

Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología¹

Por Alejandro Grimson

Doctor en Antropología Social de la Universidad Nacional de Brasilia, Brasi. Profesor de la UBA y del Doctorado en Comunicación FPyCS. Coordinador del Grupo de Trabajo de Cultura y Poder de CLACSO. Algunos de sus libros son: "Relatos de la diferencia y la igualdad", "Interculturalidad y comunicación", "El otro lado del río", "Fronteras, naciones e identidades" (compilador) y "Audiencias, cultura y poder", en colaboración con Mirta Varela.

1 Una primera versión de este trabajo fue realizado en el marco de un seminario sobre trabajo de campo dictado por Rosana Guber en el Centro de Antropología Social del IDES, Buenos Aires, Argentina. Agradezco especialmente su estímulo durante mi trabajo de campo así como los comentarios al presente trabajo. Agradezco a mis compañeros del Grupo Taller de Trabajo de Campo Etnográfico del IDES con quienes discutimos una gran parte de la bibliografía aquí utilizada.

En la búsqueda de la comprensión de "los otros" ha habido una dimensión constante que se ha planteado, en diversas perspectivas antropológicas, a la vez como condición *sine qua non* y como obstáculo a superar: el "nosotros". Las concepciones positivas de la investigación social afirmaban que en el camino de la objetividad y de la constitución de los estudios sociales como "ciencias" era indispensable superar las "distorciones" provocadas por la subjetividad. Sin embargo, en otras perspectivas el "nosotros" fue conceptualizado como punto de partida y condición del conocimiento antropológico. Como señala Peirano, en la tradición francesa el investigador es concebido como sujeto de una ideología (occidental) a partir de la cual desarrolla su tarea comparativa con otros valores y representaciones. Además, "em países ideologicamente em processo de construção nacional" la búsqueda de autoconocimiento "surge como postura duplamente política e intelectual" (Peirano, 1992:144).

En la antropología contemporánea la cuestión de la reflexividad ha suscitado una enorme discusión, tanto en términos "metodológicos" como "textuales" o "narrativos". Aunque puede percibirse una tendencia a concebir la subjetividad como elemento constitutivo del conocimiento social y esto -en comparación con las "normas clásicas" de la verdad objetiva- puede parecer una "revolución paradigmática",

intentaré mostrar cómo los autores que discuten la problemática hacen referencia a diversas subjetividades y a diferentes usos posibles de la categoría de reflexividad. En efecto, la creación o construcción de un contexto determinado a través de las prácticas y discursos puede ser entendida como inherente a todo proceso de interacción social -como en el caso de la etnometodología-, o puede ser analizada en relación al lugar del investigador. En segundo lugar, la consideración de la subjetividad del investigador puede realizarse vinculada a distintos elementos: en su relación con los sujetos que estudia, en la relación entre su objeto de estudio y su biografía, en relación a la construcción contextual en el campo -las modificaciones que produce su presencia-, en relación al contexto académico en el cual se produce el trabajo, en relación a la construcción del texto etnográfico.

El problema que pretendo tratar aquí no se refiere tanto a la construcción del texto (ver Clifford y Marcus, 1991) como al encuentro etnográfico en sí. Más específicamente, al modo en que la relación social que construimos junto a los sujetos que estudiamos en el campo, la intersubjetividad, requiere un proceso de objetivación para convertirse en un material invaluable de interpretación. Se trata de considerar la dinámica concreta que asume el proceso de "fusión de horizontes" (Gadamer, 1993:372-377; Cardoso de Oliveira, 1996:24-25) en un segundo movimiento que asuma como base la tarea comprensiva.

Buscaré analizar tres de las principales corrientes que discuten la reflexividad (etnometodológica, interpretativa y bourdeana), invitándolas a desentrañar una situación por la que atravesé en mi trabajo de campo. En el marco de mi investigación sobre bolivianos que viven en la ciudad de Buenos Aires, realicé un viaje a Bolivia junto a uno de mis principales interlocutores (o "informantes"). Al intentar pensar sobre la situación concreta, buscaré diferenciar modos compatibles y contrastantes de aproximación a la reflexividad.

La fiesta del señor de los ch'utillos

El 24 de agosto de 1995 llegué en micro a la ciudad de Potosí, Bolivia, viajando desde la ciudad de La Paz. Mi viaje por Bolivia había comenzado tres semanas antes junto a Félix, un potosino que vive en Buenos Aires desde 1980 y con quien yo había tenido diversas conversaciones ("entrevistas") en un barrio "boliviano" de la ciudad porteña.

El 24 de agosto a la noche escribí en mi diario de campo:

A las 7 de la mañana llego a Potosí desde La Paz y a las 10 de la mañana nos pasan a buscar por la casa de Antonio (el tío de Félix) en un micro, manejado por el hermano de María (la tía) y que es de su padre. Así se recoge a toda la familia para ir a La Puerta, el lugar a pocos kilómetros de la ciudad en el que se realiza tradicionalmente la Fiesta del Señor de los Ch'utillos. Una vez que ha subido la familia (unos 12) el micro sale a la ruta. Abren la puerta y recogen gente a 1 peso y medio por persona hasta La Puerta. En el camino Vanesa (la sobrina de Félix) me muestra tres Cuevas del Diablo.

Llegamos. En una superficie pequeña, unas pocas hectáreas, hay tres comunidades distintas. La fiesta grande, donde están todos los puestos de comida y desde la cual se sube al calvario,² se hace en una de ellas. Pero los pasantes³ más tarde se dirigirán a otra, donde los padrinos⁴ de arco y cargamento lo esperan para la challa y el baile.

La madre de María está a cargo de un arco.⁵ Toda la familia colabora en el armado. Mientras todo se organiza, empieza a circular la chicha. En un cuarto de la casa hay kilos de carne de llama para el charque. Después de una hora de estar allí cruzamos la ruta para ir a la fiesta "grande". Antonio quiere almorzar (son las 11:30) y eligen un lugar entre las rocas, sin mesa, porque "aquí el picante es más sabroso". Yo estoy mal del estómago, entonces no quiero ni beber alcohol ni comer picante. Posiblemente eso me hace más gringo todavía: no quie-

ro ingerir lo que todos, muy felices, ingieren durante el día. Esto hace que tenga que dar largas y repetidas explicaciones, aunque no siempre son efectivas. Si digo que estoy mal me dicen que la chicha sienta bien, si digo que ya tomé chicha y que prefiero no mezclar con cerveza, aparece el milagroso singani puro "que es muy buen bajativo".

De vuelta en la comunidad, el alcohol circula permanentemente. Todos buscan integrarme aunque de modos distintos según sean hombres o mujeres. Los hombres usan como medio central el alcohol, sobre todo la cerveza, la chicha o el singani (puro o mezclado con un jugo de naranja artificial). Si bien las mujeres mayores me ofrecen chicha -al fin y al cabo es una bebida casera hecha por ellas- el medio a través del cual buscan integrarme las mujeres es insistiéndome para que cuando venga el pasante al arco de la familia yo también baile la cueca. María me dice que yo tendría que bailar con su madre, la hermana me pregunta si voy a bailar, Vanesa me dice que baile.

Mientras se espera al pasante yo camino por los arcos y cargamentos. En varios de estos los padrinos me piden que los challe. Esto quiere decir: me dan un vaso de cerveza y yo debo "regar" todo el cargamento o los dos palos del arco (no debo tomar de ese vaso). Después recién me dan un vaso del cual debo tomar (no debo challar con ese vaso).

Si un elemento de la fiesta es la lógica de derroche (darle a la Pacha Mama), está claramente establecido cuánto se le debe dar. Si usted quiere darle más a la madre tierra para ingerir menos, cosa que yo quise hacer y Félix también, se le señalará que ya es suficiente, que no le dé tanto a la Pacha Mama, que beba ya...

El pasante comienza a ir arco por arco y cargamento por cargamento (en ese orden, aunque después escuché protestas por la desorganización que hizo que se invirtiera el orden que parece que debía ser: cargamentos primero y arcos después), va challando, tomando y bailando en cada uno. Cuando

² El "calvario" es el cerro al que suben los peregrinos, por ejemplo, en la Fiesta de la Virgen de Urkupiña, Cochabamba, como punto de llegada de la procesión religiosa.

