

DIALOGANDO CON AGAR

EPISTEMOLOGÍA Y LENGUAJE ETNOGRÁFICO



Tutora del Trabajo Fin de Grado: **Manuela Cantón Delgado**
Grado: **Antropología Social y Cultural**
Alumno: **Luis Muñoz Villalón**

Agradecer a todos aquellos profesores, doctorandos y compañeros del Grado y Master que me han ayudado a lo largo del Trabajo Fin de Grado con su tiempo y paciencia; Javier Jiménez, Richard Pfeilstetter, David Lagunas, etc., y sobre todo a Manuela Cantón y David Florido, por transmitir esa pasión por el trabajo bien hecho. A Michael Agar, por su disponibilidad y amabilidad mostradas. Y por último a Marisol, gran compañera de clase y mejor aún fuera de ella.

For Luis -
Compañero en la
lucha de epistemología
Mike
3/13/16

MICHAEL AGAR

Índice

Introducción. Sobre el lenguaje etnográfico según Michael Agar	5
Bloque I. Anti-anticientificismo. Producción del conocimiento antropológico	10
a) Concepción actual de la ciencia o ¿el fin de la ciencia?	11
b) Carácter social de la ciencia y sus condiciones de posibilidad	16
c) Comprensión I. Interpretación y explicación	20
Bloque II. Etnografías aceptables. Condiciones de posibilidad	29
a) Trenzado etnográfico. Método hermenéutico y método científico	30
b) Sobre la naturaleza emergente de la etnografía. Consecuencias epistemológicas y metodológicas	35
c) Comprensión II. Quiebras epistemológicas	41
d) Etnografía y Reflexividad. Alcances y límites	44
e) Tanto monta. Sobre la posibilidad de resolución de nudos gordianos	50
f) Comprensión III. Coherencia etnográfica y resolución de quiebras	55
Bloque III. Etnografías profesionales y críticas. Conclusiones	59
Bibliografía	65
Anexos. 1) Primer boceto del índice	70

Resumen

La etnografía, concebida como el proceso metodológico general que caracteriza a la antropología social, es objeto de continuos replanteamientos epistemológicos y metodológicos. Lo que se debate aquí, en diálogo con Michael Agar, son los límites y condiciones de posibilidad de la etnografía, a la vez que se apuesta por un trenzado metodológico donde se imbrican método científico y método hermenéutico, en miras de validar y articular la producción de conocimiento antropológico.

Palabras clave

Michael Agar, epistemología, etnografía, hermenéutica, reflexividad.

Introducción. Sobre el lenguaje etnográfico según Michael Agar

La hermenéutica define un contexto para la etnografía que se ocupa de la significación. Pero la aplicación, la modificación y una especificación más precisa son problema nuestro.

Michael Agar,

Hacia un lenguaje etnográfico

Escojo estas palabras de Agar para empezar por diversos motivos. En primer lugar, porque son las últimas palabras de su artículo de 1982; artículo que desde la asignatura de Métodos y Técnicas de Investigación con la profesora Manuela Cantón –hoy día tutora de este trabajo- hizo que me atrajeran las cuestiones epistemológicas. En segundo lugar, porque alude a la hermenéutica como elemento clave en una antropología que se ocupa de la significación, de la búsqueda de sentido –en todas sus acepciones- y sobre la cual he profundizado utilizando este trabajo como “excusa”. En último lugar, para responder a esa llamada de Agar sobre la aplicación, modificación y especificación desde la antropología. Respuesta que evidentemente está hecha desde mi modesta posición como estudiante de último curso del Grado de Antropología Social y Cultural –aunque como explica Aurora González Echevarría¹,

Si a la consideración de las discusiones metodológicas como características intrínseca de las ciencias humanas (o sociales o del espíritu), y no como una expresión de un complejo de inferioridad o de una situación preparadigmática, añadimos el carácter históricamente cambiante de las propuestas metodológicas, el debate sobre métodos de investigación sería, además de necesidad, virtud. (González Echevarría, 2003:33)

He elegido realizar un trabajo teórico en vez de uno etnográfico, aun a riesgo de ir contra los cánones de iniciación² en la antropología, por una serie de razones que ahora expondré, postergando para ello un año la realización de dicho trabajo etnográfico³. Entre algunos de los motivos se encuentra la limitación debido al corto periodo de tiempo del que disponemos, lo que podría impedir que lograra aquello que se irá definiendo a lo largo de este trabajo como etnografías aceptables; y es que como apuntaba Agar hace más de 20 años, “*ahora tenemos autodenominados etnógrafos produciendo basura superficial, o etnógrafos competentes, muchos de los cuales son incompetentes para dar cuenta de su comprensión*”

¹ Pese a que el título de este Trabajo Fin de Grado –en adelante TFG- haga referencia al diálogo que pretendo mantener con Agar, en esa búsqueda de un *lenguaje etnográfico* (2008[1982]) que permita delimitar los espacios de posibilidad de las *etnografías aceptables* (Agar, 2006a), en dicho diálogo ha sido indispensable la obra de Aurora González Echevarría. Autora que además se ha interesado a su vez por la obra de Michael Agar.

² Ritual de paso por el cual antiguamente los estudiantes realizaban un trabajo de campo prolongado, necesario para ingresar en el círculo de prestigio antropológico.

³ Realmente en tercero, en la asignatura de Métodos y Técnicas de Investigación en Antropología I y II, hice ya mi primera incursión en la práctica etnográfica. El trabajo que realizamos Marisol del Villar y yo se tituló “*Muerte negada y duelos complicados. Afrontar la muerte de un hijo bajo dos racionalidades distintas*” y en él pudimos realizar una primera toma de contacto con la etnografía.

de los otros" (Agar, 2008[1982]:117). La precaución por no realizar una etnografía superficial –tanto en sus formas como en sus contenidos-, es otra de las razones, aunque no la más importante. Son, fundamentalmente, mi interés y mis deseos por seguir formándome en cuestiones que atañen a la epistemología y a la teoría de la práctica en relación al proceso etnográfico lo que me han llevado a proponer este Trabajo Fin de Grado.

En esta búsqueda por seguir formándome he planteado un TFG con dos grandes bloques, además de un tercero con conclusiones. La manera que he encontrado para justificar la existencia del Bloque I y su relación con el Bloque II es usando las palabras de Aurora González al final de su "Capítulo 6. Interpretaciones, explicaciones teóricas y crítica sociocultural":

Si entendemos por métodos de investigación las formas de desarrollar y evaluar el conocimiento, para el conocimiento antropológico es necesario integrar las metodologías hermenéuticas y científicas y la crítica no empírica de conceptos. Pero junta a la crítica metodológica, hay otros aspectos de la crítica del conocimiento antropológico que tienen que ver con los principios normativos, con la ontología, con la epistemología y, muy particularmente, con los sesgos culturales de los conceptos y con la relación etnográfica como lugar por excelencia de la investigación. [...] la crítica metodológica pocas veces puede hacerse al margen de la crítica del conjunto de supuestos y contextos del conocimiento. (González Echevarría, 2003:370)

Es esta actitud crítica uno de los principales instrumentos del quehacer científico; capacidad crítica indispensable para Aurora González, quién al final de su obra sentencia: "*Si la ciencia constituye efectivamente una tradición crítica no puede rehuir la crítica de la ciencia*" (González Echevarría, 2003:462). Es esa actitud la que he pretendido mantener durante todo el trabajo, sumergiéndome en lecturas que abordan aspectos epistemológicos en las ciencias sociales en general y en la disciplina antropológica en particular, con especial hincapié en la etnografía.

En algunos momentos retomaré viejos debates que podrían parecer a priori cerrados. No es mi intención reabrirlos sin más, sino discutirlos bajo las cuestiones propuestas en este trabajo. Aurora González, presente sobre todo en el Bloque I, es firme al respecto: "*visto desde ahora, lo que está en juego son las oposiciones émic/étic, folk/teórico, interpretación/explicación, etc.*" (2003:24). Viejas dicotomías que han sido causantes de grandes debates teóricos en antropología y sobre los cuales Agar ironiza. Un ejemplo es el generado por la dicotomía émic/étic, sobre la cual comenta que "*I still sometimes stay awake at night thinking of all trees murdered in service of the argument*" (2006a:[9])⁴; no es mi intención seguir

⁴ Aunque Agar, ironice en 2006 acerca de esta cuestión, en 2010 dedica buena parte de un artículo a dicho dilema. En el Bloque I haré referencia al abordaje de Aurora González (2009), entendiéndolo como una confusión entre distintos autores;

talando árboles en pro de debates aparentemente sin fin, aunque sí profundizar en aquellos que puedan aportar luz a mi argumentación.

En este dialogo que pretendo mantener con Agar profundizaré en aquellos autores que le sirvieron para conformar el esbozo de su lenguaje etnográfico. Autores que explicitó de principio a fin, lo que supone un hecho poco común. Es por ello que yo tampoco trataré de esconder las fuentes desde donde parto. Sinceridad y selectividad que deberíamos cumplir en el proceso de lectura, al igual que lo hacemos en el de escritura, exigiéndose como signo de calidad (del Pino, 2008:28), no utilizándolos tras el trabajo de campo a modo retórico, sino haciendo visible las dudas que surgen tras las lecturas –ya sean textos teóricos, monografías o cualquier otro tipo de fuente.

Adelantando los contenidos del TFG, describiré de manera esquemática los puntos fundamentales de cada bloque. En el Bloque I trataré de perfilar las posibilidades de conocimiento antropológico, a la vez que profundizaré en autores y enfoques fundamentales para las antropologías comprensivo-interpretativas (González Echevarría, 1987 y 2003), procedentes de la hermenéutica, la sociología comprensiva y la fenomenología. En este esbozo, será necesario aportar las reflexiones desde la filosofía de la ciencia o la sociología de la ciencia, entre otras, partiendo de una idea de ciencia que no se reduzca a una visión positivista, ya de sobra superada.

En el Bloque II extenderé las reflexiones, los debates y todas aquellas cuestiones epistemológicas que atañen a la etnografía, relacionándolo con la producción de conocimiento antropológico, abordado previamente en el Bloque I. No realizar esta labor podría tener consecuencias indeseadas; usos indebidos –superficiales decía antes- de la metodología cualitativa, la cual *“sometimes they meant ethnography, much to the horror of professional ethnographers who'd been perfectly happy with the label they'd used for a hundred years or so. But they also meant other things, a variety of other things, and it wasn't clear just exactly what this family of things included. It was clear that there were a lot of bastards and adoptions and a fair amount of incest.”* (Agar, 2006a:[15]). Comenzaré dicho bloque con una propuesta de trenzado entre método científico y hermenéutico, en consonancia con la idea de anti-anticientificismo planteada en el Bloque I, para lo cual habrá que considerar la explicación y la interpretación como indisociables. Etnografías donde nuestra labor es la de tender puentes de sentido entre distintas tradiciones, teniendo siempre presente las audiencias; etnografías en las que es necesario mantener un falsacionismo crónico bajo un razonamiento abductivo que permita afrontar el carácter

Agar, en la misma línea, comenta que *“anthropology always will—and should always—maintain its charming and annoying contrariness. [...] In anthropology, emic and etic go together like—pick your favorite cliché—bread and butter, a horse and carriage, or maybe, considering our entertainment value to both source languaculture and target languaculture audiences, like Lucy and Rickie.”* (2010b).

emergente, partiendo, como Agar, de una comprensión también emergente. Al final del Bloque II volcaré todo lo anterior en tres apartados de gran importancia. En primer lugar la reflexividad como prerequisite, debatiendo acerca del carácter social de la ciencia y de los modos para controlarlo; en segundo lugar la imposibilidad de etnografías lineales, asumiendo el fin de los modelos clásicos; y por último la propuesta de Michael Agar –tanto en el primer como en el segundo Agar-, que bajo una hermenéutica ontológica y un interpretativismo metodológico elabora modelos de resolución y validación de interpretaciones bajo la fórmula *quiebra-resolución-coherencia*.

Por último, en el Bloque III titulado “Etnografías profesionales y críticas”, expondré mis conclusiones acerca de este doble propósito que he tratado de llevar a cabo. Por un lado, establecer las bases epistemológicas, los límites y bordes, los espacios y condiciones de posibilidad de aquellas etnografías aceptables; por otro lado, también en diálogo con Agar, profundizar y armar un buen aparato teórico-metodológico que hunda sus raíces en el trenzado metodológico y que parta de un claro posicionamiento epistemológico, de un *código epistemológico* (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]) que permita la producción y validación de conocimiento antropológico. Criterios para etnografías aceptables, o como dirían Marcus y Fisher, *buenas etnografías* en las que en primer término se hagan inteligibles las condiciones del trabajo de campo en su día a día, con énfasis en los procesos microsociales; que delimiten las fronteras culturales y lingüísticas –Agar, en los mismo términos, elaboró su noción de *languaculture-*, difusas y dinámicas; y por último, que mantengan un ideal de holismo comprendido como contextualización significativa (Marcus y Fisher, 2000[1986])⁵.

Resumiendo antes de dar comienzo al grueso del TFG, los antropólogos, cuando realizamos etnografías, no seguimos lo que está considerado como procesos de investigación normales, con un esquema tipo *teoría/hipótesis/medición/diseño de muestreo/niveles de significación*. Por el contrario, lo que nos interesa en la etnografía es *descubrir las conexiones* (Agar, 2004:16), las relaciones, bajo una perspectiva holística –que no sucumbe ante la falacia del holismo, como ya explicaré en el Bloque II. Etnografía como proceso de idas y venidas entre la “mesa y el campo”⁶ (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]), lugar y tiempo para el contacto personal, para las negociaciones, los aprendizajes y resocializaciones, reordenaciones de la propia cotidianidad, de mediación y asimilación (Cruces, 2003). Etnografías que partan de la idea de no-linealidad; que no deriven en meros ejercicios burocráticos donde importen más los plazos, los tribunales o las calificaciones; que no se dejen llevar por la mediocridad ni

⁵ Estos criterios fueron planteados pensando en las narrativas etnográficas, donde los autores expusieron la necesidad de *etnografías experimentales*. Dichos criterios son igualmente válidos para el proceso etnográfico en general.

⁶ La distinción, como veremos, responde más a criterios analíticos, necesario para poder controlar la producción de conocimiento, que a realidades separadas/diferenciadas.

el conformismo; que no caigan en burdas ortopedias, donde las orientaciones teóricas se convierten en justificaciones a posteriori de datos contruidos de manera poco profesional y que nada aportan al debate teórico de nuestra disciplina⁷.

Mi objetivo será esbozar una especie de guía que nunca espero olvidar y la cual se ya de antemano que habré de cambiar. Una guía no entendida como receta a seguir metódicamente, sino como una brújula, una rosa de los vientos que marque un norte; norte epistemológico, metodológico y ético⁸. Norte que variará de posición con el transcurrir de los años pero que no por ello me debe desmotivar; norte que seguramente sea ilusorio pero que en los momentos de oscuridad, de ceguera, pueda servir para orientarme, y el cual no pretendo que sea estático, fijo, encuadrado, sino que sirva de rumbo a la hora de partir en cualquier etnografía. “Mi norte”, que hará que derive en un tipo de etnografía distinta a la elegida por otros; deriva inherente al trabajo de campo, a su carácter emergente e impredecible pero no por ello ingobernable, que haga inevitable el naufragio. Etnografías que espero lleguen a ser más que una simple aplicación de recetarios –que ni mucho menos es lo que pretendo hacer en este trabajo; etnografías donde la capacidad reflexiva de la que presumimos, y que a veces es vista como un estorbo o muro para el avance del conocimiento, sea la garante –entre otras- del merecimiento de ser compartidas. Preocupación que el mismo Agar plantea al hilo de qué tipos de etnografías son verdaderas –pregunta que él mismo reconoce como errónea-, y que responde diciendo que **“more than one ethnography is possible but not all are acceptable [...] But that difference between the many possible and the very many unacceptable has to be recognizable somehow”** (Agar, 2006a:[31-32]), pues al contrario de lo que pensara Feyerabend (1993) y sus seguidores, ni todo vale ni cualquiera etnografía es válida. Etnografías “aceptables” como espacios de posibilidad sobre el cual habrá que delimitar unos límites.

Reitero, de ahí el recelo a elaborar el TFG práctico; no por miedo sino por precaución. Aunque el camino se aprende al andar, hay ciertas cuestiones que necesitaba tratar previamente, comprender y añadir a mi formación. Cuestiones de fondo, que desbordan lo estrictamente antropológico, lindando a veces con los límites de la propia ciencia; y cuestiones también “inherentes” a la etnografía, como proceso metodológico general que caracteriza a la antropología.

⁷ Se me podría acusar de cometer el mismo error, pero me justificaría por medio de dos argumentos. El primero, que difícilmente un trabajo realizado en menos de seis meses, con asignaturas de por medio, podría tener la rigurosidad que entiendo han de tener las etnografías. El segundo, que partiendo de la idea de un TFG como proceso de aprendizaje –cosa que serviría para desmontar mi primer argumento-, he decidido escoger uno de los 4 posibles tipos de Trabajos Fin de Grado, el Genérico, para que el día de mañana, en mis investigaciones, pueda tener una idea de los alcances y los límites en la producción de dicho conocimiento antropológico.

⁸ El componente ético no lo he tratado en este Trabajo, aunque en más de una ocasión aparecerá tangencialmente. Esto no significa que no lo haya tenido en cuenta, sino que debido a la limitación espacial he decidido no abordarlo directamente.

Bloque I. Anti-anticientificismo. Producción del conocimiento antropológico

Desde una perspectiva antropológica no hay su conocimiento y el nuestro, sólo el nuestro, el disciplinar, incluido nuestro conocimiento de su conocimiento. Y la única y vieja cuestión epistemológica y metodológica urgente es si podemos controlar nuestro conocimiento.

