

David Lorente Fernández, coord. 2021. *Etnografía y trabajo de campo. Teorías y prácticas en la investigación antropológica*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Jacques GALINIER

CNRS-Universidad París Nanterre (Francia)

jacques.galinier@cnrs.fr

He aquí un *opus* que fungirá como una obra de excelencia en el acervo disparate de la literatura mesoamericanista. En pocas palabras, es el denso resultado de una reflexión colectiva de casi una década, apoyada en un *cluster* de seminarios y enseñanza de posgrado bajo la dirección de David Lorente Fernández. Para los lectores, el coordinador de este volumen consolida el corpus teórico y metodológico que sostiene todo el edificio editorial mediante un ensayo de cien páginas, “Introducción. La etnografía como método y como teoría: epistemología, rupturas, posibilidades”, sin equivalente en la producción mexicanista reciente. Se trata de un *Lehrbuch* destinado tanto a los investigadores institucionales como a los estudiantes deseosos de navegar en el matorral oscuro de las bibliografías. A lo largo de esta odisea académica, Lorente Fernández ha revisado lo esencial tanto de la literatura local como de los textos canónicos que señalan las confrontaciones más relevantes de nuestra disciplina en el ámbito panamericano, ayer y hoy. Para contestar las preguntas insistentes que recorren todo el ensayo —¿cómo se hace etnografía en la actualidad? ¿Qué relevancia y a partir de qué requisitos se desarrolla el trabajo en el terreno?—, convoca a autores transnacionales para reunir las contribuciones de un areópago de mexicanistas, a quienes debemos esta serie de ensayos incisivos basados en las experiencias del trabajo de campo y su propia reflexividad. En una palabra, se descoloniza la teoría y se desencarcela su anclaje académico para instalarla sin vacilar en el *open space* de las comunidades nativas. La apuesta de Lorente Fernández es: lejos de ser triviales o *vintage*, esas aporías remiten a problemas que conservan una violencia heurística notable y hacen eco tanto de la acuñación de modelos materialistas y mentalistas, como de las nuevas perspectivas fenomenológicas enfocadas en la subjetividad y la dimensión sensorial de la cultura.



Este manual se compone de tres secciones que abarcan una de las cuestiones críticas de mayor impacto en las discusiones transcontinentales hoy. La primera, “Perspectivas epistemológicas de la etnografía”, es relativa al estatus controvertido de nuestra disciplina —seguida por el monstruo del Loch Ness de la alteridad—, pero también a las nuevas rutas de la comparación y el ritual, que terminan con una reapreciación del esquema corporal como espacio literalmente *bon à penser*.

Marie Noëlle Chamoux escribe “Entre ciencia y bricolaje: el arte antropológico” y formula una serie de recomendaciones, insiste en la duración de la estancia de los observadores *in situ* “incluso durante las noches” y en la necesidad de compartir la vida cotidiana de la gente. La investigación local se expresa mediante técnicas de investigación multidisciplinarias, cotejada con cuatro modelos metodológicos: estadístico, experimental, lingüístico y jurídico, es decir, una suma de disposiciones que aleja definitivamente la etnografía del bricolaje como lo definió Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*.

La participación de Alan Sandstrom y Pamela Sandstrom, “La ciencia y el arte del trabajo de campo etnográfico: una investigación antropológica en la Huasteca sur”, subraya una postura que reivindica la combinación de estrategias reflexivas y “observaciones objetivas”, pero que no cuestiona los procesos de construcción de esa misma objetividad, aunque los autores reconocen que “el etnógrafo tiene que tolerar un alto grado de ambigüedad”, en un contexto de trabajo “real”, “físico”, “siempre al borde del colapso”, inquietudes que son reflejo de su experiencia de campo en la Huasteca (p. 165).

La contribución de Catharine Good Eshelman, “Aportaciones de la etnografía a las herramientas conceptuales de la antropología y sus implicaciones para la teoría”, glosa la posición de una practicante integrada a una institución pública mexicana y combina el valor científico y humanístico de una disciplina articulada con las demás ciencias sociales e involucrada en el contexto social y cultural de la nación. De hecho, de todas las trayectorias expuestas en este libro, este ensayo es el que acentúa de manera más explícita el compromiso ético de la antropología en territorio mexicano y la responsabilidad social que incumbe a los profesionales de la materia.