³ El pasante surgió en los ayllus del Altiplano como parte de un sistema de "empobrecimiento ritual", un mecanismo de control para evitar que las desigualdades económicas dentro de cada comunidad se acrecentaran indefinidamente. En el aspecto religioso, a los miembros más afortunados o dotados "se les obligaba a patrocinar las fiestas religiosas locales que exigían el gasto de sus ahorros. A cambio del gasto del tiempo, alimento, bebida y dinero, los ancianos afortunados eran recompensados con honor y poder local", pero a costa de "reducir su patrimonio al nivel general de la comunidad" (Klein, 1994). Esto de algún modo se fue modificando, ya que las diferencias sociales se han ido acrecentando (ver Albó y otros, 1989).

⁴ Los pasantes les solicitan ayuda a vecinos, familiares y conocidos, que se convierten de ese modo en padrinos, que tienen responsabilidades específicas en el acontecimiento: pueden ser responsables de los arcos, los cargamentos, la orquesta, la comida, la bebida, etc.

⁵ Los arcos, se forman con dos palos verticales unidos por uno horizontal, todos envueltos en aguayos y decorados con objetos de plata, flores, etc. Los arcos en general homenajean visitantes ilustres a los pueblos o ciudades. En el caso de las fiestas patronales, homenajean la visita de la Virgen o, en este caso, del Señor de los Ch'utillos.

comenzó el buen hombre estaba de lo más cuerdo y ya en la mitad -antes de nuestro arco y antes de todos los cargamentos- suspendió todo por unos minutos porque estaba en bastante mal estado. Se fue a vomitar.

Llegó otro gringo (europeo) y Antonio se entusiasmó yendo a ofrecerle chicha. Con acento europeo -probablemente inglés- interrogó a Antonio sobre si la chicha tenía alcohol. Antonio le dijo que no (le mintió) y el gringo tomó, posiblemente se avivó, dijo que era muy buena y devolvió el tazón. Antonio está contento: el gringo ha bebido chicha. Ese es el punto: cuando los gringos hacemos lo que ellos hacen, ellos se sienten bien, orgullosos de que los otros adopten -aunque sea momentáneamente- sus costumbres.

Son las seis de la tarde. Todos parecen algo cansados. Cuando el pasante por fin llega a nuestro arco, bailo una cueca con una chola. La madre de María había aclarado que bailarían conmigo pero que primero debía bailar con el pasante. Todos se ponen contentos. Soy el único gringo aquí y siento que hay cierta ansiedad de todos por integrarme, por saber si estoy bien, si me gusta la fiesta.

Cuando terminamos de bailar la cueca la chola me dice "vamos lejos, vamos lejos" y yo no sé si me habla en serio o en chiste. Me río y María que vio toda la escena me pregunta: "Alejandro, ¿quieres ir lejos?". Yo me vuelvo a reír. Cuando la banda vuelve a tocar empiezo a bailar con la madre de María. La chola protesta, dice "me lo robaste" y después me recrimina algo que no entiendo bien. Todo es confuso, no se entiende -no entiendo yo- si es en serio o en chiste.

Termina el baile y el pasante va al último arco. Nosotros desarmamos el nuestro y nos disponemos a irnos, vamos yendo al micro. Mientras esperamos, antes de subir, le pregunto a María: "La chola ¿dijo en serio o en chiste lo de "vamos lejos"?". "¿Eso te dijo?", responde María desorientándome. Yo le digo "¿no se acuerda que usted me preguntó si que-

ría ir lejos con la chola?". Ella frunce el ceño y dice: "no sé, te lo debe haber dicho en chiste". Desde que estábamos todos ahí bailando, tomando, haciendo chistes hasta que estábamos esperando para irnos la fiesta había cambiado. María, que se podía permitir preguntar si quería "ir lejos", ahora volvía a ser la señora que no sabe de esas cosas.

Hay diferentes momentos de la fiesta: una es la fiesta pública, otra la fiesta "privada" de los padrinos y sus familias; una es la situación antes que venga el pasante, otra cuando está y otra cuando se fue. La presencia del pasante en un lugar es el momento culminante de la fiesta en ese espacio. Después de ese momento todo **tiende** a volver a la "normalidad", aunque en realidad no vuelve linealmente. Cuando nos subimos al colectivo empezó a circular chicha incluso entre los nuevos pasajeros, que ahora pagaban 2 pesos desde La Puerta a Potosí.

Dos incógnitas

Cuando escribí esto en mi diario, la Fiesta de Nuestro Señor de los Ch'utillos recién comenzaba. El día de la fiesta en La Puerta es el día previo a la fiesta multitudinaria en la ciudad de Potosí, en la que participan alrededor de cien mil personas. ¿Por qué esa persistencia por integrarme durante el día de La Puerta, esa insistencia constante con la comida, el alcohol, el baile, la challa? De esta situación de campo surge una pregunta clave: ¿podemos encontrar en la relación que ellos me proponen en el curso de la fiesta los elementos constitutivos del acontecimiento ritual? Y en ese sentido ¿es relevante analizar la relación entre el investigador y los sujetos que estudia?

Si bien el relato escrito en mi diario del 24 de agosto parece contener elementos para intentar una respuesta, todavía me gustaría señalar un fuerte contraste con lo que sucedió en nuestra relación anterior y posterior, explorando significados diferentes a través de un marco comparativo.

En efecto, había algo extraño, ya que yo había estado a principios de agosto viviendo algunos días en la casa de María y Antonio. El trato era muy amable, pero me sorprendía algo que yo entendía como distancia de ellos para con Félix y, por lo tanto, para conmigo: cuando llegamos no hubo abrazos entre ellos, no hubo largas conversaciones, sino que las preguntas se iban dando con el correr de los días y ocasionalmente. Esto yo lo vivía como un contraste cultural con mi propia familia, en la cual cada vez que vienen de visita quienes migraron a Estados Unidos existe un ritual de la llegada y de la recepción.

Incluso, después de la fiesta en La Puerta yo me quedé allí aún otros tres días que abarcaba la Fiesta de Ch'utillos, viviendo con ellos, mirando desde el mediodía hasta la noche la "entrada de la fraternidades" -esto es, el inmenso desfile de grupos de danza- y acompañando la procesión de un grupo de Morenos, en el que participaba Félix junto a su primo. En esos tres días la familia se organizó para alquilar un "buen lugar" desde el cual observar la fiesta, aprovisionados con singani y cerveza, excepto el segundo día -cuando les tocó bailar a los Morenos- en el cual todo giró en torno al apoyo a Félix y su primo de traslado hasta el punto de partida, y bebidas y comidas durante la procesión que recorría varios kilómetros por la ciudad.

En esos tres días, volvió la amabilidad habitual hacia mí, sin duda con más confianza en la relación por el paso del tiempo. Pero aquella insistencia que me había sorprendido en La Puerta no volvió a aparecer. Las propuestas para que me integrara cambiaron sustancialmente: los hombres me ofrecían singani y cerveza al igual que yo se las ofrecía a ellos -no aparecía como *prueba* ineludible-, la comida no era un evento colectivo sino una actividad más entre otras, no se seguía challando -¿dónde? ¿sobre el cemento?-⁶, y en ningún momento las mujeres me insistieron para que bailara ya que ellas no lo hacían. Sólo me invitó a bailar una chica des-

conocida de un grupo tynku, en un momento en el cual el grupo buscaba incluir al *público* en su baile. Por otra parte, frente al hecho de que Félix bailaría en los Morenos el primito me preguntó si yo bailaríamos también, pero nadie insistió para que lo hiciera.

¿Por qué este contraste entre la manera en que me trataron en La Puerta y en Potosí? ¿En qué sentido puede preocupar el grado de preocupación que manifiesta una familia hacia el investigador? Sugeriré que la pertinencia de la pregunta se vincula a la relación entre los modos en que ellos me tratan y su perspectiva sociocultural. En ese sentido, pueden adelantarse dos posibles lecturas complementarias de la situación.. La primera -si se quiere, más común y más evidente- se refiere a sus insistencias como pruebas que, una vez atravesadas -efectivamente, bebí, bailé y challé- modifican necesariamente la relación. La segunda se refiere a una dimensión muy diferente: a través del análisis de la relación que ellos me proponen podemos encontrar las *diferentes significaciones* que le otorgan estos potosinos a la fiesta de La Puerta y a la fiesta en Potosí, y en esas significaciones se encuentran elementos fundamentales de su relación con el Estado boliviano.