A. González Echevarría,
Crítica de la singularidad cultural

Este primer bloque tiene como objetivo reflexionar sobre la producción de conocimiento antropológico, sobre las condiciones de posibilidad de dicho conocimiento. Para ello he decidido dividir en tres grandes bloques que pretenden abarcar los debates y cuestiones a tener en cuenta en relación al objetivo marcado; sentar las bases epistemológicas, señalar el carácter social de la ciencia, analizando la incidencia de los presupuestos en la comprensión, y delinear el camino seguido por este término en una serie de autores interrelacionados entre sí.

El título *anti-anticientificismo* pretende seguir de alguna manera la intención del anti-antirrelativismo geertziano, quién pretendió así refinar y redefinir el relativismo a la par que rechazar el antirrelativismo: lo que intentaré es mantenerme lo suficientemente lejos de aquellas posturas científicas ancladas en tiempos ya pasados –pero que hoy perduran en el imaginario- sin caer para ello en una postura desacreditadora con la propia ciencia. Quizá el juego de la doble negación no tome el mismo cariz que en Geertz, pero la analogía tiene el mismo fin, “*rechazar algo sin comprometernos con lo que ese algo rechaza*” (1996:96).

Es por tanto un bloque necesario, una manera de sentar las bases sobre las que desarrollaré las reflexiones epistemológicas y metodológicas del lenguaje etnográfico; razón y motivo por el que he considerado oportuno incluirlo. Aspectos que en muchos casos han marcado mis inquietudes a lo largo del Grado y que a día de hoy siguen generándome –y generando dentro de la disciplina- dudas, las cuales considero fundamentales si queremos mantener el interés por la validez del conocimiento antropológico.

A. Concepción actual de la ciencia o ¿el fin de la ciencia?

Si, si, lo veo; una enorme actividad social, una poderosa civilización, mucha ciencia, mucho arte, mucha industria, mucha moral, y luego, cuando hayamos llenado el mundo de maravillas industriales, de grandes fábricas, de caminos, de museos, de bibliotecas, caeremos agotados al pie de todo esto, y quedará ¿Para quién? ¿Se hizo el hombre para la ciencia o se hizo la ciencia para el hombre?

Migue de Unamuno,

Del sentimiento trágico de la vida

A lo largo de este apartado definiré el cuadro actual en el que se enmarca la ciencia, y más específicamente las ciencias sociales. Lo que a priori parecería un tema sin importancia se convierte en una pieza clave. No es casualidad que esta indefinición haya sido uno de los tantos problemas a los que me he enfrentado a lo largo ya no del trabajo, sino del Grado en general, donde a veces pareciera que comparten una idea anticuada de ciencia, ya sea para abrazarla o para renegar de ella. Uno de los problemas de los *anticientificistas* es que siguen teniendo en mente un modelo de ciencia y una idea del método científico que no conoce –o no reconoce- los cambios que se han producido en los últimos 50 años. Como señala Aurora González, se deben a reflexiones cuyos inicios están en Duhem, Bachelard, Popper, llegando hasta los 60, donde acabó por configurarse una nueva concepción de la ciencia a través de estudios y reflexiones sobre la propia ciencia, como los de Kuhn, Foucault, Habermas, etc. (González Echevarría, 2003:211 y ss.); el problema de los fervientes *cientificistas* es el mismo, que siguen concibiendo la ciencia de una manera positivista, en el cual el modelo de avance científico es por acumulación de conocimiento y para la cual el fin último es el descubrimiento de leyes generales. Positivismo que influyó en la etapa clásica de la antropología, desde mediados del s. XIX a mediados del s. XX, con la llegada de la hermenéutica a la antropología, que junto a las críticas también aportadas por el neopositivismo lograron conformar un nuevo panorama.

Siendo el Bloque II el lugar donde analizaré profundamente la relación entre método científico e interpretativo, será antes necesario abordar las visiones que desde ambos lados se tuvo –y a veces se sigue teniendo- de la ciencia. Y, ¿para qué? Pues para poder definir los límites y posibilidades del conocimiento antropológico, atendiendo a un rigor científico que se adecue a los parámetros actuales de ciencia⁹.

⁹ Ciencia en minúscula ya que uno de los grandes problemas fue considerar la Ciencia como dador de verdad; y es que “cuando ya el término ciencia debe ser escrito con mayúscula es que ha sido absorbido su significado por lo sacro y deja de ser un instrumento para convertirse en un fin hipostasiado.” (Talego, 2014:125). Y si, ciencia, aunque en 2010 desde la AAA se reconsiderara eliminar la palabra ciencia de los estamentos, aunque finalmente no se llevó a cabo.

Es a raíz de esos límites que hay quien plantea *el fin de la era científica*¹⁰, aunque prefiero entender esta idea como un toque de aviso sobre aquellos que entendían que sus posibilidades eran infinitas. Es en esta línea por la cual Aurora González se mueve, desdibujando bordes y trazando posibles puntos de fuga en la producción de conocimiento antropológico.

Son muchísimos los autores que han reflexionado sobre las ciencias sociales, sobre la supuesta diferencia o no respecto a las ciencias naturales¹¹ y que nos llevaría a sumergirnos en distinciones, dicotomías en muchos casos superadas, etc. Siendo el trabajo un dialogo con Agar, será él mi hilo conductor, y será sobre una cita suya que parta dicha reflexión. En la cita extraída del prefacio de su última obra, en la cual reflexiona acerca de lo que denomina *lively science*¹², expone una serie de argumentos acerca de las ciencias sociales, la cual *adopted the wrong epistemology* (2013:x). Como indica Agar, las ciencias sociales descansan sobre fundamentos epistemológicos que se limitaron en muchos casos a simples extrapolaciones de las ciencias naturales. Cuando se ha tratado de separarlas artificialmente, se han construido todo tipo de diferenciaciones que aludían a distintos niveles, cómo el que Agar recoge sobre la posible etiqueta de *investigación cualitativa*:

“...by the time “qualitative” turned into a trendy chant. The first thing I learned was, qualitative was ambiguous as to whether it referred to epistemology, theory, method, or data. The only clear difference was, what kind of data did you use, numbers or propositions? I'd never done a study where I didn't use both, and I know a lot of old-fashioned positivist social scientists that used both kinds of data as well.” (Agar, 2006a:[15])

Cerrando ya este pequeño preámbulo, considero necesario repensar bajo que parámetros entendemos la ciencia, las ciencias sociales y, más en concreto, la disciplina nuestra. Para ello no deberíamos renunciar a ciertas pretensiones asociadas a la cientificidad aunque sí que seamos conscientes de las dificultades y de los problemas; la medición, la experimentación, la validación, las consecuencias de la autoría, etc. Como hemos aprendido durante nuestra formación, *podemos dar por buenos algunas condiciones básicas necesarias para la producción del conocimiento social: análisis sistémico, mediación*

¹⁰ Recuerdo en segundo curso acudir a una conferencia (octubre de 2014) en la Facultad de Filosofía dada por Martín López Corredoira, doctor en Ciencias Físicas y doctor en Filosofía. Dicha conferencia se titulaba “El ocaso de la era científica”, en la cual aludía a la obra de John Horgan (1998) *El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*, que llegó a mis manos a través de David Florido.

¹¹ M. F. Enguita hace una buena reflexión sobre este tema en “Sujeto, objeto y reflexividad”, donde explica que “si, en lugar de las realidades natural y social, comparamos las ciencias naturales y las ciencias sociales, entonces ambas pueden ser concebidas como relaciones sujeto-objeto, pues en ambos casos hay un sujeto que conoce y un objeto de conocimiento, aunque sólo el objeto de las ciencias sociales se vuelve a desdoblarse como sujeto y objeto para sí mismo.” (Enguita, 1997:320); aquí se observa tanto lo que comparten como lo que las distingue.

¹² Agar utiliza este término como manera de zanjar viejas dicotomías y como punto desde el cual continuar; es además un juego de oposición al término “ciencia lúgubre” decimonónico.

teórico-metodológica, predominio de técnicas cualitativas, etnografía como método principal. Es a partir de este mínimo recetario que considero debería partir la antropología. No pensar que ciencia social es un oxímoron pues estaríamos pensando en un tipo de ciencia obsoleto; ni pensar tampoco que los aportes interpretativistas van en contra de la explicación teórica ya que:

“no es lo mismo interpretar que explicar teóricamente, a no ser que llamemos interpretar a <<identifying an unperceived causal context of our action>> (o de la acción de los otros) o desvelar motivos e intereses inconscientes [...] –ya- que la interpretación sin explicación teórica no es suficiente por dar <<a more satisfactory fundamental description of whats is happening>>” (González Echevarría, 2003:332)

Siendo por tanto inseparables ambas tareas, la de interpretar y la de explicar. Esto hace necesario la inmersión en corrientes y autores que se nutren de la hermenéutica e integrarlas en el quehacer etnográfico. Intento que ya promovió Agar y que en este trabajo pretendo continuar, aportando distintos puntos de vistas y manteniendo este diálogo constante con el autor.

Filosofía de la ciencia –y filosofía en la ciencia

Con este apartado pretendo extraer algunas reflexiones surgidas desde la filosofía de la ciencia. Cuestiones que puedan ayudar en la consecución de una etnografía consecuente y reflexiva. En segundo lugar, apuntar de manera superficial la necesaria aportación de la filosofía a la ciencia¹³. Cuestiones que aun siendo secundarias para el objetivo del trabajo no por ello debieran de desaparecer, ya que apuntalan las bases de la estructura. Parafraseando a Aurora González, *“este libro –trabajo en mi caso- no es un libro de filosofía de la ciencia, sino un intento de aplicar –en mi caso de relacionar- ciertos desarrollos de la filosofía de la ciencia a algunos de los problemas de la Antropología”* (1987:11), y que sirva para actuar un poco menos mal ya que conocemos un poco mejor –en una referencia de Aurora González a C. Lévi-Strauss.

Uno de los problemas de la antropología de la segunda mitad del s. XX es el rechazo de los métodos científicos y de todo el lenguaje científico dentro de las ciencias sociales¹⁴, no prestando atención como decía al principio de este bloque a los cambios surgidos a raíz de la filosofía e historia de la ciencia, quienes hablaban ya de los límites de las explicaciones, de falsación, criterios de demarcación, etc.

¹³ Y de la necesaria vinculación entre ambas. Por ejemplo, una leve revisión de lo que se ha llamado *giro ontológico* nos lleva a concluir lo injusto que es considerar este tema como algo superado o que carece de relevancia, y más aún cuando Carlos Reynoso, en su estancia en nuestro departamento, trató a los principales autores que encabezan dicha postura.

¹⁴ El propio Michael Agar hace patente dicho rechazo al lenguaje científico evitando su uso, rechazando conceptos de lo que denomina ciencia pasada de moda –*old-fashioned positivist social scientists* (Agar, 2006a).

(González Echevarría, 2014:325). Criterios como el *popperismo crónico*, que según Agar son la razón por la cual podríamos hablar de ciencia (2006a:[104]) y que en el siguiente bloque cobrará protagonismo.

Las reflexiones sobre *el conocimiento científico, su complejidad y sus límites*¹⁵ hacen posible analizar la producción del conocimiento antropológico bajo una serie de conceptos/autores. Filosofía de la ciencia¹⁶, sociología de la ciencia, ¿antropología de la ciencia?¹⁷, no solo útiles sino necesarias para una antropología crítica y reflexiva. Aurora González construye a partir de varias nociones una matriz conceptual¹⁸ para el análisis del conocimiento antropológico: *tradición de investigación* –Barnes-, *disciplina* –Toulmin-, *matriz disciplinar* –Kuhn-, junto a los conceptos de *orientaciones teóricas* –Kaplan y Manners-, *estrategias de investigación* –Harris, *estilos de pensamiento* –Fleck- además de otros autores –Bachelard, Popper, Foucault, Lakatos-, que le han permitido “*discriminar los componentes valorativos, ontológico, epistemológicos, metodológicos y teóricos que subyacen a los proyectos antropológicos*” (2003:371 y s.).

Respecto a la *filosofía en la ciencia* y la necesidad de no abandonar debates ontológicos, tomo como ejemplo la actitud de Bruno Latour, quién apuesta por la investigación de la metafísica, necesaria según él para (re)definir lo social y que de lo contrario sería aceptar una metafísica ya impuesta, naturalizada, “*por lo general muy pobre, que de ninguna manera puede hacer justicia a la multiplicidad de interrogantes fundamentales planteados por los actores comunes*” (Latour, 2008:79 y ss.). Hay que “*volver a investigar de que estamos hecho y extender el repertorio de vínculos y la cantidad de asociaciones mucho más allá del repertorio propuesto por las explicaciones sociales*” (o.c.:347).

¹⁵ Así se titula el capítulo 5. “El conocimiento científico, su complejidad y sus límites”, en el libro de Aurora González Echevarría (2003:217 y ss.), *Crítica de la singularidad cultural*.

¹⁶ Sobre la necesidad de introducir en la reflexión metodológica ideas aportadas desde filósofos e historiadores de la ciencia, ver Aurora González, donde propone tres aspectos: “*a) que una teoría resulta aceptable porque explica un dominio problemático; b) que no se avanza rechazando teorías, sino modificándolas, reformulándonos, y que esta modificación es el lugar de la construcción de los conceptos teóricos; c) convendría aceptar la validez de explicaciones formuladas en términos probabilísticos*” (2003:71 y s.).

¹⁷ Entiendo que al igual que los estudios desde la sociología de la ciencia, la antropología podría “*proporcionar modelos para la interpretación y la comparación de las metodologías científicas y para la comparación de teorías*” (González Echevarría, 1987:13). Por otro lado pienso que sería más lógico hablar de socio-antropología de la ciencia, teniendo cada vez menos sentido la división de ambas disciplinas que comparten cada vez más aspectos teórico-metodológicos, razón que llevó a Agar a comprenderlos bajo el título de *Lively Science*, un tipo de ciencia social humana que describe como “*a way of learning, specifically designed for a human interested in figuring out how some others live their lives, followed by a systematic presentation of the results that can be evaluated and challenged*” (2013:19).

¹⁸ Para ser honesto, no cito las obras de los autores pues en la mayoría de los casos sólo he sabido de estos conceptos a través de lecturas mediadas. Cuando ha sido necesario he ido a las fuentes originales, manteniendo el rigor que merece dicho trabajo.

Latour, quien forma parte de la línea de pensamiento catalogada como *perspectivismo amerindio* (Bessire y Bonds, 2014; Reynoso, 2015)¹⁹ desde la cual surge el debate denominado como *giro ontológico*²⁰, es un claro ejemplo con el que querría poner en valor el intento de armar –previo desarmado²¹- una manera integral de abordar los problemas, sin ceñirse a modelos ontológicos predefinidos y obsoletos.

Cerrando ambas reflexiones –filosofía de la ciencia y filosofía en la ciencia-, recurro a palabras de Bourdieu, quien considera que “*las ciencias sociales son a la vez modos de pensamiento nuevo, a veces en competencia con la filosofía [...] y también objetos de pensamiento donde la filosofía podría encontrar materia para la reflexión*” (Bourdieu, 1987a:49), llevándole a afirmar que una de las funciones de la filosofía de la ciencia sería la de proveer a los sociólogos –y antropólogos- de herramientas e instrumentos de defensa contra la imposición de epistemologías positivistas. Todo esto desencadena en una serie de cuestiones tratadas en el siguiente apartado, especificadas en el carácter social –o psicosocial- de la ciencia, del cual se ha encargado la filosofía de la ciencia entre otras, además de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de dicho conocimiento en una continuación narrativa con este apartado que aquí acaba.

¹⁹ Ambas referencias citadas son parte de las críticas –más destructivas que constructivas- que han sufrido los autores pertenecientes del llamado *perspectivismo amerindio*. Sobre el artículo de Bassire y Bond es el propio Viveiro de Castro quien les responde en *Cultural Anthropology* –versión online: <http://www.culanth.org/fieldsights/494-the-ontological-spin>- de la siguiente manera: “*And as a final note, I deeply resent the ~gross misrepresentation~, by the authors of this piece as well as by Turner, of the perspectivist thesis as the "collapsing of nature/culture divides". This is silly.*”. Respecto a la obra de Reynoso, una reseña de Saúl Millán –quien estuvo el curso pasado de estancia en nuestro departamento- basta para comprobar que “*Las armas de Reynoso son en efecto instrumentos de escasa precisión, dotados de lentes demasiado oblicuos para distinguir diferencias significativas. Bajo un mismo título, su crítica arrastra autores y teorías que difícilmente se reconocerían a sí mismos como perspectivistas y que sólo la mala fe, las ansias de celebridad o la ceguera analítica permitirían colocar en la misma canasta.*” (Millán, 2015).

²⁰ *Giro ontológico* que representa el intento de ruptura con la sociología clásica, por parte de una serie de autores entre los que destacan Philippe Descola, Viveiros de Castro, Bruno Latour, entre otros. Manuel DeLanda, quien en su obra *A New Philosophy of Society* (2006) pretende refundar la ontología de lo social atravesada por la “teoría de los ensamblajes y la complejidad social” –subtítulo de su obra-, explica a partir de una entrevista en que consiste y que buscan los autores adscritos al giro ontológico. Una de las causas por las que se hace necesario este replanteamiento es la renovada preocupación que se muestra por la ontología, donde lo real emerge alterando y transformando formaciones de pensamiento, discurso y acción (Farias, 2008). Al contrario de los debates teóricos de la sociología tras los años 50, donde no se cuestionó la realidad misma de lo social, mientras “*las dos grandes filosofías del siglo XX, la de la lengua y la fenomenología, hacían de la epistemología el punto de paso obligado para cualquier reflexión teórica sobre la sociedad*” (o.c.:77), ellos proponen debatir sobre viejas y nuevas polémicas: la distinción micro/macro, al esquema parte/todo, a la idea de una ontología plana, al realismo y a lo virtual (oc.75), entre otras.

