



DOSSIER

UN ANTROPÓLOGO NOVEL EN CARACAS (2005-2011). PRIMEROS PASOS DE UNA ÉTICA ETNOGRÁFICA

MONCRIEFF ZABALETA, HENRY

Doctorado en Sociología, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Centro de Investigación Social (CISOR)
Ciudad de México, México / Caracas, Venezuela
Correo electrónico: henrymoncrieff@gmail.com



Fecha de envío: 25-03-2020 / Fecha de aceptación: 10-06-2020

Resumen

El presente ensayo pondera los aspectos éticos de la práctica etnográfica. Desde una narración personal, se ilustran las primeras experiencias del oficio de etnógrafo en Caracas, Venezuela, haciendo énfasis en el aprendizaje profesional y las responsabilidades de quienes se hacen como etnógrafos. No es simple metodología en ciencias sociales, es una práctica intersubjetiva en la cual lo personal y lo profesional se complementan y se juntan. El ensayo, escrito inicialmente para un curso sobre ética et-

nográfica en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela (en el año 2010), problematiza el reto de encaminar lo personal y lo profesional hacia el compromiso con los sujetos etnográficos. La etnografía es así una ética profesional para autocuestionarse en función de cómo se mira al *otro*.

Palabras clave: etnografía; trabajo de campo; ética; antropología; Venezuela

UN ANTHROPOLOGUE DÉBUTANT À CARACAS (2005-2011). REMIERS PAS D'UNE ÉTHIQUE ETHNOGRAPHIQUE

Résumé

Cet essai examine les aspects éthiques de la pratique ethnographique. À partir d'un récit personnel, les premières expériences du métier d'ethnographe à Caracas sont illustrées, mettant l'accent sur l'apprentissage professionnel et les responsabilités de ceux qui deviennent ethnographes. Ce n'est pas une simple méthodologie en sciences sociales, c'est une pratique intersubjective dans laquelle le personnel et le professionnel se complètent. L'essai, initialement rédigé pour un cours d'éthique ethnographique à l'École d'anthropologie de l'Université centrale du Venezuela (en 2010), problématise le défi d'orienter le personnel et le professionnel vers l'engagement avec des sujets ethnographiques. L'ethnographie est donc une éthique professionnelle de se remettre en question en fonction du regard de l'un sur l'autre.

Mots-clés : ethnographie ; travail sur le terrain ; éthique ; anthropologie ; Venezuela

UM APRENDIZ DE ANTROPÓLOGO EM CARACAS (2005-2011). PRIMEIROS PASSOS DE UMA ÉTICA ETNOGRÁFICA

Resumo

Este ensaio reflete sobre os aspectos éticos da prática etnográfica. A partir de uma narrativa pessoal, são ilustradas as primeiras experiências do ofício de etnógrafo em



Caracas, Venezuela, com especial ênfase no aprendizado profissional e nas responsabilidades daqueles que se constituem enquanto etnógrafos. Não se trata, aqui, de uma simples metodologia no âmbito das ciências sociais, mas sim de uma prática intersubjetiva na qual o pessoal e o profissional se complementam e se articulam. Escrito inicialmente em 2010, para um curso sobre ética etnográfica na Escola de Antropologia da Universidade Central da Venezuela, o presente ensaio problematiza o desafio de encaminhar o pessoal e o profissional no sentido de um compromisso com os sujeitos etnográficos. Assim, a etnografia aparece como uma ética profissional orientada ao auto-questionamento em função de como se olha para o outro.

Palavras-chave: etnografia; trabalho de campo; ética; antropologia; Venezuela

A NOVEL ANTHROPOLOGIST IN CARACAS (2005-2011). FIRST STEPS TOWARDS AN ETHNOGRAPHIC ETHIC

Abstract

This essay considers the ethical aspects of ethnographic practice. Based in personal narrative, the essay illustrates initial experiences of the ethnographer's work in Caracas, emphasizing professional learning and the responsibilities of those who become ethnographers. This is not a simple social science methodology; it is an intersubjective practice in which the personal and the professional come together to complement each other. The essay was initially written for a course on ethnographic ethics in the School of Anthropology at the Central University of Venezuela in 2010. It problematizes the challenge of orienting the personal and the professional towards a commitment to ethnographic subjects. Ethnography is thus a professional ethic that entails interrogating oneself based on how one views "the other".

Keywords: ethnography; field work; ethics; anthropology; Venezuela



¿LA ÉTICA EN LA ETNOGRAFÍA?*

Las metodologías cualitativas están en boga en la Universidad Central de Venezuela (UCV) y el estudiante en ciencias sociales debe tener un manejo mínimo de ellas. Esta reorientación metodológica implica una posición propensa a la dimensión etnográfica. Pero esta expansión de “lo cualitativo” como forma de investigar ha reducido la etnografía como “técnica cualitativa”; así ha sido extendida a las escuelas de sociología en el país (UCV, Universidad del Zulia/LUZ, Universidad Católica Andrés Bello/UCAB, Universidad de Oriente/UDO, Universidad Nacional Experimental de los Llanos “Ezequiel Zamora”/UNELLEZ) y, en menor medida, a las aéreas del conocimiento ligadas a la psicología y al trabajo social. La presente reflexión se enmarca, justamente, en esta circunstancia, en la que se difunde una etnografía tecnificada, que busca contestar estas nociones a través del relato en pretérito de un estudiante de la Escuela de Antropología en la UCV, yo hace más de diez años frente a mis notas de campo y los materiales que leía. Esto da cuenta de mi formación, que puede hoy día compararse con la que reciben los