Esto implica que la separación entre objeto y sujeto de estudio es imposible desde un punto de vista sustancial. *Quien estudia es parte de aquello que estudia*. En ese sentido, separando analíticamente el sujeto objetivante y los sujetos objetivados, para comprender a los segundos resulta necesario considerar también sus acciones en relación al primero.

La justificación de este procedimiento metodológico y analítico requiere revisar el debate sobre la reflexividad y considerar la productividad de diferentes perspectivas en relación a las respuestas que aportan para el análisis de este caso específico.

La reflexividad constitutiva de la etnometodología

La reflexividad aparece como un núcleo central en la perspectiva sociológica de la etnometodología

6 En las fiestas de Buenos Aires se realiza la challa, incluso sobre el cemento de las calles de la ciudad.

de Garfinkel. La búsqueda etnometodológica de las explicaciones de los actores parte de considerar que estas glosas no pueden considerarse externas a los contextos en que se emplean ni independientemente de ellas. Por lo tanto, las explicaciones son expresiones indécicas. Ese carácter de las expresiones constituye “un obstáculo al uso de técnicas enteramente formalizadas” de investigación social. “Las propiedades indécicas de las explicaciones son, por tanto, un recurso más que un obstáculo para el entendimiento en los contextos sociales ordinarios” (Heritage, 1995:321). Las explicaciones no constituyen un mundo aparte de las acciones, sino que son constitutivas de las acciones así como implican acciones en sí mismas.

Para la etnometodología, la reflexividad es una práctica cotidiana. Como señala Wolf, “el uso cotidiano, normal del lenguaje, representa, inevitablemente, y al mismo tiempo, tanto una descripción de las escenas de interacción social como elementos de estas mismas escenas que aquél consigue ordenar. Un enunciado no ‘transmite’ sólo una cierta información, sino que al mismo tiempo crea un contexto en el cual la información misma puede aparecer” (1982:132). En otras palabras, el carácter reflexivo de las prácticas de resumen implica que las “actividades con que los miembros producen y tratan escenas de acontecimientos cotidianos organizados son idénticas a los procedimientos que los sujetos usan para hacer tales escenas ‘explicables’” (Garfinkel, 1967, citado en Wolf, 1982:134). Las explicaciones, entonces, son constitutivas de las prácticas: “en el rendir cuentas de las acciones, en el explicarlas de forma racional (‘resumible’), los sujetos *producen* la racionalidad de tales acciones y a la vez convierten la vida social en una realidad comprensible, coherente” (Wolf, 1982:135). Esto implica que una etapa imprescindible del trabajo etnometodológico es la identificación no sólo de los conocimientos de sentido común usados por los sujetos estudiados sino también aquellos que tiene el

investigador (ver Wolf, 1982:136). Esto es así en la medida en que sólo es posible investigar las asunciones incorregibles que forman parte del sentido común de un grupo humano cualquiera considerando autorreflexivamente el sentido común -académico y no académico del investigador-. De no hacerse de este modo, se realizará una descripción etnocéntrica o teorocéntrica de ese otro sentido común asumiendo como “evidentes” las asunciones incorregibles del investigador, o bien se perderá de vista la contingencia del sentido común de los sujetos investigados⁷.

La reflexividad implica que “la interacción ‘dice’ el código”, explica y constituye lo explicado. Es decir, que se estudia la producción indécica de contextos, más que contextos estereotipados, así como la utilización de reglas sociales para hacer explicable una acción, más que las reglas sociales como generadoras de acciones.

Un enfoque etnometodológico aplicado a mi diario de campo puede iluminar momentos significativos. En primer lugar, la referencia de los actores a significados de lugares o prácticas -como el señalamiento de Vanesa de las Cuevas del Diablo- debe comprenderse como una producción contextual: nos estamos aproximando al lugar de la leyenda, según la cual sólo el Señor de los Ch’utillos logró liberar a los indígenas de los maleficios provenientes de las Cuevas del Diablo.

Por otra parte, las sucesivas argumentaciones acerca de por qué *debo* tomar alcohol muestran que la racionalidad de sus usos es constitutiva del acontecimiento festivo. Al menos, los actores pueden apelar a la construcción de una racionalidad que sitúe a la diferencia (ellos beben bastante, yo no bebo lo suficiente) de su parte, quizás planteando como asunción incorregible los efectos positivos del alcohol.

También se puede señalar que la explicación de que la madre de María sólo bailaría conmigo después de hacerlo con el pasante refiere a la produc-

7 Es necesario advertir que, como señala Coulon, “la reflexividad no debe ser confundida con la reflexión. Cuando se dice que la gente tiene prácticas reflexivas no significa que reflexionen sobre lo que hacen. Evidentemente, los miembros no tienen conciencia del carácter reflexivo de sus acciones” (1988:43). Si describir una situación es construirla, esto no implica que los actores se encuentren permanentemente concientes de que están construyendo el sentido de sus prácticas y realizando prácticas.

ción situacional de reglas de interacción: la persona a cargo de arco primero homenaja al responsable de la fiesta y sólo luego al visitante. Esa regla es invocada posteriormente a la decisión.

En un contexto ritual con amplia participación de los individuos y grupos familiares, es posible analizar la producción contextual de la familia de Félix en la construcción de su propio arco, en los sucesivos desplazamientos por espacios del acontecimiento festivo, en la disposición de las parejas de baile ante la llegada del pasante, en las explicaciones acerca de por qué debería yo tomar alcohol. Ahora bien, esa producción contextual es posible en ciertos marcos constituidos históricamente, en los cuales parecen existir ciertas reglas procedimentales difíciles de modificar.

Un ejemplo condensador es el de María (la tía de Félix) que cuando la "chola" me dice "vamos lejos", me pregunta si quiero ir, y más tarde no reconoce su propia intervención. Etnometodológicamente, yo intento averiguar la explicación de la acción, su sentido, pero mi intervención aparece completamente *fuera de lugar*. ¿Por qué? La imposibilidad de María de responder refiere a mi desubicación contextual: no es ella la que produce un nuevo contexto con su gesto de extrañamiento, sino que me *informa* de nuestra ubicación en un nuevo marco metacomunicativo que desconozco. *Yo estoy desubicado* porque hay *reglas situacionales*, que son las que sigue la familia para armar el arco y las mujeres para decir cosas en cierto marco que no podrán repetir en otro.

En ese sentido, se podría pensar que las prácticas más importantes del ritual en La Puerta se encuentran -como posiblemente en todo ritual- más cerca de la concepción goffmaniana de reglas situacionales que de la aseveración etnometodológica de que "más que ser aplicadas, las reglas son invocadas y usadas para afirmar y describir (a posteriori) la racionalidad, coherencia, justeza, etc., de los cursos de acción" (Wolf, 1982:145). Al volver sobre

la cuestión de "ir lejos" posteriormente al momento culminante y una vez desarmado el arco, yo violo una regla del sentido común: un tema sobre el cual podían hablar una mujer y un gringo en un contexto, se encuentra prohibido en otro. A tal punto, que María no explica la racionalidad de la diferencia, sino que busca manipular su propia posición negando haber dicho eso.

Esto nos lleva a otro problema, ausente en la perspectiva fundada por Garfinkel: la cuestión de la historia y de la sedimentación de relaciones sociales. En efecto, como veremos más adelante, aquellos elementos claramente significativos que encuentro en mi relación con la familia de Félix y en la diferencia entre sus insistentes intentos de integrarme en La Puerta y su amabilidad en Potosí se vinculan con una historia cultural particular. No encuentro entonces individuos creando indexicalmente contextos, sino sólo en relación a una historia que incluye a distintos grupos e instituciones sociales.

Pero antes de desarrollar esta cuestión, consideremos otras perspectivas sobre la reflexividad.

Las variantes interpretativistas: ¿narcisismo, azar o instrumento?

Los interpretativistas sostienen que "el investigador de campo, lejos de ser visto como plagado de errores de observación... porque él mismo es el instrumento de la observación (Kaplan, 1984:34), es mirado como 'el instrumento de investigación *par excellence*'" (Hammersley and Atkinson, 1983). Ahora bien, la reflexividad como instrumento clave para comprender a "los otros" se encuentra lejos de producir un nuevo consenso metodológico.