El texto de María Isabel Jociles Rubio, “El lugar de la observación participante en el estudio etnográfico de las prácticas sociales: pautas para observarlas y describirlas”, intenta mezclar los aportes de la observación participante y las entrevistas en busca del proceso de creación teórico, con apoyo de una larga experiencia pedagógica, haciendo hincapié en los

aspectos verbales de la vida cotidiana. Esta experiencia permite a Jociles Rubio reconsiderar la estructura de la observación participante, cuyo estatus epistemológico la diferencia sutilmente de la simple etnografía o el trabajo de campo.

A partir de una cuestión pertinente, “la habilidad del investigador para hacer buenas preguntas”, John Monaghan, en “Los documentos históricos y el trabajo de campo etnográfico”, pone énfasis en la posición del investigador como “cazador” para entrar en una experiencia dialógica productiva en el terreno. A partir de dos episodios, uno en Sacapulas, Guatemala, y otro en Santiago Chazumba, en la Mixteca baja de México, señala que los datos históricos permiten aclarar situaciones contemporáneas y que la etnografía llena los huecos de la documentación histórica. Este método desentraña los olvidos o las “mentiras” de los archivos locales, y evita el “amalgame” entre práctica de campo y reflexión sobre los enigmas del pasado, para llegar a una restitución de la veracidad de los hechos narrados por la tradición oral, cuando el antropólogo llega al campo con los resultados de una encuesta archivística.

En su contribución, “Escribir, describir, problematizar. Circularidad de la investigación etnográfica”, Perig Pitrou insiste en una premisa operatoria: “es más riguroso empezar diciendo ‘lo que hay’ antes de preguntar a la gente su opinión acerca de un tema” (p. 289-290), considerando que “actuar —sea en la vida cotidiana o en contextos rituales— implica un hiato entre normas explícitas y prácticas” (p. 290). Esta aporía pone de relieve magistralmente las interacciones entre humanos y no humanos entre los mixe, y coloca entre paréntesis las devotas referencias a antropólogos o interlocutores nativos famosos (p. 292).

La segunda sección examina “La antropología del otro: etnografía y alteridad”. En una dirección distinta se presenta el ensayo de Saúl Millán, “Virajes de la etnografía: un testimonio personal”. Inscrito plenamente en el “giro ontológico” de la antropología occidental, examina los efectos colaterales de la práctica de la etnografía y toma como parteaguas crítico la siguiente paradoja: “las concepciones indígenas aluden así a lo que podríamos llamar un déficit cósmico, inherente a la estructura del universo, que proviene de un exceso de entidades existentes y una escasez de cuerpos disponibles” (p. 332). Millán prosigue su reflexión al considerar la mitología mesoamericana del nahualismo, centrada en la relación hombre-animal, en la que “la cacería aparece como el lado inverso de la alianza matrimonial” (p. 333), lo que instala radicalmente el debate en los márgenes de las so-

ciudades siberianas. Esta última propuesta conduce a Millán a rebasar los límites de un evolucionismo superado a favor de una reconsideración de las teorías nativas.

A partir del contexto huichol, en “Antropología recursiva wixárika”, Johannes Neurath hace hincapié en la antropología implícita de los informantes para definir una categoría problemática para todos los contextos mesoamericanos, el mestizo, no a partir de la fractura virtual indio/no indio, sino de manera mucho más sutil al controlar el modo de mestizaje de los nativos como estrategia de control de su propia ipseidad.

La tercera sección se dedica a “Comparaciones etnográficas”. Con Anath Ariel de Vidas y su texto “La comparación en antropología y su aplicación entre los nahuas y los teenek de la Huasteca veracruzana”, entramos en una consideración ampliamente discutida en la historia de la antropología: la comparación. La autora aporta nueva luz a raíz de su doble experiencia entre teenek y nahuas de la Huasteca, y recalca diferencias ontológicas, epistemológicas o cosmológicas en relación con la tradición eurocentrista (p. 370), la posición clásica del observador, pero en este caso a partir de otros contextos, circuitos de sentidos y mecanismos de significación y estructuras discursivas. Lo que propone es, de hecho, un nuevo discurso del método para el comparatista como lo había propuesto Marcel Detienne en su emblemático seminario de la École Pratique des Hautes Études hace dos décadas. De Vidas llega a la conclusión de que los seres prehumanos venerados por los teenek aparecen recombinados en el espacio nahua para fusionarlos en su ritual (p. 381).