²¹ Bruno Latour ni mucho menos se acoge al deconstructivismo sin más, sino que aboga por volver a reensamblar lo social desde un replanteamiento completo, partiendo de la sociología propuesta por Gabriel Tarde. Considera necesaria una actitud que mantenga el equilibrio entre cientificismo y relativismo, ya que éste último es un modo de flotar sobre los datos sin ahogarnos en ellos (Latour, 2008:43); relativismo no como relatividad de la verdad sino como verdad de la relación (Deleuze, 1993, citado en Latour, 2008). *Sociología de las asociaciones* en la que se da un infinito ensamblaje y desensamblaje entre actantes humanos y no-humanos.

B. Carácter social de la ciencia y sus condiciones de posibilidad

Nunca he dejado de pensar en los límites de la conciencia espontánea, en los fenómenos de falsa conciencia bien desvelados por el marxismo y el psicoanálisis, en la exigencia de etnografías profesionales y críticas. Pero tampoco en la necesidad de analizar los sesgos de este enfoque profesional [...] reflexionar sobre el equipaje del etnógrafo. En la llegada al campo y en la salida

Aurora González Echevarría

Estilos de pensamiento y adecuación etnográfica. Las epistemologías de Pike, Fleck y Agar

“Actualmente se ha convertido en una perogrullada afirmar que los científicos no son sólo máquinas acaparadoras de conocimientos, sino que están movidos por la emoción y la intuición al menos en igual medida que por la razón fría y el cálculo” (Horgan, 1998:20), y aun así muchas veces se nos olvida tener en cuenta una serie de aspectos que Morrow y Brown (1994) señalan como *non-empirical aspect of methodology*; aspectos que solían ser infravalorados por concepciones positivista de la ciencia²². Estos argumentos no empíricos son la lógica contextual, la argumentación deconstructiva e histórica, la argumentación existencial y la argumentación normativa, que señalan una serie de problemas: el esencialismo lógico, la férrea distinción entre contexto de validación y de descubrimiento, el logocentrismo, la necesidad de objetividad y el ideal de una investigación libre de valores. Aurora González apunta a que estos aspectos atenderían directamente a una apuesta por la lógica contextual, la incidencia del contexto, el valor de las deconstrucciones, el valor del conocimiento de sentido común que sirve de punto de partida y la incidencia de los valores del investigador (2003:364-365 y 458-461). Aunque en el Bloque II me detendré pausadamente en la reflexividad –como parte de ese ideario de la etnografía-, no hay que olvidar que “*the positivist dream of purely ahistorical, decontextualized, formal and invariant social theory fails understand the essential historical carácter of social inquiry*” (Morrow y Brown, 1994:238).

Al igual que su matriz conceptual elaborada y expuesta en el apartado anterior, en relación a las condiciones de posibilidad de la ciencia se arma de otra serie de conceptos para poder analizar y definir los límites: “*Estilos de pensamiento –Fleck-, formas discursivas –Foucault-, temata –Foucault- e incluso episteme –Holton-, parece que efectivamente constituyen condiciones de posibilidad de las teorías filosóficas y científicas*” (González Echevarría, 2003:257). De ahí su ímpetu en el estudio de estas cuestiones, sobre las cuales nunca se ha cansado de advertir que “*las características, los sesgos, los*

²² Sin ir más lejos, autores como Kaplan y Manners tachan de relativistas este tipo de reflexiones desde la filosofía de la ciencia, llegando a decir que “*los sesgos, los valores individuales juegan un papel inicial, pero, en realidad no necesita, y no deberían tener, un papel significativo*” (2001[1972]:43). Ciertamente se refieren más a la ecuación personal de Nadel que no a las condiciones sociales pero aun así minusvaloran las consecuencias de estas.

intereses que pueden diferenciar distintas etnografías apoyan [...] a cómo el conocimiento de la crítica epistemológica modera el peso de nuestras preconcepciones.” (González Echevarría, 2014:326).

Siendo conscientes de dicho peso, llevando a cabo una actitud de *vigilancia epistemológica*²³, es cómo pienso se logra un “avance” del conocimiento y una mejora en los mecanismos de construcción de dicho conocimiento antropológico; no a través de la acumulación –como ya quedó superado y explicado más arriba- sino a través de *cambios radicales en los puntos de vista* (Bunge, 1985). No separando el *contexto de validación* del *contexto de descubrimiento* y analizando, como ahora me dispongo, la incidencia de las tradiciones científicas, de los preceptos, de los aspectos pre-teóricos, etc.

Aunque estaba previsto un apartado dentro de este bloque I cuyo contenido iba a versar sobre los modos de conocimiento –debate sobre el sentido común, la conciencia etnográfica contra o a favor de la conciencia cotidiana, criterios de racionalidad, etc.-²⁴, me veo forzado a hacer tan solo mención de un aspecto crucial y que por coherencia insertaré en este punto. Tanto Michael Agar como Aurora González extraen de Hanson (1977) la *explicación como retroducción*; inferencia retroductiva o abductiva que habría que conectar con las aportaciones de los autores citados en este subapartado en relación a los contextos de descubrimiento y que también jugará un papel importante en los modelos de resolución etnográficos.

Los presupuestos y sus incidencias

En este apartado abordo una cuestión que ha ido planeando sobre nuestra formación académica desde primero²⁵ y que a través de varias lecturas pertenecientes al bloque “Epistemología fundamental de las ciencias sociales”²⁶ nos llevaron a plantearnos aspectos como el de la incidencia de los presupuesto. Fue a través de Alexander, quién trató la cuestión de las *presuposiciones*²⁷ –teóricas o no-, que reflexionamos sobre las consecuencias que el sociólogo –antropólogo o cualquier otro investigador social y no social- debía asumir, ya que estas condicionan las posibilidades de conocimiento, debido a sus restricciones y vulnerabilidades (Alexander, 2009[1987]:13). Schneider (1984), desde la antropología, se

²³ La relación de dicha vigilancia con la etnografía la desarrollaré en el Bloque II, a través de una serie de autores claves.

²⁴ En el anexo he dejado constancia del guion previo que elaboré durante las primeras lecturas y que a medida que iba avanzando fui modificando por diversos motivos. En esta ocasión ha sido la necesidad de profundizar más en el Bloque II, llevándome a descartar algunos puntos en favor de otros que se ciñen más al objetivo de este trabajo.

²⁵ Principalmente a través de profesores como Elías Zamora, David Florido, Félix Talego y Manuela Cantón.

²⁶ En la asignatura de *Teorías Antropológicas I. Fundamentos*, con Elías Zamora, analizamos autores como Alexander, Bunge, Kuhn, Kaplan y Manners, Luque y Bourdieu. Autores a través de los cuales sentamos los fundamentos filosóficos de nuestro aprendizaje.

²⁷ Wilhem Reich, en un alegato contra la mediocridad –en este caso extrapolada al campo científico- escribía: “*En esto no cometiste un error que repercutirá durante tres décadas, sino durante tres siglos; conceptos erróneos e inamovibles se fijaron de forma inextricable en la actividad científica de cientos de miles de investigadores*” (2015[1948]:58).

preocupó –en relación a las teorías de parentesco- del estatuto epistemológico de las teorías y de la carga folk que estas contenían, aspecto que desde los inicios de la antropología ya preocupaban a Boas (1986[1936]), en este caso en cuanto a la proyección etnocéntrica en las construcción teórica²⁸.

El problema viene cuando estas presuposiciones de las que habla Alexander, que entiende cómo elecciones conscientes, se escapan al control del investigador ya sea por acción o por omisión. En su diagrama –diagrama 1-, elaborado para poder situar los elementos no empíricos, colocaba a éstos entre el *medio metafísico* y *medio empírico*. Como digo, muchas de las presuposiciones que se toman –consciente o inconscientemente- corresponden a muchos de los niveles o incluso desbordan el “medio metafísico”²⁹, teniendo efectos, consecuencias y determinaciones en el trabajo etnográfico desde su inicio hasta su finalización.

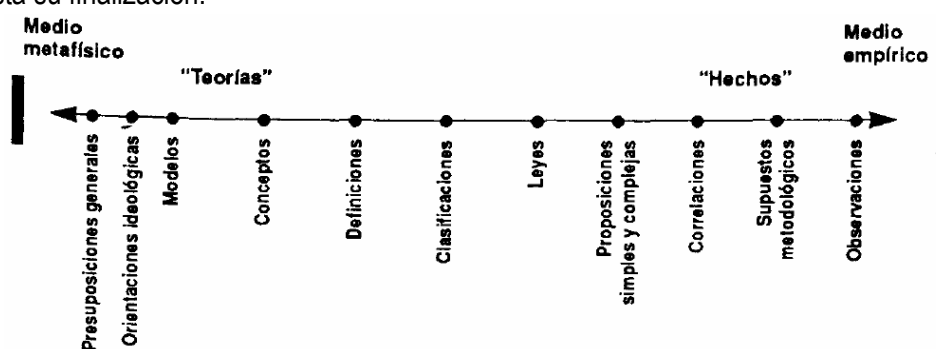


Diagrama 1. El continuo científico y sus componentes (Alexander, 2009[1987]:8)

Agar, en relación a la definición de los *espacios de posibilidad de las etnografías*, establece ocho parámetros, siendo uno de ellos *priors* –apriorías: “*prior categories and propositions you take into a study with you [...] all the stuff you drag with you*” (2006a:[40]). Como señala Schütz³⁰, este *repositorio de conocimiento disponible* que actúa en la configuración de significado también juega en la labor del científico –en este caso del antropólogo- un papel importante a la hora de las *autoexplicaciones e interpretaciones* (1972:107). Para Schütz, las ciencias sociales parten de la vida social ordinaria, especializando luego los métodos y por ello convirtiéndose en algo diferente –pero con un punto común de partida. Punto de partida, “*acervo de conocimiento preconstruido que incluye una red de tipificaciones de individuos humanos en general, de motivaciones, objetivaciones y pautas de acción humana*”

²⁸ Soy consciente de la aparente confusión de niveles en los que estoy moviéndome pero como explico en las líneas previas y posteriores, la determinación de “preconceptos” –por usar un solo término- afecta a todos los niveles del proceso etnográfico. Ya sean conceptos científicos, apriorías, prejuicios extrapolados a la construcción teórica, definiciones usadas en las descripciones o cualquier vocabulario usado de manera irreflexiva.

²⁹ Ya visto en el apartado anterior, con lo que aprovecho para dejar mi firme convicción de abordar dicho medio metafísico y así no dejar al azar estos aspectos. Componentes que por considerarlos como no pertenecientes a nuestra disciplina los obviamos, aunque no por ello significa que no estemos optando por un modelo en muchos de los casos insuficientes, haciendo referencia de nuevo a Bruno Latour (2008).

³⁰ En el siguiente apartado, Comprensión I, expondré los aspectos más destacables de Schütz, necesario para configurar las bases de una etnografía que parta de los *métodos científicos y hermenéuticos* (González Echevarría, 2003) –descritos con mayor profundidad en el siguiente Bloque II.

compartida” (Schütz, 1974, citado en González Echevarría, 2003:137) que habrá de tener en cuenta, más si cabe, si queremos realizar una antropología reflexiva, donde este tipo de preconcepciones –sea cual sea el medio en el que estemos actuando- tienen consecuencias en todo el proceso de mediación teórica –compuesto por las orientaciones teóricas (Kaplan y Manners), la metodología y las técnicas.

Será crucial controlar el paso que va de lo pre-reflexivo a lo reflexivo (Bauman, 1978:154 y ss.) en la construcción de conocimiento antropológico, para lo cual será necesario hablar en el siguiente apartado de Gadamer, Dilthey y autores determinantes en la llegada de la hermenéutica a la antropología a través de la antropología interpretativa, ya que como señala Lyotard “*existe siempre algo prerreflexivo, antepredicativo, en que se apoya la reflexión, la ciencia, y que ésta siempre escamotea cuando quiere dar razón de sí misma*” (Lyotard, 1989[1954]:11 y s.). Volvemos de nuevo al análisis de las incidencias de estas preconcepciones, para las cuales las matrices conceptuales elaboradas por Aurora González permiten tanto: 1) rastrear en etnografías los *estilos de pensamiento* (Fleck, 1986[1935]) y los *bagajes étic* (Pike, 1971); 2) a través de la vigilancia epistemológica³¹ y del rigor epistemológico (Gutiérrez, 2002), lograr el objetivo de realizar etnografías lo más profesionales y críticas posibles. Bagaje étic³² en cuanto que –según Pike- bagaje previo con el que estudiamos una cultura en una *aproximación preliminar* (González Echevarría, 2009:27 y 2014:309) que nos carga de preconcepciones, expectativas, hipótesis, etc. Como señala Aurora González, ahí está la aportación de Pike: reflexionar sobre los equipajes de llegada y de salida, sin caer en la confusión de la dicotomía émic/étic. Repensar cómo este *bagaje étic* va modificándose a medida que se desarrolla el conocimiento (Lakatos, 1978:112), o lo que es peor, como el uso prolongado e irreflexivo del lenguaje puede derivar en la reiteración de *programas de investigación* estancados, que poco aportan a la labor científica de producción de conocimiento.

Habrá que poner especial énfasis en el análisis de las *protoideas*, de las conexiones activas propias de los distintos *estilos de pensamiento* (Fleck, 1986[1935]), los cuales condicionan desde la elección del problema, pasando por las orientaciones teóricas, hasta llegar a las observaciones y sus interpretaciones.

La distinción entre vocabulario folk, vocabulario émic, vocabulario étic y vocabulario teórico permite una evaluación crítica de muchos aspectos de las teorías antropológicas y facilita desarrollos teóricos que no reproduzcan errores clásicos como las proyecciones etnocéntricas, la utilización de conceptos politéticos y

³¹ No siendo este el lugar, adelanto mi incredulidad en cuanto a poder lograr una reflexividad práctica en términos de cuasi-objetividad planteados por el autor, concibiéndolo más como un ideal investigador, como un horizonte al que dirigirse. Será en el Bloque II.D donde defenderé dicha postura.

³² Comparto la superación de la dicotomía emic/etic de Aurora González a través de su reflexión por la cual afirma que “*si sólo cabe una descripción que sea a la vez interpretativa y teórica, la única etnografía es posible es a la vez emic y etic, lo que equivale a decir que carece de sentido la dicotomía.*” (2003:26).

la caracterización como problemas teóricos de cuestiones planteadas en términos interpretativos (González Echevarría, 2003:16)

Agar entendió que bajo la filosofía hermenéutica se debían poner todas estas cuestiones que, Gadamer mediante, aludían a la imposibilidad de escapar de las *tradiciones* de cada quien –en este caso el sujeto de conocimiento- ya que “*fuera de ella no hay nada en términos de lo cual pueda tener lugar la comprensión*” (Agar, 2008[1982]:120). Comprensión elaborada a partir de unas *pre-estructuras* (Gadamer, 1975), una *dimensión tácita* (Polanyi, 1966); *comprensión* que será abordada en el siguiente apartado y que será fundamental en una investigación que se encarga de los significados.

C. Comprensión I. La doble tarea de explicar e interpretar

Si por método científico entendemos la disposición y la forma de someter a crítica nuestros constructos imperativos y teóricos, concluiría que formular hipótesis y ponerlas a prueba respecto al cómo, el qué significa, el por qué, el para qué, el por qué razón y el qué ha hecho posible un fenómeno sociocultural es el método de la Antropología

A. González Echevarría,
Crítica de la singularidad cultural

Este apartado viene a cerrar el Bloque I, con una exposición de autores y conceptos procedentes de la hermenéutica, la sociología comprensiva y la fenomenología. Dos de los autores que nutren este TFG, Aurora González y Michael Agar, así lo entendieron³³. No es una mera repetición del camino andando por ellos sino una continuación de la estela dejada por ambos, un punto de partida el cual considero fiable y enriquecedor para mi formación como futuro investigador social, y más concretamente antropólogo. Entendiéndolo además, como ya he explicado, en relación a la explicación teórica y lejos de aquellas posturas que entienden las ciencias sociales desde la exclusividad interpretativa³⁴.

La revisión del s. XIX alemán será en su mayor parte mediada por otros autores, no siendo por ello menos válida³⁵. Para no correr el riesgo de convertir el término interpretación en un cajón de sastre ni perderme en esa amalgama desordenado tendré presente la tesis de Sperber (1985) en la cual defiende que la

³³ Y lo siguen entendiendo, por mucho que Reynoso hablara del abandono por parte de Agar de estas cuestiones. Tanto en artículos cercanos en el tiempo como en su último libro (2013) apuesta por la importancia del *significado* y del *contexto*; tampoco percibí en los correos intercambiados con él lo señalado por Reynoso. Lo único cierto es la adscripción –no sé hasta qué punto- al Grupo de investigación *Antropocaos* y su interés por un tipo de ciencia compleja, manejando los denominado sistemas adaptativos complejos –CAS, *complex adaptative system*. (Agar, 2004, 2010a y 2011) en la investigación social.

³⁴ Sobre esta exclusividad, “*nos llevaría a defender un enfoque exclusivamente interpretativo en la ciencia social, cosa que más antropólogos han estado dispuestos a defender que a practicar*” (González, 2003:177).

³⁵ Las lecturas que han mediado son, una vez más, Aurora González (2003), Manuela Cantón (2001) o Michael Agar (2008[1982]).

teoría antropológica debe mantenerse en guardia acerca de los términos y generalizaciones interpretativas aunque desdibujando los límites que separan la etnografía interpretativa de la explicación teórica (González Echevarría, 2003:346). Doble tarea de la antropología que se vinculan de manera indisociable en el proceso etnográfico: momentos de la investigación que tan sólo pueden separarse a nivel analítico –y que en el Bloque II.A definiré.