Es ya un lugar común afirmar que el retorno del sujeto de investigación al proceso de construcción del conocimiento ha derivado en algunos casos en relatos narcisistas. Se entiende por relatos narcisistas aquellas narraciones etnográficas en las cuales la figura del investigador no sólo se encuentra en el

centro de la escena, sino que se convierte en un objeto de reflexión en sí mismo. Es decir, cuando la subjetividad se convierte nuevamente en un obstáculo para el conocimiento del *Otro*, pero no ya por sus "potencialidad distorsionadora" de la objetividad, sino por el abandono del proyecto de conocimiento del *Otro* para concentrarse en los avatares que tienen al etnógrafo como actor principal. Rabinow, por ejemplo, ha sido objeto de esta crítica. Por su parte, el trabajo de Barley (1993), titulado *El antropólogo inocente* y con una dedicatoria "al jeep", aporta poco al conocimiento sobre los *dowayos*, y aquello que aporta no presenta una clara relación metodológica con sus cómicas situaciones de campo.

Sin embargo, creo que descartadas las situaciones polares -tanto el borramiento del sujeto de la investigación como su centralidad casi excluyente- aún queda un amplio terreno teórico y empírico de debate. En ese sentido, me gustaría plantear una primera gran distinción entre aquellos trabajos que recuperan reflexivamente una subjetividad construida a través de la diferencia étnica, de género, generacional, de clase u otras variantes, de una subjetividad constituida como individualidad atravesada por un azar irrepetible. Mi argumento es que, aunque en ciertos casos ambos tipos de reflexividad puedan mostrar el proceso a través del cual se accede a un conocimiento sobre el otro, mientras la primera da cuenta de ciertos procedimientos potencialmente repetibles o asociables a otras situaciones de campo, la segunda da cuenta de una excepcionalidad posiblemente más impactante pero menos aleccionadora.

Si bien descarto definitivamente el establecimiento de reglas procedimentales universales para el trabajo de campo, considero que todo investigador -incluso en sus propias improvisaciones- no sólo se alimenta del sentido común de su cultura, sino del conocimiento del resultado de otras improvisaciones por parte de otros etnógrafos. ¿No pensaría dos veces un etnógrafo antes de negarle su máquina de es-

cribir a un "informante clave" después de leer la anécdota de Geertz? Si evidentemente sería absurdo establecer alguna regla al respecto -al estilo de "usted perderá a su informante si le negara su máquina"-, es preciso reconocer que la lectura de trabajos reflexivos pasa a constituir parte del sentido común académico con el cual el investigador opera para tomar las decisiones en el campo.

En ese sentido, cabe interrogarse, por ejemplo, acerca de qué nos dice Rosaldo sobre el trabajo etnográfico cuando afirma que sólo pudo comprender la aflicción e ira de los *ilongotes* cuando sufrió una pérdida humana equivalente a la que provocaba esos sentimientos en ellos. Más específicamente: que en los catorce años anteriores "ninguna experiencia me preparó para imaginarme una ira en la aflicción, sino hasta después de la muerte de Michelle Rosaldo en 1981" (1991:30).

Rosaldo nos dice que su "propio duelo y la consecuente reflexión sobre la aflicción, ira y cacería de cabezas de los *ilongotes* suscitan problemas metodológicos de interés general en la antropología y en las ciencias humanas" (1991:23). Me atrevería a sostener que el interés que suscita esta narración se refiere a la imposibilidad de expulsar a la subjetividad del investigador en el conocimiento sobre los *Otros*, es decir, que combina una situación particularísima -en cierto sentido *incomunicable*- con una afirmación de carácter general. Me interesa argumentar que existe otro nivel de reflexividad en el trabajo etnográfico que parte de presuponer la afirmación *general* de Rosaldo, pero que se diferencia en tanto constituye una situación *constitutiva de una relación intersubjetiva* estructurada de manera contingente por identificaciones del investigador y de los sujetos/objetos de estudio en términos étnicos, de género, de generación, de clase, de poder, etc.

Si la relevancia de la argumentación de Rosaldo se vincula al lugar de las emociones en el proceso de conocimiento, sería riesgoso asumir que el etnógrafo se encuentra imposibilitado de comprender

una situación en la medida en que no experimente una situación *equivalente* a la de los "nativos". En general, eso es absolutamente imposible excepto como imaginación etnográfica en tanto las razones que impulsan a los sujetos a la interacción son fundamentalmente distintas. En ese sentido, la incógnita que se plantea después de la lectura del su relato es: ¿por qué no pudo comprender el sentido de las afirmaciones de los ilongotes hasta haber atravesado por la muerte de su mujer? ¿puede afirmarse la generalidad de su caso y asumir tal obstáculo?

Entiendo que hay otras vías de entrada a la reflexión que adquieren un carácter intermedio entre particularidad y generalidad. Un ejemplo es el caso relatado por Kondo (1986): una antropóloga japonesa-americana que realiza su trabajo de campo en Tokyo y es presionada por su familia para cumplir con todas las normas de la mujer japonesa. Kondo acepta en tanto busca adaptarse a las reglas nativas. Sin embargo, tiempo después siente una conmoción al ver en un mostrador de metal de un negocio la imagen de una típica ama de casa japonesa que le resultaba extrañamente familiar: era ella misma. Kondo narra su crisis de identidad, sus preguntas sobre si se había convertido en "nativa", su profunda sensación de malestar. Aunque la escena concreta en que el reconocimiento de la situación se produce aparece en el texto como absolutamente irreplicable, lo relevante -al menos desde mi punto de vista- se refiere a las conclusiones que puede sacar Kondo sobre el proceso en términos más amplios. En primer lugar, los japoneses otorgan gran relevancia a los rasgos fenotípicos en la definición de la identidad cultural. Para ellos, por lo tanto, aunque Kondo hubiera nacido y se hubiera educado en los Estados Unidos, ella era una mujer japonesa y debía comportarse como tal. En segundo lugar, al ser definida por los sujetos en estudio como nativa -lo cual muestra la contingencia del concepto de "natividad"- Kondo tiene ventajas y desventajas: tiene un más fácil acceso a diferentes grupos

sociales, aunque también mayores dificultades para realizar cierto tipo de preguntas que "no corresponderían" a su rol⁸.

A diferencia del relato de Rosaldo, la narración de Kondo puede ser experimentada -obviamente con otras *particularidades secundarias*- por otra antropóloga que pudiera ser clasificada de un modo análogo por nativos que definan la identidad cultural de una manera similar a los japoneses. ¿Se me acusará acaso de pretender generalizaciones? Más bien, afirmaría que es necesario concebir el encuentro etnográfico como proceso de interacción de actores sociológicos y, en ese sentido, como situación objetivable que puede reflexivamente aportar elementos fundamentales para el conocimiento de los otros. Una renuncia a concebir al antropólogo y al informante básicamente como actores sociológicos implicará la abdicación de la autorreflexión teórica e histórica de la antropología (Peirano, 1992:145).

En ese marco, puede distinguirse la utilidad de relatos reflexivos repetibles e irrepetibles -lo cual no invalida a éstos- en el sentido de que los segundos nos dicen poco acerca de los modos en que podríamos proceder en el futuro y mucho sobre cuestiones de un amplio nivel de generalidad. Si bien descarto *a priori* el establecimiento de rigurosas reglas metodológicas, creo en una creciente agudización de la mirada sobre los aportes sustanciales que puede realizar al conocimiento sociocultural una comprensión de los modos en que se estructuran las relaciones intersubjetivas en el trabajo de campo.

En ese sentido, retomando las notas en mi diario, tendería a pensar que cualquier etnógrafo "gringo" que consiguiera "entrar al campo" y se encontrara en la fiesta de La Puerta, estaría sujeto a interrelaciones relativamente similares a las que estuve sujeto yo: posiblemente no se sienta descompuesto y pueda comer normalmente con ellos; difícilmente se encuentre en condiciones de seguir el ritmo de bebida de la fiesta o al menos estará en condiciones de leer sus ofrecimientos insistentes co-

8 Podrían plantearse muchos ejemplos para mostrar cómo las prácticas de los sujetos que estudiamos hacia los antropólogos son reveladoras de su "punto de vista" y de las relaciones sociales en las que están insertos. En su trabajo de investigación sobre los protagonistas de la Guerra de Malvinas en Argentina, Guber (1994) relata cómo hacia al final de su trabajo de campo -al revés que como solía ocurrir con los antropólogos en otros contextos como África- fue acusada de pertenecer a los "servicios", de ser una espía del Estado. Lejos de revelar una percepción de su propia personalidad, el caso da cuenta -a través de su investigación específica- de la relación que estos protagonistas construían entre Nación y Estado en la Argentina. Otro ejemplo, vinculado a cómo la identificación del etnógrafo con los periodistas (como variante de considerarlo un brujo, un médico, un espía) da cuenta de relaciones entre actores específicos y su concepción del "espacio público", puede encontrarse en Auyero y Grimson, 1997.

mo constitutivos de la relación que ellos proponen; y no creo que se pusiera a bailar por su propia cuenta, por cual sería impelido a que lo hiciera en el momento indicado; lo cual también sucedería con la challa. De hecho, ese otro “gringo” que llegó en medio de la fiesta fue invitado inmediatamente a beber. Y si no se continuó con los otros ofrecimientos fue sencillamente porque se retiró inmediatamente de la escena.

