

La lógica de la investigación etnográfica

Honorio Velasco

EDITORIAL TROTTA

Valladolid, 1997

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

EL TRABAJO DE CAMPO

En el ámbito de la antropología social la referencia al «método» o a los «métodos» tiene generalmente significados diversos. A veces se tipifica como método específico la observación participante, de forma casi definitiva, aunque tan simplificadora como la que le atribuye como único objeto de estudio las sociedades primitivas. Otras veces se toman como métodos acciones de investigación tan concretas como las guías de campo, el método etnogenealógico de Rivers, los cuestionarios, el estudio de casos, la elaboración de redes sociales, etc. Sin embargo, hay dos referencias máximas a los métodos en antropología: el método comparativo y el trabajo de campo. El primero ha perdido buena parte de la operatividad que tenía atribuida bajo los paradigmas evolucionistas o difusionistas. Las reactualizaciones del método comparativo, por ejemplo en los estudios transculturales, se reconocen más bien como técnicas de investigación para fases determinadas del proceso metodológico total.

Una descripción pragmática de la metodología aludiría al proceso de investigación como una secuencia que comienza con la preparación de un plan de trabajo y acaba con la elaboración y escritura de un informe, aunque tal vez habría que incluir también las repercusiones y reacciones que suscita en otros la lectura de ese informe. Pero estrictamente se podría decir que la *metodología* es

la estructura de procedimientos y reglas transformacionales por las que el científico extrae información y la moviliza a distintos niveles de abstracción con objeto de producir y organizar conocimiento acumulado (Pelto y Pelto, 1978).

Esta definición exige diferenciar la metodología de las «técnicas de investigación», que propiamente designarían formas e instrumentos de la recolección primaria de datos, y operaciones posteriores con ellos, tales como la clasificación, la contrastación, etc. El método debe ser algo más que la mera aprehensión de datos, pero es igualmente cierto que las técnicas de observación o cualesquiera otras empleadas en la obtención de datos, incluyendo el registro de documentos, implican planteamientos teóricos previos (terminología, diseño de investigación, hipótesis o al menos ideas directrices, contrastación de modelos, etc.). En buena medida, una discusión sobre la metodología de las ciencias sociales, y en concreto de la antropología, ha de ser menos una enumeración descriptiva de las variaciones e incidentes que presentan las prácticas de investigación, que de las ideas, proposiciones, intenciones y supuestos que se traslucen en ellas.

El término «etnografía» alude al proceso metodológico global que caracteriza a la antropología social, extendido luego al ámbito general de las ciencias sociales. Una extensión que a veces ha conllevado ambigüedades y no pocas confusiones. En el terreno de la antropología de la educación, Harry Wolcott se ha esforzado en resituar la etnografía (especialmente la etnografía aplicada a la educación) en sus dimensiones antropológicas, planteando explícitamente lo que tiene de propuesta, de intención, pese a la enorme variedad de formas de hacer que permite (Wolcott, 1993).

El trabajo de campo no agota la etnografía, pero constituye la fase primordial de la investigación etnográfica. En ciencias sociales, «trabajo de campo» suele designar el período y el modo de la investigación dedicado a la recopilación y registro de datos. Aun cuando como fase primordial sea algo común, los modos de llevarlo a cabo son distintivamente diferentes y admiten una gran variedad. De la misma manera que el término «etnografía» ha exigido una redimensionalización, un replanteamiento, el término «trabajo de campo», asociado desde hace mucho tiempo indisolublemente al de «etnografía», seguramente también lo requiere, so pena de que ante la diversidad irreductible de modos se convierta en un término equívoco.

El trabajo de campo es más que una técnica y más: que un conjunto de técnicas, pero ciertamente no debe confundirse con el proceso metodológico global. Es una *situación* metodológica y también en sí mismo un proceso, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por el investigador, cuyos objetivos pueden ordenarse en un eje de inmediatez a lejanía. Entre esos objetivos, no necesariamente en último lugar, está la redacción de un informe. Como dice Stocking, el trabajo de campo es

la experiencia constitutiva de la antropología, porque distingue a la disciplina, cualifica a sus investigadores y crea el cuerpo primario de sus datos empíricos (Stocking, 1993, 43).

La observación participante no subsume al trabajo de campo, pero no sería posible fuera de él. En cierto sentido, el trabajo de campo es el único medio para la observación participante, pues no es posible llevarla a cabo desde el sillón de estudio. Por otra parte, dada la variedad de modos de «participación» habría

que admitir que, hasta cierto punto, puede tener sentido el trabajo de campo *sin* observación participante (Hammersley y Atkinson, 1994).

Ya advirtió Seligman, cuando apenas se comenzaba a vislumbrar los primeros resultados, que el trabajo de campo llegaría a ser para la antropología lo que la sangre de los mártires fue para la extensión de la Iglesia romana (citado por Stocking, 1993, 56). Fue él quien envió a Malinowski al campo siendo secretario de la sección antropológica de la British Association. Y a él le fue dedicado *Los argonautas del Pacífico occidental*, publicado en 1922 (Malinowski, 1973). También Frazer, el prologuista de ese libro, fue un animador de las investigaciones de campo. La referencia a Malinowski y a *Los argonautas del Pacífico occidental* es obligada. Porque si es cierto que los antropólogos suelen referirse a su grupo profesional como a una «tribu» y al trabajo de campo como a su ritual central (un *rite de passage*, pero también un rito de intensificación o de purificación, como han sugerido algunos [cf. Freilich, 1970]), no lo es menos que Malinowski ha de ser considerado como el héroe cultural de la disciplina y, según advierte Stocking, *Los argonautas* sería un mito euhemerístico (Stocking, 1993, 77).

El halo ritual que rodea al trabajo de campo es naturalmente una contaminación del propio contenido de la investigación antropológica, y en la misma línea deben situarse expresiones tales como la «mística del trabajo de campo» (Freilich, 1970), o la «magia del etnógrafo» (empleada por el propio Malinowski en 1922). A veces, para referirse al trabajo de campo también se han utilizado otras metáforas, tales como «fiesta» —con el significado de la buena vida, la vida auténticamente vivida, en sociedades del Caribe—, o «puja» —con el significado del buen vivir tal y como éste se concibe en la cultura hindú: la vida de un hombre rodeado de su familia, rezando plegarias que asegurarán el futuro bienestar de todos—. Este halo es aún más espeso para los jóvenes estudiantes que preparan su primer trabajo de campo: una mezcla de misterio, oportunidad y excitación.

Field-work [«trabajo de campo»] fue un término derivado del discurso naturalista que, según parece, introdujo Haddon en la antropología británica. Los aspectos esenciales —estancia continuada y prolongada de un investigador especializado entre un grupo humano— fueron postulados por Haddon como consecuencia de las experiencias viajeras de principios de siglo. En teoría, fue Rivers quien inició propiamente el trabajo de campo. Su «método concreto» desarrollado en la edición del *Notes and Queries* de 1913 contenía los siguientes elementos: un investigador solo, «trabajador privado especialista de la etnografía, ocupándose de todos los campos etnográficos, viviendo un año o más en una comunidad pequeña... Es decir, un investigador desligado de la comunidad de procedencia, no dependiente de la administración, de la iglesia o de empresas comerciales, formado académicamente y conocedor de las disciplinas antropológicas y de las ciencias sociales, interesado por la cultura en su sentido más global, viviendo, conviviendo de forma continuada y prolongada con las gentes que forman una comunidad local, un grupo social, una organización formal o una mera agrupación relativamente estable.

Rivers no llegó a practicarlo, Malinowski sí. El capítulo introductorio de *Los argonautas* puede considerarse la carta fundacional del trabajo de campo a antropológico. Posiblemente la forma, el concepto de trabajo de campo tal y como él lo forjó, se convirtió en precepto, aunque en cierta medida cada investigador al realizarlo lo forja de nuevo de un modo original. La *situación* como tal es en todo caso el precepto que admite variantes múltiples, casi siempre obligadas por las características de los grupos humanos —no siempre ni necesariamente «comunidades»— con quienes se convive. Por tanto, es fácil reconocer que las formas de llevarlo a cabo no son estrictamente las mismas cuando se trata de estudiar una sociedad primitiva que cuando se trata de analizar un grupo de vecinos de un barrio de una gran ciudad, una pandilla de adolescentes o una escuela rural.

Las innovaciones en técnicas de investigación que instauró Malinowski, tales como llevar un diario de campo o hacer cuadros sinópticos, no son tan importantes como la situación en la que se halló como investigador, una situación crítica convertida en situación originaria, en modelo para todo otro trabajo de campo posterior. El investigador se encontró solo, separado de toda compañía de blancos, buscando sociedad con los nativos y comportándose en relaciones naturales con ellos. Su soledad fue el soporte que le obligó a aprender a comportarse según los códigos sociales del grupo con el que convivió, a aprender su lengua y a tomar parte en su vida. (La soledad es una *actitud* y no niega en absoluto la posibilidad de un equipo de investigación.) Es esa experiencia la que Malinowski transmite en el capítulo introductorio de *Los argonautas*: se presenta como experiencia compartida con los nativos y se expone como experiencia vicaria al lector, quien, además, es incitado a ella:

Imáginese [...] rodeado de todos sus pertrechos, solo en una playa tropical cercana a un poblado indígena, mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado hasta allí (Malinowski, 1993, 24).

Probablemente tenga razón Stocking cuando advierte la intencionalidad de los recursos retóricos de este enunciado (la estructura narrativa, la acción en presente, la sintaxis de actor). En *Los argonautas* los nativos son tratados con una «gentil ironía», descritos en tonos prosaicos. De los occidentales —misioneros, administradores y comerciantes— se dice que no conocen nada sobre los nativos; y, finalmente, el investigador está omnipresente en un texto narrado en primera persona, como verdadero héroe del relato. Todo contribuye a validar el mito euhemerístico, a que *Los argonautas* haya llegado a convertirse en la carta fundacional del trabajo de campo que lo legitima como el ritual central de la antropología.

Sería necesario hacer constar, por otra parte, que el trabajo de campo llegó a imponerse en un tiempo de crisis teórica en la antropología británica. Comenzaba a resquebrajarse el viejo paradigma evolucionista. Rivers se había convertido al difusionismo histórico y Radcliffe-Brown había comenzado en las islas Andaman un trabajo de orientación durkheimiana. Pero especialmente había estallado la crisis metodológica. Se había exacerbado el sentido de urgencia etnográfica (ya Haddon había establecido prioridades a la hora de dirigirse a las zonas de trabajo); y, sobre todo, se estaba perdiendo la actitud ansiosa de recoger especímenes de cultura material, mientras crecía la atención hacia el *comportamiento social*. El trabajo de campo llegó así a desbaratar el viejo sistema en el que el papel de recogida de información y el papel de elaboración teórica estaban dissociados. No puede resultar sorprendente que, en un momento en el que la antropología social había logrado plena institucionalización académica con Frazer, se postulara la «profesionalización» del etnógrafo. Difícilmente podría tolerar un ámbito académico la falta de control de las fuentes de información (hasta entonces indirectas, es decir, basadas en informes remitidos por «corresponsales»). El trabajo de campo supuso la unificación de las dos actividades para el desarrollo de la nueva ciencia: el registro de información y la elaboración teórica empezaron a ser realizados por el investigador en cuanto tal. *Los argonautas* muestra esta unificación de funciones, la etnografía elevada al rango de construcción teórica.

Pero Malinowski inició también una renovación de las intenciones teóricas de la antropología. Las metas de la investigación habían cambiado. Había perdido interés la «historia de la humanidad». (Para una «historia de la humanidad» hubiera tenido escasa importancia conocer la actividad diaria en un poblado de las Trobriand.) Con Malinowski empezaron a buscarse otras cosas.

La meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender *su* visión de *su* mundo. Tenemos que estudiar al hombre y debemos estudiarlo en lo que más íntimamente le concierne, es decir, en aquello que le une a la vida. En cada cultura los valores son ligeramente distintos, la gente tiene distintas aspiraciones, cede a determinados impulsos, anhela distintas formas de felicidad. En cada cultura se encuentran distintas instituciones que le sirven al hombre para conseguir sus intereses vitales, diferentes costumbres gracias a las cuales satisface sus aspiraciones, distintos códigos morales y legales que recompensan sus virtudes y castigan sus faltas. Estudiar estas instituciones, costumbres o códigos, o estudiar el comportamiento y la mentalidad del hombre, sin tomar conciencia de por qué el hombre vive y en qué reside su felicidad es, en mi opinión, desdeñar la recompensa más grande que podemos esperar obtener del estudio del hombre (Malinowski, 1993,42).

Tal cambio de orientación debía ofrecer al lector otras recompensas. El paradigma evolucionista le había aportado la contemplación de la historia de la humanidad, que concedía a la sociedad moderna, a la que él pertenecía, un papel protagonista: la historia siempre acababa en ella. Pero Malinowski prometía ahora contemplar «al salvaje luchando por satisfacer sus deseos, alcanzar cierto tipo de valores, seguir el camino de su ambición social», «contemplanle entregado a peligrosas y difíciles empresas». Y aún había más:

quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y las ambiciones de estos indígenas. Quizá comprenderemos mejor la mentalidad humana... Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza... (Malinowski, 1993, 42).

Ésta era la nueva recompensa que traía consigo la apuesta por el trabajo de campo. Una recompensa asociada al tipo de sociedad estudiada, una sociedad primitiva, salvaje, redescubierta como expresión de la naturaleza humana compartida. Era la posibilidad de la comprensión del «nosotros» por reflejo de los otros.

Hoy, cuando se ha generalizado el trabajo de campo como situación metodológica general para el estudio de cualquier sociedad, primitiva o moderna, la recompensa de la comprensión de «la mentalidad humana» aún sigue siendo deudora del contraste tenso entre «nosotros» y «los otros».

El trabajo de campo insta una originalidad metodológica. Edgerton y Lagness (1977, 3) han enunciado algunos de los principios, generalmente implícitos, en los que se basa:

- 1) que los mejores instrumentos para conocer y comprender una cultura, como realización humana, son la mente y la emoción de otro ser humano;
- 2) que una cultura debe ser vista a través de quien la vive, además de a través del observador científico, y
- 3) que una cultura debe ser tomada como un todo (*holismo*), de forma que las conductas culturales no pueden ser aisladas del contexto en el que ocurren.

Estos tres principios son en parte consecuencia del estilo personal de Malinowski al involucrarse en la vida indígena, pero lo son aún más de los planteamientos teóricos que asumió.

1. EL INVESTIGADOR EN EL CAMPO: LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LAS RELACIONES SOCIALES

En primer lugar, la originalidad metodológica consiste en la implicación del propio investigador en el trabajo, en su auto-instrumentalización. Los enunciados sobre la mística del trabajo de campo son, en parte, una especie de trasunto de la implicación personal del etnógrafo. El trabajo de campo deja un cierto lastre, ejerce una cierta presión sobre el investigador y en algún sentido lo transforma. La implicación personal supone a veces asumir riesgos, sufrir enfermedades, etc.; y encierra estados de ánimo, sentimientos, experiencias de autocontrol..., pero también posiblemente brotes de desánimo, alguna conducta irreflexiva, desorientación, percepción de incapacidad... Son aspectos que suelen destacarse y que no pueden obviarse hasta el punto de suponer que la exigencia de asepsia que demanda la metodología pueda acabar rechazándolos como espúreos. Pero sobre todo el método involucra a la persona: las *relaciones sociales* establecidas a través de esta situación metodológica implican a la persona como una obligación de humanidad que contrarresta cualquier exigencia de asepsia metodológica.

El trabajo de campo es un ejercicio de papeles múltiples. Como ya percibió Griaule, se trata en cierto modo de un juego de máscaras:

Volverse en afable camarada de la persona estudiada, un amigo distante, un extranjero circunspecto, un padre compasivo, un patrón interesado, un comerciante que paga por revelaciones, un oyente un tanto distraído ante las puertas abiertas del más peligroso de los misterios, un amigo exigente que muestra un vivo interés por las más insípidas historias familiares, así el etnógrafo hace pasar por su cara una preciosa colección de máscaras como no tiene ningún museo (citado por Clifford, 1983, 139).

Naturalmente, la magia del etnógrafo no se reduce sólo a tal juego, pero resulta insoslayable tenerlo en cuenta cuando se hace referencia al «sede de hacer etnografía». El trabajo de campo asume que el hombre es el mejor instrumento para estudiar los grupos humanos, o, expresado menos retóricamente: la mejor estrategia para el análisis de los grupos humanos es establecer y operacionalizar relaciones sociales con las personas que los integran.

