo las esencias se han diseminado en la propia historicidad de las sociedades, lo cual no implica que éstas desaparezcan del todo, sino que sus huellas y espectros están siempre presentes aún cuando

las expresiones actuales de ciertos procesos dominan fenoménicamente los escenarios culturales.

No se trata de una noción de lo histórico visto como marco o telón de fondo sobre el cual se desenvuelven los procesos de lo local, donde éstos se reproducen o cambian por la acción de las fuerzas externas que poco a poco sustituyen los elementos autóctonos. Sino la historicidad de los procesos son repensados y re imaginados por los pueblos desde sus propios esquemas interpretativos e incorporados en sus narrativas y prácticas locales. Muestra de trabajos etnográficos de este tipo son sin lugar a dudas el texto de Renato Rosaldo *Ilingot Hedhunting 1883-1974* (1980) y el de Michael Taussig *The Devil and the Commodity Fetishism in South America* (2010). El primero muestra cómo las prácticas y su recuperación en la memoria oral de los nativos, de la actividad de realizar incursiones en los poblados ilingotes para cortar cabezas de los enemigos y sucedidos por periodos de paz y estabilidad, era la manera de vivir y recordar la gente originaria del lugar, los diferentes procesos de colonialismo en su zona y las acciones que los colonos implementaron para desterrar tal práctica. Mientras que el libro de Taussig brinda un ejemplo para conocer cómo una creencias que puede estar tan arraigada entre los campesinos y mineros de los poblados latinoamericanos como son las ideas del diablo, el dueño del lugar, el catrín, entre otras, surgen de los procesos de apropiación de los recursos locales, de la presencia de otros sectores de población beneficiarios de estos procesos extractivos, de la alienación que se dan sobre las lógicas de ganancia, riqueza y pobreza entre los habitantes de estos sitios dominados por la lógica capitalista.

Mas allá de la crítica ético-política que representó la denuncia de la cancelación de la dimensión histórica en los pueblos tradicionales, tal y como la señalaron Johannes Fabian (2003) y Renato Rosaldo (1993), el problema fue que en virtud de la búsqueda del orden, de la estructura, de lo permanente, los fenómenos que son susceptibles de evidenciarse a través de la dimensión de lo diacrónico fueron largamente dejados de lado o considerados no propios del campo antropológico ni etnográfico. Incluso la propia etnografía, imbuida de un halo empirista, reforzó la idea de que lo observado en campo evidenciaba el juego de esencias y orden, sólo habría que develarlas mediante el análisis de lo sistémico, de lo estructural o de los rasgos de lo cultural, pero había una total equivalencia entre lo visto en un tiempo determinado como un año de campo y la totalidad y finitud de lo que una sociedad puede experimentar, de ahí que como lo señala Alban Bensa: *Con todo, es preciso constatar que el discurso de apariencia realista del*

“yo estuve ahí” desemboca rara vez en una crónica de lo que sucedió en realidad “ahí” (Bensa, 2016:17).

Tanto Alba Bensa (2016) como John y Jean Commaroff (1992) pugnan por una antropología con imaginación histórica que haga de la dimensión temporal algo que se inscribe en la trama de la realidad social estudiada. Que configura fenómenos no solo del orden social, económico y político (como tradicionalmente se analizan las relaciones historia y localidades), sino que también se concreten en las prácticas, imágenes del mundo y sentidos. Para Bensa introducir la dimensión temporal nos permite acceder a esa dimensión del actor, sus acciones e interacciones, además de constatar que lo singular, lo aleatorio, lo emergente, lo intencional y volitivo configuran parte importante del devenir de las culturas. Sostiene por lo tanto que debemos incluso modificar nuestras narrativas etnográficas, las cuales siguen estando presas de una lógica descriptiva que busca plantear la existencia de sistemas cerrados, normas, códigos, reglas, estructuras mentales, entre otras. Pero además para una antropología crítica como la que practican los Commaroff, la dimensión histórica también revela ese juego de poderes, dominación y exclusión que le es consustancial al orden mundial, el cual sigue reproduciendo relaciones coloniales de donde emergen también formas culturales, discursos y sentidos.