A su vez, Lorente Fernández se aproxima al reto de la comparación etnográfica en “Comparando Mesoamérica y los Andes a través de la etnografía”, en el surco de tentativas cruzadas operadas por Alfredo López Austin y Luis Millones. Esto lo conduce a examinar el legajo de las monumentales *Mythologiques*, de Lévi-Strauss, a la luz de un abanico de críticas que señalan la descontextualización problemática de sus contenidos en términos tanto espaciales como históricos y la exclusión de Mesoamérica y los Andes del material estudiado. Lévi-Strauss contestó estos ataques en *Le Cru et le Cuit* (1964), pues consideraba que los mitos mesoamericanos habían sido reelaborados por una casta de escoliastas que impidieron el tratamiento estructural de los relatos transmitidos por la tradición oral. Mediante la glosa de obras significativas (Allen, Bastien, Taggart y Arguedas, Eduardo Viveiros de Castro, Jacques Galinier, Antoinette Molinié, Guilhem Olivier y Jean-Luc Lambert), Lorente Fernández propone una serie de ilustraciones

que hacen eco del problema central del capítulo, dentro de una comparación etnográfica de carácter transcultural.

La cuarta sección tiene como punto focal la “Etnografía del ritual”. Danièle Dehouve, en “Buscando el sentido del ritual”, intenta construir una nueva vía de acceso a la aporía sin solución: “¿qué es un ritual?”. Para hacerlo considera que “el ritual conforma una construcción en la cual todo está cargado de sentido y de eficacia mágica: el lenguaje ritual” (p. 479), y desbarata de paso la oposición humano/no humano, cuya funcionalidad no se verifica en muchos contextos mesoamericanos —los supuestos no humanos cargan necesariamente una dosis de humanidad, la antropomorfización generalizada de la naturaleza expresa esta simbiosis entre los dos polos—. Lo esencial de la contribución de Dehouve consiste en expresar que “el ritual es performativo y se realiza con el fin de transformar la realidad” (p. 494) y hacer hincapié en los sentidos químicos —oído, olfato, gusto, tacto— en la situación de recepción de los dones al servicio de una “construcción compleja y armónica de significados”.

La contribución de James Taggart, “Interpretando el ritual mediante narraciones orales: una propuesta metodológica a partir de los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, se desarrolla a partir de una larga experiencia de campo y pone de relieve el papel de las narraciones orales “que no constituyen mitos cosmogónicos —resultan imprescindibles para comprender la significación de los rituales”, es decir, corresponden a *clusters* de discursos aglutinados sobre las operaciones de la vida ceremonial y sirven de *cursus* pedagógico para los niños, en tanto novicios en su proceso de aculturación religiosa, como sucede en el contexto nahua de Texcoco, como lo describe Lorente Fernández. Para Taggart, este conjunto de narraciones de distinta índole, tanto elaboradas como espontáneas, triviales o fortuitas, consiste en la materia viva del acceso al significado profundo de los rituales (p. 536).

La última sección abarca los temas conexos de “Etnografía, terapéutica, y corporalidad”. Con Francisco Ferrandiz, en “Etnografía cuerpo a cuerpo o cómo investigar el espiritismo venezolano”, encontramos una reflexión sobre el papel del cuerpo como espacio de experimentación de los fundamentos del culto de María Lionza en Venezuela, incluso del propio cuerpo del observador como instrumento fundamental de investigación. El autor hace hincapié en la dimensión central de los niveles somáticos de la posesión, como un lenguaje que permite descryptar los mensajes del culto. Desgaste emocional y físico dan testimonio de la intensidad vivida de esta religión al servicio de una “autoetnografía corporal”.

Gerardo Fernández Juárez clausura el corpus de textos reflexivos con “Prurito kallawayaya: salud intercultural y trabajo de campo en el altiplano aymara de Bolivia”, un balance de las relaciones entre medicina tradicional y medicina convencional en Bolivia a partir de una experiencia personal como “gringo” —extranjero de poderes incomensurables— con parámetros nativos de apreciación de cómo estar sano o curarse, que desafían el credo científico occidental y señalan la soledad del observador con su “verdad médica”. Fernández Juárez insiste en los límites de una política en salud intercultural disociada de los programas del Ministerio de Salud y de una academia incapaz de aceptar propuestas curativas heterodoxas. También elabora una serie de recomendaciones para una acción compartida entre todos los profesionales de la salud en el campo y pone énfasis en las condiciones de durabilidad de una presencia que permita evacuar el “choque cultural” de una confrontación brutal con el espacio nativo, a favor de una integración común dentro de un programa éticamente aceptable de salud intercultural.