El modelo de situación teatral, la simulación dramática que menciona Griaule, es un apunte de la singularidad metodológica que consiste en instrumentalizar las relaciones sociales con un objetivo de conocimiento. La implicación del propio investigador, su asimilación al método, es ineludible. No es posible instrumentalizar las relaciones sociales sin implicarse en ellas. La situación se configura como una tensión de proximidad y distancia, de empatía y extrañamiento, que se mueve de la observación a la participación, del cuestionario a la charla íntima, de la pregunta a la respuesta. En esa tensión, y como modo básico de aproximación al campo, se encuentra la *observación participante*.

La observación participante exige la presencia en escena del observador, pero de tal modo que éste no perturbe su desarrollo; es decir, como si no sólo por el hábito de la presencia del investigador, sino por las relaciones sociales establecidas, la escena contara con un nuevo papel, accesorio a la propia acción, pero incrustado en ella «naturalmente». El supuesto es que no es posible el teatro de la acción social de los grupos humanos con observadores estrictamente externos a la escena, porque la presencia de observadores, de cualquier modo que se produzca, amplía la escena y les involucra. Su presencia es ya, de algún modo, *acción social*.

En términos de la práctica metodológica todo esto implica que el investigador nunca trabaja sólo como investigador, trabaja también como vecino, como amigo, como desconocido, como hombre o mujer, como occidental, europeo, español..., como profesor o escritor, como aliado, como enfermero, como mano de obra, como transportista, como administrativo... y con otros papeles que él se haya forjado o que le haya conferido el grupo que analiza y con el que convive.

El modelo de relaciones sociales establecido en el trabajo de campo es, desde Malinowski, aparentemente igualitario. No obstante, Clifford hablando de Griaule (Clifford, 1983) o, por ejemplo, una lectura entre líneas del propio diario de Malinowski (Malinowski, 1989), nos muestran que en realidad se ha tratado muchas veces de relaciones asimétricas. Se dice que Griaule invocaba como modelo la investigación de un magistrado que va interrogando a los diferentes testigos acerca de un acontecimiento. Tal modelo sugiere una cierta violencia en la recogida de información, aunque con él se pretenda garantizar la fiabilidad de los datos obtenidos. En general, parece que el estilo propuesto por Malinowski es otro: abandonando la casa-misión, instalándose en medio del poblado y transformándose en observador participante... aunque, descrito en estos términos ideales, este estilo no fuera necesariamente el que siempre puso en práctica.

La observación participante connota por un lado relaciones igualitarias, en las que la información se intercambia a modo de comentario a los acontecimientos que se viven simultáneamente; connota asimismo el aprendizaje de las reglas de comunicación del grupo estudiado —incluido el aprendizaje del sentido de oportunidad a la hora de hacer preguntas— y el seguimiento de esas reglas; y además, un cierto grado de empatía, de forma que la información sea obtenida como prueba de confianza, como un don, no como algo obligado. El modelo del magistrado que interroga asume que la información es fiel por obligación; el de observador participante asume que la información es fiel por confianza. El primero parece contemplar la permanente posibilidad del engaño y trata de neutralizarla con el ejercicio de la autoridad, el segundo desconfía de la información obtenida en condiciones formales y neutraliza el engaño a base de vivencia directa, de convivencia. Con estos dos modelos se cruzan otros posibles, el de compra-venta, que entiende la transmisión de información como una transacción y exige fidelidad a cambio del precio justo; o el de la intervención, en el que la fidelidad de la información se cumple en el resultado de la acción emprendida. Caben otros modelos, especialmente si se trabaja en organizaciones formales como la escuela, donde las posiciones sociales se definen, entre otras cosas, por el control más o menos parcial de la información (una información que debe parte de su «objetividad», a su carácter documental).

En antropología de la educación el trabajo de campo ha de realizarse muy frecuentemente en el seno de organizaciones formales, y es posible que incluso por investigadores implicados además en tareas institucionales (director, profesor, evaluador, etc). En tales circunstancias, sólo con dificultad pueden llegar a lograrse relaciones igualitarias con todos los sectores que componen la población objeto de estudio. Como ocurre en la práctica con otras investigaciones, se trata de convivir dentro de una red de relaciones diversas, unas igualitarias, otras no, unas matizadas con la amistad, otras con la profesionalidad, unas con la cortesía formal, otras con la autoridad académica... La relación maestro-alumno es un modelo de obvia instrumentalización en el ámbito de la investigación. Pero las modalidades de esa relación son muy variadas. Aun admitiendo que la información obtenida bajo ese modelo de relación en su versión más clásica sea básicamente fiel, ¿lo será suficientemente y para todo tipo de información? La multiplicidad de ambientes que se dan en una institución escolar requiere en todo caso formas de acceso bien diferentes y la asunción de papeles diversos. Cabe la posibilidad de que la realización de la investigación conlleve el planteamiento de dilemas entre las responsabilidades del investigador como docente y las exigencias de objetividad, exhaustividad y rigor. No es paradójico afirmar que puede ser tan difícil hacer trabajo de campo en las organizaciones formales de las sociedades modernas como entre algunas de las sociedades llamadas «primitivas».

II. DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL NATIVO

La irrupción en la antropología americana de la teoría del aprendizaje trajo consigo una versión más radical de la observación participante: la posibilidad de contemplar la cultura desde el punto de vista del nativo. Según esta versión de la observación participante, el trabajo de campo se concibe como un *proceso de socialización*: el investigador debe adoptar el papel de aprendiz, como el niño cuya socialización consiste en llevar a cabo el aprendizaje de su cultura. La meta más o menos utópica del investigador sería conseguir la «plena» integración en el grupo. Los síntomas inconfundibles de tal integración serían a la vez pruebas de la completa asimilación de la cultura. Autores como Nadel o Evans-Pritchard, por ejemplo, se refieren en sus respectivas monografías a honores que recibieron de las sociedades en las que trabajaron y al sentimiento de tristeza que su partida produjo tanto en ellos como en los nativos.

Aprender la lengua, los códigos de comunicación no verbal, las normas de etiqueta y el funcionamiento de los sistemas de conducta de una cultura, viene a ser paralelo al proceso de socialización de un niño. Con una diferencia sustancial: se trata de un proceso de socialización que debe cumplir un adulto ya socializado en otra cultura. Podría decirse más apropiadamente que se trata de un proceso de socialización

secundaria o de resocialización (Berger v Luckmann, 1984, 164 ss.). Otra diferencia es también innegable, aunque con variaciones: se trata de un aprendizaje social sin internalización, un aprendizaje instrumentalizado para un objetivo externo. La supuesta plena integración, la conversión a otra cultura (una conversión que, de producirse, sería probablemente más radical que la conversión ideológica) no se intenta sino para lograr un conocimiento profundo, un acceso al significado de los comportamientos, y para realizar luego un relato dirigido a otros acerca de cómo son, cómo viven, piensan, ven el mundo las gentes entre quienes se ha socializado el investigador. Se trata, pues, de un aprendizaje controlado, una socialización con retorno previsto, una socialización reversible. Aunque este juego no conduce estrictamente a un cambio de identidad ni a asumir el riesgo de una desnaturalización, el aprendizaje que conlleva exige algo más que la mera observación. La participación es necesaria, pues maximiza el aprendizaje y permite una identificación mayor con el modelo. («Modelo» significa aquí, siguiendo la teoría del aprendizaje social, la persona o grupo con quien el aprendiz se identifica, ya sea real o presentado por medio de instrucciones verbales [Bandura y Walters, 1977].)

Puede sospecharse que sólo una cultura que admita varias socializaciones secundarias, es decir, que considere las socializaciones reversibles, podría generar ciencia antropológica. (Cabría una hipótesis de mayor alcance: sólo las sociedades con una organización compleja, con ámbitos sociales separados y predominio del individualismo como constelación de valor [Dumont, 1987], permitirían varias socializaciones secundarias.) Es probable, además, que la antropología haya contribuido a aportar a la propia sociedad occidental evidencias de que las pautas de socialización son modificables y los procesos de socialización reversibles; una tesis ya enunciada por Franz Boas, que Margaret Mead desarrolló empíricamente.

No obstante, el proceso de socialización secundaria usado como modelo para comprender el trabajo de campo acaba por ser reconocido como *ficción*.

Usualmente el sentido de ser miembros, aunque temporal, insegura e incompletamente, de una comunidad moral, puede ser mantenido de cara a realidades sociales más amplias que presionan casi a cada momento para negarlo. Es en esta ficción, ficción y no falsedad, en la que descansa el verdadero corazón de la investigación de campo con éxito. Y porque nunca es completamente convincente para sus participantes, tal investigación acaba por tener que ser considerada como una forma de conducta continuamente irónica (Geertz, 1973).

La ironía de intentar parecer otro y, al mismo tiempo, hablar de ese «otro» como de alguien diferente. La ironía de tramar una pretensión de identificación con el otro mientras se le confiere una representación de distancia. La ironía de probar a ser otro, sólo para describirlo. El trabajo de campo presenta la seriedad de una conversión, pero la ironía de haberla conseguido por puro aprendizaje. Una ficción, un arte. Respecto a la consecución de información, el modelo del proceso de socialización asume que el criterio de validez de una información etnográfica está en haber conseguido situarse en la perspectiva del nativo, contemplando su sociedad, su forma de vida, su visión del mundo desde sus ojos. Pero llegando a ser sólo «nativos marginales», según la definición de Freilich (Freilich, 1970).

Estancia prolongada, conocimiento de la lengua y los modos de comunicación no verbal, algún grado de empatía, alguna clase de participación... Todo comienza con un *desplazamiento*. Descrito con palabras de Malinowski, en lo que su práctica tuvo de norma: «Solo, [...] mientras ve alejarse hasta desaparecer la lancha que le ha llevado hasta allí». Entramadas en las prácticas de investigación han quedado algunas de las características exigidas por el que fue objeto prioritario de la investigación antropológica, las sociedades primitivas, siempre lejanas. El estudio de cualquier grupo o sociedad humana por medio de un trabajo de campo exige un desplazamiento, en todo caso moral y casi siempre también físico, aun cuando se trate de estudiar grupos en la misma sociedad de pertenencia del investigador. Este desplazamiento implica cruzar la diferencia cultural, las fronteras que se suponen existentes entre la sociedad de procedencia y la sociedad objeto de estudio.

El *sentido de la diferencia* (su percepción y finalmente su instrumentalización con fines de conocimiento) es en cierto modo previo. Se daba por supuesto en el estudio de las llamadas sociedades primitivas, *pero tiene que ser* un supuesto cuando se estudia la propia sociedad de pertenencia, y aún más cuando se toma por objeto el propio medio en el que el investigador convive, la propia institución en la que trabaja, como ocurre con no pocos estudios de etnografía escolar. Es posible formarse en él por medio del conocimiento de la variación y de la diversidad de la existencia humana, con la lectura y el análisis minucioso de monografías antropológicas, la experiencia de vida en otras sociedades, el ejercicio al menos teórico del método comparativo, y sobre todo con el *extrañamiento* adoptado como actitud.

El desplazamiento, que es la situación clásica en el estudio de otras sociedades, conlleva la sensibilización hacia los comportamientos, las actitudes y las formas de vida de los otros; la sensibilización

hacia la cultura objeto de estudio como un *todo*. Y, si se toma el trabajo de campo desde el modelo de socialización, conlleva también que la participación llegue a afectar al investigador. Las condiciones de posibilidad del trabajo de campo se dimensionan entonces entre dos polos: la neutralización del *etnocentrismo* y la superación del *shock* cultural. Al ser concebido el trabajo de campo desde un desplazamiento y éste desde una evaluación de la diferencia cultural, se exige el reconocimiento y neutralización de los prejuicios etnocéntricos de partida: visiones, valoraciones, juicios, percepciones cristalizadas, hábitos instalados que interfieren en el conocimiento y comprensión de la cultura objeto de estudio: Algunos de estos prejuicios se revelan enseguida, otros aparecen al producirse acontecimientos imprevistos durante el trabajo de campo, otros sólo llegan a reconocerse al final y aun algunos se descubren quizá demasiado tarde. El trabajo de campo, la investigación como tal, es en cierto modo un proceso de desmantelamiento de prejuicios etnocéntricos (aunque evidentemente no para adoptar otros). La neutralización del etnocentrismo supone que ninguna diferencia cultural es mero contraste, pues las diferencias afectan intrínsecamente a la comprensión del otro. Por su parte, los llamados trabajos «en casa», los estudios sobre «nosotros», es decir, sobre la propia sociedad de pertenencia del investigador, donde las diferencias parecen a primera vista menos acusadas, exigen al menos la neutralización del *socio-centrismo*; y en ellos el trabajo de campo puede llegar a ser del mismo modo un proceso de desmantelamiento de prejuicios. Ambos supuestos, el del etnocentrismo como punto de partida en el estudio de sociedades «primitivas», y por lo tanto incuestionablemente diferentes, y el del sociocentrismo como punto de partida en el estudio de la propia sociedad o el propio grupo (incuestionablemente *no* diferente), contribuyen a mostrar el doble horizonte que limita toda investigación etnográfica y gravita sobre ella: por un lado, el que impide percibir la distancia como próxima y, por otro, el que impide percibir la inmediatez como distante. El desplazamiento lleva a entender que toda investigación etnográfica es un movimiento hacia algún lugar más allá de ese doble horizonte.

El otro polo es una reacción largamente descrita en las monografías antropológicas: el *shock* cultural, la reacción de rechazo, de incapacidad, que han sufrido numerosos investigadores en las primeras fases del trabajo de campo ante la percepción de una extrema distancia cultural, ante las dificultades de adaptación a una forma de vida percibida como completamente diferente. La superación del *shock* cultural ha requerido en ocasiones una potente fuerza de voluntad, una enorme capacidad de sufrimiento, largas dosis de paciencia, y algo de suerte, entre otras cosas. Por el contrario, en los estudios «en casa», realizados sobre el grupo o la propia sociedad de pertenencia, el *shock* cultural es inapreciable. En estos casos se espera que el aprendizaje de la investigación contribuya a la formación del sentido de diferencia, sin el que el trabajo de campo resultaría imposible. Esto se consigue con disciplina, también con paciencia, y a veces con la ayuda de algún acontecimiento inesperado. Desde el modelo del trabajo de campo como proceso de socialización ambos supuestos muestran que la formación del sentido de diferencia sólo se logra si la socialización es reversible: en el primer caso porque el investigador puede asimilar otra cultura; en el segundo, porque el investigador puede despojarse de ella. Ambos en realidad son fases o aspectos del mismo proceso.

El relativismo metodológico tiene su contrapartida y su recompensa en la persecución de la objetividad, reformulada por la etnografía, como veremos, en inter-subjetividad. Lévi-Strauss subrayó en 1954 que no se trata solamente de trascender los valores propios de la sociedad o el grupo al que pertenece el observador:

el antropólogo hace algo más que acallar sus sentimientos: elabora nuevas categorías mentales, contribuye a introducir nociones de espacio y tiempo, de oposición y contradicción, tan extrañas al pensamiento tradicional [e.] (Lévi-Strauss, 1969, 327).

Es decir, el relativismo no es simple autocontrol, es también elaboración de nuevos significados: idealmente, debe ayudar a lograr un nuevo lenguaje de entendimiento entre la sociedad a la que pertenece el investigador y la sociedad que analiza. La objetividad conseguida de este modo no es otra cosa que el acceso a significados en un proceso de *comunicación*. Pues desde el momento en que se produce tal acceso, los significados empiezan a hacerse comunes.

Es sugerente que, al comentar el fin último de la objetividad, Lévi-Strauss hable en realidad del acceso a la *significación*, invitando a que la antropología sea considerada una «ciencia semiológica». Un peculiar modo de objetividad «en un nivel en el que los fenómenos conservan una significación humana y siguen siendo comprensibles —intelectual y sentimentalmente— para una conciencia individual,» (Lévi-Strauss, 1969, 328).

La objetividad pretendida suele incitar a hablar de otro de los modelos del trabajo de campo, el del *laboratorio natural*. Con cierta alegría injustificada los culturalistas norteamericanos de los años treinta se refirieron a este modelo. Una exposición clásica es la de Kluckhohn en *Mirror for Man*:

La sociedad primitiva se aproxima a las condiciones propias del laboratorio. Grupos pequeños que pueden ser estudiados por pocas personas intensivamente. Bastante aislados y expuestos a la influencia de las mismas fuerzas naturales. Una educación idéntica para todos sus miembros, experiencias comunes, modos de vida estables, alto grado de cruzamiento biológico (Kluckhohn, 1974, 24).