Recientemente en teoría social, en filosofía, en sociología como en la antropología se ha comenzado a expandir la idea de que una mirada a otro orden de fenómenos podría resultar fructífero para eludir las consecuencias reificantes, falseables y autoritarias que las posturas esencialistas conllevan. De tal manera otros autores han preferido ponderar como objeto de indagación a la relación o a la interacción entre sujetos, entre sujetos con otros actores no humanos, entre sujetos con discursos y mensajes que circulan globalmente. Es decir, se pondera el estudio y descripción de diferentes tipos de relaciones y se destacan los productos que surgen de éstas.

Esta vía relacional a la cual se adscriben una serie de autores contemporáneos en sociología como en antropología (Philippe Corcuf, Charles Tilly, Bruno Latour, Norbert Elias, James Clifford, George E. Marcus y Paul Rabinow, entre otros), expresamente han manifestado su intención de pensar que los procesos socioculturales que definen a los pueblos, principalmente los procesos de la contemporaneidad, son el producto de las maneras particulares en que se relacionan las entidades sociales. A ello Latour (2008) llama una sociología de lo social que la

opone a una sociología de la sociedad, orientada a identificar las agrupaciones, elaborar las tipologías de los grupos y definir sus características definitorias. Por el contrario la vía relacional se aboca a identificar las asociaciones o las configuraciones, como las nombra Norbert Elias, en tanto emergencia o constructo.

Las vías relacionales en antropología parten de la crítica a otros modelos de relación como las teorías de la aculturación, del sistema mundo, del imperialismo y su fase superior el neoliberalismo, pues no tienen interés en analizar los cambios que una sociedad *X* recibe de su relación con una *Y* o de enfrascarse en debates sobre escalas de entidades fijas como es lo local contenido en lo global o lo global compuesto por la suma de localidades. El modelo para lo social ya no es más el de las muñecas rusas de madera donde una más grande contiene a otra pequeña, sino el de las redes de comunicación digital, donde en el proceso de circulación de mensajes va generando prácticas de adopción, reintereptación, construcción, intervención o simplemente de contemplación.

La perspectiva relacional trasladada a la antropología se propone romper con una tradición de ver las localidades de estudio como entidades cerradas, autoproducidas y reproducidas. Como ya hicimos mención cuando referimos a Eric Wolf, la demanda por sacar de su encierro la dimensión local y ponerla en el contexto de procesos más amplios como es la modernidad, el sistema capitalista mundial o la globalización, ha motivado todo un caudal de vías que afirman que las sociedades siempre estuvieron en relación, contacto e intercambios.

Desde el giro relacional en antropología se pretende experimentar por vías de entendimiento que permitan conocer cómo se producen los hechos de la cultura, se generan sentidos y se comparten narrativas a partir de experimentar procesos que se viven desde mundos que son contemporáneos. No se trata de reproducir un esquema que mantenga cualquier estructura dual que conduce a pensar las relaciones como aculturación, difusión, imposición o adopción de objetos, ideas, símbolos que van exclusivamente de una cultura a otra. Más bien lo compartido se vuelve generador de hechos que impactan en los patrimonios simbólicos y de prácticas a nivel global, aunque se asume que existen tamices culturales diversos, desde donde se dotan de sentido también a esos hechos que emergen de los contactos y de las conexiones.

Para Philippe Corcuff (2013), la vía relacional se podría pensar como un tipo de realismo constructivista que no niega la existencia de fenómenos de lo social, no rechaza del todo la

presencia de comunidades de sentido a las cuales interroga para dar cuenta de los procesos que surgen de la interacción. Sin embargo esto no excluye un momento de crítica y deconstrucción que apunta justo a minar las imágenes de lo dado como natural, de lo que es permanente, necesario, homogéneo: en una palabra esencial.

Dos modelos que representan un enfoque relacional con orientación empírica y etnográfica, que además se propone no negar la existencia de condiciones interpretativas en las comunidades involucradas en las interacciones pero que también reconocen la emergencia y articulación en los procesos de articulación, son sin duda la idea de estudios multisituados propuesta por George E. Marcus así como la noción de repertorios originalmente pensada por Charles Tilly pero recuperada hacia el campo etnográfico por Howard Becker y Néstor García Canclini.

Marcus sostiene que los estudios multisituados surgen como una preocupación para dar cuenta de los procesos locales de interpretación y dotación de sentido, lugares tradicionalmente donde se desarrolla la etnografía, pero que también se trazan la posibilidad de hablar de las conexiones y constantes circulaciones de objetos y símbolos que se suceden en el nivel del sistema mundo.