En esta labor entrelazada cobra un papel fundamental la cuestión del significado, siendo por ello que a continuación trataré a Dilthey, Weber³⁶, Husserl, Schütz, Gadamer y Giddens. Seguramente falten algunos pero es la manera de seguir la línea argumental de Michael Agar³⁷. Considero también que son no sólo suficientes sino sobresalientes para construir un marco epistemológico que tenga en cuenta todos los aspectos señalados en los dos capítulos posteriores. Autores además que Agar consideró relevantes en su intento de desarrollar una forma general de hablar acerca de la etnografía (2008[1982]), centrándome por tanto en aquellas nociones e ideas que armaron su lenguaje etnográfico.

Dilthey

Comenzaré por un término importante en la obra de Wilhelm Dilthey: la idea de *vivencia*, criticada o matizada más tarde por Weber en relación al papel de la *intuición* –que aun teniendo un valor heurístico, puede obstaculizar el conocimiento objetivo (González Echevarría, 2003:110). Vivencias como unidades de significación, haciendo referencia al carácter especial de los datos en las *ciencias del espíritu*³⁸, concibiendo una *realidad* la cual abarca por completo. En Dilthey la *vida* es fruto de las conexiones que se dan en esa realidad y para la cual parte del *cuerpo* y del *medio*, *hechos de conciencia*; vida como nexo de interacciones entre personas que están condicionadas por un mundo exterior y la cual se puede comprender en su propio ser, a través de categorías como *significado*, *valor*, *fin*, *desarrollo*, *ideal*. Búsqueda de sentido universal, soluciones distintas de conformar explicaciones e interpretaciones, cosmovisiones que abordan el enigma de la vida y que satisfacen la necesidad por la cual el hombre necesita creer en algo que de sentido a la vida³⁹.

³⁶ Importante la *escuela idealista alemana*, con Dilthey y Weber, los cuales hoy día siguen siendo revisitados y “reinterpretados” tanto desde la sociología como desde la antropología.

³⁷ Autores que cita Agar junto a otros, como Garfinkel, Wittgenstein, Berger y Luckman, etc., pero que debido a unos criterios de hilo argumental he relegado a papeles no principales.

³⁸ Ciencias del espíritu –*Geisteswissenschaften*- en contraposición a las ciencias naturales –*Naturwissenschaften*-, concebidas como aquellas que se ocupan del significado a través del trabajo interpretativo y mediante la construcción de tipos ideales y comprendidos por medio de la intuición, desde dentro (Cantón, 2001:137).

³⁹ Considero oportunísimo la inclusión de un análisis tanto desde la filosofía como de la psiquiatría sobre la cuestión del sentido. Autores como V. Frankl creo que pueden enriquecer nuestros *saberes expertos* desde una perspectiva transdisciplinar que muchas veces se queda a las puertas de lo *social* por “miedo” a sacar los pies del tiesto o por evitar complicaciones “innecesarias”. Frankl Explica más y mejor el sentido de la vida, definiendo la *estructura del hombre* en una

Dilthey deja entonces conceptos básicos como *vivencia* y *comprensión* que a día de hoy asociaríamos como prerequisites para una etnografía con pretensiones de comprender⁴⁰ desde dentro –y desde fuera– sin caer en la vieja dicotomía ya superada. El mismo autor reconoce a la comprensión una serie de limitaciones debido al carácter subjetivo y para lo cual propone ampliar los horizontes a través de la extensión de dicha comprensión a cada vez más personas, recorriendo un camino hacia lo universal a través de lo común –tras su giro hermenéutico (Dilthey, 1910, citado en González Echevarría, 2003:83 y s.).

La noción de *comprender* es entendida como acción de “*aprehender el significado de una expresión vital, que sobrepasa el ámbito de los estados psíquicos de su creador y puede rebasar el significado que tenía para él. Una expresión posee el significado no por su referencia a un nexo psíquico, sino por su lugar en un contexto histórico-social, por sus relaciones con otras objetivaciones vitales*” (Moya, 1986:11-12). Y es que para comprender una forma de objetivación histórica-social se requiere la conformación de una totalidad en cuyo interior se forjan los significados de las partes.

La comprensión, en definitiva, necesita de un proceso de validez universal el cual denomina *interpretación* –*Asulagung*–, siendo necesario para su ejecución la ciencia hermenéutica. Una hermenéutica mediante la cual Dilthey concibe los *sistemas culturales* –*mente objetiva* (Cantón, 2001:138)- como locus, y no como medio, para la comprensión del significado, además de instrumento que posibilita la comprensión (González Echevarría, 2003: 100-102). Someter esta comprensión a prueba –como modelo de validación del conocimiento- será un aspecto a tener en cuenta en la producción de conocimiento antropológico.

Weber

Tal y como hiciera Dilthey, enfatizó el carácter subjetivo de la acción social y trató de evitar la neutralidad axiológica (Cantón 2003:141 y ss.). Max Weber, a través de la *sociología comprensiva* siguió en gran parte los planteamientos de Heinrich Rickert, continuando y revisando muchas de las nociones vistas en el apartado anterior a raíz de Dilthey. Para la consecución del objetivo propuesto en este Bloque I me

visión global, “*algo así como una analogía completa entre la esfera biológica, la psicológica y la lógica, o bien entre el estrato corporal, el anímico y el espiritual que, en su conjunto, forman la entidad hombre*” (Frankl, 2008[1946]:35-36).

⁴⁰ En la misma línea que la nota a pie de página anterior y continuando el espíritu transdisciplinar de este trabajo, respecto a la comprensión sería necesario la inclusión de autores como M. Buber. Sobre la relación *yo-tu*, dualidad dinámica constitutiva del ser humano; *relación viva* desde la cual debe partir la antropología, que está “*más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo agudo en el que el yo y el tú se encuentra*” (2012[1942]:149), ámbito que denomina del *entre*.

centraré directamente en los *esquemas interpretativos* de los que Weber entendía como hipótesis de la acción.

Para Weber, la comprensión –*Verstehen*– consiste en una formulación de hipótesis interpretativas que establecen relaciones de causa-efecto individualizadas (Weber, 1985 [1903-1905]). Pretende así explicar cada fenómeno en relación a otros; explicación causal teleológica⁴¹ donde interpretar consiste en averiguar los motivos cuando la comprensión no es inmediata⁴². Hay entonces una necesidad de verificar dichas hipótesis interpretativas en las que la sociología comprensiva tiene como objeto la *conducta social*; “*las acciones orientadas a la vista de la conducta de otros individuos, y la comprensión del sentido de la conducta se convierte en la explicación de su configuración en relación con las condiciones que la vuelven posible*” (González Echevarría, 2003:113). Weber consideró necesario para ello la elaboración de *tipos ideales*⁴³ de conducta y un concepto como el de *actor individual*, aunque, al igual que Dilthey, entendió la necesidad de ampliar *horizontes espirituales* a través del reconocimiento de diferentes sistemas de valores y del conocimiento de estos.

Husserl

Junto a Dilthey y Weber, Edmund Husserl es considerado uno de los antecedentes de la metodología comprensiva. Tomó como punto de partida los análisis de la *intencionalidad* de Brentano⁴⁴ (González Echevarría, 2003:117-118), para quién toda conciencia es *conciencia de*, y todo objeto es objeto de conciencia. A través de la *reducción fenomenológica* llega a un punto desde el cual se pierde el vínculo con lo social, con lo intersubjetivo. Problema que el mismo trató de afrontar apostando por un mundo de sentido configurado por la pluralidad de conciencias, siendo un fenómeno intersubjetivo (Dartigues, 1981:73, citado en González Echevarría, 2003:120). La aproximación a la otredad, para evitar el problema de solipsismo, la hizo ampliando la reducción a una reducción intersubjetiva, donde ya no son

⁴¹ Weber partía de unos planteamientos donde una de las dimensiones de la comprensión era la explicativa y para lo cual la sociología interpretativa podría ofrecer explicaciones causales (Weber, 2002[1922]). Evidentemente, dichas explicaciones no deben ajustarse a modelos lineales por numerosísimas razones: complejidad, variabilidad, carácter emergente, etc.

⁴² La propuesta de Agar (2008[1986]) y su *mediación entre marcos de significados* es resultado de esta manera de entender comprensión/interpretación. Y de ahí los modelos –a través de *lógica abductiva* (2006a)- de *resolución de quiebras*, establecidas cuando los marcos previos no son capaces de construir el contexto necesario ni dar significado a la acción.

⁴³ Fundamentales en la obra de Weber y útiles para poder comprender la acción significativa, siendo relevantes metodológicamente ya que le permitían captar la complejidad de casos singulares, además de servir como mecanismos que sustituirían las estructuras a priori e inductivistas (Cantón, 2001:143).

⁴⁴ Agar, en su último libro –*The lively science*– recoge los tres autores que considera más relevantes en la configuración de un nuevo enfoque para la investigación social humana. Estos autores son John Stuart Mill, Franz Brentano y Wilhelm Dilthey. Tres autores del siglo XIX fundamentales en tanto que “*John Stuart Mill, actually lays the groundworks for Behavioral and Social Science- BSS-, but in a way that aims at Human Social Research –HSR- as well. The second, Franz Brentano, hangs onto BSS but muddies thing up by including the mind of subjects. Then the third, Wilhelm Dilthey, breaks with BSS completely and argues, as does this book, that HSR is a different kind of science*” (Agar, 2013:21).

las experiencias concretas las que derivan hacia esta reducción, sino el horizonte social en el que estamos constantemente (San Martín, 1986).

En su análisis de la intencionalidad específica acerca de una *intencionalidad operante*, perteneciente al mundo predicativo –en relación a lo ya visto en el apartado anterior del mundo prerreflexivo o antepredicativo- el cual no es objeto de análisis en muchos de los estudios de la acción social. Como insisten Merleau-Ponty (1975[1945]), Lyotard (1989[1954]) y Dartigues (1981[1975]), siguiendo a Husserl, la exclusión de la ciencia a la hora de entenderlo en relación al mundo de la vida conlleva una serie de consecuencias epistemológicas, ontológicas y éticas (González Echevarría, 2003:124 y s.). Consecuencias que ya mencioné a través de Agar (2013) o Latour (2008) en el apartado A.

En relación a esta última cuestión, y terminando la exposición de ideas de Husserl, señalar un último aporte: el de la *eidética*. A través de esta eidética pretendió, en un momento de subjetivismo e irracionalismo, devolver la misión científica que el siglo XX había perdido debido a la degradación relativista. En dicha devolución acabaron surgiendo graves problemas, como el de la concepción del yo sin referencias a la constitución de los esquemas –en relación a una historia de la conciencia (González Echevarría, 2003:125 y ss.).

Schütz

Alfred Schütz, junto con Gadamer, son los dos autores principales sobre los que construye Agar (2008[1982]) su *lenguaje etnográfico*; de ellos extrae aquellos elementos que le sirven para construir una forma general de investigación etnográfica, además de ser ambos autores quienes más han incidido en las discusiones metodológicas dentro de la antropología⁴⁵. Me interesa de Schütz sus reflexiones en torno a los problemas de interpretación, de los cuales Weber no había dado cuenta, así como sus análisis sobre los sesgos introducidos por parte del intérprete –etnógrafo en nuestro caso. Replanteamientos sobre la *conciencia*, sobre los conceptos de *sentido común*, etc. y que Aurora González agrupa en 4 bloques:

“a) la atribución del significado a sus actos por parte del autor; b) la comprensión del otro en las situaciones de sentido común; c) las categorías básicas para el estudio del mundo social; d) el conocimiento –científico- del otro, que introduce la diferencia entre la vida significativa en el mundo social y la interpretación significativa de esta vida mediante las ciencias sociales.” (González Echevarría, 2003:132-133)

⁴⁵ Tan sólo hablaré de aquellas ideas y conceptos en Schütz que estén relacionadas con este Bloque I, pues en el Bloque II volveré a tratarlo, centrándome más en las posibilidades metodológicas.

Respecto al primer punto, y siguiendo los análisis de Husserl sobre la intencionalidad, Schütz afirmaba que el significado consistía en la mirada proyectada sobre una vivencia. Entendía la acción como conducta proyectada, para el análisis de la cual concebía el significado como temporal. Schütz señalaba que “*un cambio de atención puede transformar algo que se da por sentado en algo problemático*” (Schütz, 1972[1932]:103) y que nos lleva al concepto de *quiebra –breakdown*⁴⁶, central en la propuesta de Agar.

A la hora de analizar la acción, cuando comprendemos al otro, partimos de un *repositorio de conocimiento disponible* (o.c.:107) con unas limitaciones en relación a las interpretaciones de las que Schütz es consciente. Mediación entre contextos de significación⁴⁷ con un acervo de conocimiento preconstruido (González Echevarría, 2003:136-137), y que para el caso concreto de la etnografía como punto de encuentro entre dichos contextos serán fundamental sus análisis del *mundo vital cotidiano*. No hay que olvidar además que para él, las ciencias sociales parten de la vida social ordinaria.

El punto más importante es el referente a las *categorías básicas en el estudio del mundo social*, de donde Agar toma su noción de *coherencia*. Conceptos de su sociología comprensiva –síntesis de las ideas de Weber y Husserl- como *conducta social*, diferenciándola de la *acción social*, modificando así la propuesta de Weber de acción-social (Agar, 2008[1982]:127 y González Echevarría, 2003:138). Respecto a sus reflexiones sobre la construcción de un *contexto objetivo de significado* por parte de la ciencia social cuyo objeto son los *contextos subjetivos de significado* (Schütz, 1972[1932]:251), Schütz advierte: “*que el constructo que elabora el científico social incluya la subjetividad no quiere decir que no esté sometido a la ciencia objetiva*” (González Echevarría, 2003:145). A través de los *postulados de significatividad, de adecuación, de coherencia lógica y de compatibilidad* (Schütz, 1974:30) define los principios que actúan en la formación de tipos ideales; metodología que, partiendo de la vida cotidiana, organiza y clasifica los datos en contextos de significación diferente y los elabora por medios completamente distintos (González Echevarría, 2003:144 y ss.).

Gadamer

Hans-Georg Gadamer es fundamental en este repaso; de él toma Agar los *procesos de resolución* de quiebras, fundamental a la hora de construir su lenguaje etnográfico. Siguiendo la línea argumental que conecta a todos los autores y enlazándolo así con las ideas de los apartados anteriores, Agar toma de Gadamer la noción de *tradición*. Con esta término aborda el problema de las diferencias entre etnografías, entendiendo que “*un individuo nunca puede situarse por completo aparte y examinar su*

⁴⁶ Término que deriva de Heidegger, como el propio Agar explicita, y que tradujo Reynoso por quiebra ya que esta fue la traducción que le dieron los heideggerianos (Agar, 2008[1982]:123).

⁴⁷ Giddens es fundamental en este punto pero dejo para más adelante una profundización en su obra y en sus conceptos.

tradición como si fuese un objeto” (Agar, 2008[1982]:120) ya que no es posible *comprender* fuera de estas, existiendo por tanto siempre una *pre-estructura* en la comprensión (Gadamer, 1999[1975]). Esto no significa, como aclara Agar, que no se pueda poner un extracto de dicha tradición en la conciencia y analizarla reflexivamente, enlazando de nuevo los problemas señalados en autores anteriores sobre los fallos en la comprensión debido a rupturas de expectativas –tradición incapaz de dotar de sentido a una acción.

Dejando para más adelante las aportaciones de Gadamer en dicho proceso de resolución, extraigo a través de Aurora González otros elementos a tener en cuenta de su hermenéutica, entendida ésta como *teoría de la experiencia real que es el pensar* más que como una metodología, que sería una manera limitada de entender la filosofía hermenéutica –entendida desde términos diltheyanos. La cuestión de las ciencias históricas del espíritu es la fusión del presente en el horizonte del pasado, donde la verdad de un enunciado no sólo se entiende por su contenido sino a través de la *motivación* y los *presupuestos*, aludiendo al *horizonte situacional* (Gadamer, 1998[1986]). La hermenéutica tiene en Gadamer una tarea fundamental: *“Reconocer a lo extraño en lo propio, y hacerlo familiar, es el motivo fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro”* (1999[1960]:43).

Sus análisis sobre el *sensus communis*⁴⁸ a partir de Vico, que define como un saber práctico y orientado a la situación concreta (González Echevarría, 2003:152), son interesantes y útiles, aunque merecerá más la pena abordarlo en el Bloque II, con la reflexividad y autores como Bourdieu. Sí me interesa el aporte respecto a la objetividad, que en Dilthey supuso un error ilustrado según Gadamer. Para no caer en dicho error, por el cual obvió la historicidad de la experiencia, tomó de Heidegger la idea de preestructuras en la comprensión, con el *círculo hermenéutico* como manera que recoge la movilidad histórica de la comprensión: *“El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”* (Gadamer (1999[1960]:360). Comprensión desde una situación hermenéutica, desde un horizonte el cual es *“el ámbito de la visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”* (Gadamer (o.c.:372); comprensión que realiza a través de la *fusión de horizontes* –fundamentales en el proceso etnográfico.

⁴⁸ Mi idea inicial era abordar en este primer Bloque un apartado –reflejado en el Anexo-, donde pretendía analizar las diferentes posturas en torno al *sentido común* como punto de partida de la producción del conocimiento científico. Gadamer apunta a una distinción entre el sentido común con *carácter comunitario*, y para el cual vería más lógico denominar como *sentir común*, y la otra concepción, *individual*, que es la que se quedó en la tradición alemana, que alude a la capacidad intelectual individual de juicio (González Echevarría, 2003:152).

Por último, en relación a Gadamer y fundamental antes de comenzar el siguiente bloque, abordaré un aspecto metodológico: la incorporación del *círculo hermenéutico* que toma Gadamer de Heidegger, y que Giddens modificó para las ciencias sociales. A la hora de abordar estas cuestiones tendré que tratar por todos los medios de no conformar “*una nueva metodología para legitimar en realidad la intransparencia del método o el encubrimiento ideológico*” (Gadamer, 1998[1986]:390). Trataré de evitar el uso superfluo de términos como interpretación o hermenéutica, razón por la cual –entre otras- he considerado oportuno, necesario y clave este apartado dentro del Bloque I. Apelo por tanto a esa honestidad científica que defiende Gadamer en el prólogo de *Verdad y Método I* –segunda edición- admitiendo el compromiso que opera en toda comprensión (1999[1960]:10) y en toda labor científica –ya sea un TFG sobre un proyecto de investigación etnográfico o uno teórico que trate de los aspectos epistemológicos y metodológicos en el proceso etnográfico.