Desde esta perspectiva, la diversidad cultural proporcionaría una variabilidad «natural» de factores semejante a la variación que puede provocarse en condiciones de laboratorio. El modelo tal vez quiso haber aprovechado por mimesis las condiciones de alcance de objetividad de las ciencias experimentales. Pero hay al menos dos errores en la analogía, y ambos fueron explicitados por Lévi-Strauss, quien, en la introducción a su *Antropología estructural*, escribió:

Con respecto a las ciencias naturales gozamos de una ventaja y tenemos un inconveniente: encontramos nuestras experiencias ya preparadas, pero no podemos controlarlas. Resulta pues normal que tratemos de reemplazarlas por modelos, es decir, por sistemas de símbolos que respetan las propiedades características de la experiencia, pero que a diferencia de ésta estamos en condiciones de manipular. La audacia de semejante procedimiento es compensada, sin embargo, por la humildad con la que el antropólogo practica la observación [e.] (Lévi-Strauss, 1969, XXXII).

En el trabajo de campo la objetividad sólo se alcanza por medio de una directa e intensa comunicación entre el investigador y los nativos. No se busca simplemente el conocimiento de la lengua, sino también la convivencia, la participación, la comunidad de significados, su transferencia e intercomunicabilidad. El trabajo de campo es para el investigador una situación transformadora, capaz de convertirle en receptor de mensajes y de hacerle adquirir la competencia para reproducirlos inteligiblemente. Situar en el punto de vista del «nativo» es quizás la expresión menos ambigua del acceso a la significación, es la conquista de la objetividad por medio de la capacidad de formar *inter-subjetividad*. En palabras de Geertz, que señalan agudamente el otro error:

el etnógrafo no percibe, ni [...] puede percibir lo que su informante percibe. Lo que percibe, con alguna incertidumbre, es que percibe «con» —o «por medio de», o «a través de» él (Geertz, 1983, 58).

III. LA APREHENSIÓN DE TOTALIDAD

La pretensión que anima el trabajo de campo es la aprehensión de totalidad. Ésta recibe nombres genéricos, globalizadores: el contexto, la historia, la sociedad, la *cultura*. E incluso cuando la investigación se dirige hacia algún tema específico o hacia algún problema concreto, su comprensión exige la contextualización, es decir, dimensionarlo respecto al conjunto de factores o elementos que inciden o intervienen en él y que finalmente se revelan en extensión casi indefinida, como un conjunto estructurado, como un *todo*.

Tal pretensión es en el fondo una utopía, pero resulta a la vez extremadamente estimulante. La noción de totalidad aludida tiene distintos significados. Por una parte, esta utopía es en cierto modo un residuo del ideal enciclopédico ilustrado y naturalista que tiene aún como sombra el trabajo de campo. El interés que lo anima es múltiple, casi insaciable. Todo es objeto de investigación, así como el contenido de la noción de cultura que enunció Tylor era un todo. Las *Notes and Queries*, las «guías de campo» que han servido de *vademecum* obligado para generaciones de investigadores, son sólo largas enumeraciones de ítems que abarcan (o tienden a abarcar) todos los ámbitos. Su excelencia está precisamente en su exhaustividad; aunque en realidad siempre tienen que ser relativamente reformadas y ampliadas cuando se utilizan en la práctica para el estudio de una sociedad concreta. Al comienzo son un buen auxilio, al final en realidad sobran. Dicho de otra manera, se está en la mejor de las disposiciones para confeccionar una buena «guía de campo», apropiada para el estudio de una determinada sociedad o ámbito de ella, al finalizar el periodo de trabajo de campo, cuando se han ido comprobando las inevitables carencias de las «guías» generales y se han ido añadiendo ítems, referencias, a medida que las situaciones y los acontecimientos del trabajo de campo han forzado a su reconocimiento. Eso implica que el todo, objeto de la investigación, siempre se va descubriendo. Difícilmente habría podido ser previsto en su integridad. Pero tal vez sea más importante subrayar que la aprehensión de totalidad es, en este primer significado, una tendencia. El carácter de tendencia es lo que le da sentido.

De este afán se derivan otras consecuencias. Por una parte, en la práctica, durante el trabajo de campo la investigación no cesa. Posiblemente la capacidad de atención o de captación del investigador se sature —el trabajo de campo tiene sus fases, en las que predomina la curiosidad o la saturación—. Seguramente son necesarios momentos de descanso, aunque tal vez acabe descubriéndose después qué es lo que de aprendizaje proporcionó el descanso. Por otra parte, las pretensiones de totalidad parecen exigir que la formación previa del investigador sea completa. La heterogeneidad de los datos podría demandar del etnógrafo una formación enciclopédica. Y cuando el objetivo es el conocimiento de otra cultura esta exigencia puede tornarse inexcusable. No obstante, la investigación es un proceso, la formación es para completar el proceso. La ilusión de captación de un todo sobreviene después, como una especie de recompensa. Como exigencia, sin embargo, importa mantener esa ilusión, especialmente cuando el objetivo es el estudio de un ámbito o aspecto de la sociedad de pertenencia, pues sólo así es posible liberarse del engaño de creer que conocer un ámbito es haber accedido al conocimiento de la totalidad.

La tendencia a la aprehensión de totalidad implica que las técnicas empleadas, las fundamentales, deben ser tan flexibles como para acomodarse a la heterogénea naturaleza de las situaciones de trabajo y a la no menos heterogénea naturaleza de los datos. Casi todo en el trabajo de campo es un ejercicio de *observación* y de *entrevista*. Ambas técnicas comparten el supuesto de hacer accesible la práctica totalidad de los hechos, y generalmente se tienen como complementarias, para poder así captar los productos y los modelos, los comportamientos y los pensamientos, las acciones y las normas, los hechos y las palabras, la realidad y el deseo.

Observación y entrevista son dos modos básicos de obtener información, o más bien, de *producirla*. Siendo el trabajo de campo una interacción social, cada uno de estos modos muestra el aparente predominio de los dos intervinientes en la interacción: el investigador, por un lado, y los sujetos de estudio, por el otro. En la observación, aparentemente, la información es obtenida desde la sensibilidad, desde la agudeza de percepción del investigador ante la acción de los sujetos de estudio. En la entrevista, aparentemente, la información es obtenida desde la abundancia y precisión de conocimientos de los sujetos mismos, los informantes. En realidad, el trabajo de campo hace del investigador el primer informante, un estatus que se consolida aún más por la observación participante, que debe dar a la observación el carácter de vivencia, de experiencia. Pero tradicionalmente la calificación de «informante» se ha reservado para los sujetos de estudio en general. Su condición de informantes es transferida —y a veces invocada— como categoría de legitimación para todo lo que su propia cultura tiene de discurso y para el discurso transmitido sobre su propia cultura. No obstante, la categoría ha sido específicamente reservada para el *informante bien informado*, el *informante cualificado*, es decir, aquel sujeto a quien su papel social, o sus capacidades personales (memoria, sagacidad, habilidad verbal... y tal vez buen entendimiento con el investigador) lo convierten en «autoridad» inmediata sobre un campo de saber (y su propia cultura lo es al ser propuesta como campo de investigación). Esa «autoridad es la que se transfiere al investigador, cuyo trabajo consiste en absorberla. O más bien, en elevarse a su altura.

Es clásico justificar la complementariedad de ambas técnicas con el argumento del control, de la fiabilidad, o de la significatividad de los datos. La observación, suele decirse, proporciona el contraste de la realidad —de la objetividad— a lo que a veces imaginativamente se comunica en la entrevista. La entrevista, a su vez, proporciona sentido a las acciones a veces incomprensibles que se observan, o corrige las inferencias a veces precipitadas que se obtienen por observación. Precisamente la observación participante se entiende como forma condensada, capaz de lograr la objetividad por medio de una observación próxima y sensible, y de captar a la vez los significados que dan los sujetos de estudio a su comportamiento.

Pero ambas técnicas hablan especialmente de los dos tipos básicos de producción de información en el trabajo de campo:

a) la observación y la observación participante proporcionan *descripciones*, es decir, discurso propio, del investigador;

b) la entrevista, tejida sobre el *diálogo*, proporciona discurso ajeno, de los sujetos de estudio. (Si bien las categorías «propio» y «ajeno» pueden ser inversamente atribuidas.)

Hay, claro está, todo un abanico de tipos de información producida en el trabajo de campo mediante técnicas diversas: censos, mapas, cuestionarios, tablas, listas, gráficos, dibujos, fotografías, filmes, grabaciones sonoras, documentos, etc., que contribuyen a reforzar la impresión de que por medio de la heterogeneidad de accesos es posible aprehender la totalidad y objetivarla. Cabe aquí una discusión acerca de los materiales de la etnografía, en la que al menos hay que pronunciarse por el valor de generarlos. Es obvio que el investigador no es un mero recopilador, un mero coleccionista, sino que proporciona información *elaborada*.

Sin embargo, los dos tipos básicos de información producida mediante la observación y la entrevista podrían ser suficientes y, en todo caso, deberían ser indispensables. Corresponden, respectivamente, a lo que en esencia aluden las categorías *etic* y *emic*: *etic*, discurso que basa su racionalidad fuera de un sistema (en un sistema de aplicación universal, por ejemplo), y *emic*, discurso que basa su racionalidad dentro de un sistema particular (cf. Headland, Pike y Harris, 1990). En todo caso, la información producida es el resultado de una interacción (a veces subsunción, otra mera yuxtaposición) entre ambos tipos de discurso. Esa información debe cumplir en principio un doble objetivo de comprensión, muy difícil de alcanzar: por parte de la comunidad científica en general y por parte de la población objeto de estudio. O al menos debe ser presentada en condiciones de disponibilidad generalizada y duradera, lo que suele conseguirse en ambas vertientes sólo relativamente.

La pretensión de aprehender la totalidad induce la idea de que el investigador debe ejercer la observación en condiciones de ubicuidad, de omnipresencia. Pero la práctica enseña pronto que en realidad esto es otra utopía, medianamente alcanzada con sentido de la oportunidad y con una adecuada (a veces sólo en lo posible) selección de lugares y de acontecimientos. Del mismo modo, tal pretensión parecería obligar a entablar relación social con todos los miembros de la sociedad objeto de estudio, constituyéndolos en informantes: otra utopía que llega a ser abandonada tan rápidamente como la anterior, al tener que diferenciar, por razones prácticas, entre informantes según su cualificación o su accesibilidad.

El otro significado de «totalidad» es si cabe más ambicioso. Presumiblemente, tal ambición ha sido ilusoriamente cebada por el objeto primario de las investigaciones antropológicas: las sociedades llamadas «primitivas». Fue común justificar la dedicación a ellas precisamente por sus características de pequeño tamaño y homogeneidad. Ya Rivers, con su método concreto e intensivo, propugnaba una atención generalista, contraria a la especialización. En un artículo publicado en 1910 Rivers sostuvo que la labor de la etnografía no debía ser divisible, porque su materia era indivisible, es decir, porque los dominios o ámbitos que los civilizados reconocen como «política», «religión», «economía», etc., en las sociedades primitivas son interdependientes e inseparables. Su método etnogenalógico era ya una estrategia para captar una totalidad (Rivers, 1975).

La actitud holística, sin embargo, se forja con Malinowski. Las unidades mínimas de análisis que propuso, las *instituciones*, estaban integradas por elementos diversos, un grupo social, un conjunto de normas, una serie de materiales..., ensamblados todos para la consecución de la misma función. Y aún más, la cultura aparecía como un todo orgánico formado por instituciones interdependientes.

La noción de «hecho social total», de Mauss reforzó igualmente la idea de totalidad, en la medida en que descubrió la múltiple referencia de los fenómenos sociales a dimensiones que el análisis estaba obligado considerar conjuntamente.

Otras aproximaciones se han dirigido a la misma idea tratando de configurar lo que parece ser su aspecto más elusivo: su trama. La noción de *pattern*, por ejemplo, resalta características transversales a las diversas manifestaciones de la vida social. Con el apoyo de los análisis lingüísticos, la noción de *contexto* hace concebir que el acceso al significado de un fenómeno social no se logra sino integrándolo en un *conjunto de relaciones* con otros, y apreciando ese conjunto de relaciones como un todo. Otras nociones, como *estructura o sistema*, han recreado la noción de totalidad bajo perspectivas más estáticas o más dinámicas.

A diferencia de las estrategias extensivas, como las que se practicaban en los análisis evolucionistas y difusionistas persiguiendo rasgos o complejos de rasgos a través del tiempo y del espacio, la estrategia intensiva que caracteriza al trabajo de campo antropológico trata de realizar una producción de datos exhaustiva, en tiempo y lugar limitados. La disgregación taxonómica de esos datos inducida por las propias «guías de campo» es sólo una fase transitoria que el análisis y la elaboración posterior acaban por superar, reintegrando lo disperso, evidenciando *patterns*, mostrando interdependencia, construyendo tramas, articulando estructuras, formando sistemas. Tal vez radique en esto la «magia del etnógrafo»: en la *transformación* de una masa caótica de datos producidos en el transcurso de la interacción diaria con los nativos, convertida finalmente en un discurso coherente y unitario, en el que cada dato no sólo encaja en un segmento apropiado del discurso sino que va mostrándose multireferido a los demás hasta conseguir presentar una cultura como un todo.

Muchos investigadores han afirmado que la percepción unitaria de la cultura corresponde a sus propios actores y, en esa medida, la observación participante se ofrece como vía privilegiada de captación de totalidad. Por otra parte, dado que el acceso a la significación no se obtiene sino en la medida en que se incorpora el contexto, si no se produce algún modo de captación de totalidad no puede asumirse que el acceso a la significación haya tenido lugar. Pero si la obra del investigador consiste en realizar un constructo a base de informaciones proporcionadas por distintos informantes situados en distintas posiciones del sistema

social, adoptando sus diferentes perspectivas, podría tener razón Leach cuando dice que Malinowski, en estricta lógica, habría tenido que admitir que para los propios trobriandeses no existe «la cultura trobriand como un todo» (citado por Srocking, 1993). La cuestión está en si el sentido unitario de la cultura es sólo perceptible desde dentro, desde el punto de vista del nativo, o si más bien la percepción de conjunto corresponde a una perspectiva exterior (a veces entendida no sólo como «exterior», sino como «superior»), resultado de un constructo intencional. Probablemente los significados de totalidad implicados en una u otra postura sean diferentes. La actitud holística del investigador puede no equivaler al sentido unitario con el que cada uno de los actores concibe su cultura.

Definitivamente la totalidad es una ambición irredenta para quienes pretenden estudiar sociedades complejas. Las razones son obvias. En ellas es obligado seleccionar grupos o sectores de la sociedad. Parece que sólo la investigación en sociedades primitivas y tal vez en «comunidades morales» permite satisfacciones parciales de tal ambición. El problema de la «representatividad» suele plantearse por contraste. En sociedades complejas, la interferencia estadística en el sentido de totalidad obliga a cuestionar las dimensiones y cualificación de la «muestra». Pero convendría subrayar que la cultura de los isleños trobriand descrita por Malinowski se reduce en esencia al poblado de Omarakana, y que los azande, descritos por Evans-Pritchard, fueron fundamentalmente los que se encontraban en un asentamiento al borde de una carretera trazada por los británicos (Evans-Pritchard, 1976). La característica de homogeneidad de las sociedades primitivas ha sido esgrimida a menudo como salvaguarda contra acusaciones de falta de representatividad, pero tampoco en estas sociedades hay que darla por supuesta. Como señaló Herskovits:

Nadie negará que las variaciones [locales] existen, pero [...] son mucho más relevantes las diferencias entre modos de vida de culturas diferentes considerados como todos (Herskovits, 1954).

Lo que nos descubre que la supuesta homogeneidad tiene valor relativo y por contraste, y nos enseña hasta qué punto la comparación matiza sutil o explícitamente el trabajo etnográfico. De aquí se deduce la necesidad de combinar estudios extensivos y estudios intensivos, muy especialmente cuando se trata de investigaciones llevadas a cabo en sociedades modernas. El problema de la «representatividad» conlleva el de la adopción de técnicas de muestreo. Ya en los años cincuenta se reconocía:

la situación ideal [es] aplicar tanto una aproximación cualitativa como el estudio cuantitativo, pero [...] la experiencia muestra que el estudio intensivo proporciona comprensión, el extensivo, no (Herskovits, 1954).