Pero los lugares y localidades no son ahora el punto final o el referente que expresa lo que sucede en la globalización, más bien es sólo, señala Marcus, una parte de un trabajo que va desplegándose a través de un proceso de ir siguiendo las huellas de los hechos que se emplazan en un sitio y posteriormente recorren otros lugares donde se dota de nuevas auras significativas, otros discursos y otras prácticas. Se propone entonces hacer una etnografía que lee simultáneamente varios mundos de vida sin descuidar que desde éstos se establecen las lógicas de las conexiones, pero luego se trata de seguir empíricamente los hechos situados en su tránsito a otros mundos de vida donde se nutren de nuevas significaciones.

Por lo tanto el sistema mundo no es visto como un contexto o como un escenario mayor que subsume a las localidades a partir de mecanismos de aculturación o de imposición simbólica. Sino como un proceso en sí mismo que se distingue por sus lógicas culturales, sus procesos emergentes siempre cambiantes y por su expansión que promueve siempre mecanismos de conexiones y asociación, préstamos, dominios y rediseños. Es decir algo que siempre tiene el carácter de lo emergente.

Bajo estos postulados, entonces el trabajo de campo más que ser un traslado a un sitio a una localidad y desde ahí observar las influencias de lo global en lo local, se trata de una actividad que invita al rediseño de los sitios y por lo tanto de los objetos y técnicas de indagación. Un presupuesto es sin lugar a duda, el reconocer que la actividad cognitiva involucra saberes de varias intensidades, calidades y niveles de abstracción o pretensiones de abarcar hechos más generales, de ahí su anclaje a campos de conocimiento interdisciplinarios.

De tal manera que reconociendo que los propios saberes desde los cuales partimos para la comprensión etnográfica de los procesos culturales en el sistema mundo son por naturaleza multisituados (se ubican en diferentes grados de generalidad y se producen en diversas disciplinas), lo que resta es identificar los objetos clásicos que son susceptibles de mirar desde este enfoque tales como la migración, las nuevas tecnologías de comunicación, los movimientos sociales de reconocimiento global (como el caso del zapatismo), el terrorismo, los procesos socio ambientales y de extracción de recursos, entre otros. A partir de lo anterior Marcus propone entonces formular la estrategia de los estudios multisituados como una actividad de rastreo y construcción de diversos fenómenos culturales en diversos escenarios.

También sugiere como modalidad de conocimiento constructivo, el seguir personas y movimientos de hombres y mujeres en diferentes localidades (lo que será una estrategia muy utilizada en los estudios de poblaciones transnacionales). Seguir objetos que se mueven como mercancías o que son entidades materiales que circulan a partir de diferentes procesos de transferencia como son regalos, introducir automóviles norteamericanos en las comunidades de migrantes mexicanos, incorporar vestimentas, estilos de construcción, nuevos dispositivos, etc. Seguir los mundos simbólicos e imaginarios que circulan no sólo a través de los medios de comunicación, sino también de aquellos que vienen con la adopción de otras imágenes del mundo, narrativas y comprensiones. Por último propone seguir las biografías de personajes que han experimentado en su vida esta construcción múltiple ya sea por su condición de migrante, refugiado, exiliado; pero también se requiere rastrear los conflictos y situaciones que han ocasionado estos éxodos, pero también de aquellos como el terrorismo, las guerras locales o la lucha contra el narcotráfico que nos brindan ideas sobre nuestra condición de vida, además de cartografías sobre cómo es el mundo y quién vive ahí.

Por otro lado, la idea de repertorio y su despliegue o puesta en escena (performances) es

también una propuesta con intención empírica que Tilly construye para analizar los movimientos sociales y sus transformaciones a partir de la actuación de agentes concretos con condiciones muy establecidas. Lo que Bourdieu llama *habitus* y capitales simbólicos y culturales, es decir estructuras disposicionales, que despliega el actor en sus actuaciones del mundo cotidiano.

La idea de repertorio, como la usan Fulkner y Becker, les permite analizar cómo los sujetos a partir de la interacción en cierto tipo de espacios despliegan un actuar que produce eso que Latour llamaba lo social y Marcus lo emergente. Pero para los proponentes de esta teoría, esto no es posible sin lo sabido o bien por las cargas culturales, étnicas, etc. que se disponen. Es decir, y así lo refieren Fulkner y Becker (2011: 267), no todo es aleatorio ni emergente, pero tampoco es totalmente fijo y predecible o reflejo de las condiciones a priori (la condición étnica o cultural).