Giddens

En un principio no tenía previsto introducir a Anthony Giddens en este primer bloque, pero a medida que fui desarrollando el TFG comprendí la necesidad de señalar algunas nociones previas al Bloque II. Conceptos como el de *círculo hermenéutico*, por el que “*no es posible descripción alguna que esté libre de interpretación a la luz de presuposiciones*” (Giddens, 1987[1976]:52), tienen más urgencia en este bloque que en el siguiente.

La comprensión en Giddens, siguiendo la idea central de Wittgenstein, es “*la misma condición ontológica de la vida humana en sociedad como tal*” (o.c.:21); *Verstehen*⁴⁹, entendida como genérica de toda interacción social, como método, y no tan sólo como una técnica de investigación social. En relación a Gadamer, Giddens afirma que para comprender el significado hay que tener en cuenta que “*ello depende del intercambio entre dos marcos de referencia de diferentes marcos culturales. Lo que caracteriza los objetos (sujetos) cuya conducta se estudia en los Geisteswissenschaften es que, en principio, el observador puede entrar en diálogo con ellos a fin de comprender como actúan, y ciertamente debe hacerlo en un sentido definido*” (o.c.:55).

⁴⁹ Verstehen en Gadamer, apartada del individualismo cartesiano que estableció Dilthey, que al igual que el lenguaje se vincula por medio de la intersubjetividad, como “*forma concreta de formas de vida o de lo que Gadamer llama tradiciones*” (Giddens, 1987[1976]:55). Gadamer se aleja de la búsqueda del conocimiento objetivo afirmando que “*toda comprensión es situada en la historia [...] desde dentro de un marco particular de referencia, tradición o cultura*” (o.c.:56). Idea que enlaza con el *círculo hermenéutico* que toma de Heidegger, llevándole a afirmar que “*cualquier interpretación que haya de aportar comprensión debe ya haber comprendido lo que ha de ser interpretado*” (Gadamer, 1998[1986]:362).

Giddens advierte de la perogrullada que supone decir que el mundo natural es significativo para nosotros, afirmando que

los marcos de significado mediante los cuales se confiere sentido a los sucesos no son nunca puramente descriptivos, sino que están estrechamente entrelazados con esquemas explicativos más profundos, y lo uno no puede ser tomado sin vinculación con lo otro: la inteligibilidad de tales descripciones depende de estos eslabones presupuestos. (o.c.:80)

Es a través de la construcción y mantenimiento de estos marcos de significado que los actores logran la inteligibilidad de la naturaleza y de sus eventos, proveyéndoles “*esquemas interpretativos mediante los cuales la experiencia cotidiana es asimilada y manejada*” (o.c.:80). Giddens confía en que dicho esquema es válido tanto para legos como para los científicos, aunque advierte del error de considerar una unidad interna en dichos marcos. La vida social es producto por un lado de los significados que son producidos por los hombres en el curso de su vida, y del esfuerzo por entenderlos y explicarlos, y por otro, por sus actores que lo componen, en función de su “*activa constitución y reconstitución de los marcos de significado mediante los cuales organizan su experiencia*” (o.c.:81), siendo esta la razón por la cual Giddens concibe la *doble hermenéutica* –cuádruple en las ciencias sociales⁵⁰.

El mundo social, desde un enfoque que parte de la sociología interpretativa, “*ha de ser captado como una realización diestra de sujetos humanos activos; [...] depende del lenguaje [...] como medio de actividad práctica*” (o.c.:159) teniendo por tanto el científico que recurrir a los mismo medios que aquellos sujetos que pretende analizar, penetrando en los marcos de significados a los que recurren dichos actores al construir y reconstruir el mundo social –tarea hermenéutica. La forma de “*trascender las limitación de las sociologías interpretativas*” es entrelazando tres órdenes de problemas que deben ser resueltos: “*el esclarecimiento de intención, razón y motivo; la conexión de la teoría de la acción con el análisis de las propiedades de las estructuras institucionales; y las dificultades epistemológicas que afronta todo intento de dilucidar la lógica del método científico-social*” (o.c.:160). Para ello hay que liberar el concepto de la acción social de toda conexión necesaria con las intenciones, alejándose de un subjetivismo extremo, a la par que se aplica la doble hermenéutica.

⁵⁰ Giddens entiende que en las ciencias naturales habría que hablar de hermenéutica doble, mientras que en las ciencias sociales sería cuádruple, teniendo en cuenta: “1) *La forma experiencial en la que el miembro de una sociedad determinada toma conocimiento de su mundo sociocultural; 2) La comprensión por parte del científico social de esos mundos socioculturales; 3) la forma experiencial en que los científicos sociales se insertan en sus tradiciones teóricas; 4) la comprensión por quienes se mueven dentro de una matriz disciplinar de otras matrices o, si se prefiere, la comparación de teorías científicas*” (González Echevarría, 2003:322)

Bloque II. Etnografías aceptables. Condiciones de posibilidad

I think of ethnography as a kind of logic rather than any specific method or any particular unit of study. Ethnography names an epistemology—a way of knowing and a kind of knowledge that results—rather than a recipe or a particular focus.

Michael Agar,
An Ethnography By Any Other Name...

Bruno Latour, aludiendo a aquella metáfora tan usada por innumerables autores, nos advierte de lo peligroso que es confundir *el mapa con el territorio*, y señala que “*la ventaja de un libro de viaje como enfoque respecto de un discurso del método es que no puede ser confundido con territorio al que simplemente se superpone*” (2008:35). Debemos ofrecer sugerencias, dice Latour, no imponer maneras de hacer. Es esa la intención de este TFG, ofrecerme sugerencias de un buen hacer para así saber discernir de entre las posibles etnografías cuáles son aceptables y cuáles no. Retomando de nuevo la metáfora con el mundo náutico⁵¹, lo que pretendo es elaborar una rosa de los vientos capaz de orientarme durante todo el proceso de investigación etnográfica, con especial incidencia en el trabajo de campo.

Se trata de delimitar los *espacios de posibilidad de las etnografías* (Agar, 2006a) para lo cual, en el diálogo con Agar, estableceré aquellas cuestiones relevantes en el proceso etnográfico. Aspectos que han de ser tenidos en cuenta y que arraigan en temas abordados y definidos en el Bloque I. Es, en definitiva, un intento por constituir una manera de hablar sobre el lenguaje etnográfico siguiendo la propuesta de Agar. También es una contestación a aquellos autores que, como Reynoso, se afanan en constatar la muerte de la antropología. Siendo certeras algunas de sus críticas, tomo de Reynoso su proposición de ruptura e imaginación hacia “*un esbozo de antropología posible*” (Reynoso, 2011:12)⁵² y muchas de sus críticas⁵³. Imaginación que considero necesaria para la elaboración –o continuación- de este lenguaje etnográfico que aquí pretendo delinear, y para el cual hay que tener presente que “*whatever else ethnography does, it has to produce new concepts*” (Agar, 2006a:[61]).

⁵¹ La metáfora del *laberinto* es muy recurrente en la etnografía, donde se vislumbra la naturaleza y dificultades que han de encontrarse (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]; Ferrándiz, 2011), pero prefiero la mar, ya que como expliqué en la introducción es más sugerente como metáfora para la etnografía en general y el trabajo de campo en particular.

⁵² Reynoso, en su artículo, clama por “*algo que haga las veces de antropología como empresa orientada a encontrar las pautas que concedan distintas concepciones disciplinares, universos de sentido, técnicas y marcos de referencia. [...] antropología, transdisciplinariedad o alguna otra manera*” de llamarlo (Reynoso, 2011:15).

⁵³ Durante el Bloque I se ha visto como desde la antropología se ha combatido contra “*la extirpación de sus elementos medulares para el cultivo de nuevos saberes transgénicos, del cese de muchas de sus formas de actividad cerebrovascular y de su vaciamiento metodológico: un caso de epistemicidio en primer grado, agravado por el vínculo, y con elementos de juicio que inducirían a pensar en premeditación y alevosía*” (Reynoso, 2011:16).

A. Trenzado etnográfico. Método hermenéutico y método científico

Si hay alguna consecuencia práctica en la presente investigación ciertamente nada tiene que ver con un “compromiso” científico; en vez de eso tendrá que ver más bien con la honestidad “científica” de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión.

Hans-Georg Gadamer,
Verdad y Método

Comienzo con estas palabras de Gadamer, a las cuales referí en el final de su apartado, en el bloque anterior; palabras a favor de la convivencia de ambos métodos –aunque no fueran por allí las intenciones de su cita. Como comentaba en la introducción, a raíz de una cita de Aurora González, existe la necesidad de integrar las metodologías hermenéuticas⁵⁴ y científicas –además de la crítica no empírica de concepto (2003:370). Son ambos dos métodos de producción de conocimiento determinantes en el la historia del quehacer antropológico⁵⁵ que no debieran entenderse como separados. Francisco Ferrándiz, en esta línea, afirma que dicha *tensión epistemológica* entre ambos “*es imprescindible para la crítica sostenida y el perfeccionamiento continuo de la investigación antropológica*” (Ferrándiz, 2011:15). De ahí que, al igual que Aurora González (2003) y Schweizer (1998), apueste por un trenzado de ambos métodos, en una integración donde los marcos científicos y humanistas –distinción que hace Schweizer- se complementan.

En las últimas décadas han sido numerosos los intentos de elaborar un programa interpretativo aunque “*el problema con el interpretativismo comienza cuando se presenta como una opción no sólo mejor sino también excluyente*” (Reynoso, 2011:17)⁵⁶. Es la crítica que le hace a Geertz, quien a través de Weber afirmaba que “*el hombre es un animal atrapado en redes de significación que él mismo ha tejido*” (2003[1973]), teniendo por tanto las propias sociedades sus interpretaciones. La tensión que propone Geertz entre *experiencia próxima* y *experiencia distante* –con diferencias de grado-, desplegadas simultáneamente, produciría el conocimiento antropológico (1999), procediendo al desciframiento de la

⁵⁴ Hammersley y Atkinson (1994[1983]), en su distinción entre *positivismo*, *naturalismo* y *antirrealismo*, definen al naturalismo como corrientes filosóficas y sociológicas, destacando “*el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía lingüística y la etnometodología –donde- un primer requisito de la investigación social es ser fiel a los fenómenos que se están estudiando, y no a algún cuerpo particular de principios metodológicos, aunque éste esté sólidamente fundamentado por argumentos filosóficos.*” (1994[1983]:20). Las metodologías interpretativas que parten de la hermenéutica en ningún momento olvidan dichos principios, ni adoptan posturas de asepsia metodológica, ni mucho menos comenten los “problemas del naturalismo” que más bien refieren a otro tipo de corrientes antes mencionadas –o en el caso de Clifford Geertz, más a sus discípulos que no al propio Geertz.

⁵⁵ Desde la etapa clásica - comprendida entre el s. XIX y mediados del XX-, la antropología ha compartido el enfoque científico con la interpretación, sobre todo en cuanto a las descripciones etnográficas (González Echevarría, 2003).

⁵⁶ En una distinción que en nada comparto, Reynoso, al hilo de la crítica a Geertz y sus seguidores, comenta como para él “*el modo humanístico de hacer las cosas eludía ciertos pasos de los cuales no hay componenda imaginable*” (2011:17).

significación de las categorías nativas conectándolas a su vez con las categorías de análisis relevantes. De esta manera se evitaría caer en el error de exclusividad achacado por Reynoso⁵⁷.

Otro autor relevante en este TFG, Giddens, entrelaza hermenéutica y sociología explicativa, concluyendo que la labor fundamental en el análisis sociológico es tanto “*la explicación y mediación hermenéutica de formas de vida divergentes dentro de metalenguajes descriptivos de las ciencias sociales –como- la explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado logrado por la actividad humana*” (1993[1967]:166). Extrapolando su propuesta a la antropología, no compartiendo, al igual que Giddens, dicha separación entre los trámites interpretativos y explicativos ni tampoco la posibilidad de abordar los comportamientos humanos significativos sin explicaciones teóricas, acabaríamos concluyendo que en la *descripción densa* (Geertz, 2003[1973]), más allá de interpretar culturas, lo que Geertz nos ofrece son explicaciones teóricas⁵⁸ (González Echevarría, 2003:330 y s.).

No se trata de si la antropología debe ser o no interpretativa, que no puede dejar de serlo, sino en qué sentido se puede hablar de la Antropología como ciencia interpretativa y en qué medida la búsqueda de la inteligibilidad de los fenómenos socioculturales adopta la forma de una hermenéutica (González Echevarría, 2003:206).

Se trataría de ser capaces de poner a prueba tanto las interpretaciones como las explicaciones teóricas –suponiendo que estas puedan separarse aunque sea a nivel analítico⁵⁹. Geertz, al inicio de su obra cumbre, *La interpretación de las culturas*, afirmaba que

El vicio dominante de los enfoque interpretativos de cualquier cosa –literatura, sueños, síntomas, cultura– consiste en que tales enfoques tienden a resistir (o se les permite resistir) la articulación conceptual y a escapar así a los modos sistemáticos de evaluación. [...] En este campo de estudio, que tímidamente (aunque yo mismo no soy tímido al respecto) pretende afirmarse como una ciencia, no cabe semejante actitud. No hay razón para que la estructura conceptual de una interpretación sea menos formulable y por lo tanto menos susceptible de sujetarse a cánones explícitos de validación que la de una observación biológica o la de un experimento físico (Geertz, 2003 [1973]: 35).

⁵⁷ En los apartados E y F volveré a retomar esta crítica, donde Reynoso es cuanto menos escéptico frente a estas propuestas que según él evitan la validación de dichas interpretaciones, en consonancia con la nota a pie de página anterior.

⁵⁸ Aurora González zanja el debate afirmando la imposibilidad de interpretar sin explicar, aludiendo además a dos autores, Rorthy (1979) y Elvin Hatch (1967) quienes afirman por un lado que la hermenéutica es el intento de dar sentido a una situación de la cual no estamos preparados para hacer una descripción, y por otro que no hay observación sin interpretación, descubriendo y explicando significados (González Echevarría, 2003:332).

⁵⁹ Al respecto Aurora González comparte con Sperber (1985) el que la teoría antropológica se mantenga alerta ante términos y generalizaciones interpretativas, pero no por ello comulga con la división entre etnografía interpretativa y antropología teórica (o.c.:345).

Una lúcida manera de argumentar es la de Agar, quién propone un modelo de validación para las interpretaciones, sin olvidar esa imbricación con las explicaciones teóricas. En torno a esta disyuntiva giran sus reflexiones de 1982 y 1986, a través de la metodología de Schütz; proponer un lenguaje etnográfico capaz de aunar ambas metodologías, controlando la producción de conocimiento –en ese doble proceso interpretativo y explicativo- entendiendo que:

No sólo el utilaje de que disponemos para poner a prueba nuestras interpretaciones no es muy distinto del que nos sirve para poner a prueba nuestras explicaciones, sino que las interpretaciones de los fenómenos culturales no se oponen a nuestras explicaciones: forman parte de ellas. (González Echevarría, 2003:357).

Hablamos de una antropología entendida como “*la más humana de las ciencias, y la más científica de las humanidades*” (Wolf, 1964), cuyo *proceso metodológico general* es la etnografía (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]), en el cual los métodos científico y hermenéutico si fusionan. Trenzado metodológico en el cual hemos de mantener una tensión que ya de por sí es definitoria de la actitud del etnógrafo – tanto en la teoría como en la práctica, si es que ambas componentes pueden separarse más allá de lo analítico.

En su intento por superar estas problemáticas, Agar conjuga por un lado la sociología comprensiva de Schütz, de quien toma el supuesto epistemológico crítico a través del cual el etnógrafo mantiene una actitud científica que pone en cuestión el sistema de orientación propia (Schütz, 1974b:230), y por otro los estudios sobre tradiciones y sus implicación en la etnografía, de Gadamer. Toma ambas almas, la *interpretativista metodológica* y la *hermenéutica ontológica*⁶⁰ (González Echevarría, 2014:322) para concluir que es la hermenéutica la que define el contexto de la antropología que se ocupa de la significación (Agar, 2008[1982]); y más tarde, habiendo transcurrido más de 20 años, continua haciendo hincapié en el *contexto* y en el *significado*, preguntas claves junto con la lógica abductiva, ya que,

Iterative, recursive, abductive logic alone isn't enough to put you into the ethnographic space. It takes something else, and that something else has to do with meaning and context, not the meaning and context you, the abductor, brought with you, but the meaning and context of a different point of view that produced the surprise in the first place. (Agar, 2006a:[92])

A través de los *puntos de vista* –en sustitución de la noción de tradición de Gadamer- y de una *lógica abductiva* “*we're getting close to a formulation of what makes an ethnography the real thing, at least as far as being a possible trajectory in that space of acceptable ethnographies* (Agar, 2006a:[93]).

⁶⁰ Almas que reaparecen en su artículo de 2006 (González Echevarría, 2014:322), a pesar de las ya mencionadas observaciones de Reynoso durante su estancia en Sevilla.

El punto común de ambos textos es la conclusión acerca de las múltiples y posibles etnografías, siendo tan sólo aceptables aquellas que acaben aportando nuevos conocimientos a través del *falsacionismo epistemológico* y de una *lógica abductiva* (González Echevarría, 2014:326). Puntos comunes separados por un largo espacio de tiempo en el que Agar ha conjugado metodología hermenéutica-científica y sistemas adaptativos complejos, enriqueciéndola con aportes desde la complejidad y modelos no-lineales de etnografía (Agar, 2004 y 2010a).