Finalmente, aún cabe hablar de una ambición de totalidad más desmedida. La que aspira al conocimiento de la sociedad, al conocimiento del hombre. Un concepto que pretende abarcar cualitativamente a todas las sociedades humanas. En este nivel, el problema de la representatividad puede tornarse extremadamente difícil de solventar. Sin embargo, una ambición tan loable, pero tan desmedida, debe llevar al modesto reconocimiento de que todo trabajo de campo es siempre fragmentario; al reconocimiento de que la aportación hecha desde *él* es igualmente fragmentaria y, en consecuencia, a la necesidad de producir información y hacerla disponible para otros y de asimilar la información producida por otros.

No es posible delimitar con precisión cuándo un trabajo de campo está terminado. Al menos el final no viene dado por el agotamiento de la fuente o fuentes de información. Más bien puede deberse a la limitación de las fuentes de financiación, o a vicisitudes de la vida personal o académica de los investigadores y, en todo caso, a la evaluación del cumplimiento de un plan de trabajo. La ambición de totalidad es prácticamente insaciable. En teoría serían necesarios interminables retornos al campo para completar lo incompletable. La revisión de la información producida antes de la fase de elaboración del informe etnográfico hace conveniente un período corto de retorno para tratar de rellenar vacíos descubiertos. La adopción de una perspectiva dinámica en la concepción de la cultura llevó a seguir la regla de retornar al lugar una o varias veces después de haber dado por concluido el trabajo de campo, con el objetivo de detectar los cambios producidos en ese lapso de tiempo. Estrictamente, los estudios de cambio cultural deberían ser longitudinales, aparte de oportunos —aunque a veces son más bien oportunistas—, y deberían hacerse a lo largo de intervalos de tiempo de dimensiones significativas. Lo que los hace prácticamente imposibles. Pero el cambio cultural no es más que un pretexto teórico, una de las formulaciones de algo más profundo: el flujo de la vida social. Los estudios sobre educación también asumen la perspectiva dinámica de la cultura —a veces insertos ellos mismos en procesos de cambio cultural— y podrían plantearse en diacronía, al menos en la diacronía prevista por las organizaciones formales, que contemplan la educación para grados de edad dentro de una escala de tiempo limitado. Algunas organizaciones formales en las

sociedades modernas (por ejemplo, las instituciones escolares) tienden a uniformizar el proceso total, de manera que en la reducción a un período definido (un curso), el conjunto de grados reproduce el proceso de cada individuo. Eso suele justificar los límites temporales de un trabajo de campo: un curso. Pero esta justificación incluye en el fondo una resolución del problema de la representatividad tan convencionalmente ficticia como la que se ofrece para el problema, antes mencionado, de confeccionar una «muestra». Sería más sensato, y tal vez intelectualmente más estimulante, asumir el carácter siempre incompleto —ya no sólo fragmentario— de la investigación, manteniendo sin embargo intactas las aspiraciones a la aprehensión de totalidad, como actitud teórica y crítica.

2. DESCRIBIR, TRADUCIR, EXPLICAR, INTERPRETAR

El trabajo de campo es una situación de investigación que facilita el desarrollo de técnicas flexibles y múltiples. En ello radica su riqueza: una situación de investigación que permite obtener información por medio de un extenso abanico de procedimientos, algunos especializados respecto a determinados sectores o ámbitos de la cultura, otros sorprendentemente versátiles, capaces de registrar la información más diversa. La información producida es codificada en diferentes lenguajes, naturales o formales, en la lengua del investigador o del grupo estudiado. El resultado final es un conglomerado de información no sólo clasificada según los *ítems* de las «guías de campo», sino diferenciada en lenguas o en lenguajes y en niveles de formalidad. La *heterogeneidad* es la impresión dominante del conjunto.

Disponer de una multiplicidad de instrumentos de registro de datos es una exigencia que la propia historia de la disciplina se ha encargado de establecer. La variedad de estrategias de producción de información ha sido alentada por los diferentes planteamientos teóricos según sus expectativas de análisis. Viejas técnicas son de cuando en cuando reformuladas, reconfiguradas a la luz de modelos o hipótesis de trabajo de ellas deducidas. Los lenguajes en los que los datos se transcriben se han ido multiplicando. A veces parece imposible compaginar, por ejemplo, estudios de transferencia de energía alimentaría con estudios de parentesco o con análisis de cosmovisiones, o, por poner un ejemplo en el terreno de la antropología de la educación, registros de calificaciones de alumnos de un centro escolar con observaciones de la ocupación del espacio en los tiempos de recreo.

Muchas veces se tiene la impresión de que las técnicas etnográficas son irremediamente inconmensurables respecto a los fines, como si la *imaginación etnográfica* fuera siempre más viva, más ambiciosa que lo que los instrumentos de trabajo pudieran abarcar.

La etnografía suele presentarse, sin embargo, como un discurso homogéneo y cerrado — provisionalmente cerrado—. Transmuta, pues, la naturaleza heterogénea y permanentemente incompleta de los datos en discursos inteligibles por medio de una serie de procesos de elaboración (taxonomías o clasificaciones, comparaciones, estructuraciones, análisis). Tal inteligibilidad debe dejar traslucir los criterios de inter-subjetividad y totalidad. La etnografía está orientada, fundamentalmente, por la significación. Y la significación es respectiva a alguien. El eje de respectividad de la significación lo conforman al menos dos grupos sociales (o dos sistemas): el grupo humano convertido en objeto de estudio y la comunidad científica, y, por extensión, la sociedad en general a la que el investigador dirige los resultados de su trabajo. La etnografía es, pues, un tránsito entre sistemas diferentes, en cierto modo entre culturas diferentes. Históricamente la antropología social dirigió su atención a las sociedades primitivas, con lo que la diferencia cultural se dio por supuesta. Pero la crisis de objeto —es decir, la globalización acelerada a escala planetaria, que absorbió a los «primitivos» en procesos de colonización, modernización y marginación— difuminó los límites del objeto de la antropología, de modo que llegó a hacerse evidente que todas las sociedades humanas pueden ser «otras culturas» para la perspectiva antropológica. La percepción de la diferencia cultural se hace vivencia en el trabajo de campo, que puede ser contemplado como una modalidad más de encuentro intercultural: en el trabajo de campo el investigador aparece como un mediador entre culturas. Una experiencia y un oficio *análogos* a la labor de los docentes en las instituciones escolares de las sociedades modernas, aunque, como veremos, con importantes diferencias.

Los procesos de elaboración de datos que conducen a generar un discurso inteligible, significativo, son fundamentalmente los siguientes: *describir, traducir, explicar e interpretar*. Podrían ser vistos como procesos sucesivos de elaboración de datos en distintos momentos y grados o niveles de abstracción, pero también son en cierta medida procesos complicados, inseparables. Resulta extremadamente rígido, compartimentalizador, concebir el proceso metodológico como si estuviera dividido en fases discontinuas, como una secuencia de acciones en una cadena de montaje que se llevasen a cabo en distintas dependencias de una factoría.

1. DESCRIBIR

La *descripción* es proceso de elaboración de los datos considerado más primario según consenso general, y quizás también el más diferenciado. Muchas veces se ha recomendado disociar la presentación descriptiva de los datos de las explicaciones o interpretaciones propuestas por el investigador. Pero en toda descripción hay ya una interpretación necesaria. Así lo advertía Frazer, prologuista de *Los argonautas*, en 1922:

Es sin duda cierto, en un esquema lógico, que el análisis las motivaciones y los sentimientos resulta distinguible de la descripción de los hechos..., pero en la práctica, un hecho no tiene sentido para el observador

a menos que conozca o infiera los pensamientos y emociones del sujeto que lo realiza; por consiguiente, describir una serie de actuaciones sin referencia al estado de ánimo de quien las realiza no respondería a las pretensiones de la sociología, cuyo fin no es meramente el de registrar, sino el de comprender las acciones de los hombres en sociedad (Frazer, en Malinowski, 1973, 8),

Hacer etnografía, dice Geertz tomando una expresión de Ryle, es proporcionar una *descripción densa*. Y a continuación, como si estuviera indicando el modo de llevarla a cabo, explica la diferencia que hay entre un tic del párpado y un guiño. Una descripción rala apenas sería capaz de distinguirlos: visto superficialmente, el guiño —como el tic— consiste en una rápida contracción del párpado. Por el contrario, una descripción densa daría cuenta de los detalles, y sobre todo de las intenciones significativas implicadas en la conducta observada. Por ejemplo:

Un hombre hace a un amigo un guiño en son de burla para hacer creer a un tercero que están tramando una conspiración contra él (Geertz, 1973, 7).

Posiblemente la mejor manera de explicitar en qué consiste una descripción densa sea así, ejemplificándola mediante ilustraciones, pues admite incontables variaciones. He aquí algunas tomadas de trabajos relevantes en antropología de la educación:

A) En un extenso artículo titulado «La transmisión de la cultura, George Spindler ofrece algunas descripciones de cómo es la crianza de los niños en distintas sociedades. He aquí un fragmento recogido de un trabajo de Barnett sobre la sociedad micronesia de Palaos:

Así sucede en Palaos.

El pequeño Azu, de cinco años, se arrastra detrás de su madre, que camina por un sendero que conduce al pueblo, lloriqueando y pegando tirones a su falda. Quiere que lo coja y se lo dice de un ruidoso y exigente: «¡Para! ¡Para! ¡Cógeme!» Pero su madre no hace no un solo gesto de atención. Ella mantiene el paso, mientras sus brazos se balancean libremente a sus costados y sus fornidas caderas ondulan para suavizar el vaivén y mantener la cesta de la ropa húmeda que acarrea sobre su cabeza. Ha estado en el lavadero y el peso impone firmeza a su cuello, pero no es ésa la razón por la que mira impassiblemente hacia adelante y finge no advertir a su hijo. A menudo en otras ocasiones, le ha cogido sobre su espalda, llevando un peso incluso mayor en su cabeza. Pero hoy ha decidido no acceder a sus súplicas, para él ha llegado la hora de comenzar a crecer.

Azu no es consciente de la decisión que ha sido tomada. Comprensiblemente, supone que su madre se le está resistiendo como otras muchas veces lo hizo en el pasado. Y que sus quejas pronto surtirán efecto. Persiste en sus ruegos, pero cae detrás de su madre cuando ella afirma su paso. Corre para alcanzarla y encolerizado da tirones de su mano. Ella se lo sacude sin hablarle ni mirarle. Enfurecido se tira decididamente en el suelo y comienza a gritar. Cuando comprueba que este gesto no produce respuesta, echa una mirada de alarma, se revuelve sobre su estómago y empieza a retorcerse, a solloza: y a pegar alaridos. Golpea el suelo con sus puños y lo patalea con las puntas de sus pies. Todo esto le produce dolor y le pone furioso, más aún cuando se percata de que su madre ni se inmuta ante sus acciones. Gateando sobre sus pies se precipita tras ella con la nariz chorreante y las lágrimas abriéndose paso a través del polvo de sus mejillas. Cuando alcanza la altura de su talón da un grito y, al no obtener respuesta, se deja caer de nuevo sobre el suelo. En este punto se frustración completa. En un ataque de ira se arrastra sobre el lodo rojizo, escarbando en él con los dedos de los pies, y arrojándolo a su alrededor y sobre él mismo. Con él se tizna la cara, moliéndolo entre sus puños apretados. Se contorsiona sobre su costado, describiendo un arco que va desde sus pies hasta el apoyo de uno de sus hombros.

Un hombre y su mujer se acercan [...].Las dos mujeres prácticamente no se miran al cruzarse. Se han reconocido mutuamente a distancia y no es necesario repetir el saludo. Más desapercibido pasa aún Azu para la pareja, rendido en el suelo a unos cuantos metros por detrás de su madre. Han de dar un rodeo para no toparse con su cuerpo enloquecido, pero no le dirigen ningún otro gesto de reconocimiento ni hablan una sola palabra. No hay ninguna necesidad de hacer comentarios. Su rabietta no es una aparición inusual, especialmente entre los chavales que son de su edad o un poco mayores. No hay nada que decirle, nada que mencionar acerca de su estado... (Barnett, 1960; citado en Spindler, 1993, 206-207).

B) Harry F. Wolcott realizó un trabajo de campo entre los indios kwakiwilt de la Columbia británica, desempeñando durante un año el papel de maestro en su aldea. Su experiencia está relatada resumidamente en un artículo que lleva por título «El maestro como enemigo»:

Al mismo tiempo que se restringía [en el aula] la superación a través de la socialización, había cierta tendencia a ayudar a los más atrasados de la misma edad o nivel. Tal ayuda era diferente de la ayuda a los más jóvenes,

porque ésta tenía como objetivo completar las tareas (si es que el maestro insistía en ello) y la ayuda a la que ahora nos referimos servía para impedir que un alumno pareciera demasiado torpe a los ojos del maestro. Esta conducta «igualatoria» de los alumnos convertía en casi imposible la tarea de encontrar material escolar válido o de diagnosticar las dificultades individuales de aprendizaje.

El ejemplo más esclarecedor fue el de un chico de quince años que casi no sabía leer. En septiembre le asigné un libro básico de lectura de cuarto grado que estaban leyendo los otros chicos. Un cierto tiempo antes me había dado cuenta de que no siempre miraba las páginas que correspondía, pues durante las escasas oportunidades que tenía de escuchar a los niños leyendo en voz alta, él se había acostumbrado a repetir las palabras difíciles que sus compañeros de lectura le susurraban. Pude comprobar que sólo alcanzaba a leer lo de primer nivel y ya en mayo registré en mis notas: «Recibe tanta ayuda de otros chicos que tengo serias dudas acerca de si realmente conozco sus propias capacidades».

Como fenómeno social, los esfuerzos cooperativos de mis alumnos pueden parecer destacables y dignos de recompensa. Sin embargo, tanta cooperación y organización inevitablemente echaba por tierra todos los esfuerzos que yo ponía en dirigirles e instruirles de acuerdo con las metas que me había marcado como maestro. Además, cualquiera que fuera el modo en el que fui capaz de ver el lado positivo de la cooperación de mis alumnos, en lugar de sentirme amenazado por ella me sentía incapaz de movilizar tal potencial cooperativo para alcanzar *mis* propósitos. No podía hacer que unos se ayudaran a otros, que fueran pacientes unos para con otros o se socializaran mutuamente, y que cumplieran los propósitos de guardar silencio de forma que pudieran leer y trabajar lo bastante rápido como para disponer de tiempo para otras actividades o dejar que los alumnos más jóvenes se unieran en el recreo al juego de los mayores (Wolcott, 1993a, 247).

C) Hervé Varenne realizó un estudio sobre la interacción social entre alumnos de secundaria en Estados Unidos. Su trabajo de campo tuvo lugar en el instituto de Sheffield, un suburbio del cinturón nordeste de Nueva York. Este fragmento de su descripción de los usos del espacio se encuentra en su artículo «*Jocks y Freaks: la estructura simbólica de la expresión de la interacción social entre alumnos americanos de los últimos cursos de secundaria*»:

Los adultos proporcionaban a los alumnos un edificio complejo que, sorprendentemente tratándose de una construcción moderna, ofrecía diversos tipos de espacios que los diversos grupos podían designar como propios. Por ejemplo, había muchas mesas en la cafetería; casi una docena de salitas en la biblioteca que eran ocupadas de forma intermitente; la oficina de asesoramiento y la enfermería. Estaban los aseos, los descansos aislados de las escaleras, la parte de atrás del escenario en el auditorio. Había zonas ocultas en los alrededores —detrás de los arbustos, en un canal de desagüe—. Todos estos espacios tenían funciones *formales*, pero su carácter y la frecuencia de los usos que se les otorgaban eran tales que poseían también diferentes utilidades.

[...] El edificio era un armazón que posibilitaba una gran variedad de discriminaciones simbólicas.