Así, la relación no se da en el vacío o sólo es algo que sucede en el ámbito de la asociación entre sujetos o de sujetos con cosas, sino que ésta involucra también un escenario que establece sus reglas y lógicas (hay que destacar que para este giro la idea de existencia de reglas no establece una causalidad, sino solo determinaciones) para la actuación. Pero lo más importante es que un tercer elemento es tomado en consideración y ese son los saberes compartidos o que presentan un aire de familia capaz de garantizar ciertas traducciones. Lo importante es que más allá de los entendimientos mutuos o de la generación de identidades y la formación de agrupaciones perdurables y estables, lo que vemos en la interacción son ajustes, reajustes y negociaciones para así darle forma a la acción colectiva.

Además habría que destacar que la noción de repertorio también resalta que estos saberes, que no se reducen a cosmovisión o cosmología, es decir representación, ni a saber proposicional, sino que también se trata de saberes que involucran el hacer. Pero también son saberes que se usan y manipulan de manera selectiva por los actores, lo que significa que un sujeto no despliega la totalidad de su saber en todos los escenarios y coyunturas, como lo podrían pensar algunas ideas de etnicidad, sino que éstos se usan y aparecen según intereses, de ciertas lecturas de la situación y según propósitos buscados.

Ahora bien, éstos son algunos de los debates que envuelven a la reflexividad etnográfica en las últimas décadas. Una época donde la expansión etnográfica ha generado que las formas en que hoy se realiza y los problemas acerca de sus fundamentos epistemológicos y metódicos ya no

sean los mismos de la época en que esta práctica se fundó y cuando era una actividad perteneciente a una sola disciplina como es la antropología.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun. 2008. *Modernity at large. Cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bensa, Alban. 2016. *El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Clifford, James. 1988. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Commaroff, John y Commaroff Jean. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder Colorado: Westview Press.
- Corcuff, Philippe. 2013. *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates 1980-2010*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- De Certeau, Michel. 1999. *La escritura de la historia*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Fabian, Johannes. 2002. *Time and the other. How anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Faulkner, Robert y Becker, Howard. 2011. *El jazz en acción. la dinámica de los músicos sobre el escenario*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Favret –Saada Jeanne. 2013. “Ser afectado como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”. *Avá, Revista de antropología*, Vol. 23: pp. 49-67.
- Geertz, Clifford. 1994. “Géneros confusos: La refiguración del pensamiento social”. pags. 31-49. Geertz, Clifford. *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.
- Gupta, Akhil y Ferguson, James. 1997. *Anthropological Locations. Boundaries and grounds of a field science*. Los Ángeles: University of California Press.
- Konizets, Robert. 2010. *Netnography. Doing Ethnographic Research Online*. Los Ángeles: Sage Publications.
- Latour, Bruno. 2008. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos

Aires: Manantial.

- Marcus, George y Fisher, Michael. 1986. *Anthropology as cultural critique. An experimental momento in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Olivos Santoyo, Nicolás. 2014. “Repensar la etnografía a la luz de los presupuestos posibles de una socioantropología”. *Anuario de Antropología social y cultural en Uruguay*. Vol. 12: pp. 21-34.
- Powdermaker, Hortense. 1966. *Stranger and friend. The way of an anthropologist*. New York: W. W. Norton & Company, United States of America.
- Rabinow, Paul. 2011. *The accompaniment. Assemblage the Contemporary*. Chicago: Te University of Chicago Press.
- Restrepo, Eduardo. 2016. “Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado”. *Revista Latina de Sociología (RELASO)*, vol. 6: pp. 60-71.
- Rosaldo, Renato 1980. *Ilongot headhunting 1883-1974. A study in society and history*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, Renato. 1993. *Culture & Truth. The remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Said, Edward. 2004. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Spivak Chakravorty, Gayatri. 2010. *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.
- Taussig, Michael. 2010. *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: The University of North California Press.
- Tilly, Charles. 2006. *Regimes and repertoires*. Chicago Illinois: The Universtity of Chicago Press.
- Wolf, Eric. 1987. *Europa y la gente sin historia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.