Antes de proseguir veo conveniente aclarar dos cuestiones: la *lógica abductiva*⁶¹ y el *popperismo crónico* como actitud epistemológica y metodológica a la hora de realizar las etnografías aceptables (Agar, 2006a). Sin adentrarme en su funcionamiento –cosa que expondré en los dos siguientes apartados a través de las quiebras y/o hechos sorprendentes-, Agar, que se niega a utilizar las hipótesis⁶², aventura a través de Hoffman (1997) –quien toma a su vez los análisis de Peirce⁶³ (1906)- un modo de pensar la etnografía “*as a kind of logic rather than any specific method or any particular unit of study.*” (Agar, 2006a:[57]); lógica que le sirve para identificar aquellas etnografías posibles.

⁶¹ Agar considera fundamental este tipo de razonamiento abductivo en la generación de conocimiento antropológico, supliendo la incapacidad de la inducción y la deducción debido a que “*Deductive logic was the way to get new conclusions from old premises. Inductive logic was the way to see how well new material fit the available concepts.*” (Agar, 2006a:[60]). Esta lógica abductiva la toma de Peirce pero no para realizar un procedimiento tedioso que según él recordaría a un modelo de ciencia ya pasado de moda, sino para poder abordar la naturaleza emergente y dinámica, acudiendo a la idea de lógica abductiva, iterativa y recursiva –*IRA logic*. Lógica abductiva que en la investigación de las ciencias sociales provee “*a framework to organize unexpected rich points and a guess about intentions and lived experience that might imply them. [...] is a proposed translation between two different human social world*” (Agar, 2013:150).

⁶² Agar prefiere, siguiendo la ya descrita lógica abductiva, hablar de *esquemas corregibles* (Hirsh, 1970), evitando así hablar de hipótesis entre otras cosas por el recelo a usar un lenguaje científico *pasado de moda*. Pero aunque no lo haga explícito, está proponiendo modelos de adecuación de los *strips* tanto en 1982 como en 2006a.

Esta cuestión me permite abrir un breve paréntesis en el cual discutir sobre la necesidad o no de hipótesis. El modo en que las entiende Agar diría que son fundamentales y necesarias, como también lo es hacerlas explícitas y no dejarlas fuera del control del sujeto de conocimiento. En cambio, dudo cuando hablamos de hipótesis previas al trabajo de campo, aunque sea como meras puntas de lanza que nos guían en una primera avanzadilla. Aurora González distingue entre: 1) aquellas que hacen del trabajo de campo su puesta a prueba y que responden al diseño previo de un proyecto o 2) entender el trabajo de campo como fuente de nuevas hipótesis, las cuales han de ser corroboradas o refutadas (González Echevarría, 2003:64) –o modificadas a través de la lógica abductiva, que diría Agar. También pueden ser las dos cosas, como señala Merton, a través de su idea de trabajo de campo como *serendipity* (1972), aunque como advierte Aurora González: “*la dificultad de puesta a prueba también se cierne sobre etnógrafos que han vuelto a casa e intentan llegar a conclusiones sobre hipótesis que no habían guiado su trabajo de campo [...]. La causa residió [...] en que la investigación no se había diseñado para poner a prueba esta hipótesis. Con frecuencia, problemas que se descubren al preparar las conclusiones de trabajo de campo y contradicciones aparentes que muestran los datos recogidos, son fuentes de hipótesis nuevas. Pero estas hipótesis difícilmente pueden ponerse a prueba con los mismos datos que las han surgido.*” (González Echevarría, 2003:421-422. Para esto habrá que evitar marcos previos que encorseten demasiado la investigación, dando cabida al inherente carácter emergente e impredecible del trabajo de campo –que no significa por ello que sea incontrolable.

⁶³ Es también a través de Peirce que Hanson (1977), citado por Aurora González (2003:258 y ss.), trae a colación la definición de *razonamiento abductivo* o *retroductivo*, distinguiéndolos de los otros dos tipos de inferencias –deductivas e inductivas. Esta lógica de razonamiento permite adelantar posibles explicaciones –que más adelante veremos a través de Agar (Agar, 2008[1982], 1986 y 2006a). En todo caso, como concluía Agar, “*the ethnographic language propose in this book is an alternative to the received view of science –the view tenaciously held by many American social scientist- that centers around the testing of hypotheses*” (1986:70), criticando de las viejas miradas el perderse lo que ocurre realmente en la etnografía.

El segundo aspecto a tener en cuenta es el *popperismo crónico*, que Agar desborda desde la epistemología a la metodología, considerándolo requisito sine qua non para poder hablar de ciencia (Agar, 2006a). Apuesta agar por una metodología entendida desde parámetros científicos –con la inclusión de los debates habidos durante todo el s. XX- donde la lógica del método científico recurre a la comprobación de *esquemas*, los cuales tratarían de hacer comprensible los *strips*; puesta a prueba a través de la falsación y la verificación con la lógica abductiva, iterativa y recursiva. El etnógrafo se convierte así en una *maquina ambulante de falsación*⁶⁴ (Agar, 2006a:[102]) el cual va en busca de quiebras/hechos sorprendentes. Automatización que inocua en nosotros una “sana” enfermedad, el popperismo crónico, teniendo siempre presente que “*the falsification we seek relies heavily, though not exclusively, on questions about meaning and context*” (o.c.:[103]).

Concluyendo este apartado metodológico, Agar considera que las diferentes y posibles etnografías vienen condicionadas por *parámetros internos*⁶⁵ –*control, foco, escala, acontecimientos y conexión de acontecimientos-*, *parámetros externos*⁶⁶ –*aprioris, “deliverables” e interés-* y por las inevitables contingencias (Agar, 2006a:[35 y ss.]) frutos de la naturaleza emergente del campo en el que nos movemos a la hora de realizar trabajo de campo. Espacios de posibilidad delimitados a través de bordes que él mismo entiende como borrosos, discutibles y para nada fijos.

⁶⁴ Otra vez más es Aurora González quien recoge unas líneas sobre los límites del falsacionismo. Recorriendo desde Dunhem y su defensa del falsacionismo como método científico, hasta las críticas de Lakatos a Popper, con la propuesta del *falsacionismo sofisticado* (González Echevarría, 2003:416 yss.). Agar toma de Popper la insistencia en caracterizar al método científico como proceso de contrastación, donde en la etnografía –parafraseándolo- tendría que construir hipótesis y contrastarlas por medio de la observación (Popper, 1980[1962]).

⁶⁵ Los parámetros internos detallados por Agar son (2006a:[35]): **Control**: How constrained is the ethnography? How much of a preference does an ethnographer have for structured methods? How much is his/her personality of the “take charge” rather than “go with the flow” sort?; **Focus**: How much is an ethnographer focused on a particular issue or problem going in?; **Scale**: To what extent is an ethnographer committed to the phenomenological level of experience? Or is he/she also after higher global levels and/or lower psychobiological levels?; **Events**: What range of time and space does the ethnographer mean to cover? One particular event in one particular setting, at one extreme, or all events and settings that any group member participates in, at the other?; **Event Links**: Events stretch out in time and distribute across space. How far are they pursued back and forward in time and how far are they followed as they move through space?

⁶⁶ Los parámetros externos detallados por Agar son (2006a:[40]): **Priors**: “Prior” is traditional social research jargon for the prior categories and propositions you take into a study with you, categories and propositions from some theory that you must say something about at the end. By “prior,” though, I also mean all the stuff you drag in with you, including you yourself—biography, identities, the personal history that shapes what you see; **Deliverables**: “Deliverables” is also jargon, bureaucratic and usually associated with the applied world, but it applies to everyone including academics. What have you promised or what must you deliver in return for the support to do the work?; **Interests**: Here I echo Jürgen HABERMAS’ work on “Knowledge and Human Interests” (1971). What interests brought this study about? Who is paying for it and why? Who is doing it and why? Who is participating in it and why? What interests are being served at all these levels?

B. Sobre la naturaleza emergente de la etnografía. Consecuencias epistemológicas y metodológicas

Una segunda característica del trabajo etnográfico es su naturaleza emergente [...] La centralidad de la emergencia choca con los tradicionales modelos lineales de la investigación social que comienzan con las hipótesis, siguen con las recolección de datos y finalizan con el análisis

Michael Agar

Hacia un lenguaje etnográfico

A esta segunda característica señalada por Agar habría que sumarle el *énfasis en la comprensión* y las *diferencias entre los distintos reportes etnográficos*. Son cuestiones que, como hemos visto en el apartado anterior, Agar entiende que hay que abordar bajo un solo paraguas, la filosofía hermenéutica (Agar, 2008[1982]). Dejando ya abordada la necesidad de complementar dicho enfoque y metodologías, en este nuevo apartado me encargaré de señalar las consecuencias epistemológicas y metodológicas debido a la naturaleza emergente del proceso etnográfico, en su globalidad. Hablaríamos de una investigación etnográfica la cual depende de un dialogo profesional, con audiencias diversas. En ellas surgen cuestiones que la teoría no puede predecir y para lo cual no nos bastan las decisiones previas o nuestra formación teórica; de informantes que cobran un papel protagonista tanto a nivel teórico como metodológico, con situaciones imprevistas que hacen tambalear los cimientos teóricos de partida, replantear el propio problema de investigación o desechar conocimiento adquirido previo a la llegada al campo⁶⁷.

Parece por tanto más oportuno la metáfora con el mundo náutico con el trabajo de campo –y con el proceso etnográfico en genral-, la cual pretende superar otra ya usada por antropólogos para definir dicho carácter emergente: el trabajo de campo como laberinto (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]; Ferrándiz, 2011) en el que se manejan conceptos como “entradas y salidas”. Aunque ni mucho menos se haga referencia a modelos lineales de etnografía, si alude a una idea de clausura, de final feliz, que puede no ocurrir, o incluso no debería ocurrir (Cruces, 2003) y que más adelante, en el apartado E, retomaré. Algunas de las características señaladas respecto a lo laberíntico serían: 1) holismo como intención irrenunciable del procedimiento etnográfico, 2) perderse, ir a la deriva durante algún tiempo y 3) dejarse conducir por los objetos y por las relaciones que nos muestran (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:121 y ss.). La analogía con el medio marino y la navegación a vela nos permite imaginar las incertidumbres

⁶⁷ El diario de campo se convierte en un elemento primordial a la hora de afrontar este carácter emergente. En el prólogo a la obra en castellano del Diario de campo en Melanesia, Alberto Cardín señala que “No es extraño que Geertz considere al diario como la doble hélice de la moderna antropología, puesto que aquí está contenido el código genético de la disciplina, implicando en ello tanto al sujeto observador como al objeto observado, que resultan inseparables, –dando- [...] testimonio a la vez de sus propias autopercepciones y de las dificultades que le plantea su objeto de estudio.” (Cardín, 1989:11)

propias del proceso etnográfico de una manera más apropiada. Partimos así “prevenidos” sobre el carácter líquido de la realidad sobre la que nos deslizamos e incluso nos sumergimos, no pretendiendo evitar dichos impedimentos que surjan sino todo lo contrario.

Para ello será necesario siempre la combinación de la *flexibilidad teórica y metodológica* (Taylor y Bogdan, 2013[1984]; Ferrándiz, 2011), *apertura metodológica*⁶⁸ (Guber, 2012[2001]) e incluso una *creatividad metodológica*⁶⁹ (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]), todo ello con un rigor metodológico para no perdernos del todo en nuestras rutas de investigación. Flexibilidad convertida en necesidad, que nos permite *advertir lo imprevisible*; incidentes reveladores, quiebras (Agar, 2008[1982]) –*breakdown*- o más tarde hechos sorprendentes (Agar, 2006a), los cuales Agar señala como piezas nucleares del trabajo etnográfico⁷⁰. Aunque siendo bastante prudente respecto a su metodología –peca de demasiado naturalista-, considero muy acertada la advertencia de Taylor y Bogdan sobre la constante flexibilidad durante todo el proceso de investigación; y es que “*aunque los observadores participantes –o los investigadores sociales en general- tienen una metodología y tal vez algunos intereses investigativos generales, los rasgos específicos de su enfoque evolucionan a medida que operan*” (Taylor y Bogdan, 2013[1984]:32).

El modo científico de *expulsar la anomalía* es, no ignorarla, sino que en vez de seguir la línea que traemos, per-seguir la nueva línea emergente, llevándonos la investigación por otro tipo de derroteros. En lugar de apartarla, la abordamos, teniendo presente lo que Merton denomina como *serendipity*⁷¹, que no es otra cosa que la realización de descubrimientos de forma casual e inesperada, para lo cual toda investigación etnográfica deber estar preparada, aportando dichos datos nuevos, enriqueciéndose de estos (Merton, 1972, citado en González Echevarría, 2003)⁷². Fleck entendía que estos descubrimientos que se observaban en una forma de *observación confusa* –en distinción de otra formativa- son los que originan nuevos conocimientos. Consideraba que “*el investigador avanza a tientas pero todo retrocede y*

⁶⁸ Para esta autora, la etnografía hay que entenderla como método abierto de investigación, terreno donde caben todo tipo de técnicas cualitativas más o menos directivas, siendo así los actores investigados los privilegiados en el proceso etnográfico (Guber, 2012[2001]:19).

⁶⁹ Siempre, aclaran los autores, siguiendo una serie de requisitos epistemológicos que hacen que se pueda hablar de la antropología como disciplina, y para lo cual elaborar un código epistemológico, donde el *extrañamiento*, la *intersubjetividad* y la *descripción densa* se convierten en términos claves (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:214 y ss.)

⁷⁰ Sobre la articulación entre campo y teoría –tensión que ha de mantenerse durante todo la etnografía-, con sus posibilidades y limitaciones, será en el apartado D. Reflexividad que trataré las dificultades y las soluciones.

⁷¹ “*Una serendipia es un descubrimiento o un hallazgo afortunado e inesperado que se produce cuando se está buscando otra cosa distinta. También puede referirse a la habilidad de un sujeto para reconocer que ha hecho un descubrimiento importante aunque no tenga relación con lo que busca.*” (Wikipedia). Interesante la segunda definición en la que hace referencia a ese ser consciente, a actitud de alerta que necesitamos en el campo para percatarnos de dichos acontecimientos, y que en la historia de la ciencia tantas veces ha sido el principal instigador de un gran descubrimiento.

⁷² En relación a las hipótesis, las cuales podían ser previas al trabajo de campo o surgir a la par –o ambas- Aurora González aclara que aun siendo la etnografía el lugar para poner a prueba las hipótesis o para generalas –o modificarlas-, no hay que confundir dichos trámites que responden a distintas exigencias (González Echevarría, 2003:65).

no encuentra en ninguna parte base firme. [...] El trabajo de investigador consiste en distinguir, en la confusión y el caos en que se encuentra, aquello que obedece a su voluntad y aquello que surge por sí mismo y se opone a su voluntad” (Fleck, 1986[1935]:141); investigador que en nuestro caso, y como veremos en el siguiente apartado, se deja moldear y llevar por dicho caos, por las *conexiones pasivas*⁷³, en la búsqueda de las quiebras –ya sean voluntarias o involuntarias⁷⁴. Una acertada reinterpretación es la realizada por Aurora González, quien afirma que la etnografía es ante todo fruto de las *conexiones activas*, donde “lo que se encuentra depende en primer lugar de lo que se busca” (González Echevarría, 2014:318); define los hechos etnográficos como conexiones pasivas ajustadas a las expectativas y también a aquellas situaciones imprevistas a las, que según Fleck, los investigadores nos enfrentamos, creándonos sensaciones encontradas (Fleck, 1986[1935]).

Una de las principales consecuencias es la necesidad –necesidad hecha virtud- de apostar por la construcción de teorías enraizadas –*Grounded Theory*- (Glaser y Strauss, 1967, citado en Hammersley y Atkinson, 1994[1983]))⁷⁵ en los datos, datos que han de ser considerados como teorías en actos, resultado de la pregunta del investigador. He aquí una de las consecuencias epistemológicas y metodológicas señaladas, que además se enlaza con la necesidad a la que hace referencia Ferrándiz sobre mantener una *esquizofrenia metodológica*, estado de *conciencia explícita* (J. P. Spradley, 1980, citado en Ferrándiz, 2011) o *percepción ampliada* (Peacock, 1989, citado en Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]) que nos pone en guardia epistemológica ante el carácter emergente. Retroalimentación constante entre teoría e investigación etnográfica que desde los inicios de la disciplina está presente, con grandes ejemplos como Morgan (1871, citado en González Echevarría, 2003:61-62) o Malinowski (2001[1922])⁷⁶.

⁷³ La distinción entre las conexiones activas y pasivas habría que situarlas en su crítica a la supuesta objetividad de los hechos y al convencionalismo (González Echevarría, 2014:314). Las *conexiones activas* son aquellas que “*tienen en cuenta tanto las relaciones generales histórico-culturales como las especiales de la historia del conocimiento*” (Fleck, 1986[1935]:56); las *conexiones pasivas* son aquellas “*parecen relaciones «reales», «objetivas» y «verdaderas»*” (o.c.:56).

⁷⁴ Estaba en mis planes haber realizado una aproximación a la distinción entre *conciencia cotidiana* y *conciencia etnográfica*, que hubiera servido de ayuda para este apartado, y que se uniría a esa larga lista de tensiones que han de ponerse en el plano consciente y reflexivo para no dejarlas a su suerte. Por motivos de espacio/tiempo he tenido que seleccionar entre otros temas, pero queda recogido en el Anexo I como plan inicial que debido al carácter emergente ha ido sufriendo cambios.

⁷⁵ Strauss y Corbin (1990) explican que es más probable que la teoría que deriva de los datos sea un mejor reflejo de la realidad que aquella que se obtenga a partir de la relación establecida entre conceptos basados en la experiencia o en la especulación.