Merece la pena tratar esta cuestión más a fondo. Lo que acabo de mencionar sobre el edificio también se refiere a la organización social de cualquier espacio dentro de él. Por ejemplo la cafetería, un gran salón que podía tener cabida para doscientos alumnos sentados en mesas de diez. Estas mesas se podían colocar de dos formas, aisladas o en filas. En ambos casos la zona real para una comunicación fácil cara a cara estaba muy limitada. Cuando se superaba el número de los diez alumnos que se podían sentar alrededor de una mesa, la conversación relajada resultaba difícil, aunque sólo fuera porque había que levantar la voz más de lo socialmente permitido o incluso por incapacidad física debido al nivel de ruido a la hora del almuerzo. Esto es importante, puesto que, como veremos, la regla empírica más fácil para reconocer la existencia de una pandilla es la siguiente: «Las personas que se sientan regularmente para comer son una pandilla». Sospecho que ésta es, de hecho, la regla que seguían los mismos alumnos. Fuera de las horas del almuerzo los mismos alumnos también podían reunirse, aunque las limitaciones eran menores. Se podían ver pequeños grupos en distintos escondrijos o esquinas del edificio y pronto el espacio que ocupaban normalmente se identificaba de una u otra forma con ellos. De igual forma, existía una gran tendencia a que los mismos grupos se sentaran en las mismas mesas a la hora de comer.

En las horas que no tenían clase, los alumnos tenían que tomar decisiones sobre a dónde ir o dónde sentarse. Por norma ordinaria podían estar sólo en tres lugares: los «espacios comunitarios» (fuera de las horas de comida, la cafetería recibía ese nombre para los alumnos que no querían estudiar durante las horas libres que tenían en su horario), la biblioteca o la sala de estudio. Por norma extraordinaria, la mayoría de las veces en virtud de su afiliación a algún club especial, los alumnos podían estar en las salitas privadas que se situaban en la parte de atrás de la biblioteca, en el despacho de los coordinadores, en la sala donde se guardaba el equipo audiovisual, en la oficina de asesoramiento, en la oficina central, en la enfermería o incluso en ciertas aulas ayudando a los profesores. Por un derecho autoproclamado, los alumnos podían también encontrarse en los aseos durante largos períodos de tiempo y no sólo para satisfacer sus funciones biológicas: en el descansillo de la escalera, desde donde se podía llegar al tejado; en la sala de instrumentos musicales o en el auditorio; en las escalerillas exteriores de la puerta más lejana del edificio; en los matorrales que estaban bastante apartados del centro; e incluso fuera del recinto (Varenne, 1993, 292-293).

He aquí algunas diferencias entre estas descripciones:

—Parece como si la descripción A hubiera sido escrita en el momento en que se producía la acción; la descripción B parece haber sido escrita al final de la investigación, pues se trata de una *generalización* de un comportamiento que va acompañada de un ejemplo; la descripción C, aunque aparece en el artículo casi como introducción antes de proceder a la presentación de datos sobre las pandillas del instituto, ha sido escrita tras cierto tiempo de investigación, a juzgar por el recuento de espacios y su clasificación.

—La descripción A está hecha por un observador exterior a la acción; la B por un observador plenamente participante e incorporado a la acción, y por lo tanto al texto; la C parece estar hecha por un observador exterior, pero familiarizado con el medio educativo, al que pertenece y en el que ejerce.

—La descripción A conlleva la clara intención de mostrar un comportamiento que quiebra *significativamente* una rutina; la descripción B tiene la intención de mostrar un comportamiento *significativamente* habitual; la descripción C pretende exponer el espectro de espacios ocupados *significativamente* y de manera habitual por los alumnos. *Significativamente* quiere decir, en los tres casos, que la descripción densa va de alguna manera más allá de los hechos en bruto: las conductas de los protagonistas (como en la A y la B), los espacios de un edificio (como en la C), son expuestos en relación con las *intenciones sociales* puestas en juego: enseñar a crecer en el caso de la madre de Azu, igualar a los compañeros ante la mirada evaluadora de Wolcott, apropiarse de los espacios para la diferenciación social en Sheffield. Las conductas y los espacios, presentados en secuencia descriptiva, plasman *significativamente* la cultura porque ponen en evidencia las *reglas del juego* en cada caso: en Palaos, las madres un buen día siguen la regla de dejar que su hijo llegue exhausto hasta los límites de su rabieta. Ese es el día para comenzar a crecer, reconocido, a pesar de la aparente violencia de la situación, por el conjunto de la comunidad. Entre los niños kwakiutl existe la regla de ayuda mutua ejercida al margen de los planes y los propósitos del maestro, una regla que se enfrenta dramáticamente a las reglas de la cultura escolar llevada allí por los blancos. En Sheffield existen unas normas formales para el uso de los espacios, pero a la descripción densa le interesan las sutiles reglas del uso cotidiano, no siempre coincidentes con aquéllas, que revelan agrupamientos no previstos en el organigrama explícito de la institución.

—La descripción A hace de un acontecimiento un tránsito en la vida de un individuo en Palaos; la B toma un ejemplo para mostrar un estilo de aprendizaje, una pauta cultural de resistencia de los alumnos como grupo frente al maestro; la descripción C, con su recuento exhaustivo de espacios ya clasificados, traduce la idea de que el espacio en una institución escolar es una construcción social fabricada con constricciones formales e informales, y muestra que cada lugar en el espacio conlleva una significación.

Aunque en el capítulo 7 volveremos a tratar mediante nuevos ejemplos el asunto de la descripción densa, esta breve muestra puede ayudar a entender mejor, por el momento, las características que Clifford Geertz le atribuyó: la descripción densa es microscópica y también interpretativa, en tanto que intenta rescatar lo «dicho» de sus ocasiones precederas para fijarlo en términos duraderos (Geertz, 1973).

Al ser *microscópica*, la descripción densa parece implicar una perspectiva contraria a la famosa propuesta de Lévi-Strauss de una antropología «astronómica», que tomaría por objeto a la especie humana en su conjunto, Pero esto no implica una falta de interés por las grandes realidades sociales como, por ejemplo, el poder, la autoridad, el conflicto o el cambio, sino la contextualización de éstas en la acción social, la percepción aguda del detalle, el énfasis en los pequeños relieves. Tampoco implica desdén por el estudio a gran escala de sociedades globales, pues no hay que confundir el objeto de estudio con el *locus* de la investigación. Como ha señalado el propio Clifford Geertz, «los antropólogos no estudian aldeas (tribus, ciudades, vecindarios, etc.) sino que estudian *en* aldeas», (Geertz, 1973, 22). La descripción densa recorre lenta y minuciosamente el contexto poniendo de manifiesto «una especificidad compleja, una circunstancialidad» (*ibid.*). *Microscópica* quiere decir, pues, prestar atención a la fina red de relaciones que los contextos revelan si se dirige una atenta y aguda mirada a ellos.

Por otra parte, que la descripción densa sea *interpretativa* supone una concepción de la cultura:

La cultura consiste en estructuras socialmente establecidas de significación en términos de las cuales la gente hace cosas tales como guiños de conspiración... (Geertz, 1973, 12-13).

La tarea de una descripción densa es clara: perseguir estructuras de significación que, desde luego, aparecen muchas veces irregulares, no explícitas, extrañas unas a otras; y que el investigador debe conectar de alguna manera. Interpretar es, además, captar la variedad de significados y hacerlos accesibles situándose en el punto de vista de los actores. Aunque, como hemos visto, pueda tratarse de una ficción, «adoptar el punto de vista del actor» es una de las formulaciones más claras de hasta dónde la descripción densa es interpretación, y de que la interpretación comienza ya en los niveles más básicos de la elaboración de los

datos. La interpretación es resultado del trabajo de campo como *interacción social* del investigador con los sujetos de estudio, y es reflejo de esa interacción. Es fruto de la reciprocidad y no un botón de guerra: en parte fruto de la imaginación etnográfica, pero también de las experiencias compartidas. En el fondo, las estructuras de significación no se alcanzan si los actores las niegan, y sin embargo se derraman sobreabundantemente si los actores comparten sus experiencias con el investigador,

El concepto de descripción densa elaborado por Geertz es también anti-lévi-straussiano en el énfasis que concede al flujo de la *acción social*. El modo de tratar los sistemas simbólicos es, según propone, aislar sus elementos, especificar las relaciones internas entre ellos y, finalmente, caracterizar el sistema de acuerdo al núcleo de símbolos en torno al cual está organizado, o a las estructuras subyacentes de las cuales es una expresión, o a los principios ideológicos de los cuales es un desarrollo. Se trata de un extenso programa metodológico, pero hay que advertir que el foco de atención es el flujo de la acción social, *los acontecimientos*. El acceso empírico a los sistemas de símbolos se consigue a través de ellos. El flujo de la acción social da articulación a las formas culturales, conforma las relaciones intrínsecas que tienen unos elementos con otros. Se entiende así que la descripción, como discurso, sea interpretativa del flujo de la acción social, y se entiende que el objeto de las descripciones deban ser los acontecimientos.

Sólo después de Ricoeur, y de la «acción significativa considerada como texto», se empezó a conceder verdadera importancia al texto escrito. Desde este punto de vista, que ejemplificaremos detalladamente en el capítulo 6, la interpretación aparece como la acción de «construir una lectura». Una descripción densa consiste en inscribir el discurso social, en grabarlo, en registrarlo. Así, los acontecimientos se convierten en relatos. Después de ser inscrito, el flujo de la acción social, antes tráfuga, pasajero, puede ser consultado, reconsultado. Esta propuesta de Geertz ha supuesto, como se verá en el capítulo siguiente, una nueva línea de preocupaciones en la antropología contemporánea. Parece obvio que la descripción se sigue de la observación, pero no se trata de una técnica de campo sino de una habilidad literaria que requiere algún tiempo de formación. La insistencia por parte de los clásicos en que el investigador ha de llevar un «diario de campo» también se justifica como ensayo de descripción, de construcción de un texto. Al comienzo, el esfuerzo de comprensión invita posiblemente al registro compulsivo, aunque seguramente externo y fragmentario, de los acontecimientos; luego, a medida que se produce la captación de sentido, no sólo se rellenan lagunas, sino que también se aprende a recrear los acontecimientos iluminadoramente con sólo algunos trazos, como muestran los ejemplos que hemos ofrecido. El diario de campo ha de ser testigo de ese proceso.

El *diario de campo* es el instrumento fundamental de inscripción, aunque no el único, en el que queda grabado el discurso social. Las formas de llevarlo a cabo son tan extremadamente variadas que resulta difícil establecer pautas. Casi todos los investigadores abren un *diario* antes incluso de hacer el proyecto de investigación y lo acaban después de haber redactado el informe o monografía. La fijación temporal de las inscripciones y su continuidad a lo largo del período de investigación son quizá los únicos rasgos que comparten todos los diarios de campo. En cuanto al contenido y su organización cabe casi cualquier fórmula. Puede ser una colección de cuadernos de campo en los que se registran estrictamente observaciones estructuradas de acuerdo a determinados puntos, o puede ser por el contrario un estricto diario personal, predominantemente relleno de subjetividad (si es así, se entiende que el investigador también dispone de cuadernos de campo con todo tipo de observaciones). O bien, puede ser a la vez una lente de observación para descripciones objetivadas y una pantalla de reflexión y autocrítica para el propio investigador. Permite tanto llevar un registro sistemático de acciones de investigación sujetas a programa (por ejemplo, contactos con informantes, entrevistas realizadas, etc.), como vagabundear por lecturas diversas anotando los comentarios. Admite adelantar conclusiones especulativas, revisar ideas previas, tomar conciencia de los propios prejuicios, descubrir debilidades propias y ajenas, marearse en el desánimo o entusiasmarse con hallazgos o proyectos. Es una especie de banco de trabajo, una especie de laboratorio en donde ensayar, probar, formular hipótesis, hacer crítica teórica... Para muchos investigadores ha sido también su única o básica válvula de desahogo, especialmente en investigaciones frustrantes, absorbentes o demasiado arduas.

En cierto modo el diario de campo es la trastienda-taller de la investigación, especialmente cuando se compara con los informes o monografías en los que aparecen los resultados de la investigación. Los muy escasos diarios de campo publicados se toman como confesiones, como revelaciones de autor (el de Malinowski es paradigmático [Malinowski, 1967; cf. Sanjek, 1990]). Y resultan especialmente interesantes en algunos casos por lo que desmitifican, pues en ellos se ponen a veces en evidencia las vacilaciones, los errores y pasos en falso, la originalidad no tan significada, los sentimientos verdaderos hacia los sujetos de estudio... Pero nadie —casi nadie— escribe los diarios de campo para publicarlos como tales. Tal vez sean más valiosos así, como trastienda-taller, útiles indispensables para el trabajo de campo como *situación* en la que el investigador se encuentra implicado. El fundamento del diario de campo está precisamente ahí:

probablemente es el instrumento de investigación óptimo para recoger al propio investigador, por un lado, y, por otro, para captar la investigación como situación.

II. TRADUCIR

La descripción densa se acomoda a lo que Evans-Pritchard enunciaba en 1951 como tarea: «revivir una experiencia en forma crítica e interpretativa»; pero al hacerlo, el investigador en realidad transcribe esa experiencia «en las categorías y valores de su cultura y en función de los conocimientos de su disciplina» (Evans-Pritchard, 1973, 77). Esto es *traducir*, y más propiamente, traducir una cultura en términos de otra. El ejercicio de traducción no sólo se aplica a sociedades primitivas, sino también, en las modernas sociedades complejas, a sectores profesionales o territoriales, grupos marginales, asociaciones basadas en intereses comunes o en el cultivo de determinadas habilidades, ámbitos institucionales, todos ellos también «subculturas», muchas veces con un lenguaje propio, distintivo. Por ejemplo, no sólo el «campo» de la educación está globalmente diferenciado respecto a otros en las sociedades modernas, sino que hay también «campos» *concretos y determinados*, como *un* internado femenino, *una* escuela rural o *una* escuela de adultos, que constituyen «subculturas» diferenciadas entre sí con reglas de acción y lenguajes relativamente genuinos. Si se entiende que el conocimiento de la «cultura primitiva» por parte de lectores pertenecientes a las sociedades modernas occidentales o a cualquier otra sociedad del mundo se logra gracias a una «traducción», de la misma forma se requiere traducir cuando pretendemos conocer esas otras subculturas diferenciadas.

La traducción ocurre a distintos niveles. No es accidental que Evans-Pritchard, al describir el oráculo de los pollos entre los azande (una tribu africana) haga referencias explícitas a «tribunales de justicia», a «operaciones médicas» o a «plegarias sacerdotales» (Evans-Pritchard, 1976). Tampoco lo es la invocación que hace Barnett en nuestro ejemplo A a «la hora de comenzar a crecer», y que lleva a reconocer *comparativamente* comportamientos de crianza de los niños en Palcos y en las sociedades modernas europeas y americanas. Ni el «esclarecedor» ejemplo aportado por Harry Wolcott en el texto (B), que nos incita a comprender la lógica propia del funcionamiento del aula entre los niños indios, con sus estrategias de cooperación, al *contrastarla* con la lógica de control del conocimiento individualizado propia de la escuela occidental.

«Traducir» es también ordenar en secuencia un conjunto de comportamientos tras haberlos situado en tiempo y lugar, y presentar a los personajes. Un «orden lógico», que en realidad sigue un canon asentado por la literatura realista del siglo XIX y que contribuye a hacer el relato inteligible para el lector.

Asimismo; «traducir» es a veces usar determinadas figuras retóricas con las que el narrador trata de hacer comprensibles estados de ánimo o estados del ambiente. Y también ese intento esforzado de construir un texto yuxtaponiendo palabras del lenguaje nativo y sus correspondientes en inglés, francés o castellano: una de las normas de las transcripciones etnográficas que intenta revelar el respeto por el lenguaje nativo, pero que de hecho se manifiesta como un recurso retórico que intenta introducir objetividad en un discurso construido completamente en el lenguaje del investigador. En ocasiones todo el relato etnográfico es concebido como la traducción de un solo término, cuyos matices de significado, cuyas denotaciones y connotaciones son tan complejas, o cuya significación es considerada tan nuclear para un grupo social, que requiere un desarrollo completo (véase, por ejemplo, el artículo de Evans-Pritchard que lleva por título «*Sánza*, un rasgo característico de la lengua y el pensamiento azande» [Evans-Pritchard, 1990]).

Como ya propuso Malinowski en un epílogo al libro de Ogden y Richards *El significado del significado*, la traducción es un proceso omnicomprendivo y totalizador (Malinowski, 1984). Para acceder al significado de un texto, Malinowski exigió captar el contexto de situación y el contexto cultural. Una exigencia que consideró insoslayable para el estudio de las lenguas vivas, y que ofrecía un marcado contraste con la tradicional insistencia en la gramática y la sintaxis para el aprendizaje de las lenguas muertas. Tal exigencia convertía a la traducción en un proceso de elaboración de datos entremezclado con la descripción. El trabajo de campo es lo que obligó a Malinowski a considerar que el lenguaje es una *acción social* y a descubrir sus funciones. La recreación del contexto como tarea de la antropología para el acceso al significado de las formas culturales, y como ambición de totalidad, fue en parte una aportación, no siempre recordada, de Malinowski. No al menos bajo esta perspectiva.