Me arriesgaría a presuponer que si en mi lugar hubiera estado una mujer una gran parte hubiera cambiado. Si fuera así, señalaría la relevancia del género en la estructuración de la intersubjetividad entre los nativos en esa situación específica. Incluso una eventual comparación daría cuenta de “prohibiciones” y “obligaciones” diferenciadas por género. Sin embargo, otras situaciones de campo -por ejemplo, en algunas en las que estuvo presente mi esposa- señalan que esa predisposición a buscar integrar al otro se mantendría, aún cuando fuera de modalidades diferentes.

La preocupación e insistencia de la familia de Félix para que comiera, bebiera, bailara y challara, hace referencia a aquellas prácticas culturales habituales para ellos en el curso de la fiesta y que son desconocidas en principio por mí. “El antropólogo puede sacar ventaja de su inadecuado desempeño no intentando la imposible tarea de convertirse en un miembro, sino mediante la explotación sistemática del hecho de que no es un miembro y el actuar sobre la base de sus propias reglas culturales para averiguar hasta qué punto difieren de las de los nativos” (Holy, 1984:24).

En esa relación conmigo encuentro los elementos constitutivos de la fiesta: la comida abundante, el baile con el pasante, la bebida y la challa, la liberalidad de las relaciones entre hombres y mujeres. El *cuerpo* se presenta como una clave de la fiesta. La fiesta es ingerir, es moverse, es soltar el cuerpo. Pero no es un cuerpo secular, sino atravesado por lo religioso. Por eso, el baile se vincula con la presen-

cia del pasante, así como la bebida con el agradecimiento a la Pacha Mama.

Cuando ellos buscan integrarme lo hacen a través de los elementos organizadores de la fiesta y, específicamente, a través de los roles que cada uno de ellos cumple en el acontecimiento. En ese marco, no alcanza con *estar ahí*, con *observar* o *participar*, sino que es imprescindible en ese proceso transformar a nuestra propia subjetividad en nuestra herramienta de investigación. En ese sentido, nuestra subjetividad no sólo no constituye un obstáculo de la “objetividad”, sino que es el principal medio de objetivación con el que contamos.

La socioantropología reflexiva de Pierre Bourdieu

La reflexividad como propiedad de todo discurso y como herramienta metodológica en el trabajo de campo no agota los debates sobre la subjetividad en el análisis social. Un elemento distintivo de la perspectiva bourdeana es su preocupación por la reflexividad, en el sentido de autoaplicación de los instrumentos de la ciencia. Desde este punto de vista, Loïc Wacquant (1995) señala tres tipos de parcialidades que pueden “oscurecer la mirada sociológica”: el origen y las coordenadas sociales del investigador; la posición que ocupa el analista en el campo académico; la parcialidad intelectualista que se traduce en la percepción del mundo como espectáculo, “como un conjunto de significados en espera de ser interpretados, más que como problemas concretos demandantes de soluciones prácticas”.

La reflexividad para Bourdieu (1995) no es “una reflexión *del* sujeto *acerca* del sujeto”, sino “una exploración sistemática de las ‘categorías de pensamientos no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento’, y que guían la realización práctica del trabajo de investigación”. El inconciente colectivo científico debe ser sometido a examen -y neutralizado- en cada proceso de cons-

trucción del objeto. Evidentemente, esto es algo muy diferente -y para Bourdieu contrapuesto- a lo que Geertz llamó el *diary disease* al estilo Rabinow (1986) porque la diferencia central entre investigador e informante es enunciada así: "no se puede entender la lógica de la práctica si no es a través de construcciones que la destruyen en tanto que tal" (1991:29). Declinar la confesión intimista es "autoplicarse el criterio de su sociología" en el sentido de que aquello que se presenta como individual, como personal, no es más que expresión de relaciones sociales estructuradas. En otras palabras, la autorreferencialidad -implícita o explícita- sólo es legítima y fundante de una antropología reflexiva cuando "al hablar acerca de mí mismo, revelo -por procuración- verdades que atañen a otros" (Bourdieu, 1995:149). En otras palabras:

"Adoptar el punto de vista de la reflexividad no significa renunciar a la objetividad, sino poner en tela de juicio el privilegio del sujeto concededor, al que se exenta de manera totalmente arbitraria, en tanto que puramente no ético, del trabajo de objetivación. Optar por la reflexividad es tratar de dar cuenta del 'sujeto' empírico en los mismos términos de la objetivación construida por el sujeto científico, (...) tomar conciencia y lograr el dominio (hasta donde sea posible) de las coacciones que pueden operar contra el sujeto científico a través de todos los nexos que lo unen al sujeto empírico, a sus intereses, impulsos y premisas, las cuales necesita romper para constituirse plenamente" (Bourdieu, 1995:156).

Según entiendo, en Bourdieu se encuentran ciertas posiciones normativas sobre los procedimientos metodológicos de carácter general. Este carácter implica que su aplicación es imprescindible en cada investigación, al mismo tiempo que es necesario reelaborar su productividad en cada caso particular, si es que fuera posible.

La "parcialidad" intelectualista es un riesgo y una tensión constante en el trabajo de campo etno-

gráfico, en la medida en que implica la puesta en contacto de dos contextos o mundos diferenciados: el mundo en estudio y el mundo de los estudiosos. Es común escuchar en los diálogos entre investigadores hablar de procesos reales, en los cuales se encuentran involucrados los sujetos que ellos estudian, como "interesantes", "fascinantes", "impacantes" y también como "aburridos", "peligrosos", etc. Todos estos adjetivos refieren a la relación entre un objeto de estudio construido de determinada manera y el campo académico.

Cuando en mi trabajo de campo encontré, en una fiesta patronal, un muñeco del Pato Donald en un cargamento como ofrenda a la Virgen de Urkupiña, mi relato sobre el ritual en mi mundo académico porteño pareció oscurecerse frente a ese hallazgo "fascinante". ¿Por qué aparecía de ese modo para algunos de mis colegas? Porque el muñeco se presentaba a *simple vista* como una confirmación empírica propia de la teoría de la "hibridación cultural" de García Canclini. Es decir, el caso encajaba perfecta y originalmente en una teoría bastante en boga en aquel momento (o, más bien, de cierta lectura de ella). Esto implica que toda combinación de "exotismo" -el modo en que resuena lo "boliviano" en la aulas de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires- y lo vinculado a la cultura masiva es casi una garantía de generar "fascinación". Además, como un aditamento para los científicos de la comunicación (con los que dialogaba al finalizar mi licenciatura), casualmente refiere al mismo personaje de historieta y dibujitos que fuera denostado críticamente por Mattelart y Dorfman en los 70, desde una perspectiva semiológica "mecanicista", según las teorías entonces en boga. Esto implica que el Pato Donald resignificado por los bolivianos sería además una demostración de los errores de la vetusta "teoría de la dependencia".

Dije "a simple vista". No porque pretenda aquí afirmar todo lo contrario que lo que indica esta po-

sición, sino porque me interesa remarcar -siguiendo a Bourdieu- la superficialidad de los procedimientos de significación de las prácticas culturales en la parcialidad intelectualista. Comprender la lógica de la práctica implica comprender que los bolivianos que colocaron ese muñeco del Pato Donald no lo consideran en ningún sentido "interesante", sino que lo hacen desde la búsqueda de construcción de un posicionamiento social que implica, para ellos, "recuperar una tradición" como modo de establecer una nueva relación con la sociedad en la que viven (ver Grimson, 1998).