¹ Este texto se alimenta de la experiencia en trabajo de campo que me brindó el Centro de Investigación Social CISOR y de la discusión cotidiana con su presidente, el sociólogo Albert Gruson (UCAB). Entre las referencias más importantes puede nombrarse el texto de Orobitg y Larrea (2002) sobre la ética intersubjetiva en la práctica etnográfica; la contribución de Escobar (1999) sobre los nuevos retos y responsabilidades en la antropología latinoamericana; y la crítica de Reynoso (2008) de la “descripción densa” (en referencia a Geertz). Como fuentes complementarias se puede nombrar la investigación-acción de Desroche (1993) y las reflexiones de Guille-Escuret (1996) sobre ética antropológica. Para el año 2020 un borrador fue revisado por mi amigo y compañero etnográfico en toda Venezuela, Fernando Blanco (UCV), sociólogo e investigador de CISOR.

científicos sociales en Venezuela en la actualidad, considerando la crisis política y económica del país.

Mi caso es un tanto extraño. Hablo desde una posición paradójica para quien se imagina el oficio de etnógrafo internado en una comunidad indígena, campesina, “no moderna”. Aunque tesista del Departamento de Antropología Social y Etnología, en la actualidad soy asistente de sociólogos en la institución donde laboro, el Centro de Investigación Social (CISOR). Esto, sin querer, ha creado una especie de identidad bifurcada en mi formación profesional. Comprendo el lenguaje de los sociólogos y aprendí el oficio etnográfico como antropólogo social. Yo confieso que sentí un gran impacto subjetivo al hacer etnografía por primera vez. Los/as antiguos/as maestros/as de antropología en la UCV hacían enfrentar a sus alumnos al trabajo de campo sin ningún prerrequisito metodológico. La etnografía era palabras más, palabras menos, el *rito de paso* para cualquier antropólogo (Guber 2005); uno simplemente debe sentir la pregunta –quizás muy existencial–: “¿Cómo observar, describir y apreciar un mundo social y cultural que no es propio?”. Interrogante que se habrán planteado mucho de quienes queremos o creemos ser etnógrafos. Es una respuesta que debe hallar cada quien, no hay manual definitivo. Pero en mi caso, ha sido una experiencia obliterada del que aprende “sociología” y “antropología” como si fueran áreas distintas *per se* en la UCV y en el orden institucional del país. La exposición de ideas, a continuación, es producto de esta forma bifurcada de hacer y pensar la etnografía.

Como decía al comienzo, ahora que el trabajo etnográfico se discute arduamente en las escuelas nacionales de ciencias sociales, creo firmemente que la antropología es la que más tiene que decir al respecto. Puede verse además la cantidad de empresas consultoras y organismos multilaterales que emplean



la “observación participante” para recabar información de campo, como otra metodología sin más, siendo una idea ejecutada y a veces “comercializada”, principalmente por sociólogos y psicólogos sociales, eventualmente, también por antropólogos, son todos mis amigos y colegas. Con esta inquietud, el presente texto trata sobre las condiciones éticas del trabajo de campo etnográfico. Las respuestas a estas interrogantes corresponden a una corta y particular formación profesional entre los años 2005-2011, una ínfima experiencia de campo (dos años) y el aprendizaje de muchas ignorancias e impertinencias en esta trayectoria. El borrador de este texto fue escrito en esa época, en medio de un convulsionado país petrolero, con la “inocencia” del estudiante y aprendiz.

El texto en su versión final se divide en dos apartados. En el primero narro experiencias y reflexiones personales que tratan de (re)constituir una práctica etnográfica asociada a una ética; mientras que en el segundo me dedico a plantear esta ética al contexto venezolano donde se lleva a cabo la etnografía, expresando por ello las consideraciones sobre lo ideológico y las relaciones de poder que he advertido en breves trabajos etnográficos, cuestiones que valoro como *ética etnográfica*. El cometido final es que no se considere la etnografía como una resumida técnica cualitativa en las ciencias sociales del país del pasado y mucho menos en el presente de la conflictiva República Bolivariana de Venezuela.

PRÁCTICAS, SITUACIONES, REFLEXIONES

La forma en que miro la etnografía no me permite entenderla solo como metodología u “observación participante” (así como muchos colegas sociólogos); la considero un tipo de trabajo de campo. La etnografía para mí es el trabajo de campo para producir conceptos antropológicos o sociológicos. Asi-



mismo, el alcance epistemológico del etnógrafo, a mi modo de ver, no debería ser divorciado de la disciplina que le dio origen; no puede ser reducida a una técnica (como muchos hacen), sino que es el *modo* de hacer antropología y de pensar la alteridad. Como decía Geertz (1987): “los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas” (p. 33). La idea “localista” de la observación participante tampoco tiene que ser reducida, no hay que confundir el lugar de estudio, con los objetivos de investigación. El trabajo de campo de un antropólogo es, de hecho, una construcción social; el antropólogo *mira* en el campo y cuando produce conocimiento lo hace desde su punto de vista teórico, subjetivo y político (Hammersley y Atkinson 1994, p. 57), así que termina por reducir la alteridad cultural con su mirada. Bourdieu (2003) llamó a esta circunstancia reflexiva, la *objetivación participante*. No debería confundirse con una cuestión egocéntrica en el etnógrafo, una introspección filosófica, o, en su defecto una “novela”, sino que debe ser un cuestionamiento objetivo en la forma de ver al *otro* (Ghasarian 2002). En otras palabras, una especie de vigilancia sobre la autoridad (autoría) del etnógrafo como escritor de “otras culturas” y/o de “otras personas” distintas a él (Clifford 2003).