«Traducción» engloba además, como insinuábamos antes, los aspectos *comparados* que la descripción suscita, indicando que la comparación está inserta en el método antropológico desde la propia condición del investigador como mediador intercultural.

Por otro lado, el etnógrafo también traduce al utilizar la terminología institucionalizada por la disciplina: «ritual», «símbolo», «señal», «grupo social», «pauta», «norma», «modelo», «interacción»,

«socialización», «valores».. Cuando usamos genéricamente algunos términos cruciales, como por ejemplo «educación» o «cultura», deberíamos mostrar hasta dónde implican traducciones ajustadas, pues esas palabras pueden arrastrar connotaciones del uso común no exentas de apreciaciones etnocéntricas o sociocéntricas.

Los problemas que encierra la traducción como operación de conocimiento son numerosos e intrigantes (véase, por ejemplo, Mounin, 1963; Cruces y Díaz de Rada, 1991b). Se ha cuestionado, por ejemplo, la posibilidad de realizar traducciones válidas entre culturas sin traicionar su lógica propia, la variable verosimilitud que puede alcanzar la traducción inter-cultural, y, especialmente en los últimos años, la legitimidad con que los antropólogos han convertido en *objeto* de traducción a las otras culturas. En este terreno es clásica la crítica de Peter Winch a Evans-Pritchard. En *Understanding a Primitive Society* (1964), Winch puso en tela de juicio el contraste entre creencias de los azande y creencias de las sociedades modernas desarrollado por Evans-Pritchard en *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1976); y en concreto la afirmación de que las creencias azande contradicen las nuestras, siendo las nuestras verdaderas y las suyas falsas al no ser acordes con la realidad objetiva. La tesis de Winch enuncia que no existe realidad objetiva exterior al lenguaje y a la cultura. Por lo que las creencias azande son falsas sólo según nuestras concepciones de la realidad y, por tanto, lo son en cuanto que imponemos nuestras concepciones, lo que no es forma admisible de entender una sociedad primitiva. De ahí se inferiría la imposibilidad de la traducción. Gellner intentó sortear esta dificultad apuntando que es posible comprender a otros pueblos recurriendo a una operación parecida a la que se lleva a cabo cuando se traduce de una lengua a otra, es decir, intentando encontrar equivalentes (Gellner, 1965). Jarvie reforzó aún más este planteamiento asegurando que tal acto de traducción fracasaría si fuéramos incapaces de apreciar la verdad (o, mejor dicho, la falsedad relativa) de los conocimientos de la otra cultura, o si estuviéramos imposibilitados para apreciar sus valores (Jarvie, 1982). El problema de la traducción implícito en todos los planteamientos sobre las relaciones entre lenguaje y cultura podría formularse preguntando si es que finalmente existe o no una racionalidad común, compartida por todos los hombres. A diferencia de Winch, que postulaba la existencia de determinados universales (el nacimiento, el sexo y la muerte) para hacer posible la comprensión de otras formas de experiencia humana, Jarvie propuso una especie de universal cognitivo, un fondo de racionalidad común, que consistiría en «aprender de la experiencia y en particular de los errores». Este universal no solamente haría posible el contacto entre sistemas «cerrados», diferentes hasta el punto de impedir toda forma de comunicación; sino que haría posible también la comunicación entre sistemas relativamente abiertos y sistemas relativamente cerrados, una posibilidad que se aproxima a las pretensiones de traducción del propio discurso etnográfico. La naturaleza crítica e interpretativa de este discurso se encuentra en la dirección de la tesis de Jarvie:

Es poco probable que se encuentre una ciencia social en una sociedad cerrada; la ciencia social es de hecho un producto del impacto de otras culturas en la propia. Entonces se ven otros posibles modos de ordenación social, y el modo propio se pone en cuestión, aunque sólo sea en el sentido de explicarlo y defenderlo ante nosotros mismos (Jarvie, 1982, 178).

Ésta es una de las consecuencias de la traducción como discurso crítico: que el lenguaje traductor puede resultar modificado por el lenguaje traducido o, lo que es lo mismo, que la imagen de los «otros» que proporciona la antropología puede cuestionar la imagen que tenemos de nosotros mismos. Una de las debilidades de la tesis de Winch, denunciada por Jarvie, está en que presupone que las sociedades son deslindables e inconsútiles; de manera que entre ellas se encontraría cortada cualquier vía de comunicación. Sin embargo, es más adecuado empíricamente asumir que existen culturas en distintos grados de apertura y que la posibilidad de contraste y evaluación entre unas y otras está siempre presente. Tal vez, añade Jarvie, un punto de ruptura entre las sociedades se encuentre en la adquisición de la escritura, relacionada con la idea de la evaluación e discusión críticas, «pues hasta la llegada de la escritura el pasado no se fija como criterio de comparación» (Jarvie, 1964).

Puede que no sea del todo exacto afirmar que el pasado no ha operado como criterio de comparación hasta la adquisición de la escritura, pues podría bastar en principio una conciencia histórica —basada en alguna forma de inscripción—; pero la escritura es un instrumento potencialmente generalizable que no sólo ha logrado hacer inscripciones persistentes, sino que también ha permitido que la traducción sea una transcripción, un registro duradero y consultable de equivalencias. La etnografía, reclamada como escritura y como traducción, reactualiza a su modo la función de la piedra Rosetta: textos intencionadamente informativos que además han servido para mostrar equivalencias entre las sociedades y los grupos humanos.

III. EXPLICAR

La vieja diferencia advertida por Radcliffe-Brown entre etnografía y sociología comparada acentuaba la distinción entre descripción y explicación. Ha habido un largo debate acerca de la posibilidad de mantener tal diferencia. Nadel, por ejemplo, considera que la descripción «tiende a emerger en forma de explicación, y para los fines de la antropología social podemos hacer equivaler las dos» (Nadel, 1972), mientras que el propio Jarvie las prefiere disociadas y considera que la descripción es un medio, pero la explicación es un fin (Jarvie, 1964). También Beattie (1975) contempla la descripción como lógicamente anterior al análisis, aunque concede con Nadel que las descripciones son en cierto modo explicaciones. En todo caso, tanto Nadel como Jarvie coinciden en reclamar para la antropología social la categoría de ciencia «en la medida en que es capaz de dar explicaciones» (Nadel, 1972; Jarvie, 1964).

Qué sea «explicación» en antropología es una cuestión debatida. Por otra parte, puesto que las explicaciones en ciencias sociales son frecuentemente funcionales, tras las abundantes críticas que ha recibido el funcionalismo (cf. Jarvie, 1964; Merton, 1972; Nagel, 1978; Rudner, 1980) se ha hecho difícil exponer con claridad definiciones de explicación y más difícil aún mantener convicciones al respecto. Pocos resultados —tal vez ninguno— se han logrado en cuanto a hallar leyes generales o universales de las sociedades humanas y en cuanto a formular teorías generales. De poco sirve ya la justificación aportada por Nadel que se refiere a no haber seguido adecuadamente los métodos, entre otras razones, porque finalmente el reconocimiento de los mejores logros está en haberse servido bien del método propio, si por tal se entiende aquí el trabajo de campo.

Una definición de «explicación» como la que mantiene Beattie es demasiado general: «relacionar lo que hay que explicar con otra cosa o con un sistema de cosas y de acontecimientos». De hecho, Beattie tan sólo cree que la explicación proporciona inteligibilidad, «cobra sentido en cuanto se ve como parte o como ejemplo de un proceso más amplio, es decir, en cuanto se coloca en un contexto más adecuado» (Beattie, 1975, 298).

Parece, evidentemente, una forma blanda de concebir la explicación. Sin embargo, la referencia a leyes generales fue explícita en Nadel, quien por otra parte distinguió niveles de explicación y, como ha mostrado Jarvie, fue al fin y al cabo reduccionista, pues explicó el comportamiento de los individuos por medio de leyes no sociales (es decir, psicológicas) (Nadel, 1972). De manera menos comprometida, Jarvie enuncia que la explicación «consiste en deducir un enunciado a partir de otros de acuerdo con algunos requisitos tanto formales como materiales» (Jarvie, 1982).

Por su parte, Hempel expuso con claridad que explicar un fenómeno es «dar las causas de él, ya se trate de hechos, tendencias o regularidades» (Hempel, 1979). Toda explicación contiene dos tipos de proposiciones, el *explanandum*, una proposición que describe el fenómeno mediante datos observables, y el *explanans*, proposición o proposiciones que dan cuenta del fenómeno, expresan leyes y condiciones iniciales o antecedentes de él. Pueden distinguirse varios tipos de explicaciones: las *nomológico-deductivas*, que tratan de deducir el *explanandum* a partir de leyes universales combinadas con circunstancias particulares, y las *probabilísticas* que enuncian tendencias de probabilidad para conectar el *explanandum* con el *explanans*. Ya se ha dicho que en antropología los intentos de establecer leyes universales han sido vanos, pero las leyes probabilísticas han sido un objetivo buscado desde Tylor, y fundamentalmente por parte del grupo fundado y dirigido por Murdock en Yale en torno a los *Human Relations Area Files* (Murdock, 1963; cf. González Echevarría, 1987, 1990).

Otra clasificación distingue entre explicaciones *causales*, aquellas que dan cuenta de la existencia de un fenómeno; explicaciones genéticas o evolutivas, que dan cuenta del desarrollo y fases de un fenómeno; y explicaciones *composicionales*, que establecen relaciones entre sus partes (aquí se encontrarían incluidas las explicaciones funcionales). Las explicaciones causales son nomológico-deductivas.

Las explicaciones genéricas o evolutivas han sido frecuentes en antropología, pero muchas fueron rechazadas porque estaban basadas en un deficiente registro de datos, porque no atendían a todos los hechos conocidos, y sobre todo porque en general eran formulaciones no comprobables. En términos popperianos que tanto gustan a Jarvie, eran hipótesis no falsables (Popper, 1985).

La exposición de las explicaciones funcionales que hizo Beattie en 1959 sigue siendo aún una de las mejores (Beattie, 1975). Distinguía como primer tipo las explicaciones *históricas*, no del todo equivalentes a las ya enunciadas como evolutivas, pues, para Beattie, intervienen en ellas las causas eficientes. Un segundo tipo son las explicaciones basadas en *factores mediadores*, consistentes en mostrar las relaciones entre cosas —siguiendo la máxima durkheimiana de considerar los hechos sociales como *cosas*—. Un ejemplo de este tipo de explicación es la que el mismo Durkheim desarrolló sobre el suicidio, al relacionarlo con determinadas categorías sociales (como la pertenencia a un credo religioso). Un tercer tipo serían las *explicaciones teleológicas*, es decir, «las que muestran que una de las cualidades de lo que se está explicando

es producir una consecuencia determinada». En este caso, Beattie se ve obligado a especificar que no se trata de cualquier consecuencia:

Para que una explicación en términos de consecuencia sea teleológica, es necesario que la consecuencia sea un tipo u otro de complejo significativo, de manera que cuando se han señalado las implicaciones causales del complejo que se explica, sea posible decir «de modo que *ésta* es su razón de ser», (Beattie, 1975, 300).

El cuarto tipo de explicación es el que se basa en *leyes o principios generales*. En realidad el mismo Beattie reconoce que este tipo ofrece fundamentalmente referencias clasificatorias, no tanto explicativas; aunque habría que subrayar su utilidad, pues de esa forma, por ejemplo, Mauss hizo ver que tanto el *potlatch* como el *kula* (dos modos de circulación y distribución de bienes correspondientes a los indios kwakiutl y a los isleños de las Trobriand respectivamente) eran formas de intercambio (Mauss, 1979).

Pues bien, en el esquema de Beattie la explicación *funcional* implica los tipos segundo y tercero. Por un lado, señala interdependencias, muestra vínculos causales entre diversas instituciones. Por otro, ofrece nociones estrictamente teleológicas, mostrando el papel de una institución en un complejo sistemático; y presenta también argumentaciones de causalidad efectiva indicando fines de instituciones localizadas, o fines sociológicos generales como la integración social o la perpetuación de la estructura social. Beattie termina afirmando, sin ningún disimulo, que la importancia del «método funcional» (*sic*) está en «la analogía [entre las sociedades y] los organismos, que se consideran totalidades de partes que interactúan » (Beattie, 1975, 303), aunque también dice que esta analogía no sirve para comprender los cambios sociales.

Ya Jarvie, en su crítica a Nadel, habló de las explicaciones circulares del funcionalismo y de la incapacidad que éste tiene para dar cuenta de los cambios sociales, como el propio Beattie reconocía. Más tarde, Rudner, Nagel y otros han puesto de manifiesto hasta dónde las explicaciones funcionalistas no reúnen las condiciones mínimas que debe cumplir una explicación, a saber: no establecen definiciones apropiadas y generales para el concepto de sistema social ni describen los estados de los sistemas sociales concretos; no identifican las variables de tales estados ni las relaciones entre ellas, y frecuentemente confunden variables y funciones; además, formulaciones como la «unidad funcional» del sistema social son imposibles de contrastar...

Es cierto que la fe en las explicaciones funcionales no se ha agotado y tal vez su contribución a la inteligibilidad de los fenómenos sociales y las formas culturales no haya sido valorada en su justa medida, o quizás encuentre todavía nuevos caminos (cf. Douglas, 1987). Pero ciertamente cada vez se ha hecho más firme, más cargada de razón, la opinión de que los elementos de los sistemas sociales no muestran tanta interdependencia como sugiere el punto de vista funcionalista, los comportamientos no son tan homogéneos, las funciones de las instituciones sociales son muy diversas y presentan muchos aspectos disfuncionales, la tendencia a la integración es conflictiva inestable, a veces sorprendente (cf. González Echevarría, 1987).

Alternativas recientes al desarrollo de la explicación en ciencias sociales han sido presentadas, por ejemplo, por Stephen Turner. Partiendo también de una crítica a Peter Winch propone un modo de explicación al estilo de la teoría de los juegos del lenguaje que iniciara Wittgenstein (Turner, 1980). Recoge la tradición comparativa de la antropología y toma dos modelos de explicación para someterlos a crítica. Por una parte, la discusión entre Leach (1972) y Melford Spiro sobre la supuesta ignorancia de la intervención masculina en la procreación que parece darse en algunas sociedades primitivas (Leach, 1972), y, por otra, las explicaciones de Banfield sobre la ausencia de asociacionismo y de organizaciones colectivas en una comunidad rural del sur de Italia (Banfield, 1967). Tras revisar estos modelos, Turner acaba enunciando la posibilidad de considerar las explicaciones como formas de traducción. Partiendo de la base de que los hechos sociales, como los juegos del lenguaje, son comportamientos y sistemas de creencias convencionales sometidos a reglas, Turner señala que la explicación en ciencias sociales debe cumplir la norma de presentar «condiciones de verdad objetivamente especificables», de tal manera que se suministren las bases para una fundamentación de los controles que convaliden las traducciones. Los enunciados p en el lenguaje L son verdaderos bajo condiciones X , y p puede ser traducido como el enunciado q del lenguaje M , si q es verdadero bajo las condiciones X . En contra de Hollis, que postulaba la naturaleza inverificable de la traducción de creencias rituales, Turner trató de evaluar las traducciones y de mostrar que, como tales, son explicaciones sociológicas:

Ofrecer explicaciones que abarquen contextos sociales sumamente diferentes es parte importante de la actividad del sociólogo; las dificultades aparecen de forma más aguda cuando se trata de explicar prácticas rituales y creencias de las sociedades iletradas; toda fundamentación de la explicación de estas creencias está obligada a afrontar el problema de traducirlas, pues las explicaciones han de ser brindadas a investigadores letrados, no a los nativos (Turner, 1980).

En cierto modo, este intento de Turner es una forma de compaginar la llamada sociología interpretativa con las explicaciones referidas a leyes.

De lo dicho no debería extraerse la idea de que sólo fenómenos sociales de determinada naturaleza podrían ser objeto de explicación. La cuestión no está en la *naturaleza* en sí de los fenómenos, sino en los lenguajes en los que son descritos (es decir, inscritos).