En esta presentación breve y demasiado esquemática fue imposible hacer justicia y presentar un balance razonable de las aportaciones de cada autor. No obstante, algunas conclusiones permiten corregir esta impresión superficial. El reto del coordinador ha sido construir un corpus didáctico a partir de contribuciones diversas, sin imponer una distribución que sobrevalore unas propuestas en lugar de otras o que deje de lado las polémicas en términos de escuelas y de la lista obsoleta de -ismos. Al mismo tiempo, eliminó cualquier argumento de autoridad y otorgó un criterio de veracidad tanto a los interlocutores nativos como a los representantes de la academia. Esta ausencia de solución de continuidad entre glosas *emic* y *etic* pone de relieve la pertinencia de la “exégesis interna” como vía privilegiada de acceso a una reconsideración del estatus del lenguaje etnográfico, más allá de los juicios asertóricos y los aforismos contraintuitivos, a la Ludwig Wittgenstein. En esas condiciones, toda la epistemología del trabajo de campo cobra una sólida dimensión crítica que rechaza definitivamente las grandes narraciones de la antropología occidental. Creo que las posiciones de Lorente Fernández en el diálogo exigente con sus invitados lo demuestran. Se trata de “bajar al fondo de la mina” para recuperar el sentido último de los procesos sociales, el sistema ritual o los *twists and turns* del lenguaje en las elaboraciones canónicas de las mitologías, cuyo modo de expresión se transforma en conceptos, “los cuales se adquieren mediante la acción y las experiencias”, es decir, en el juego de las “prácticas

empíricas donde los humanos desarrollan su capacidad de abstracción”, como señala Good Eshelman.

El hilo conductor de todas las contribuciones —a pesar de su heterogeneidad respecto a sus metas, su metodología, sus presupuestos asumidos o subliminales— es que intentan repensar los parámetros de las interacciones entre observadores y observados, es decir, reconstruir el punto de vista *emic*, ahora con un estatus epistemológico que los dualismos formalistas de la antropología *mainstream* no habían imaginado atribuirles. En su crispación por la autoridad monológica, denunciada por Clifford, asumieron púdicamente que el *emic* no era más que una variante ancilar del discurso, diseñada al servicio del observador. En verdad, la introducción de Lorente Fernández representa un *tour de force* teórico porque logra capturar las líneas de continuidad entre contribuciones que combinan parámetros cientistas —Sandstrom y Sandstrom—, posestructuralistas y pragmatistas —Pitrou, Dehouve—, o sociológicos —Chamoux—.

El coordinador no deja de examinar el balance de algunos de sus invitados más originales en tanto adeptos del “giro ontológico” en el surco de autores vueltos clásicos, como Wagner, Martin Holbraad o Viveiros de Castro. Sobre todo recalca, como en el caso de Pitrou, que el proceso de construcción de la relación etnográfica se arma a partir de una interacción constante entre la práctica de campo, el reporte y la teorización, que hace eco de una propuesta analítica —Dehouve— a favor de la invención de un nuevo artefacto conceptual, por ejemplo, el “depósito ritual”.

Lo que Lorente Fernández hace resaltar es que “la presencia reflexiva de la experiencia etnográfica”, en tanto conglomerado de afectos-respuestas a la situación del terreno, genera una puesta en escena de la subjetividad al servicio de una heurística, en la cual la figura del investigador rebasa las pulsiones egoístas o narcisistas para construir la figura del actor involucrado en un proceso de creación de un texto etnográfico original, que implica a la vez los discursos disimétricos del observador y los observados.

In fine, el lector ávido de controversias y nuevos debates en torno a la siempre frágil y discutida posición del trabajo de campo encontrará en este compacto manual una defensa e ilustración entusiasta de un método y una ética al servicio de un quehacer académico descontaminado de sus disputas teológicas y enriquecido por la exploración constantemente renovada del terreno como espacio de tensión donde se juega el porvenir de la disciplina antropológica. Una lectura altamente recomendable.