La etnografía es un proceso, no técnica de campo. La etnografía comienza en el diseño de la investigación, luego pasa por el estilo de monografía escogido para su presentación y contempla el público lector de la misma. Por todo esto, es un proceso reflexivo largo y difícil que el antropólogo debe poner en consideración cuando hace etnografía. Este tipo de investigación complica éticamente la mirada, debe deconstruirse la narración de la otredad. Así las cuestiones éticas deben aparecer en todo el proceso, todo el diseño de la investigación, desde la recolección y producción de datos, la escritura, la publicación, el contacto institucional y hasta la difusión académica (Orobítg y Larrea 2002).



Ahora mi experiencia. Lo primero que tuve que hacer en mi formación como antropólogo fue deslastrarme de ideologías sobre “el salvaje”, “lo bárbaro”, “lo primitivo”. Esto no lo comprendí en *carne propia* (ya que es algo muy discutido en los salones de clase) sino cuando tuve mi primera práctica de campo. Fue una tarea ardua comprenderlo, tenía que reacomodar de principio a fin el sistema clasificador clasista y racista que el mundo venezolano de clase media caraqueña me heredaba. En principio, no podía volver “no contemporáneo” a lo contemporáneo (Koselleck 1985); de allí tuve que aprender a no reducir la multiplicidad de mundos y la existencia de otras nociones de tiempo diferentes a la mía (Lévi-Strauss 1987), las cuales también debía aprender a reconocer en una negociación con la alteridad y conmigo mismo (Laplantine 2002). Esto es el trabajo básico de cualquier antropólogo, él mismo, como persona y sujeto cultural, es una herramienta o medio de investigación de “otra cultura” (o, más bien, otra posición, otro mundo, otra vida, y así el largo etcétera de lo que construimos como “otredad”, muchas veces, desde una posición de privilegio, visión profundamente etnocentrista y digamos también egocentrista).

Poner en entredicho la noción modernista de progreso fue clave en este proceso, esta ideología se alimenta de una narrativa economicista del desarrollo (Lins Ribeiro 2007). “Pobre es bruto” es la metáfora de las clases medias en Caracas; ideología para mantener privilegios materiales y simbólicos. Meterse en una zona popular urbana me cambió los tiempos y la vida, uno se empieza a percatar que “la pobreza” es un producto y discurso de una circunstancia social, más que atributo de “personas pobres”. Ciertamente, hay universos de significados creados por las condiciones de pobreza y carencias materiales, una subcultura diría, pero en todo caso es consecuencia dinámica de una posición social producto de la desigualdad y recursos desigualmente distribuidos.



Comencé a entrar en zonas populares cumpliendo con algunos ejercicios etnográficos para la universidad; iba allí en busca de “*otros urbanos*” que yo confundía con un “un relato espectacular”, pero luego comprendí que me interesaban los tipos de familia que habitaban el barrio popular. Mi primer contacto fue jerárquico, asimétrico; yo tenía el poder como “sujeto del saber”, era el experto y, honestamente, al principio acepté gustoso la posición. Poco reflexivo de esta violencia decía todo lo que estaba bien y mal, construía la “verdad” y la manipulaba construyendo el “dato”. Fue tiempo después, cuando trabajaba en un proyecto sociológico sobre el impacto de una ONG en los microempresarios populares, que me di cuenta de mi cualidad de *outsider* y todo lo que eso implicó. Veía las cosas desde la clase media y “abrir los ojos” fue una tarea ardua. Los sociólogos y los economistas, en primer lugar, hablaban de lo que “debería ser” la economía popular. Los instrumentos que construían no recogían datos del emprendimiento popular sino de lo que ellos creían que debía ser un “empresario popular” (con todo el cariz neoliberal del término). Llené muchos cuestionarios, pero la información solo tenía como objetivo satisfacer a los interventores (no a los intervenidos), quedando sin registro aquellas aspiraciones, inspiraciones y disposiciones de esta subjetividad popular. Por otro lado, mi mirada estaba empeorada y maltrecha, ya que me “entrenaron” en antropología con toda la *ideología del rapport* (modos de preguntas, momentos para preguntar, postura corporal, tono de voz, patrones de lenguaje visual, gestual, kinestésico, etcétera) para obtener “mejores” y más “confiables” resultados. Honestamente, ese *rapport* era parte de una violencia de cortesía, una mentira. Lo cual volví a sentir cuando hacía fotos y encuestas sobre refugiados en la frontera colombo-venezolana para un proyecto de las Naciones Unidas. La violencia de la encuesta se materializaba por este “maldito” *rapport* obligatorio, a



fin de cuentas era una encuesta de la “condición” construida e imaginada sobre los refugiados. Comenzar a negar estas ideas me carcomía por dentro, porque sabía en el fondo que eran condicionantes como las encuestas que pretenden; así avancé en mi experiencia etnográfica y en la ética que esta necesita; algo parecido a una ética comunicacional o del discurso (Habermas 2000).