Una situación similar se presenta cuando consideramos como un dato "fantástico" que la Municipalidad de Potosí haya construido un "calvario" en La Puerta, a imagen y semejanza del ubicado en Quillacollo, Cochabamba, que se encuentra anclado en una leyenda quechua a la vez que se ha convertido en los últimos años en la "Fiesta de la Integración Nacional". Ese ejemplo es leído como confirmación de nuestros presupuestos sobre la "construcción de la nación" y, de ese modo, su sentido práctico específico queda diluido. En el campo académico porteño estos "datos" generan habitualmente "impacto", al igual que los relatos en primera persona que involucran al etnógrafo en situaciones vividas como "exóticas" por su auditorio. Me inclinaría a creer que este "impacto" se vincula en parte a una vida universitaria y a reuniones científicas generalmente vividas por sus participantes con una tendencia a repetir teorías de moda, grandes generalizaciones vacías, o reglas de funcionamiento de objetos más "incomprensibles" que exóticos para el auditorio.

No pretendo excluirme de esa sensación de repetición y aburrimiento que atraviesa nuestra vida académica, ese sentimiento de vacuidad de las rápidas generalizaciones inteligentes que entusiasman a algunos auditorios estudiantiles o a otros no entrenados en investigación social. Puede considerarse lo que afirmo literalmente como testimonio,

aunque en realidad me interesa aquí como intento de comprensión de la parcialidad intelectualista que considero constituye una parte considerable del campo en Buenos Aires. De un campo que en ciertas zonas parece consolidar una cierta divisoria generacional del trabajo, donde aquellos que estamos en nuestro *período de formación* proveemos ejemplos confirmatorios para las generalizaciones de aquellos que se encuentran consagrados. Y en no pocos casos la utilización de esos ejemplos implica un proceso de descontextualización radical: lo que interesa es el impacto del ejemplo como confirmación de la teoría, no la lógica práctica implicada en ese ejemplo que se conecta con una racionalidad de los actores incomprensible y aburrida mirada desde la parcialidad intelectualista⁹.

Puede notarse cómo intentando reconstruir el oscurecimiento intelectualista, pude comenzar a reconstruir mi propia posición en el campo académico. Sin embargo, es necesario comprender otra cuestión: mi posición en el mundo académico porteño en el momento de redactar las líneas de mi diario de campo -al igual que en el momento de redactar éstas- es una situación que definiría como de liminalidad. Yo realizaba una investigación, aunque según las jerarquías institucionales existentes no era un investigador. Para serlo -no frente a los ojos de los alumnos, sino a los ojos de los profesores consagrados- debería aún realizar otras investigaciones y esperar que llegara "mi turno". Por otra parte, mi pretensión etnográfica me sacaba del terreno institucional de la comunicación (en el que había realizado la graduación) sin ingresar en el terreno institucional de la antropología.

El viaje a Bolivia y el trabajo de campo que realizaría allí eran, en parte, un rito iniciático sin garantías. Al igual que la bebida, la comida, el baile, la challa que me ofrecían los potosinos, constituían pruebas que debía pasar, aunque no para estar en otra parte, sino para estar un poco menos en ninguna. De ese modo, la culpa que sentía al no poder

9 Todas las relativizaciones pueden ser añadidas aquí: sin duda no todos los jóvenes funcionan así, y no todos los *senior* funcionan de esa otra manera. Hay jóvenes con temprano espíritu generalizador y *senior* que realizan importantes trabajos empíricos. Además, no hay ninguna identidad necesaria entre generalización y parcialidad intelectualista. Con todas las relativizaciones que se quiera, esto se parece en algo a cómo funciona el campo académico en Buenos Aires.

comer el picante que comían ellos y no poder beber al ritmo que bebían ellos, no sólo era un miedo a no conseguir entrar a una situación de campo específica, sino el miedo al fracaso en mi pretensión de entrar a un modo de trabajo de campo específico. Dos *admisiones* diferentes pero articuladas entre sí estaban en juego en mi cabeza cuando hacía esfuerzos para continuar bebiendo chicha y singani a cuatro mil metros de altura.

Nuevamente, pretendo seguir a Bourdieu en este punto. A pesar de mi "confesión intimista", "al hablar acerca de mí mismo, revelo -por procuración- verdades que atañen a otros". O al menos lo intento, ya que considero que no estoy enunciando una particularidad irreplicable. Por supuesto, entiendo que cuando Bourdieu habla de la reflexividad como "una exploración sistemática de las 'categorías de pensamientos no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento', y que guían la realización práctica del trabajo de investigación", se refiere también a las perspectivas teóricas en boga y los oscurecimientos categoriales que se producen en cada momento histórico. Sin embargo, considero que no es imprescindible en este caso revisar un supuesto "marco teórico" con el cual realizaba mi investigación, en tanto el posicionamiento en el mundo académico porteño se encuentra atravesado básicamente por categorías generacionales -que refieren a clase de investigador- y una parcialidad intelectualista constitutiva que deriva en que las descripciones empíricas pocas veces son analizadas *desde el punto de vista del actor y como la expresión contingente de relaciones sociales* en las cuales se encuentran en juego *intereses prácticos*.

¿Reflexividad esencial o reflexividad como herramienta?

En términos simples se podría decir que la reflexividad es básicamente una inclusión y una exigen-

cia de inclusión: de los discursos sobre las prácticas como parte de esas mismas prácticas, del investigador que se aproxima a un objeto como parte de ese mismo objeto, de los discursos analíticos sobre objetos como parte de los discursos teóricos de un campo, etc. Decimos inclusión y exigencia de inclusión ya que la reflexividad no se reduce a una categoría descriptiva, sino que ha devenido en los últimos años una categoría prescriptiva: no sólo soy efectivamente reflexivo, sino que debo serlo (en un sentido diferente) para lograr conocer el objeto.

La reflexividad es una categoría en disputa. Diversas perspectivas aluden con el mismo término a cuestiones descriptivas y deontológicas distintas. Por eso, realizaremos el siguiente esquema sin pretensión de exhaustividad para permitirnos visualizar una posible organización de las diferencias:

Reflexividad del investigador	Concepción metodológica de la investigación	Autocontrol	construcción del objeto
			procedimental
		Autorreferencialidad	interpretativo
			Diferencias sociológicas entre sujetos en el campo
			posición académica
			biográfica (repetible/ irreplicable)
			en el TC (repetible/irreplicable)
Reflexividad de los sujetos de la interacción	Concepción teórica de lo social. Procedimientos definidos por la etnometodología		

En primer lugar, hay dos grandes concepciones de la reflexividad: una refiere a una propuesta de comprensión de la vida social, la otra a una pro-

puesta de comprensión del proceso de investigación. Dentro de esta última, la reflexividad es utilizada como (auto) control del proceso de investigación: en la posición auto-reflexiva acerca de las condiciones (académicas, sociales y políticas) en la construcción del objeto, en el desarrollo metodológico y en la propuesta hermenéutica. Complementariamente -aunque en algunos casos de manera exclusiva-, la reflexividad puede presentarse como autorreferencialidad, para el análisis y comprensión de situaciones de campo, para el análisis del proceso de investigación, pueden plantearse relaciones biográficas del investigador con su objeto o aludir a la constitución de "identidades" sociológicamente reconocibles y su vínculo con el trabajo de campo (por ejemplo, varón, blanco, universitario).

Las diferentes posiciones revisadas, evidentemente, tienen ciertos puntos incompatibles. En la medida en que parece necesario optar sobre algunas cuestiones, me interesa señalar una interesante defensa de la postura etnometodológica realizada por Watson (1989) en la medida en que después intentaré mostrar que me resulta más útil -para comprender a los potosinos- una combinatoria de las posturas interpretativistas y bourdeanas.

Watson realiza una crítica de la concepción de la reflexividad de la antropología interpretativa, proponiendo recuperar la concepción constitutiva de la reflexividad. La cuestión tal como la plantea es qué relaciones se proponen entre la realidad y las explicaciones. Sobre este punto hay tres teorías diferentes:

- a) la teoría de la correspondencia: "nuestras explicaciones de la realidad reflejan la realidad".
- b) la teoría constitutiva: "nuestras explicaciones de la realidad son constitutivas de la realidad". En esta postura etnometodológica se entiende que la reflexividad es una *propiedad* de las explicaciones.
- c) Entre estas posturas extremas se encuentra la teoría interpretativa: "las explicaciones no reflejan

pasivamente un mundo exterior; más bien son interpretaciones activamente construidas de él".