⁷⁶ Habiendo ya una enorme bibliografía acerca de la historia del trabajo de campo, tan sólo señalar que en la que se considera carta fundacional de la labor etnográfica, Malinowski (2001[1922]) ya hacía alusión a la doble labor, en dos niveles, el teórico y el de investigador, que de manera errónea concibió separadas.

Agar se refería a esta estado de alerta, que como expuse antes entendía como crónico –a modo casi de enfermedad⁷⁷. Propone una dinámica por la cual la etnografía debe ser abordada desde esa abducción reiterada, donde “*el foco del conocimiento etnográfico se concreta, y recurrente porque el desconcertante hecho inicial, una vez explicado, desencadena nuevas sorpresas*” (González Echevarría, 2014:325). Por eso añade el adjetivo *iterativo* –reiterativo, repetitivo- a dicha lógica ya descrita, donde pone en primer plano la naturaleza dinámica, emergente, de la etnografía. Agar tiene siempre presente que estos hechos sorprendentes ocurren dentro de un contexto histórico, el cual se va enriqueciendo a medida que superamos las quiebras, estrechando así cada vez más el foco: “*those early abductive moves constrain what comes next by moving history away from its old constraints while at the same time adding new ones that the encounter itself has produced.*” (Agar, 2006a:[74]). No debemos olvidar nunca esos primeros pasos en el campo, ya “*what an ethnographer learns early might be the most important to report to an outsider, but that early abduction fades with time as new rich points come up that were invisible until the earlier work was finished*” (o.c.: [75]). De ahí la necesidad imperiosa de ir anotando todo lo que sucede en el campo, tanto hechos sorprendentes como quiebras voluntarias –tras haber puesto en suspenso los datos por sentados. Lógica abductiva, iterativa y recursiva que permite abordar los hechos sorprendentes, convertidos en un puntos claves o *rich points*⁷⁸.

Estos *rich points*, siguiendo la propuesta articulada por Aurora González, serían los motivos por el cual nuestro *bagaje étic*⁷⁹ va transformándose, adaptándose, a través de la revisión de categorías en el trabajo de campo, y que el propio Agar recuerda a través de Glaser y Strauss (1967), con la teoría enraizada antes mencionada. Comprensión emergente, cargada de *pre-estructuras* (Gadamer, 1999[1975]) que traemos al campo, que a través de rupturas de expectativas va aprehendiendo la tradición en la que se encuentra. Rupturas fruto del encuentro entre dicha tradición y la del etnógrafo –que como hemos visto en el Bloque I está compuesta por muchos factores, más allá del utillaje conceptual o las orientaciones teóricas que lleva al campo-, teniendo como consecuencia la construcción –o remodelación- de

⁷⁷ Con cierto humor, Agar advierte que “*Iterative abduction can turn into a clinical condition if you're not careful, not to mention exhaust you even in the course of an ordinary ethnography*” (2006a:[72]), siendo esta misma actitud la que ayuda a sacar conclusiones parciales *sin medicación*, continuando la descripción de dicha lógica sin abandonar el tono en clave de humor.

⁷⁸ Michael Agar, en varios escritos (1996[1980], 1995 y 2006b) define estos *rich points* de la siguiente forma: “*Rich points are those surprises, those departures from an outsider's expectations that signal a difference between languaculture1 and languaculture2 and give direction to subsequent learning.*” (Agar 2006b). Puntos claves que no comprendemos en un principio; hechos sorprendentes que se producen entre dos culturas-lenguaje o *languaculture* (Agar, 1995), donde la labor del etnógrafo sería aprender esa segunda cultura-lenguaje.

⁷⁹ Como indiqué en el Bloque I, este *bagaje étic* es una adaptación de Aurora González sobre el término *enfoque étic* de Pike, rescatándolo de sesgadas interpretaciones como la realizada por M. Harris (González Echevarría, 2009). Este interés por la oposición configurada por Pike sobre *emic/etic* lo justifica la autora afirmando que “*a pesar de sus inconsistencias, nos ayuda a reflexionar sobre el equipaje del etnógrafo*” (González Echevarría, 2014:310), fundamental en la producción de conocimiento.

conceptos, necesarios para el avancen en el conocimiento antropológico, siendo “*el investigador –quién- construye su conocimiento a partir de una supuesta y premeditada ignorancia*⁸⁰” (Guber, 2012[2001]:19).

Estaríamos ante una *tensión epistemológica* que deriva en un trenzado de estilos, siendo por ello la antropología poco dada a caer en dogmatismos teóricos⁸¹; tanto por los aspectos señalados respecto al análisis reflexivo y autoreflexivo, como por ser la antropología una disciplina rica en *variedades de estilos* sin un paradigma claro –siguiendo los análisis de Fleck. Tenemos entonces etnografías que se mueven en espacios de hibridación, explorando los llamados cruces de frontera, para lo cual la metodología “*is something best told in the course of telling the study, no as a separate section*” (Agar, 2004:19).

Las etnografías estarían condicionadas –que no determinadas- por las diferentes tradiciones que se dan lugar en ella: la del etnógrafo, la del grupo estudiado⁸² y la de las audiencias previstas (Agar, 2008[1982]), siendo necesario para Agar –y para mí- la aportación de Giddens y su idea de *mediación de marcos de significados* (Giddens, 1987[1976])⁸³. La quiebra, fundamental en el proceso etnográfico, dependerá de dichas tradiciones, residiendo aquí la razón de que se den dos etnografías iguales (Agar, 2008[1982] y 2006a). Es ésta una de las consecuencias más importantes a tener respecto a la etnografía y su carácter emergente, no predecible, y que afectan a todos los niveles del proceso de investigación.

Respecto a la metodología y las técnicas, Agar destacó la relevancia del *trabajo de campo* y de la *observación participante* –entendida la primera como medio para la segunda. Es esta situación metodológica la que favorecería el uso de técnicas flexibles y múltiples, configuradas en una tensión entre proximidad y distancia, siendo ante todo un lugar para la emergencia. Es durante el trabajo de campo el momento idóneo para potenciar ese *sentido de la diferencia* –abordado en el siguiente apartado- a la cual apelan Velasco y Díaz de Rada; trabajo de campo como proceso de *desmantelamiento de prejuicios*, lugar de encuentro entre tradiciones que son las que configuran ese *doble horizonte limitador* (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]) fundamental en el proceso de resolución.

Agar concibe este proceso de resolución como paso de la quiebra a la comprensión, siendo una vez más emergente –necesitando para ello el esquema corregible. Es de nuevo el carácter emergente el que

⁸⁰ En la relación de sujeto investigador con el sujeto investigado, esta actitud de *ignorancia* es fundamental ya que no da por supuesto nada además de no incidir en la respuesta del informante –tanto por una apariencia de excesivo conocimiento que envuelva en inseguridad a la otra persona, o por guiar en exceso las respuestas.

⁸¹ Hablo de dogmatismos teóricos, que no ideológicos; eso ya es harina de otro costal, tema que no pretendo abordar en este trabajo.

⁸² Respecto a la interacción con los informantes, Ferrándiz (2011) advierte de las duras negociaciones que se dan en el campo entre las expectativas del etnógrafo y las de los informantes, con intereses distintos. Esta es otra característica a tener en cuenta a la hora de elegir –si es que se puede elegir- a los informantes, pues hasta en este proceso el control es escaso.

⁸³ El desarrollo de la propuesta de Agar en relación a Giddens lo trataré en los apartados E y F.

desde el inicio configura nuestra etnografía, tanto a nivel epistemológico como metodológico, e incluso condiciona las técnicas⁸⁴ a elegir y la ejecución de las mismas⁸⁵, como he esbozado a partir del trabajo de campo y la observación participante. Procesos que a priori deberían ser designados por el investigador, pero que de ser tan sólo así corren el riesgo de no reflejar la cualidad movidiza a estudiar.

Concluyendo, habría que tener claro ya entonces que no existen etnografías que empiezan en A y acaban en C pasando por B; etnografías que responden a modelos ya pasados de moda, partiendo de una concepción lineal de los procesos (Agar, 2004 y 2006a). Optaríamos por afrontar la etnografía desde la *complejidad*. Esta idea de complejidad que ya estaba presente en el primer Agar pero que se configura como uno de los pilares fundamentales en el segundo Agar, tras la aportación teórica desde *sistemas adaptativos complejos*. Incluso tenemos ejemplos de etnografías clásicas donde estaba ya presente la noción de complejidad; en ellas se partía de una perspectiva holística pero con aportes desde la cibernética, como reconoce Agar en dos antropólogos fundamentales: Gregory Bateson y Margaret Mead⁸⁶.

Bajo esta perspectiva la emergencia se configura como elemento central; *“the observation that a lot of interacting elements can self-organize into surprising system results [...] The notion that most things one is trying to figure out aren’t just a matter of a few variables causing another to act in a certain way”* (Agar, 2004:17). Desde esta postura hablaríamos de procesos de investigación etnográfica los cuales *“begins in comparative disorder, shifts and changes through time, and typically winds up with conclusions that were not expected at the beginning”* (o.c.:18)⁸⁷, obligándonos a mantener una flexibilidad y creatividad metodológica ante las circunstancias imprevistas, reorganizando y adaptando los problemas de investigación y viceversa, en ese viaje constante de ida y vuelta que anuncia el fin de las rutinas etnográficas.

⁸⁴ Rosana Guber apuesta al respecto por un tipo de investigación cualitativa, trabajando junto a las cuantitativas, donde las muestras no respondan a criterios de representatividad sino a criterios de significatividad (Guber, 2005[1991]), ya que las primeras no dan cuenta del carácter emergente.

⁸⁵ En una oposición entre ciencia social anclada en el pasado y una actual, Agar comenta que la primera prefiere guiones de entrevistas, mientras que la segunda, a través de la lógica abductiva iterativa, hace un par de ellas, las analiza y las cambia, y las vuelve a realizar hasta que consigue adecuarse, aceptando los retos del carácter emergente en el campo y que para nada se asemejan a modelos estandarizados (Agar, 2006a:[76]).

⁸⁶ Antropólogos que participaron en una conferencia tras la II Guerra Mundial sobre cibernéticas, estando dichas ideas presentes en sus obras. Autores que se han convertido en referentes actuales, en autoridades citadas desde propuestas heterodoxas que ensalzan obras como *Naven* (1936), de Gregory Bateson.

⁸⁷ En este artículo Agar profundiza en los paralelismos epistemológicos que permiten hablar de la etnografía como un sistema adaptativo complejo –CAS–, analizando las aportaciones y conceptos claves a tener en cuenta bajo este *nonlinear dynamic lens* (2004).

C. Comprensión II. Quiebras epistemológicas

Una *quiebra* es una falta de concordancia entre el encuentro de uno con una tradición y las expectativas contenidas en los esquemas mediante los cuales uno organiza la propia experiencia.

Michael Agar

Hacia un lenguaje etnográfico

Rich points are moments when something doesn't make sense, ranging from a complete surprise to a departure from the expectations that the ethnographer brought with him/her. Such rich points signal differences between the two worlds and, as such, constitute the basic problema of an ethnographic study.

Michael Agar

We Have Met the Other and We're All Nonlinear: Ethnography as a Nonlinear Dynamic System

En este bloque abordaré un aspecto crucial en la obra de Agar, que ha ido variando a lo largo de sus escritos y sobre el cual podría haberse hecho un TFG dedicado por completo. Me refiero a las *quiebras –breakdown-* (2008[1982]), que más tarde pasó a denominar como *rich point* y posteriormente *surprising facts*. Cambios sufridos en dicha noción los cuales me justificaba de la siguiente manera a través de los correos que intercambiamos: “*Several people told me that breakdown sounded too negative. Rich point captured the same idea, but made it sound more like a learning opportunity. And sure enough, that second version of the concept diffused more rapidly*”⁸⁸. La difusión de rich point fue a través de su trabajo *Language shock: Understanding the culture of conversation* (1995), con incidencia en muchos otros campos y no tan solo en la antropología, teniendo además mayor repercusión.

La quiebra, en este proceso definido como de serendipia, guía el trabajo de campo y puede incluso conformarse en núcleo de la investigación. Esto no significa que en nuestro trabajo de campo debamos fijarnos tan sólo en las quiebras, sino que este lenguaje etnográfico que propone Agar traza puentes mediante diferencias y también mediante similitudes.

But the ethnography is not just a list of differences, for they must be made sense of in terms of similarities. [...] Similarities between traditions remain important, however. They are the ground against which the figure –the breakdown- appears and is resolved. [...] This connection occurs when the difference have been resolved so that they connect with similarities and allow a coherent understanding of a social act. At that point, further elaboration of similarities is unnecessary, as the ethnographer/audience can fill in the needed additional background. (Agar, 1986:40 y ss.)

⁸⁸ En este email le preguntaba por las causas que le habían llevado a cambiar dicho concepto. Concepto de *breakdown* que Reynoso tradujo por *quiebra*, como explicó en una conferencia durante su estancia en nuestro departamento.

Las similitudes, específicas o universales, son cruciales para los etnógrafos. Este conocimiento inicial – bagaje étic que he explicado a través de Aurora González- sufrirá cambios que dependerán del grado de separación entre la tradición nuestra, como etnógrafos, y la tradición sujeta a estudio; *las similitudes proporcionan las bases para la etnografía, las diferencias proveen la fachada* (Agar, 1986:44). Evidentemente necesitamos de ambas; en la figura tantas veces representada del antropólogo como forastero (Agar, 1996[1980]), este viene cargado de ideas previas, necesarias para comenzar desde algún punto. Es ahí donde empieza ese arduo camino que va desde el des-conocimiento hacia el re-conocimiento (Guber, 2012[2001]:19), doble y contradictoria epojé –que dirá Aurora González parafraseando a Schütz- que facilita la aparición de quiebras en el encuentro de las tradiciones las cuales el etnógrafo ha de hacer comprensibles (González Echevarría, 2003:196), en relación a una tercera que dependerá de la audiencia a la que va dirigida.

Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada abordan esta cuestión desde el extrañamiento, actitud definida dentro del *marco de intenciones* o *código epistemológico* (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:215 y ss.). Condición necesaria para superar el *doble horizonte limitador* que afecta a toda investigación etnográfica, para lo cual hay que *neutralizar el etnocentrismo* –o sociocentrismo- y *superar el shock cultural* (o.c.:29). La etnografía estaría moviéndose entre y más allá de estos parámetros, atento a las *quiebras ocasionales* o produciendo, a través de un *plus de reflexividad* que hace emerger la alteridad invisible que nos rodea (Cruces, 2003), *quiebras voluntarias*, rompiendo nuestras expectativas y atravesando la barrera de lo obvio. *Percepción de anomalías* que se han convertido a lo largo de la historia en punto de partida de las investigaciones científicas en general y que en la antropología clásica se materializó en el interés por la otredad. Interés por las anomalías que debemos potenciar disciplinándonos en el extrañamiento, el cual nos faculta para la falsación de *hipótesis de similitud de prácticas* –HSP (Turner, 1984, citado en Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]).

En contextos familiares⁸⁹ dicho extrañamiento se vuelve más complejo, para lo cual hay que recurrir a un *arduo trabajo de explicitación* y *rodeos propedéuticos*, evitando así no caer en una *etnografía de lo obvio* o en la *sobreinterpretación* (Cruces, 2003:174). Nos obligamos de esta manera a reflexionar acerca de las *incoherencias* (Agar, 1986), las *anomalías internas* (Cruces, 2003), en un interés por la

⁸⁹ Cruces, sobre las *etnografías en casa*, señala una mayor dificultad a la hora de realizar la labor de extrañamiento. Afirma que “no existe el extrañamiento categorial de partida [...] en nuestras ciudades, hoy, es difícil extrañarse de algo, asustarse de algo” (Cruces, 2003:174); además, debido al carácter *heteroglósico* del campo, “el desarrollo etnográfico nunca conducirá a la traducción mutua de los lenguajes cerrados en sí mismo, sino a un intercambio entre términos del vocabulario de la profesión a niveles dispares de pertenencia cultural” (o.c.:174). Esta imposibilidad de aprehender lenguajes cerrados –debido a su inexistencia- no invalida los procesos de resolución, sino que obligan al etnógrafo a estar preparados –epistemológica y metodológicamente- durante todo del proceso de investigación.

diferencia/comparación intracultural (González Echevarría, 1987 y 2003). Estas etnografías en casa⁹⁰ rompen, paradójicamente, con esa imagen de forastero señalada antes a través de Agar y su obra *Professional Stranger* (1980), bajo la cual pretendía asegurar una distancia social y cultural que garantizara un conocimiento objetivo y pormenorizado; en contra de esto –o matizándolo- tenemos la experiencia de José Luis García, quién demostró que dicha recomendación no ha de confundirse como condición necesaria (Devillard, 2014)⁹¹.

Retomando la centralidad de la quiebra en la perspectiva de Agar, estos rich points “*are the raw material of ethnographic research. They run the gamut from incomprehensible surprise to departure from expectations to glitches in an aggregate data set.*” (Agar, 2006a:[64]). Agar define estos rich points como “*moments when something doesn’t make sense, ranging from a complete surprise to a departure from the expectations that the ethnographer brought with him/her. Such rich points signal differences between the two worlds and, as such, constitute the basic problema of an ethnographic study*” (Agar, 2004). El propósito de la etnografía sería, siguiendo la lógica abductiva de Peirce, experimentar directamente en el mundo social los hechos sorprendentes –evitando la presuposición *la gente es una animal de costumbres, buscadores de certezas-*, teniendo como objetivo abordar las quiebras; “*take them seriously as a signal of a difference between what you know and what you need to learn to understand and explain what just happened*” (Agar, 2006a:[64]).