Pero volvamos a los “empresarios populares”. Todo comenzó cuando entablé amistad con uno de los “encuestados”; un líder comunitario en un cerro caraqueño ubicado en Petare. Un señor con el que aprendí mucho, con el que cultivé mi vocación de antropólogo. Su nombre era León (omito el real, para protegerlo). Trabajaba como representante comunitario en varios “proyectos de desarrollo”, tanto del sector privado como del Estado que impulsaba el chavismo bolivariano y la élite militar en el país. Desde su punto de vista, los planificadores consideraban a la gente del sector como “bruta”; con palabras simples me explicó mejor que nadie que el sentido es estructurado socialmente y que asigna por eso una posición superior (el planificador) y otra inferior (la barriada donde habita). León denunciaba la expansión de una forma dependiente de establecer las relaciones con la sociedad debido a las redes burocráticas del desarrollo (Lins Ribeiro 2007). Subrayaba también un paternalismo de la comunidad que no llegaba a buen puerto. El resultado era que los proyectos de desarrollo no toman en cuenta a sus propios habitantes, puesto que se encuentra estructurada por una planificación de arriba hacia abajo, en la que se considera a la comunidad como un sujeto pasivo del Estado bolivariano o de organismos multilaterales. León, por ejemplo, era un maestro de obra con mucha experiencia en construcción y también emprendedor popular; su conocimiento pudo ser aprovechado en proyectos de mejora de vivienda social y autoconstrucción popular. Pero no fue así, porque él debía aprender un



manual para ser un empresario exitoso. Estos proyectos fueron percibidos por los habitantes de la comunidad (mesas de trabajo donde participé, así como en conversación informal) como un fracaso o algo enajenante, debido al poco conocimiento previo de planificadores, arquitectos y economistas sobre sus formas de habitar el territorio y de “rebuscarse” económicamente. León no clamaba por un planificador externo, sino que él se reconocía planificador de su propia realidad, solo necesitaba un “mensajero”, el etnógrafo.

Mi relación con León traspasó los límites del simple informante; hoy por hoy es un amigo importante. Nuestro vínculo desmiente en gran medida la ideología del *rapport* de los investigadores “cualitativos” y antropólogos sin campo. Aunque no niego que quizás funcione para una comunicación efectiva, el proceso de acercarnos al mundo de otra persona tiene que ver más con el *acompañamiento* (ajuste interpersonal) y no tanto con las “simpatías forzadas”. León y yo tardamos tiempo en conocernos, en fijar “nuestro contrato”; se podría hablar de un pacto etnográfico (*Abélès 2002*). *Un arreglo que el etnógrafo y el etnografiado hacen y que se imbrica simbióticamente, de acuerdo con sus intereses particulares*. León quería que lo ayudara con la comunidad, como puente comunicacional, con mis conocimientos en fotografía y procesamiento de información cualitativa; por mi parte, quería saber más de él, de su vida, de su cultura, que me presentara a algunas personas, que fuese mi intermediario. De una forma u otra, el trabajo etnográfico necesita ser consciente de esta contractualidad para no caer en las siguientes ingenuidades: “la gente me recibió muy bien”, “fueron muy amables”, “la gente es muy solidaria”, “¡que hospitalidad!”, entre otras expresiones inocentes. Es de gran utilidad concientizar el circuito de intereses en las relaciones interpersonales dentro de la ética etnográfica.



Evitar la reducción de etiquetas como “los venezolanos”, “los caraqueños”, “los pobres”, etcétera, es algo que también aprendí. Ahora pienso que las relaciones que establece el etnógrafo, supongo, deberían ser discriminadas por cada individuo antes de ser asumidas colectivamente. Especificar el “yo-etnógrafo” y “yo-etnografiado”, y así los diferentes “yo-tú” en el trabajo de campo, en vez de resumir todo arbitrariamente en un “yo-otros”. Así se puede reconstruir la polifonía inscrita en aquellos discursos y clasificaciones sociales que buscamos desnaturalizar. Es muy distinto un “yo-comerciante”, un “yo-líder local” que un “yo-León”. Decir que la comunidad quiere una reivindicación es muy diferente a decir que un jefe de tal localidad desea tal reivindicación y tiene un grupo que lo apoya. El discurso colectivista en la etnografía puede ser perjudicial en sí mismo, tendencioso ideológicamente. Cuando no tiene el mencionado cariz personal es que justamente no hay etnografía, un proceso previo para luego imprimir cualidades sociales y relacionales, es decir, sociológicas.



Por otro lado, el panorama del yo-etnógrafo es complicado, solitario y lleno de mixturas. Yo por desconocimiento me ubiqué en un discurso intervencionista, sin quererlo o por mi propia clasificación en el mundo social, apoyaba la “modernización-tecnificación” de los microempresarios populares. Después de esta novatada etnográfica, me desplazé poco a poco hacia un modelo más crítico. Desde la *antropología aplicada* de Bastide (1972) podía entender las intervenciones del Estado bolivariano y de otras organizaciones populares en el barrio de León. De hecho, el poder del etnógrafo, como productor de un conocimiento específico sobre los “etnografiados”, es otro elemento importante a tomar en cuenta. Hace falta embarcarse en la lectura de la antropología posmoderna (Reynoso 2003) con el fin de conseguir herramientas para contrarrestar

las estructuras de poder, en las que se inscribe el discurso antropológico más hegemónico: el universalismo moderno, el colonialismo, el imperialismo. Esto sostuvo mi primer intento de desenredar mi conducta como investigador en campo y desmitificar mi propio trabajo etnográfico, un esfuerzo de antropologizar a mi yo-antropólogo como productor de un discurso etnográfico. Desmontar mi propia autoridad de etnógrafo tampoco fue sencillo, básicamente es ver en todo momento el poco cuidado que tenemos al “representar” a los etnografiados (ya ni siquiera me gusta esa palabra). Mi finalidad era comprender cómo hacer notar *la voz al otro* en mis textos; lo mismo que establecer una ética en mi práctica etnográfica. Debido a lo cual empecé a escuchar más y preguntar menos, ser “alumno” de mis etnografiados, aprender que son ellos los que tienen la última palabra en el texto etnográfico (Lévi-Strauss 1987). Sino la etnografía no tendría sentido.