"La confusión interpretativa consiste, en primer lugar, en que aparenta estar de acuerdo con el relativismo mientras se aferra ostinadamente al realismo, y, en segundo lugar, en sostener que confronta con la reflexividad cuando meramente la administra. La raíz del problema se halla en la falla de los antropólogos para reconocer que la reflexividad no es tan sólo algo que uno 'hace', como involucrarse en la autorreflexión o buscar validez, sino que, más bien, es una propiedad esencial e inevitable de todo discurso" (Watson, 1989:29-30, mi trad.).

Para Watson, esta confusión es un "impedimento significativo para que los antropólogos confronten su propia reflexividad esencial", aunque es necesario señalar que no plantea indicaciones claras de cómo se procedería en el segundo caso. Además de señalar como equivocada la comprensión de la reflexividad del científico como un constante testeo de las propias asunciones y procedimientos, plantea dos diferencias entre la teoría constitutiva y la interpretativa. Mientras para la primera la reflexividad es una propiedad de las explicaciones, para la segunda sería una variable (ciertas explicaciones serían más reflexivas que otras). En segundo lugar sería también una variable de tipo moral, que impulsa a los interpretativistas a sostener que su posición es más reflexiva que la de otros.

Watson descarta la existencia de discursos no indexicos y no reflexivos, y critica la transformación de la reflexividad en un tema específico de investigación o su utilización autoconciente que gira sobre el rol del etnógrafo. Para él, en estas y otras formas "en el mismo acto de ridiculizar al realismo y advocar la autorreflexividad, los antropólogos interpretativos han desactivado la reflexividad esencial constitutiva y han fortalecido el género realista que declaran haber abandonado" (1989:35, mi trad.). Esta sería una nueva variante de construcción de la autoridad etnográfica que anula la validez local y

relativa de todo relato etnográfico, que impide mostrar cómo nuestros discursos constituyen las realidades de las que hablamos.

Esta perspectiva teórica sobre la reflexividad constitutiva, aunque tiene implicancias metodológicas, se refiere básicamente a la performatividad del lenguaje. A través de la etnometodología, se generalizan las afirmaciones acerca de los “actos de habla” de Austin y otros autores. Si todo discurso es indéxico y reflexivo por definición -incluso aquel que busque precisamente no serlo- esto implica simultáneamente al etnógrafo y a los sujetos que él o ella estudian. En ese caso, la distinción de Benveniste entre historia y discurso podría seguir siendo útil solamente a condición de ser ubicado en un nivel analítico inferior: siendo la deixis constitutiva de todo discurso, existen ciertos discursos que se caracterizan por particulares giros lingüísticos que buscan explícitamente evitarla¹⁰. Al mismo tiempo, al ser todo discurso constitutivo de las prácticas a las que refiere, las explicaciones, los resúmenes, las glosas, constituyen los contextos de interacción, utilizan las reglas como argumentos, producen la racionalidad de lo social.

La autorreferencialidad de Benveniste implicaba la anulación del “efecto de objetividad” en la enunciación, modalizando las aserciones y relativizando una autoridad o voz absoluta. El argumento de Watson consiste en afirmar que, siendo actualmente imposible la pretensión de una “autoridad etnográfica” con el sólo “estar allí”, el etnógrafo busca “manejar” su reflexividad. Al tomar conciencia de su propio lugar “administra” las modalizaciones y su rol en el relato transformándolo en un objeto de estudio o en una herramienta de investigación. De esa manera, una nueva autoridad etnográfica surge con la inclusión de la primera persona texto.

La reflexividad como herramienta

Más allá de las varias formas en que se entiende la reflexividad, el uso del concepto constituye en sí

mismo un ataque contra el realismo mecanicista y el positivismo. Sin embargo, parece demasiado vago conceptualmente y me inclino a creer que la postura etnometodológica no ayuda a aclarar las cosas.

Creo que la crítica de Watson, aunque es consistente, no deja de ser problemática. ¿Cómo impedir que una vez que somos concientes de cierta propiedad de nuestros discursos no hagamos uso de ese conocimiento? Obviamente, esto no implica que sea productivo reemplazar el discurso que oculta la enunciación por una fuerte autoridad del yo. Pero incluso, aceptando en parte la crítica de Watson, que implicaría reconocer ciertos efectos no deseados del “descubrimiento” de la reflexividad (como el relato narcisista), pueden adoptarse algunas afirmaciones del mismo Watson como un nuevo conocimiento que nos permita “manejar” en otro sentido la reflexividad. Evidentemente, esto implica rechazar la crítica a transformar la reflexividad en una herramienta metodológica fundamental.

El uso de la reflexividad plantea la imposibilidad de describir un mundo como si fuera absolutamente exterior al investigador mismo. Sin embargo, en la medida en que la escritura etnográfica implica un ordenamiento de los datos producidos en el campo, no puede concebirse ni como reflejando ni como constituyendo el trabajo empírico anterior. Más bien, la escritura etnográfica construye para la audiencia académica los resultados de ese trabajo empírico (Geertz, 1989; Cardoso de Oliveira, 1998). En ese sentido, es necesario distinguir el trabajo empírico reflexivo de una escritura repleta de *shifters*. Porque una autorreferencia constante en la escritura no garantiza nada acerca de los procedimientos utilizados en el campo e incluso no garantiza nada sobre la producción de un conocimiento sobre el otro. Del mismo modo, el borramiento del sujeto de la enunciación para avanzar hacia una *reproducción* de las voces de los actores es otra modalidad de escapar a la cuestión (Peirano, 1992).

¹⁰ Esos giros son conocidos como anafóricos por contraposición a los delictivos: *el día anterior* en lugar de *ayer*, *el día posterior* en lugar de *mañana*, *en aquel lugar* en vez de *allá*, *el que suscribe* en lugar de *yo*, *el destinatario de esta misiva* en lugar de *vos/tú/usted*, etc.

Desde un punto de vista eminentemente metodológico, no parece muy útil insistir en que todo discurso es reflexivo. Porque la reflexividad puede entenderse en un sentido menos general como el recurso metodológico por excelencia, es decir, la utilización de la subjetividad del investigador como el medio de conocimiento fundamental en el trabajo etnográfico. Si el observador pasa a formar parte del fenómeno observado y, por lo tanto, lo constituye, es necesario construir mecanismos de objetivación de la subjetividad. Es necesario reconocer reflexivamente la existencia constante de procesos de objetivación por parte de los antropólogos y establecer las condiciones, si se quiere "epistemológicas", que tienden a perfeccionar esos procesos.

Si una vez definido el objeto de estudio, el estudio de ese objeto pasa a constituir parte de él, podemos vernos arrastrados al infinito y paralizar toda investigación social. De lo que se trata en todo caso, no es sólo de comprender en qué sentidos específicos en cada caso la investigación pasa a constituir -"modificar"- parte de panorama que se investiga, sino fundamentalmente en intentar objetivar al investigador, sus prácticas y recursos, para poder también (auto)analizarlo. De ese modo, la reflexividad se constituye en una herramienta metodológica indispensable: es el camino subjetivo para la comprensión de una intersubjetividad que conformamos en el campo.

En la medida en que se conciba a la subjetividad del investigador no sólo como recurso para producir conocimiento en el campo, sino también para producir interpretaciones de esos fenómenos relacionadas -muchas veces contrastivamente- con otras interpretaciones existentes en su campo académico y en su propia cultura, parece inútil debatir si el "eje" de la reflexividad debe colocarse en uno o en otro. Más bien, cabría afirmar que cada etapa de la investigación implica necesariamente un proceso (subjetivo) de objetivización.

Sentido de la interacción y sentido de la fiesta

Vuelvo ahora a mi diario de campo para mostrar cómo a través de la relación que ellos establecen conmigo, pero también a través de una historia que ellos me obligan a reconstruir -que es la historia de ellos-, encuentro el sentido de sus prácticas y claros indicios de la construcción de un posicionamiento social.

Recapitemos. A través de la relación que ellos establecen conmigo hemos reconstruido elementos constitutivos de la fiesta: la comida, la bebida, la challa, el baile. Hemos visto cómo en esa búsqueda por incluir al "gringo" aparecía cierto posicionamiento de género, al menos en relación a un hombre. Creo también poder reconstruir una dimensión política, vinculada con los diversos grupos sociales y con el Estado boliviano, que se me aparece en el simple gesto de ofrecerme chicha y singani, de pedirme que challe, de insistirme en que baile. Volvemos entonces a la pregunta del principio: ¿Por qué el contraste entre la insistencia en La Puerta y la amabilidad en Potosí?