IV. INTERPRETAR

Ha sido común considerar la interpretación como una alternativa a la explicación, y tal vez la corriente interpretativa en antropología haya sido alentada por el fracaso funcionalista. De antiguo, explicación e interpretación se han presentado como alternativas en la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, y correspondientemente entre *erklären* y *verstehen* (Dilthey, 1986); así como en la definición de las ciencias sociales —y en concreto de la antropología— como ciencias o como artes. Quienes han seguido modelos proporcionados por las ciencias físico-naturales han sostenido con ingenua confianza que las ciencias sociales son *ciencias*. Beattie por ejemplo, lo afirma de la antropología. Pero, salvo algunos, la mayoría no ha dejado de subrayar que su modo de hacer las aproxima a las *artes*. Evans-Pritchard, a quien se deben algunas de las monografías más esclarecedoras en antropología, se hizo un convertido del cientifismo al arte.

Para él la antropología social estudia las sociedades como sistemas morales o simbólicos «y no como sistemas naturales». Se interesa menos en el proceso «que en el propósito y por tanto busca *patterns* [pautas] y no leyes, demuestra la coherencia y no las relaciones necesarias entre las actividades sociales, e interpreta más que explica (Evans-Pritchard, 1973, 78).

Un enfoque de este tipo se asemeja más a los estudios históricos que a las ciencias naturales. Pero Evans-Pritchard no explicitó su concepto de interpretación. Si lo inferimos del proceso metodológico que propuso podemos encontrar sorpresas: una vez realizado el trabajo de campo y «traduci[da] una cultura en términos de otra», la segunda fase, según sus palabras:

[trata de] descubrir el orden estructural de la sociedad de modo que sea comprensible no sólo en el nivel de la conciencia y de la acción, como en el caso de uno de sus miembros o de un extranjero que aprende sus costumbres, sino también en el nivel del análisis sociológico (Evans-Pritchard. 1973, 77).

Para ello, Evans-Pritchard recurre a la analogía de la lingüística. Una vez establecidos, los *patterns* le permiten «considerar [la sociedad como] una unidad, un conjunto de abstracciones relacionadas entre sí». Una ilustración eminente de esto es su obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. A lo largo del texto va haciéndose claro que la brujería, los oráculos, la magia, el curanderismo... están relacionados entre sí formando una unidad:

La brujería, los oráculos y la magia constituyen un sistema intelectualmente coherente. Cada una de ellas explica y demuestra a las otras. La muerte es una prueba de brujería. Es vengada por la magia. La consecución de la venganza mágica se confirma mediante los oráculos del veneno. La exactitud del oráculo del veneno se determina por el oráculo del rey, que está fuera de toda sospecha (Evans-Pritchard, 1976. 436).

Dicha relación es repetida y mostrada en varios pasajes. En esta monografía, el proceso metodológico se detiene en este punto, pero en su trabajo *Antropología social* habla de una tercera fase, que es la comparación entre los esquemas estructurales de varias comunidades. Desde su punto de vista, tal comparación «aumenta nuestros conocimientos sobre el alcance de las estructuras sociales básicas», Evans-Pritchard, 1973. 77). Y aunque no está claro lo que quiere decir esto, Evans-Pritchard va más allá enunciando otra consecuencia de la comparación: establecer tipologías de formas, y aún más determinar sus características esenciales y las causas de sus variaciones» (*ibid.*).

No parece que pueda concluirse que esta última etapa del proceso sea precisamente la interpretativa. La interpretación estaría si acaso en la segunda fase, en el descubrimiento del orden estructural de la sociedad «de modo que resulte comprensible». Seguramente la interpretación no tiene por qué ser una fase final del proceso metodológico, pudiera ser que tras una interpretación haya otra y luego otra..., como ilustró tan espléndidamente Clifford Geertz con un cuento indio. En él se hablaba de la sujeción del mundo sobre una plataforma que a su vez se sustentaba sobre un elefante que a su vez era soportado por una tortuga; ante la insistencia de un investigador lleno de curiosidad por saber qué había tras esa tortuga, el informante

respondía que otra, y la insidiosa pregunta «¿y tras ésta?», recibió como concluyente respuesta: «Señor, después todo son tortugas» (cf. Geertz, 1973, 28-29).

Para ilustrar en qué consiste la *interpretación* vamos a dirigir nuestra atención al trabajo de Clifford Geertz titulado «Deep play: Notes on the Balinese Cockfight» [«jugar en serio: Notas sobre la pelea de gallos balinesa»] (Geertz, 1973*) . Tras ofrecer una *descripción densa* de la pelea de gallos (Cuadro 1) y de las apuestas en torno a ella (Cuadro 2), Geertz introduce una primera conceptualización con el fin de tipificar acontecimientos. Como han subrayado Berger y Kellner, «en la ciencia no hay hechos desnudos, sólo hay hechos dentro de un marco conceptual específico» (Berger y Kellner, 1985, 74).

Deep play es una categoría que empleó el filósofo utilitarista Bentham para un tipo de apuestas de juego cuya magnitud evaluada desde el punto de vista utilitario las hacía irracionales y por tanto inmorales. Una traducción aproximada sería jugar en serio»,

Cuadro 1
«JUGAR EN SERIO.
NOTAS SOBRE LA PELEA DE GALLOS EN BALI»
PRIMER FRAGMENTO
(Geertz, 1973*, 421-424)

La pelea

Las peleas de gallos (*tetadjen, sabungan*) tienen lugar en un *ring* de unos cincuenta pies cuadrados. Normalmente comienzan al final de la tarde y duran tres o cuatro horas hasta la puesta de sol. Un programa se compone de unas nueve o diez peleas (*sehet*) independientes. Todas las peleas siguen una pauta general: no hay una pelea principal, ni conexión alguna entre cada pelea, ni variación en su forma, y cada una se concierta sobre una base completamente *ad hoc*. Cuando la pelea ha terminado y sus restos emocionales se han desvanecido —cuando las apuestas han sido pagadas, las maldiciones proferidas, y el vencedor se ha apoderado del cadáver del gallo vencido—, siete, ocho, quizás incluso una docena de hombres se deslizan indolentemente en el *ring* con un gallo y esperan encontrarle un oponente apropiado. Este proceso, que raramente lleva menos de diez minutos, y a menudo mucho más, se realiza de manera apagada, evasiva, incluso disimulada. Los que no están inmediatamente implicados echan, como mucho, una velada mirada de reojo. Los que lo están intentan simular embarazosamente que las cosas no están sucediendo realmente.

Cuando una pelea ha sido convenida, los que no participan en ella, confiados, se retiran con la misma deliberada indiferencia. Entonces se ajustan los espolones (*tadjt*) a los gallos elegidos —navajas afiladas, espadas puntiagudas de acero, de cuatro o cinco pulgadas de largo—. Se trata de una tarea delicada que sólo una pequeña proporción de hombres sabe hacer apropiadamente, más o menos media docena en la mayor parte de las aldeas. El hombre que ajusta los espolones es también quien los suministra, y si el gallo al que asiste resulta vencedor, su propietario le recompensa con la pata del espolón de la víctima. Los espolones son ajustados atándolos con una larga cuerda alrededor de la pata del gallo. Debido a algunas razones que mostraré a continuación, la operación se lleva a cabo de maneras sutilmente diferentes según los casos. Se trata de un asunto deliberadamente obsesivo. El conocimiento acerca de los espolones es extenso —sólo se los afila durante los eclipses y con la luna nueva, deben mantenerse lejos de la mirada de las mujeres, etcétera—. Y, tanto fuera como dentro de la situación, son manipulados con la misma singular combinación de meticulosidad y sensualidad con que los balineses se dirigen hacia todos sus objetos rituales. Una vez ajustados los espolones,

Cuadro 1 Continuación

los dos gallos son situados por los galleros (que pueden ser o no sus propietarios), mirándose cara a cara en el centro del *ring*¹. Un coco con un pequeño agujerito se coloca en un balde de agua, donde tarda unos veintiún segundos en sumergirse. Éste período se conoce como un *tjeng*, mareándose su principio y su final con el tañido de un gong rasgado. Durante esos veintiún segundos, no se permite a los galleros (*pengangkeb*) tocar sus gallos. Si, como a veces sucede, los animales no luchan en ese tiempo, los alzan en el aire, ahuecándolos, los despluman, les agujonean o les insultan, poniéndolos de nuevo en el centro del *ring* para que comience otra vez el proceso. A veces los gallos se niegan a luchar, o uno de ellos sale huyendo, en cuyo caso los recluyen juntos bajo una jaula de mimbre, donde generalmente acaban enzarzándose.

En cualquier caso, la mayor parte de la veces los gallos vuelan casi inmediatamente el uno hacia el otro en un batir de alas, embistiéndose con las cabezas, una explosión de coces de una furia animal tan pura, tan absoluta, y a su manera tan hermosa, que llega a ser casi abstracta: un concepto platónico del odio. En un instante, cualquiera de los gallos asesta un golpe seguro con su espolón. El gallero inmediatamente agarra al que ha soltado el golpe, de manera que no pueda recibir otro a cambio. Si no lo hiciera, el combate acabaría seguramente en un empate mortal, y los dos pájaros acabarían haciéndose pedazos salvajemente el uno al otro. Esto es particularmente cierto cuando, como sucede a menudo, el espolón queda clavado en el cuerpo de la víctima, de manera que el agresor queda a merced de su adversario herido.

Cuando los animales se encuentran de nuevo en manos de sus galleros, el coco se sumerge otras tres veces. Después, el gallo que ha golpeado primero debe demostrar su firmeza, vagando desidiosamente por el *ring* durante un *tjeng*. Entonces el coco es sumergido otras dos veces y la pelea puede recomenzar.

Durante este intervalo, escasamente unos dos minutos, el gallero del herido ha estado trabajando frenéticamente en la recuperación de su animal, como un entrenador que remendase entre dos *rounds* a un boxeador maltrecho, tratando de ponerlo en forma para un último y desesperado intento de victoria. Sopla en su pico, mete la cabeza del gallo en su propia boca, sopla y aspira, lo ahueca, unta sus heridas con diversas clases de medicinas, e intenta todo lo que se le ocurre para despertar en el animal la última pizca de aliento que pudiera encontrarse escondida en algún lugar de su interior. Normalmente, cuando llega el momento de ponerlo de nuevo en el *ring*, el gallero se encuentra empapado en la sangre del gallo, pero, como en el boxeo de altura, un buen entrenador vale su peso en oro. Algunos pueden hacer que los muertos anden, al menos el tiempo suficiente para un segundo y definitivo *round*.

En la pelea decisiva (si es que la hay; a veces, simplemente, el gallo herido muere en las manos del gallero, o expira inmediatamente después de ser colocado de nuevo en el *ring*), el gallo que asestó el primer golpe se lanza a terminar con su oponente herido. Pero éste no es, ni con mucho, un desenlace inevitable, puesto que si un gallo es capaz de andar, es también capaz de luchar; y si puede luchar, entonces puede matar; y lo que cuenta es qué gallo muere primero. Si el herido puede dar una estocada y tambalearse hasta que el otro cae, se convierte en el vencedor oficial, incluso si él mismo se viene abajo un instante después.

¹ . Excepto en las peleas poco importantes, que mueven pequeñas apuestas [...], la aplicación de los espolones es llevada normalmente a cabo por otra persona, no por el propietario del gallo. El que el propietario manipule su propio gallo depende más o menos de lo capacitado que se encuentre para hacerlo, una consideración cuya importancia es relativa, de nuevo, a la importancia de la pelea. Cuando el que ajusta los espolones y el que manipula al gallo son personas diferentes del propietario, casi siempre se trata de parientes cercanos —un hermano o un primo— o de uno sus amigos íntimos. Ellos son, por tanto, casi extensiones de su personalidad, como se pone en evidencia cuando los tres se creen al gallo como «mío» diciendo, por ejemplo «yo» luché de tal o cual manera. Además, la triada propietario –gallero-ajustador tiende a ser bastante estable, y ello aun cuando los individuos pueden participar en varias peleas e intercambian a menudo susen una pelea dada.

Cuadro 1. Continuación

Alrededor de todo este melodrama —que la multitud agolpada en torno al *ring* sigue casi en silencio, agitando sus cuerpos en cenestésica simpatía con el movimiento de los animales, vitoreando a sus campeones con sus manos mudas, los hombros sacudiéndose, las cabezas revolviéndose, retrocediendo en masa cuando el gallo, armado con su espolón asesino, bandea a la deriva hacia un costado del *ring* (se dice que los espectadores pierden a veces un ojo o un dedo por estar tan atentos a la pelea), volviendo hacia adelante de nuevo, como una ola, al chocar entre sí— alza un extenso cuerpo de reglas extraordinariamente elaboradas y precisamente circunstanciadas.

Estas reglas, junto con el conocimiento desarrollado acerca de los gallos de las peleas de gallos que las acompañan, están inscritas en manuscritos de hojas de palma (*lontar, rontal*) que han pasado de generación en generación formando parte de la tradición legal y cultural de las aldeas. En cada pelea, el árbitro (*saja komong, djuru kembar*) —el hombre que controla el coco— está a cargo de su aplicación, y su autoridad es absoluta. Nunca he visto a nadie impugnar el juicio de un árbitro, ni siquiera a los perdedores más abatidos, como tampoco he escuchado —ni en privado— ninguna acusación de mala fe dirigida a su persona, o quejas acerca de los árbitros en general. Sólo ciudadanos excepcionalmente confiables, sólidos, y, dada la complejidad del código, sabios, llevan a cabo este trabajo, y de hecho los hombres sólo llevan sus gallos a peleas que estén presididas por tal clase de personas. Los árbitros también reciben acusaciones de fraude que, aunque raras en extremo, a veces afloran. Es el árbitro quien, en no pocas ocasiones, cuando los gallos expiran virtualmente al mismo tiempo, decide cuál de los dos fue el primero en morir (si es que hubo alguno, pues aunque los balineses no desean tal resultado, siempre puede haber empates). El árbitro es como un juez, un rey, un sacerdote y un policía, y bajo su implacable dirección la pasión animal de la lucha se desenvuelve en la certeza cívica que confiere la ley. En las docenas de peleas de gallos que vi en Bali, nunca presencié un altercado acerca de las reglas. En realidad, jamás presencié una disputa, salvo las de los gallos.

Como hecho de la naturaleza, la pelea de gallos es ira desbocada; como hecho de la cultura es forma perfeccionada. Esta ambigüedad, que recorre el acontecimiento de parte a parte, lo define como una entidad sociológica. Una pelea de gallos es lo que, buscando una expresión para designar una entidad insuficientemente vertebrada como para ser llamada grupo pero no tan falta de estructura como para considerarla multitud, Erving Goffman ha denominado "encuentro focalizado" —un conjunto de personas agrupadas en un flujo común de actividad y relacionadas entre sí en virtud de ese flujo²—. Tales encuentros se forman y se dispersan; en ellos, los participantes fluctúan; la actividad que los agrupa es singular —un proceso particular que tiene lugar periódicamente más que un proceso continuo que perdura. Como señala Goffman, tales encuentros toman su forma de la situación que los suscita, del escenario en que se sitúan; no obstante, se trata de una forma, y una forma articulada. Se crea un escenario para la situación en las deliberaciones de los jurados, las operaciones quirúrgicas, las subastas públicas, las manifestaciones, o las peleas de odios, debido a preocupaciones culturales —en nuestro caso, como veremos, la expresión de la rivalidad de *status*— que no sólo especifican el foco, sino que reúnen a los actores y disponen la escenografía, creando de ese modo una realidad.

[...]

² E.Goffman. Encounters: Taco studies in the sociology of Interaction, Bobbs Marfill Indianápolis. pp. 9-10.

Cuadro 2
«JUGAR EN SERIO.
«NOTAS SOBRE LA PELEA DE GALLOS EN BALL.»
SEGUNDO FRAGMENTO.
(Geertz, 1973, 425-427)

Apuestas desiguales y apuesta igualada

Los balineses nunca hacen nada de un modo simple si pueden ingeniárselas para hacerlo de manera complicada, y las apuestas en las peleas de gallos no son una excepción a esta regla.

En primer lugar, hay dos clases de apuestas, o *toh*¹. Una única apuesta axial en el centro, en la que toman parte las personas principales (*toh ketenah*), y una nube de apuestas periféricas alrededor del *ring* en las que participan los asistentes entre el público (*toh kesast*). Normalmente, la primera implica una gran cantidad de dinero; las segundas, cantidades pequeñas. La primera apuesta es colectiva, y en ella se comprometen coaliciones de apostadores que se agrupan en torno al propietario del gallo; las segundas son individuales, de hombre a hombre. La primera es un arreglo deliberado, hecho en un tono muy sereno, casi furtivo, llevado a cabo por las personas coaligadas y el árbitro, apiñados como conspiradores en el centro del *ring*; las apuestas periféricas se hacen a base de gritos impulsivos y ofertas públicas que son aceptadas con excitación por el tropel en sus márgenes. Y lo que es más curioso, y como veremos más revelador, *mientras que la primera apuesta es siempre, sin excepción, una apuesta igualada, las segundas jamás lo son*. El dinero está equilibrado en el centro y desequilibrado en la periferia.