Ahora quiero presentar a mi otro yo, el de sociólogo. Reconozco que mi lado antropológico a veces descarría. Me refiero a esa idea de creerse el *otro*, la supuesta capacidad de “penetrar” su mente por tanta convivencia. Los sociólogos (acostumbrados a una posición *etic* y no *emic* como la del antropólogo), miran un poco de reojo lo que hacen los antropólogos, a veces se ríen de este “romanticismo”. Esto tiene solución salomónica. Yo, particularmente, me inclino a pensar, tal y como lo hizo Geertz (1987), que mis interpretaciones (más en el caso de la entrevista que en el de la observación) son interpretaciones de segundo orden, ya que la primera interpretación la hace el informante cuando se autocuestiona sobre su propia cultura. Así, el mítico “punto de vista del nativo” se hace menos utópico y, por lo tanto, más sincero. Sin embargo, muchos/as antropólogos/as siguen escribiendo como casi nativos/as por haber convivido largos periodos de tiempo con comunidades indígenas, lo que afirma



el discurso del sociólogo/a que remite al pensamiento del antropólogo como algo romántico. Hay que cuidarse de la *ilusión etnológica* (Bueno 1971), borrar la *voz del otro* en la xenofilia y en las añoranzas “bien intencionadas” del antropólogo o antropóloga.

Conseguí muchas respuestas sobre cómo salir de esta ilusión en Todorov (1988): “la etnología no es la sociología de los primitivos, ni la sociología de lo cotidiano, sino la sociología hecha desde afuera” (p. 29). Aprendí esta frase de memoria. En el trabajo de campo y, sobre todo, en mi trato cotidiano con León aprehendí este pensamiento de Todorov; aprendí a no tachar al *otro* y a no deshacerme en él; me instruí en el arte de presentar mi oficio a los *otros*, de mi modo de verlos y hasta mi modo de “ayudarlos”. Un cometido ético fundamental es que la gente, la aldea, la comunidad, el vecindario, sepa bien cuál es la labor del antropólogo con ellos. De esta manera, empecé a entender que el ejercicio etnográfico produce sus datos en la tensión sinérgica entre el etnógrafo y el etnografiado; por ende, tiene sentido la afirmación de que “los datos etnográficos son siempre interculturales”, como dijo Rabinow (1992).

“Adentro” como antropólogo y “afuera” como sociólogo, entendí la etnografía según la franja liminal entre dos mundos. En lo que me decían León y otros líderes comunitarios, así como algunos miembros de una familia con la que tuve la oportunidad de simpatizar en el proyecto de “empresarios populares”, el proceso hermenéutico se convirtió en algo más real y corpóreo; dejé escuchar su voz mediante citas textuales cuando redactaba las monografías y luego pasaba a interpretar con su ayuda. Esta materialización textual de sus discursos se alinea, por supuesto, con una forma ética de presentación etnográfica, de dejar también imaginación al lector/a para que recree otra interpretación, es decir, dejar abierta la posibilidad de varias interpretaciones.



Aprendí de los sociólogos otra cosa, una lección fruto de la crítica convencional a los antropólogos: su falta de metodología. Más allá del metodologismo, rescato el talante ético de la metodología: aprender a explayar interrogantes, ¿qué se pregunta y por qué? Cuando se es sensato y se sabe el porqué de las preguntas, efectivamente, se reduce la realidad; pero se sabe qué fue preguntado, y en contraparte, también lo que fue dejado a un lado, lo olvidado. El etnógrafo es humano y por esto debe vigilar su condición de intérprete de un ambiente cultural, puesto que lo mira de una forma determinada; en el fondo se cartografía la realidad y esta se comprime en su representación abstracta del terreno. Otro logro ético de este proceder es que así se establecen los criterios en los que el antropólogo debe ser juzgado y, desde luego, cómo debe ser comprendido. Por eso, al momento de realizar mis ensayos etnográficos intento resaltar los “yo-tú” sobre el modo en que he construido mi interpretación (imaginación) de un mundo que no es el mío. Por cierto, y en enlace con lo que he expuesto, esto es útil en beneficio de abrir la confrontación entre interpretaciones (del mismo antropólogo, de colegas, del etnografiado, del público lector); un acto esencial que debe tener todo hermeneuta (Ricoeur 2003). De esta manera una ética etnográfica comenzaba a ser posible para el estudiante de antropología, mi yo del pasado, el antropólogo novel. Son mis propios *tips* para el presente, cada vez que me pierdo en mis trabajos etnográficos y visuales en la periferia oriente de la Ciudad de México. Ahora sé que soy yo, no una cámara, no el cuaderno de campo, y debo vigilar mi propia relación con “los otros”; esta relación son los famosos “datos”.