Comienzo entonces por la historia, aunque de manera breve¹¹.

En Bolivia, "tradicionalmente", las fiestas tenían un carácter local y el conjunto anual de celebraciones comunales estaba ligado con el ciclo agrícola. Sin embargo, a partir de la década del 50 las fiestas patronales han vivido un proceso de urbanización que implicó diversas transformaciones. La clase media urbana comenzó a participar en las fraternidades y se unieron por primera vez a las danzas de los gremios mestizo-cholos.

Este movimiento "urbanizador" recién comenzó en Potosí a mediados de los años 80. Hace sólo unos diez años la única fiesta de Ch'utillos se realizaba en "La Puerta". En cambio ahora -después de la importante campaña desplegada por la Intendencia- es sólo el paso previo a la gran fiesta que se hace en Potosí. El día anterior a la Fiesta de los

¹¹ Para un mayor detalle de este desarrollo histórico puede consultarse Grimson, 1998.

Ch'utillos se realiza el encuentro mucho más reducido a pocos kilómetros de la ciudad. Allí hay tres ayllus y hace poco la municipalidad se ha encargado de construir un "calvario". A "La Puerta" casi no concurren "gringos" y el primer día de la procesión en la ciudad se reserva para la entrada de los grupos de danza de las provincias. Esto no alcanza, sin embargo, para que los antiguos participantes, "indígenas" o "campesinos", afirmen que "antes nosotros hacíamos la fiesta y ahora la miramos".

El Estado cumple un rol fundamental en Ch'utillos. La municipalidad alquila las veredas a comerciantes que instalan graderías que venderán a los asistentes, otorgándole al acontecimiento un carácter de espectáculo. En estas grandes fiestas urbanas no suele haber pasantes, sino sólo de cada una de las fraternidades. La presencia del estado y los políticos puede verse claramente en la participación del intendente en una fraternidad.

La fiesta de "La Puerta" se articula entonces con una larga historia, una historia que comienza antes de la colonia y que remite a los lugares de asentamientos de los quechuas antes de la llegada de los españoles. La fiesta grande remite al nuevo lugar, fruto del Potosí de la explotación minera y de la nueva intervención estatal que ha desarrollado una amplia campaña para realizar la fiesta en la ciudad y con un carácter multitudinario.

En "La Puerta" la presencia del Estado es aún marginal. Aunque la Municipalidad ha construido un calvario, el centro de la fiesta no se desarrolla en él, sino en los ayllus, alrededor de las casas de los habitantes del lugar. En Potosí la relación se invierte: la fiesta se organiza a través del trazado municipal del recorrido de las fraternidades y con las familias sentadas en las veredas, en lugares alquilados por la municipalidad. La fiesta de Potosí dura tres días, que son declarados feriados (viernes, sábado y domingo). La fiesta de La Puerta, realizada el jueves anterior, no figura en el calendario oficial. Por lo tanto, en lugar de feriado, hay una figura ambigua,

la "tolerancia", que implica que no se sanciona a nadie que falte a su trabajo, pero se supone que la mayoría va a trabajar.

Si cuando Antonio y María nacieron la fiesta de La Puerta era ya una "vieja tradición", ellos mismos presenciaron la creación y el crecimiento de la fiesta en Potosí que se encuentra actualmente en pleno desarrollo. Mientras en La Puerta, frente a la presencia no común de un gringo, ellos podían constituirse en sujetos que buscaban integrar a los "otros" a su cultura, en Potosí ellos mismos se estaban integrando paulatinamente a un nuevo modo de hacer y vivir la fiesta propuesto desde el Estado.

En Potosí ellos eran básicamente *observadores*. Su participación se condensaba en Félix y su primo, es decir, estaba claramente restringida en personas, tiempo y espacio. En cambio, en La Puerta participaban todos y ellos eran los que *hacían* la propia fiesta. Eran padrinos. Por lo tanto, no sólo querían sino que podían buscar que todos se integraran a sus pautas, a sus costumbres. Mientras a la fiesta de Potosí yo fui *junto a ellos*, en La Puerta yo asistí a su *fiesta*.

Sin embargo, ellos no son "campesinos" ni "indígenas", son parte de los sectores populares urbanos que hasta hace pocos años no participaban en la fiesta de La Puerta. Esta es *su fiesta* porque a partir de la nueva política municipal, la familia de Félix -al igual que un amplio sector urbano- comenzó a apropiarse y a transformar esa "vieja tradición quechua". El singani y la cerveza por la chicha, los colectivos y automóviles por los caballos, la cueca por el tynku, son parte de una serie de sustituciones introducidas por ellos mismos.

En sus invitaciones e insistencias hacia mí, y en su simple amabilidad posterior, estaban dando cuenta a la vez del impulso de ese proceso de apropiación abierto por la nueva política municipal, pero que contrastaba con el protagonismo del estado durante la fiesta en Potosí.

En que estas personas me tratan, en las maneras en que me hablan, me piden, me exigen, me ofrecen, se encuentra condensado su posicionamiento en relación a la transformación de las fiestas patronales en sus región y en su país, y su relación con el Estado. De ese modo, mi presencia como investigador "gringo" no es un obstáculo a superar como condición para la comprensión de su perspectiva. Mi presencia se inserta en una red de relaciones sociales, culturales y políticas, y por lo tanto el modo en que ellos la elaboran y la resuelven habla de esas relaciones. Por ello, una relación reflexiva con mi presencia y las prácticas y discursos de ellos para conmigo es la herramienta básica con la que cuento para desentrañar su perspectiva, que anuda una historia cultural en proceso de transformación con la construcción de nuevos posicionamientos. Y esa historia es la que necesito conocer para poder comprender los significados de las relaciones que ellos me proponen.

La condición para reconstruir este proceso es abandonar la parcialidad intelectualista y comprender la lógica de la práctica, que no se rige según las delicias impactantes de cierto culturalismo pintoresco, sino según intereses sociales vinculados tanto a historias culturales como a instituciones sociales realmente existentes.

Bibliografía

- Auyero, Javier y Grimson, Alejandro: "'Se dice de mí'. Notas sobre convivencias y confusiones entre etnógrafos y periodistas", en *Apuntes de investigación*, Buenos Aires, CECYP, 1997:81-93.
- Barley, Nigel: *El antropólogo inocente*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- Cardoso de Oliveira, Roberto: "Prefácio À Terceira Edição", en *O índio e o mundo dos brancos*, Campinas, Unicamp, 1996.

- Cardoso de Oliveira, Roberto: "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever", en *O trabalho do antropólogo*, Sao Paulo, UNESP, 1998.
- Coulon, Alain: *La etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg: "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico", en *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1993, volumen I, 331-377.
- Garfinkel, Harold: "Practical Sociological Reasoning", en Schneidman, E. (ed.): *Essays in Self Destruction*, New York, International Science Press, 1967:171-187.
- Geertz, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Buenos Aires, Gedisa, 1987.
- Geertz, Clifford: *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.
- Grimson, Alejandro: *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba-Felafacs, 1999.
- Guber, Rosana: "Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente de campo", *Ponencia en las I Jornadas de Etnografía y Métodos cualitativos*, IDES-UBA, Buenos Aires, 1994.
- Hammersley, Martyn y Atkinson, Paul: *Ethnography Principles in Practice*, London, Tavistock, 1983.
- Heritage, John: "Etnometodología", en Giddens, A.; Turner, Jonathan y otros: *La teoría social hoy*, Buenos Aires, Alianza, 1995.
- Holy, Ladislav: "Theory, Methodology and Research Process", en Ellen, R.F. (ed.): *Ethnographic Research. A Guide of General Conduct*, Londres, Academic Press: 13-34.
- Kondo, Dorinne: "Disolution and Reconstitution of Self: implications for Anthropological Epistemology", en *Cultural Anthropology*, 1986, 1:74-87.
- Peirano, Marisa: "O encontro etnográfico e o diálogo teórico", en *Uma antropologia no plural*, Brasília, UnB, 1992.
- Rosaldo, Renato: *Cultura y verdad*, México, Grijalbo, 1991.
- Watson, Graham: "Make me reflexive-but not yet: strategies for managing essential reflexivity in ethnographic discourse", en *Journal of Anthropological Research*, spring 1989, v 43 (1), pp. 29-41.
- Wolf, Mauro: *La sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1982.