La apuesta central es la oficial, y se encuentra inmersa una vez más en un tejido de reglas. En ella participan los propietarios de los dos gallos, con el árbitro como supervisor y testigo público². En esta apuesta que, como he dicho, suele ser muy elevada (y siempre lo es considerada relativamente), nunca interviene simplemente el propietario, en cuyo nombre se hace. Con él se encuentran cuatro o cinco, a veces siete u ocho aliados —parientes, compañeros de la aldea, vecinos, amigos íntimos—. Si el dueño del gallo no es una persona especialmente acomodada, puede incluso no ser el principal contribuyente, pero su aportación debe ser significativa, aunque sólo sea para mostrar que no está tramando ninguna, trapacería.

De las cincuenta y siete peleas sobre las que tengo datos exactos y fiables acerca de la apuesta central, el rango varía entre quince y quinientos *ringgits*, con una media de ochenta y cinco y una distribución en la que pueden observarse tres clases: peleas pequeñas (de 15 a 35 *ringgits*) que representan el 45 % del total; peleas medianas (de 20 a 70 *ringgits*) con el 25 %; y peleas grandes (de 75 a 175 *ringgits*) con el 20 %. En los extremos de la distribución tenemos unas pocas peleas con apuestas centrales muy pequeñas y muy grandes. El salario diario de un trabajador manual —un ladrillero, un granjero modesto, un mozo de cuerda— era alrededor de tres *ringgits*, así que, considerando el hecho de que había peleas cada dos días y medio aproximadamente en la zona que yo estudié, es evidente que estamos hablando de una sociedad en la que el juego se tomaba en serio, incluso aunque las apuestas se hicieran en grupo y no tanto a base de esfuerzos individuales.

¹ Esta palabra, que significa literalmente una mancha o marca indeleble, como una señal de nacimiento una veta en la roca, se utiliza también para designar una mancha ante un tribunal, un empeño, la garantía de un préstamo, para actuar como representante de esto en un contexto legal o ceremonial, para denominar el anticipo del beneficio en un trato de negocios, para las señales colocadas en las tierras que indican que su propiedad está en disputas y para denominar el status de una esposa infiel que ha de ser sometida a su esposo o de cuyo amante el mando debe obtener una satisfacción. Véase Korn, *Het adatreche van bair: theodor Piageaud, Javans Nederlands Handwoordeboek, Wolters, Groninger, 1938*; H. H. Juynboll. *Ondjavaansche-Nederlandsche Woordenhsjt, Brill, Lenden, 1923*.

² La apuesta central debe ser pagada por adelantado en efectivo por las dos partes antes de que comience la pelea. El árbitro retiene el dinero hasta el desenlace, y entonces lo da al vencedor. Así se evita, entre otras cosas, el profundo embarazo que sentirían tanto el ganador, como el perdedor, si éste tuviera que parar personalmente después de su derrota.

Aproximadamente un diez por ciento del dinero ganado se retiene en beneficio del árbitro y de los patrocinadores de la pelea.

Cuadro 2 . Continuación

No obstante, tomadas conjuntamente, las apuestas periféricas eran distintas. A diferencia de los pactos solemnes y legalistas que tenían lugar en el centro, esas apuestas se hacían a la manera de intercambios en una lonja callejera. Se regían por un paradigma estable y conocido de envites desiguales, en una serie continua que iba del diez a nueve en

« Jugárselo todo» Tal concepto lleva en sí mismo el planteamiento de un problema de inteligibilidad: ¿se trata efectivamente de una acción irracional? Para responder a esta pregunta lo primero es rechazar respuestas ingenua o maliciosamente etnocéntricas. Las sutilezas del etnocentrismo obligan a desestimar las comparaciones infundadas. Lo que en Bali se pone en juego no es el dinero, y quienes se arriesgan a jugar así no son jugadores empedernidos. En Bali se juega la estima, el honor, el estatus, y quienes lo arriesgan son aquéllos que ocupan los puestos más altos en una jerarquía sociomoral. Por eso elevar la apuesta no aumenta la irracionalidad, lo que aumenta es el significado de la acción (es decir, Weber contra Bentham) (Cuadro 3). La pelea de gallos aparece así como la representación de campos en tensión creada por la interacción ceremonial controlada, la simulación de la matriz social, del sistema de grupos cohesionados. De esa forma la fuerza que anima la pelea de gallos es la voluntad de afirmar, de defender el prestigio.

Cuadro 2. Continuación

los envites menores al dos a uno en los mayores: 10-9, 9-8, 8-7, 7-6, 6-5, 5-4.4-3, 3-2, 2-1. El que deseaba apostar por el gallo más débil —y dejamos aquí de lado el modo en que se decidía para cada ocasión cuál era el favorito, *kebut* y cuál el débil, *ngai*— gritaba un envite pequeño, indicando así la apuesta que estaba dispuesto a arriesgar. Por ejemplo, si gritaba *gasal*, «cinco», apostaba por el débil en un envite de cinco a cuatro (o sea, a ganar 5 y perder 4); si gritaba «cuatro», el envite era de cuatro a tres (y estaba dispuesto, por tanto, a arriesgar tres), si gritaba «nueve».era de nueve a ocho, y así sucesivamente. El que apostaba por el favorito, mirando de mantener su envite lo más pequeño posible, lo indicaba gritando el tipo de color del gallo —«pardo», «moteado», etc¹.

Para comprender el contexto del *jugar en serio* (*deep play*) en este caso, Geertz considera necesario aportar una serie de datos sobre la organización social y el laberinto de alianzas en Bali: grupos patrilineales, fracciones, grupos corporados mayores, aldeas... De este modo, *amplía el contexto* con nuevos datos, y una

¹ En realidad la clasificación de los gallos, que es extremadamente el (recogí más de veinte tipos en una lista claramente) no se basaba únicamente en el color, sino en una serie de dimensiones independientes e interactivas que incluía, además del color, el tamaño, la solidez de los huesos, el plumaje y el temperamento. (Pero no es el *Pedigree* Los balineses no crían sus propios gallos de manera significativa, ni lo hecho nunca, hasta donde pude comprobar. El *asid* o gallo de la selva, que es la raza básica de gallos de pelea allí donde se practican apuestas, proviene del sudeste asiático, y cualquiera puede comprar un buen ejemplar en las pollerías de casi todos los mercados balineses por una cantidad que va de los cuatro, o cinco *ringgits* hasta los quince o más.) El color es, simplemente, el rasgo que normalmente se usa para designar el tipo, salvo cuando gallos de tipos diferentes —como deben serlo en principio—, tienen el mismo color. En este caso se añade una indicación secundaria de cualquiera de otras dimensiones («grande moteado».vs. «pequeño moteado»etc) Los tipos de gallos se encuentran coordinados con diversas ideas cosmológicas que ayudan a dar forma a las peleas, de manera que, por ejemplo, cuando alguien pone en el *ring* un gallo pequeño pero testarudo, blanco con motas pardas, con plumas alargadas y patas delgadas, lo hace en un determinado día del complejo calendario balines y en la zona oriental del cuadrilátero; pero si el gallo es grande y cauteloso, negro, con plumas espesas y patas gruesas, los colocará en la cara norte y en otro día determinado, etc. Una vez más, todo esto se encuentra registrado en manuscritos en hoja de palma, y sometido a continuas discusiones por parte de los balineses, por otra parte, no comparten un único sistema. Un estudio a gran escala de las clasificaciones de gallos y que combinase el análisis e competencia o simbólico sería extremadamente valioso, tanto como complemento en las peleas de gallos como en sí mismas [...]

Cuadro 3
«JUGAR EN SERIO.
NOTAS SOBRE LA PELEA DE GALLOS EN BALI».
TERCER FRAGMENTO
(Geertz, 19173*, 432-434)

Jugar con fuego

El concepto «jugar en serio» de Bentham está basado en su *The Theory of legislation*¹. Con él quiere designar el juego en el que las apuestas ni tan altas que, desde su punto de vista utilitarista, es completamente irracional que los hombres se metan en ellas. Para un hombre cuya fortuna asciende a mil libras (o *ringgits*) y arriesga quinientas en una apuesta a partes iguales, la utilidad marginal de cada libra que está dispuesto a ganar es claramente inferior que la pérdida marginal de cada libra que está dispuesto a perder. En el genuino juego en serio, ésta es la situación para las dos partes. Los dos actúan temerariamente. Habiéndose reunido para pasar un buen rato, han acabado metiéndose en una relación que, considerada colectivamente, les deparará sufrimiento antes que placer. La conclusión de Bentham fue que jugar en serio era inmoral en su fundamento, y, como era característico de él, aconsejó que fuera prohibido legalmente.

Pero hay un asunto más interesante que el problema ético, al menos para nuestro propósito. Y es que a pesar de la fuerza lógica del análisis de Bentham, los hombres se meten de hecho, apasionada y frecuentemente, en esta clase de juegos, incluso cuando se ven expuestos a sanciones legales. Para Bentham y los que piensan como él (hoy en día principalmente abogados, economistas, y unos cuantos psiquiatras), la explicación es —como hemos visto— que esas personas son irracionales —adictos, fetichistas, infantiles, locos, salvajes, que únicamente necesitan ser protegidos de sí mismos—. Pero para los balineses, aunque naturalmente ellos no lo formulan con tantas palabras, la explicación radica en el hecho de que en tal clase de juego el dinero es menos una medida de utilidad, obtenida o esperada, que un símbolo de importancia moral, percibido o impuesto.

Es de hecho en los juegos triviales, aquéllos en los que se arriesgan cantidades de dinero más reducidas, en los que los incrementos y disminuciones de efectivo son más claramente sinónimos de utilidad o pérdida, en el sentido ordinario, restringido, de placer y sufrimiento, felicidad e infelicidad. En los juegos en serio, cuando las cantidades de dinero son elevadas, lo que se juega en cada apuesta es mucho más que una ganancia material: a saber, la estima, el honor, la dignidad, el respeto —en una palabra, aunque en Bali esta palabra tiene una profunda carga de significación, el *status*²—. Se trata de un riesgo simbólico, pues —dejando de lado unos pocos casos de jugadores adictos que han encontrado la ruina— nadie cambia su status realmente como consecuencia de una pelea de gallos; el status es solamente, y momentáneamente, confirmado o afrentado. Pero para los balineses, a quienes nada resulta más placentero que lanzar una afrenta solapada ni más doloroso que recibirla, este apreciado drama es verdaderamente un asunto muy serio —especialmente cuando se encuentran presentes conocidos de ambas partes, que no se dejan engañar por las apariencias.

Esto *no* significa —debo subrayarlo inmediatamente— que el dinero no importe, o que a los balineses les dé igual perder quinientos *ringgits* que perder quince. Esta conclusión sería absurda. Precisamente porque, en esta sociedad que difícilmente podría considerarse antimaterialista, el dinero importa, e importa mucho, cuanto más dinero uno arriesga más arriesga también de otras muchas cosas —como el orgullo, el porte, la serenidad, la masculinidad; sólo momentáneamente, pero también ante la mirada de muchos. [...]

¹ La expresión se encuentra en la reducción de Hildrech, internacional Library of 1931, en nota de la página 108; vease L.L. Fuller, *The Morality of late*, Yale University, new Heaven 1964, pp. 6ss

² Por supuesto incluso Bentham la utilidad no queda reducida normalmente a las pérdidas las ganancias monetarias, y yo podría exponer mi argumento más cuidadosamente señalando que para los balineses, como para cualquier pueblo, la utilidad (el placer, la felicidad nunca es meramente lo mismo que la riqueza. Pero estos problemas terminológicos son, en cualquier caso, secundarios en relación con el asunto centran la pelea de gallos no es una ruleta.

vez enunciada la hipótesis de la dramatización de problemas de estatus, los nuevos datos aparecen iluminados por ella: un hombre nunca apuesta contra el gallo de un miembro de su grupo o alianza. Va perfilándose así el argumento de que cuanto más próximos y más elevados sean los estatus de los individuos que apuestan en la pelea más «en serio» es el juego, más «se juegan». Y mayor seriedad implica mayor identificación entre hombre y gallo, mayor equiparación entre gallos, mayor emoción, apuestas centrales mayores, más cantidad total de apuestas, y menor importancia del dinero en relación con el estatus. A partir de aquí, el artículo de Geertz es menos una interpretación de la pelea de gallos en Bali que una teoría sobre la interpretación misma. El ejemplo se convierte en un tipo ideal. Primero la pelea de gallos se subsume en la cultura balinesa y finalmente el artículo sobre la pelea de gallos en Bali acaba siendo un pretexto para exponer una teoría de la interpretación.

La pelea es una alegoría, una metáfora compleja:

como cualquier otra forma de arte —pues en definitiva, de arte estamos tratando—, la pelea de gallos Hace que la experiencia corriente cotidiana resulte comprensible al presentarla en forma de acciones y objetos despojados de sus consecuencias prácticas, y reducidos (o, si se prefiere, elevados) al nivel de las puras apariencias; un nivel en el que la significación de tales acciones y objetos puede encontrarse articulada más vigorosamente y ser percibida con mayor exactitud (Geertz, 1973*, 443).

Éste es el enfoque nuclear que Geertz da a la interpretación. El «juego en serio» se articula sobre temas esenciales, la muerte, la masculinidad, la violencia... y los reordena en una estructura integral para presentarlos con un relieve tal que acaban resultando significativos, *reales*. La forma dramática, el contenido metafórico y el contexto social dan cuerpo a la interpretación. Examinando estos tres aspectos percibimos en ella las dimensiones fundamentales de la experiencia balinesa.

Como señala el propio Geertz, la perspectiva interpretativa consiste, parafraseando a Aristóteles, en «decir algo sobre algo» y tiene también un apoyo analógico. La analogía se sustenta en un ejercicio de búsqueda de relaciones, en el que la descripción densa acaba siendo una composición hipotética de la cultura tal como la ve el investigador:

Relacionar —y relacionar, y relacionar— la pelea de gallos con el aparato de *status* es incitar una transferencia de percepciones del primero al segundo, transferencia que es, al mismo tiempo, una descripción y un juicio (*ibid.*, 447-448).

La perspectiva interpretativa trata de analizar las formas culturales no como se disecciona un organismo, se diagnostica un síntoma, se descifra un código o se ordena un sistema (referencias indirectas al funcionalismo, a la escuela de cultura y personalidad y al estructuralismo), sino como se "penetra un texto literario» (cf. Geertz, 1992),

De este modo queda formulado su objetivo, que es al mismo tiempo su procedimiento:

Alumbrando casi todos los niveles de la experiencia balinesa, la pelea de gallos reúne temas —ferocidad animal, narcisismo masculino, juego competitivo, rivalidad de status, excitación de masas, sacrificio cruento cuya principal conexión radica en su relación con la ira y con el temor a la ira, y, vinculándolos en un conjunto de reglas que al mismo tiempo que los contiene les permite ponerse en juego, construye una estructura simbólica en la cual, una y otra vez, la realidad de su íntima imbricación puede sentirse inteligiblemente (Geertz, 1973., 449-450).

La interpretación hace ver la pelea de gallos como

[...] un evento humano paradigmático, es decir, un acontecimiento que nos dice menos lo que ocurre que el género de cosas que ocurrirían si (como no es el caso) la vida fuera arte y pudiera ser tan libremente moldeada por los estilos de la sensibilidad como *Macbeth* o *David Copperfield* (*Ibid.*, 450).

Identificar temas, mostrar su vinculación, exponer el conjunto de reglas en las que quedan encuadrados, construir la estructura simbólica subyacente, etc., es el programa para elaborar una interpretación. La recompensa está en el procedimiento mismo: comprender, tornar inteligible la acción humana.

La cultura de un pueblo -dice Geertz- es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos, y que los antropólogos se esfuerzan en leer por encima del hombro de aquéllos a quienes dichos textos pertenecen propiamente (*Ib:d.*, 452).

Ésta es, también, la lección de la antropología. Los grupos humanos que estudiamos son quienes ensanchan nuestro conocimiento. Son nuestros propios maestros. Para el antropólogo, el objeto de estudio se convierte en sujeto docente.