Con lo anterior en mente, leía una noche, por allá en 2010, “El lado oscuro de la descripción densa” de Reynoso (2008), quien critica la insuficiente rigurosidad metodológica de Geertz (su idea de “descripción densa” en etno-





grafía), basándose en lo siguiente: los significados no proliferan a menos que actué sobre ellos un método interpretante (coordinado por una teoría). Así, este método debe ser siempre expresable, comunicable y también criticable para el buen proceder de una derivación interpretativa o de las valoraciones etnográficas. Con el tiempo, he interiorizado en CISOOR el sentido de expresar lo metodológico. De mi formación como antropólogo saco coadyuvantes de mi socialización como sociólogo. Aprendí que un comportamiento ético no se configura hablando del *otro* desde “afuera” o paroxísticamente desde “adentro”, sino que debe hacerse desde ambos polos sin contentarse irreflexivamente con alguno de los dos. El investigador nunca es el *otro* y tampoco se puede desprender de todo etnocentrismo; lo que sí es posible es controlarse a sí mismo a través de una concienzación de la mirada, de evitar el prejuicio sobre los *otros* y la fundamentación siempre autocrítica de la interpretación. Igualmente, hay que tener en cuenta que el *otro* es un sujeto que puede contestar, refutar y hasta utilizarnos como recurso, según su interés particular. En cualquiera de estos casos cada quien debe tomar la ruta que desee, sin olvidar que lo ético en etnografía es madurar y detenerse a comentar con la mayor sinceridad todo el proceder etnográfico, político e ideológico sobre los *otros*.

EL CONTEXTO POLÍTICO DE LA PRÁCTICA ETNOGRÁFICA

Busco ahora discutir la interpretación, porque el “interpretacionismo” en etnografía es anestesia política de la dominación del etnógrafo sobre el etnografiado. Entender “la cultura” –quien sabe que signifique esta palabra– como un conjunto de hebras de significado es, además, tomarla como “magia significativa” ajena a los procesos históricos, económicos y/o políticos y, en conse-

cuencia, situada en el reino de lo ideológico, la ilusión, lo romántico. Mi experiencia con una familia en Petare me llevó a tomar en cuenta lo político-social para interpretarla. En esta familia, como en otras a las que pude conocer, “manda el padre” y así parece en un primer momento con la figura del “proveedor” (en crisis económica esto es cuesta arriba, menos aún con la consciencia que ha expandido el movimiento feminista en la actualidad). Pero si miramos con detalle, pareciera solo manda el machismo tradicional y no hay más que eso, pura violencia e imposición. Pronto me percaté de que la madre en esa familia tiene otro poder, un contrapoder, de hecho más legítimo. Resulta que ella, en el orden sexista, pone el orden en la casa, gerencia y ordena todo lo doméstico. Así el mundo femenino en la cultura popular me arrojaba muchos sentidos. La “mujer buena” se asemeja al arquetipo de “madre abnegada” y en ello radica lo performativo del poder materno, en resistencia frontal al machismo, al patriarcado que se pretende universal. Los hijos en esta familia desestimaban al padre por “pela bola” (sin dinero) y la legitimidad de los actos cotidianos pasaba por las enseñanzas de la madre y la gran madre, la abuela.

En Venezuela, es conocido el trabajo de Hurtado (1998), inspirado por otros antropólogos del Caribe y la etnopsiquiatría de Devereux. Su teoría sobre *la matrisocialidad* explica que la socialidad se establece con el predominio simbólico de la madre, lo cual expande *la casa en la calle*. Lo matrisocial se porta en el cuerpo con naturalidad para sobrellevar la pertenencia al mundo social, como si se estuviera en casa, en familia. Esto crea la disposición de avasallar al todo social con “sentidos familiares”. La idea patriarcal en el Código Civil Venezolano, por tanto, es ideológica y a su vez modernista, pone la familia al revés, con el apellido del padre. La herencia y colonización del Estado liberal-democrático-moderno (ahora en un proyecto socialista que fue comandado por Chá-



vez), es un discurso que penetra la cultura política venezolana. Lo importante de todo esto no es una elevada discusión en materia de parentesco y familia, sino dar relevancia a las estructuras históricas de poder en la interpretación etnográfica. Esta reflexión resalta que la ética etnográfica no termina sin tomar en cuenta la dominación social y consecuentemente de lo ideológico. El caso presentado es el de una guerra entre símbolos exógenos y endógenos en esa familia caraqueña y de extracción popular.

Ahora quiero reorientar la discusión sobre otros ejemplos etnográficos en Petare y, especialmente, hacia eso que Escobar llama *El final del salvaje* (1999). La naturaleza actual del trabajo de campo no puede partir del “lugar antropológico”, en otras palabras, no es “necesario viajar” con el fin de encontrar a los “sujetos ideales” para la antropología; no hay lugar antropológico fijo como sugiere Augé (1993). Creo, inspirado en un libro compilado por Gupta y Ferguson (1997), en la necesidad de abandonar la noción espacializante de cultura y entender el peso del poder y el espacio en la construcción cultural e identitaria. En el contexto globalizado contemporáneo no hay un “nosotros uniforme” ni un “otro cerrado”, dicotomía que solo funciona para crear fronteras ilusorias entre culturas. Micaela di Leonado (1998) subraya que el “aquí” y el “allá” están envueltos en procesos económicos, en contingencias históricas, en imaginarios cotidianos comunes (medios de comunicación funcionan en este sentido); el “nosotros” y “los otros” se encuentran conectados por largas historias de flujos culturales, de capitales económicos dominantes, de políticas del Estado y del poder de una sociedad sobre otra.

Mis compañeros/as que ensamblan tesis de grado sobre pueblos amazónicos lo saben mejor que yo. Lo primero que piensa “el indígena” del antropólogo/as que los visita es que representa el “mundo blanco”, es decir, un mundo



política y económicamente dominante; el antropólogo/a se confunde con el funcionario de Estado (si es que ya en la definición de estudiante no lo es), con el médico/a, etcétera. Puedo decir que, dado lo anterior, en mi caso no trabajo con “salvajes”, con la “sociedad tribal” o con gente completamente ajena a mí. Lo único que soportaba la diferencia (o más bien la distinción) era el clasismo y el racismo que imperaba en mi construcción cultural clasemediera y nuestras posiciones económicas en la estructura social. De hecho, a veces me cuesta llamarme “antropólogo urbano”, aunque en cierta forma lo soy, pues hago una “antropología cercana”, del “aquí mismo”, a diferencia de mis colegas que estudian a los pumes, los waraos, los pemones, los guajiros.

La relación con mi amigo León y con la familia que me ha acompañado en mi investigación de tesis para licenciatura, no equivale a los epítetos de la antropología clásica, científica o neutral. Vivimos en el mismo mundo, la misma Caracas pero con diferentes posiciones y lugares de enunciación, lo sabemos directa e indirectamente, dado que muchas veces podemos hablar de lo mismo pero con diferentes problemas y puntos de vista. Entiendo que ellos, además de sentirse identificados conmigo, me ven como “recurso” por mis privilegios sociales. En algunos episodios me han pedido ayuda para ser profesor de fotografía en un centro de educación no convencional, o que los ayude durante la expropiación de terrenos, o que busque información sobre becas del Estado o que haga gestiones en la alcaldía. En efecto, para el servicio comunitario obligatorio en la UCV, trabajé sobre la memoria colectiva del barrio, así sin quererlo me convertí en *activador* de nuevas situaciones sociales a raíz de mis entrevistas sobre el recuerdo, sobre la animación de solidaridades, sobre la identidad necesaria para una acción resistente de la expropiación debido a la expansión del Metro de Caracas.



Estos eventos me volvieron próximo ideológicamente a la comunidad, convirtiéndome en articulador político de la misma.

El antropólogo/a con la misma nacionalidad “del otro”, al convertirse en un actor o actriz social, tiene cierta influencia en la comunidad que estudia y debería tomarla en cuenta, como otro ciudadano/a más. Es por eso que planteo que la relación antropólogo/a y comunidad política no se puede obviar; corresponde a la posición ciudadana del etnógrafo/a, la cual es también un dato etnográfico y es en este encuadre ideológico-nacional donde se representan a los *otros*. En el contexto político que vivimos hoy día, se vuelve crucial esta aseveración. Venezuela vive una fuerte transformación de su estructura política, societal, económica e ideológica, producto del horizonte de la democracia participativa estipulada en el “Socialismo del Siglo XXI” o “Socialismo Bolivariano”. Esta conformación socio-histórica se efectúa también localmente. Los vecinos/as de El Samán (sector de Petare, Área Metropolitana de Caracas) se encuentran angustiados/as por la futura expropiación de algunas viviendas; y este problema está siendo parte de la estructura política local, a través de la figura institucional de los consejos comunales financiados por el Estado.

El empoderamiento popular en la democracia participativa, bajo el modelo del chavismo, ha favorecido una situación competitiva en la comunidad, sobre todo, en cuanto a la administración de recursos, la evaluación de políticas públicas y, particularmente, el contacto con los expropiadores (la empresa estatal del Metro de Caracas). La nueva situación plantea un problema comunicativo entre vecinos/as y de representación política del vecindario. En los dos años que estuve ahí se multiplicó la figura del consejo comunal: de dos (2) consejos comunales se pasó a ocho (8) en la localidad. León, en consecuencia, se ha retirado un poco del panorama político, aunque mantiene considerable



liderazgo. Mi cercanía a él y a sus líderes “satélites” ha permeado mi discurso etnográfico respecto al contexto situado y local de esta política socialista. Probablemente, sería diferente si consiguiera el discurso de los líderes de los consejos comunales. En una oportunidad, le planteé esta inquietud a León y se fragilizó nuestra empatía, para él sería vil “traición” de mi parte. En mi experiencia, lo ético es que lo político en las subjetividades venezolanas es fundamental como estructurador del significado y lenguaje. El contexto polarizado de la adscripción al chavismo o a la oposición es una frontera discursiva fundamental y es un riesgo etnográfico en sí mismo, que se debe tomar y explayar con ética. No se trata de “etnografías políticas” cercenadas, incompletas, a medias, sino que el etnógrafo/a debería estar consciente de la importancia de esta división que atraviesa todo el tejido comunitario en la República Bolivariana de Venezuela.

Otra cuestión que destaco es la estructura institucional en la que se inserta el oficio etnográfico. Para la fecha, yo siempre he trabajado de asistente y bajo ese rotulo, pero esta posición no me impide ser consciente de los apremios que genera la sociedad venezolana en el campo de la investigación social. El mercado de trabajo del etnógrafo/a es ciertamente limitado en el país y se estructura de forma dependiente al Estado, ONG's, instituciones de promoción científica, sector privado o multilaterales. La misma terminología de los proyectos que impulsan estos sectores sociales, tiene un cariz que no permite un papel importante para el antropólogo/a o al menos configurarse de una manera ideal como etnógrafo/a (sobre todo, por el tipo de trabajo de campo). Por este motivo, el antropólogo/a venezolano/a, “comercialmente hablando”, no tiene campo de trabajo. Más allá de la precariedad económica y el valor de la dignidad, el entramado ético de la práctica etnográfica puede complicarse al



buscar empleo. La razón es sencilla: las directrices de los financistas implican un margen y límite de acción para los etnógrafos/as. En mi caso particular de aprendiz he hecho “antropología al margen” de ser encuestador y mi practica se ha convertido en una actividad cercana al humanismo. Mientras pueda comer como sociólogo puedo ser antropólogo, a duras penas.

Por otro lado, la esperanza de hacer una etnografía “responsable” con la ciudadanía se complica aún más cuando se observan los medios académicos y políticos para difundir trabajos. Hay sociedades, la de los académicos, por ejemplo, que no discuten los resultados y hallazgos de los estudios, sino que los politiza irreflexivamente en los bandos del partidismo. Otra, la de los no académicos y especialmente el Estado, se tapa los oídos o solo quiere escuchar alabanzas; la *voz del otro* puede ser asimilada sin más en el “nosotros nacional” hasta anular su diferencia. El antropólogo/a en mi tiempo, por allá en 2010, era una suerte de “guerrillero/a etnográfico/a”. Así era uno de mis profesores más emblemáticos en la UCV, quien a falta de una buena plataforma política para expresar la problemática indígena, quedó marginado pero fue siempre voz contestaria. No estaba subsumido por completo al Estado bolivariano, sino que utiliza sus redes en la izquierda venezolana y su influencia política para comunicar las voces civiles alternas que encontraba en su etnografía.



ALGUNAS CONCLUSIONES

Ahora cuando el paradigma etnográfico empieza a explotarse ideológicamente como “técnica cualitativa” en muchos campos, académicos o no, la pregunta sobre lo ético se manifiesta en quiénes entienden la etnografía como trabajo profesional. Recordemos que la tarea de representar la alteridad es

propia del oficio del antropólogo/a. De allí que la inquietud sobre lo ético y la *voz del otro* debe estar presente en todo el proceso etnográfico (en antropólogos/as y en los que no lo son, pero lo practican). El cuidado que se tenga de esta labor, bien sea para el diseño de investigación, para la práctica de campo, para las relaciones intersubjetivas con los/as informantes y para el contexto político-nacional, es la brújula de la ética etnográfica en Venezuela. Esa es la conclusión de mi experiencia por diez años o como la mira en retrospectiva. De todo lo anterior resalto que lo ético no se trata de detener el pensamiento en la relación afectiva por los sujetos etnográficos y hacer militancia por ello, sino de un trabajo reflexivo y sinérgico con los *otros* para hacer antropología con miras a la acción social, como ha sido el lema de CISOR desde hace varias décadas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abélès, Marc. 2002. Le terrain et le sous-terrain. En *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, dir. Christian Ghasarian, 35-42. París, Francia: Armand Colin.
- Augé, Marc. 2003. *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, España: Gedisa.
- Bastide, Roger. 1972. *Antropologie appliquée*. París, Francia: Payot.
- Bourdieu, Pierre. 2003. L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 150: 43.
- Bueno, Gustavo. 1971. *Etnología y utopía*. Valencia, España: Azanca.
- Clifford, James. 2003. Sobre la autoridad etnográfica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, comp. Carlos Reynoso, 141-170. Barcelona, España: Gedisa.



- Desroche, Henri. 1993. Los autores y los actores. La investigación cooperativa como investigación-acción. *SOCIOSCOPIO: Revista del Centro de Investigación Social CISOR*: 1-30.
- di Leonardo, Micaela. 1998. *Exotics at home. Anthropologies, others, american modernity*. Chicago/London, EEUU/Inglaterra: The University of Chicago Press.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, Colombia: Cerec/Instituto Colombiano de Antropología.
- Geertz, Clifford. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Ghasarian, Christian. 2002. Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. En *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, dir. Christian Ghasarian, pp. 5-33. París: Armand Colin.
- Guber, Rosana. 1995. *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Guille-Escuret, Georges. 1996. *L'anthropologie, à quoi bon ? Chercheurs, techniciens, intellectuels et militants*. París, Francia : L'Harmattan.
- Gupta, Akhil, y James Ferguson, eds. 1997. *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. Berkeley, EEUU: University of California Press.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, España: Trotta.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona, España: Paidós.
- Hurtado, Samuel. 1998. *Matrisocialidad: exploración en la estructura psicodinámica básica de la familia venezolana*. Caracas, Venezuela: EBUC/FACES.
- Koselleck, Reinhart. 1985. *Futures past: On the semantics of historical time*. Cambridge, EEUU: MIT Press.



- Laplantine, Francois. 2002. L'anthropologie genre métis. En *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, dir. Armand Colin Ghasarian, 143-152. París, Francia: Armand Colin.
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Antropología estructural*. Barcelona, España: Paidós.
- Orobitg, Gemma y Cristina Larrea. 2002. Planteamientos para una ética intersubjetiva: el trabajo de campo, la aplicación de la antropología y la ética etnográfica. *Antropologando: revista venezolana de antropología crítica*, no. 6: 4-30.
- Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid, España: Júcar.
- Reynoso, Carlos (comp.). 2003. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona, España: Gedisa.
- _____. 2008. El lado oscuro de la descripción densa: doce años después. En *Corrientes teóricas en antropología*, 163-216. Buenos Aires, Argentina; Editorial SB.
- Ribeiro, G.L. 2007. Poder, redes e ideología en el campo del desarrollo. *Tabula Rasa*, no. 6: 173-193.
- Ricœur, Paul. 2003. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Argentina: FCE.
- Todorov, Tzvetan. 1988. El cruzamiento entre culturas. En *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, escr. Tzvetan Todorov et al., 9-31. Madrid, España: Júcar.