En 1982 Agar distinguía entre *quiebras ocasionales* y *quiebras voluntarias*, siendo las primeras aquellas que suponen una ruptura de las expectativas y las segundas un ejercicio de auto-ruptura, forzándolas a través de la premeditada ignorancia a la que se refería Rosana Guber. Quiebras voluntarias, que el etnógrafo plantea para avanzar y que son cruciales debido a que “*alientan el cuestionamiento de la propia comprensión de la situaciones como principio general [...] importante cuando se trabaja en la propia cultura*” (Agar, 2008[1982]:129). Esto no quiere decir que lo que comienza con una quiebra ocasional, en un principio derivativa, pueda acabar convirtiéndose en el foco de la investigación o de futuras investigaciones. Para lograr estas quiebras voluntarias, Agar recomienda una actitud general de antioherencia: “*In this attitude, understanding is suspect; you self-consciously try to show that what I think is going on probably isn’t.*” (Agar, 1986:50). En definitiva, “*antioherence is not supposed to encourage*

⁹⁰ En relación a la nota al pie de página anterior, Cruces (2003:174 y s.) señala una serie de virtudes respecto a las etnografías en casa: 1) capacidad de producir *insights* valiosos, 2) poseen veracidad frente a las posibles imposturas, 3) discurso científico y procesos sociales concretos se vinculan éticamente y 4) impulsan el reconocimiento de la diferencia intracultural.

⁹¹ Supuesta facilidad que se asocia a estas etnografías realizadas en contextos ajenos, donde el etnógrafo tendría menos dificultades para lograr las rupturas epistemológicas. Debido a la necesaria realización de etnografías en contextos cercanos se pudo observar que “*lo más importante no sea tanto la calidad de extraño –sino- la posición epistemológica adoptada en la investigación*” (Devillard, 2014:23), haciendo de dicha necesidad virtud y también materia de análisis, que abordaré en el siguiente apartado.

solipsism or borderline psychosis, nor is a mechanical method that produces the same results on repeated application. It simply represents a stance toward strips that helps narrow the range of acceptable resolutions” (o.c.:50)

Una última distinción propuesta por Agar es la que realiza entre *quiebras nucleares* o *derivativas*, siendo las primeras aquellas que se convierten en el foco del trabajo, independientemente de si son voluntarias u ocasionales, y las segundas aquellas menos importantes para el etnógrafo (Agar, 2008[1982]:129). Puestas en relación con el apartado anterior, la complejidad y la impredecibilidad debido al carácter emergente del proceso etnográfico hacen necesario una actitud consciente, reflexiva, además de la necesaria constatación de dichas quiebras. En todo este proceso el problema es que *“that much evidence for comprehension is accumulated in unscheduled, informal ways. Such evidence is powerful and appropriate to the goals of the research but is difficult to document. The methodological problem is figure out when, in what way, and how much to do this documentation”* (Agar, 1986:56). Como el propio Agar indica es un problema complicado pero no imposible de abordar⁹².

Todas estas cuestiones acerca del extrañamiento, del énfasis en las quiebras por parte del etnógrafo, ponen en cuestión nuestra posición como principal instrumento de investigación dentro del proceso de construcción del conocimiento antropológico (Guber, 2012[2001]). Aspecto que he decidido abordar en el siguiente bloque por su relevancia dentro del proceso etnográfico, además de por sus implicaciones a nivel epistemológico y metodológico.

D. Etnografía y Reflexividad. Alcance y límites

The received view’s concept of objectivity becomes obsolete. Ethnography no longer claims to describe a reality accessible by anyone using the right methods, independent of the historical or cultural context of the act of describing. [...] Ethnography is neither subjective nor objective. It is interpretive.

Michael Agar

Speaking of ethnography

A priori podría parecer que este apartado no continúa la línea trazada, desviándose de los temas centrales propuestos en este Bloque II. En cambio, es en este punto que se hace necesario analizar la

⁹² Mónica Cornejo, en su paso por el departamento, abordó la noción de *quiebra epistemológica*, destacando el valor heurístico de las contradicciones, de lo que no encaja, y señaló la necesidad de sistematizar la propia actividad heurística, con el registro etnográfico como herramienta. En esta tarea de control el diario de campo es fundamental, aspecto ya señalado en el apartado anterior. Las notas están sacadas de la conferencia “Etnografía de la religión: cuestión de objeto y método”, el 2 de marzo de 2016.

reflexividad y su importancia durante todo el proceso etnográfico. Primero, porque tras este punto llegarán los dos últimos apartados de este bloque, en los cuales abordaré las problemáticas a tener en relación a la resolución y la validación etnográfica; será entonces necesario recalcar previamente las implicaciones que la posición del sujeto de conocimiento tiene en dichos procesos. Y segundo, porque es fundamental para entender el Bloque I y su relación con la delimitación de los espacios y condiciones de posibilidad de la etnografía, en cuyo interior habrá de analizar el carácter social que permea toda investigación social.

Siendo Agar en torno a quien se articula este trabajo, he de señalar que este tema lo aborda de manera tangencial a lo largo de su obra. Aun así, podemos ver algunas referencias sobre la puesta en cuestión de la relación del sujeto de conocimiento con el sujeto objeto de la investigación cuando habla de encuentro entre *tradiciones*, haciendo uso del concepto de Gadamer; desde estas premisas entiende que “*estar enredado en una tradición no significa que no se pueda poner un fragmento de ella en la conciencia y examinarla reflexivamente*” (Agar, 2008[1982]:120). Como proclama en la cita expuesta al inicio de este apartado, Agar apuesta por una etnografía interpretativa que pretende no caer ni en el subjetivismo ni en el objetivismo, para lo cual el análisis de las relaciones entre el etnógrafo y los distintos elementos del proceso etnográfico han de ser objetos de objetivación.

Ideas por tanto que aun no siendo nucleares es sus análisis, si están presentes a lo largo de su obra, advirtiendo continuamente sobre los aspectos a tener en cuenta en relación a la técnica que ha ido conformándose como definitoria de la práctica antropológica, la observación participante: “*You, the ethnographer, aren't just watching the ethnography run. You are in the ethnography as well, part of the machinery that makes it run. Hence the oxymoron participant observation. You are one, but only one, of the agents.*” (Agar, 2004:20). Entender al etnógrafo como un agente más, a riesgo de ponernos al mismo nivel epistemológico –que diría Sánchez Pérez y que más adelante analizaré- donde en el caso concreto de la observación participante nos convertimos en un actor más del entramado de relaciones a tener en cuenta, siendo parte de las condiciones iniciales y elemento activo en la construcción de la etnografía. Elemento de la ecuación que no puede ser eliminado, para lo cual el segundo Agar afronta una vez más desde la asunción de la etnografía como sistema adaptativo complejo –CAS. Desde esta asunción, la etnografía “*offers an ironic combination of the poststructural and the scientific, a framework that accepts the heresy of researcher influence but then deals with it in a systematic fashion [...] CAS brings agency and distributed authority and reflexivity into the equation*” (o.c.:20), debates que, como señala Agar, vienen desarrollándose desde los años 80.

Hay que considerar la etnografía como un *proceso de encarnación* de la cultura por parte del etnógrafo, requiriendo una dosis alta de reflexividad (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:108) en ese proceso de mediación, de traducción, que supone el encuentro etnográfico. En su “manual” sobre lógica de investigación etnográfica, Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada señalan esa posición interna y externa, *posición social delicada* del etnógrafo que es controlada y registrada en el diario de campo⁹³, para poder así analizar mediante un ejercicio reflexivo las fuerzas, los equilibrios y desequilibrios, que se dan entre ambas posiciones.

Otra autora que ha escrito sobre etnografía es Rosana Guber (2005[1991], 2012[2001] y 2013); en sus obras trata el trabajo de campo como marco reflexivo, ensalzando la relevancia de la etnometodología, con Harold Garfinkel⁹⁴ a la cabeza. Desde esta perspectiva la reflexividad alude a una de las propiedades del lenguaje, siendo éste práctico y constitutivo⁹⁵. La lógica sobre la que operan los fundamentos epistemológicos no son por tanto independientes ni contrarios a los que opera en el sentido común, compartiendo los métodos de investigación social los mismos que en la vida cotidiana (Heritage, 1991, citado en Guber, 2012[2001]). Que se parta de la misma base no quiere decir, como vimos, que no se dispongan de una serie de mecanismos, de secuencias, de procesos, que permitan un control y una posterior validación de dichos métodos. Guber recuerda que es tras el debate de los años 80, con la crisis de la representación, que la reflexividad se adoptó como concepto que equivalía a “*la conciencia del investigador sobre su persona y sus condicionamientos sociales y políticos*” (o.c.:45). Guber no se queda en esta versión reducida, sino que recurre a Bourdieu y sus tres dimensiones de la reflexividad⁹⁶. La concibe como una *caja negra*⁹⁷ (o.c.:49) en la cual se registran todos los pasos, evitando así adaptar o forzar datos a los modelos explicativos o interpretativos. Guber cita a Peirano, quién “*señala que el*

⁹³ Es el diario de campo un elemento fundamental a la hora de realizar una etnografía reflexiva. Labor reflexiva que se consigue a través del registro sistemático, proceso de selección y temporalización de la información (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:109). Elemento de sistematización que ya Malinowski apuntaba, afirmando que “*En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizá más acuciente [...] muchos autores no se ocupan de esclarecer sus métodos*” (Malinowski, 2001[1922]:20).

⁹⁴ Garfinkel y su etnometodología serán claves en la obra de Bourdieu, quién tendrá luego su aparición a raíz de su vigilancia epistemológica. Será el mismo Bourdieu quién critica en muchas ocasiones a los que sustentan su propia teoría de la práctica. Críticas superficiales que al parecer son más fruto de una especie de mala lectura (Dukuen, 2012:16).

⁹⁵ La propia autora hace hincapié en no confundir la reflexividad de la que ella hace uso, derivada de la etnometodología, con la capacidad de reflexionar sobre el propio lugar en el campo o la posición del sujeto investigador, que correspondería con la opción esbozada en este capítulo. Aun así son igualmente válidas y aplicables las advertencias señaladas por Rosana Guber.

⁹⁶ Bourdieu habla de tres tipos de sesgos presentes en nuestra mirada: 1) el que tiene vendría a denominarse ecuación personal y que refiere a aquellos aspectos personales del investigador, 2) la posición que se ocupa dentro de un ámbito académico concreto –del campo académico en lenguaje de Bourdieu–, y 3) el que refiere a la parcialidad intelectualista, que puede hacernos ver la realidad como un espectáculo en vez de un mundo con problemas concretos que demandan soluciones prácticas (Wacquant, 1995).

⁹⁷ A raíz de esta metáfora, traer a colación de nuevo el diario de campo, que ejerce en otro modo la misma labor de receptáculo de valiosa información. Lugar de registros tanto del campo como del proceso de descubrimiento, teniendo en él una doble clave: “*como consignación de material empírico, y como consignación de la construcción de su problema de investigación que es, a la vez, la construcción de su solución*” (Guber, 2013:144).

conocimiento se revela no al investigador sino en el investigador” (o.c.:50), necesitando para ello de una segunda socialización o resocialización, de la cual hablaré en el siguiente apartado. En la investigación etnográfica se requiere, según la autora, de un “proceso de reflexión cuestionadora de los propios saberes y posicionamientos académicos y además, quizá fundamentalmente, de sus saberes personales” (Guber, 2013:329), poniendo –quizá de manera excesiva- el acento en lo que Bourdieu (2003) denominó *reflexividad narcisista*⁹⁸.

Como indica Bourdieu (1987b), no se trataría de un *retorno reflexivo complaciente* sino más bien una necesidad, hecha virtud, de analizar la *producción del productor*, etnógrafo en este caso; de objetivar el conocimiento del sujeto (Bourdieu, 1992). Es en esta línea que una de sus discípulas, Alicia Gutiérrez, en el análisis de su obra –en la cual mantiene ciertos desacuerdos con el propio Bourdieu- reinterpreta y afirma que “la *reflexividad epistémica* [...] supone plantear una determinada manera de mirar y analizar los condicionamientos sociales que afectan al proceso de investigación, tomando como punto espacial de la mirada, al propio investigador y sus relaciones” (Gutiérrez, 2002:116). Define una tarea por la cual el antropólogo, en sus etnografías, ha de examinarse a sí mismo en las relaciones que mantiene ya sea con los agentes, con el campo, con el bagaje ético, con las pre-estructuras, etc.; *Doble sistema de relaciones* que atañen al *sentido de las prácticas* y a los *condicionamientos sociales* que ejercen su influjo en la producción de conocimiento (o.c.:116), los cuales están separados sólo a nivel analítico.

Se torna fundamental reconocernos como parte del mundo social, con una cultura especial –la académica antropológica- que nos configura una mirada y una experiencia particular del mundo, haciendo necesario el análisis de nuestra posición en todo el proceso etnográfico y reconociendo la imposibilidad de eliminar nuestros efectos durante dicho trabajo. De nuevo, esto no significa que no podamos comprenderlos y controlarlos, pues para ello propone Bourdieu, desde la sociología de conocimiento, una serie de herramientas en pos de lograr esa *reflexividad epistémica* –tanto individual como colectiva- que permitan definir las condiciones sociales para el conocimiento científico (o.c.:124 y s.). *Reflexividad institucionalizada*, con mecanismos críticos de formación, diálogo y evaluación, donde “el *etnógrafo* no está separado del indígena por una *urdimbre de significaciones weberianas*, como los considera Rabinow (1986), sino por su condición social, es decir, por su distancia con respecto a la necesidad específica del universo tratado” (Bourdieu, 1980, citado en Wacquant, 1995:33). El propio Rabinow reflexionó acerca de dicha relación dialógica, donde se produce uno de los mayores sesgos en el encuentro etnográfico; la que sigue a la situación de interrogación y que configura ya un discurso pedido, una respuesta

⁹⁸ Error que se convirtió en moda durante el auge de la antropología posmoderna, con una excesiva reflexión en torno a la condición de autor del antropólogo.

conformada por la pregunta dada (Bourdieu, 1992:153). Cuestiones acerca de la representación construida por el informante para el etnógrafo, sobre las cuales plantea que *“nunca podrá saber claramente si sus esquemas formadores e informativos están tomados del sistema de estructuras cognitivas característico de su propia tradición, del sistema etnográfico, o de una mezcla inconscientemente negociada de ambos códigos colectivos de clasificación”* (o.c.:153). Y cabe preguntarse también acerca de la relación del antropólogo con sus propias preguntas; ya sea sobre las tradiciones que configuran las respuestas, como del sesgo que introducimos en nuestra propia investigación a través de nuestras preguntas, nuestras hipótesis, o la propia construcción del objeto⁹⁹.

Hasta este punto he definido aquellos apuntes relevante en la obra de Bourdieu y de su propuesta epistemológica, donde *“no se trata de perseguir una nueva forma de saber absoluto, sino de ejercer una forma específica de la vigilancia epistemológica^{100”}* (Bourdieu, 2003:156); se trata de lograr esa *prudencia epistemológica* fruto de una crítica antropológica sostenida, manteniendo una actitud que debiera ser inherente al trabajo de campo, armándonos para ello del utillaje epistemológico, metodológico y conceptual señalado en el Bloque I. afrontaríamos así la inevitable subjetividad del proceso de investigación (Nadel 1974, citado en Cantón, 2008), que más allá de provocar nuestro desánimo, nos obligase a *“considerar como parte irrenunciable de nuestro trabajo de campo conocer los sesgos que introduce esa subjetividad, para poder de este modo esquivar o negociar algunos de ellos”* (o.c.:150); lo cual no significa, recuerda Manuela Cantón, un reconocimiento de la objetividad como fin último de la actividad antropológica (Cantón, 2008).

A continuación expondré las dudas que otros autores sugieren que tengamos sobre esta reflexividad que pone en cuestión la propia existencia del sujeto de conocimiento. Este es el caso de Francisco Sánchez Pérez, que tras contextualizar las crisis que han afectado a la disciplina antropológica, se detiene en la que afecta al sujeto de conocimiento. Crisis que en el caso de la antropología estaría personificada en la figura del etnógrafo y en su técnica por excelencia, la observación participante –lugar de eclecticismo metodológico, como recuerda. Prosigue hablando acerca de la imposibilidad de abstraerse sobre

⁹⁹ Acerca del último punto, la construcción de objeto, Bourdieu, Chamboredon y Passeron explicaban como es la propia mirada la que construye el dato, el hecho etnográfico, y como este dato sirve sólo para esa mirada, pues responden a una hipótesis concreta (Bourdieu et al., 2002[1973]). Esta es la razón, dirán, de la dificultad de usar material etnográfico de segunda mano, ya que parten de condiciones epistemológicas distintas; razón por la cual Agar (2008[1982]) defiende la imposibilidad de realizar dos etnografías idénticas; motivo también que lleva a Aurora González (2014) a hablar de inconmensurabilidad de las etnografías, lo cual no significa que estas sean ininteligibles, reafirmando como ya hiciera antes (1989 y 2003) la posibilidad de comparación, declarándose anti-comparativista.

¹⁰⁰ El concepto parte de la tesis de Bachelard, quien sin abandonar la idea de objetividad en el conocimiento científico, propone la ruptura desde el pensamiento precientífico a la construcción teórica; corte epistemológico que Bourdieu considera esencial en las ciencias sociales debido a que la ruptura con el sentido común nunca se llega a lograr del todo (Bourdieu et al. 2002[1973]).

nuestras propias condiciones de posibilidad¹⁰¹ –razón que no debe impedirnos, como hemos visto, el que se puedan objetivar-, señalando la necesidad de analizar de modo reflexivo la relación entre sujeto y objeto (Ibáñez, 1993, citado en Sánchez Pérez, 2001:115). Ejercicio por el cual el etnógrafo asume sus condiciones de posibilidad, pudiendo ser relegado –advierte el autor- al mismo rango epistemológico que su propio objeto, debido a la mutación ontológica que ha ido produciéndose en el interior de las ciencias sociales. Pone en escena la vigilancia epistemológica de Bourdieu, criticando el *elitismo cognoscitivo* por el cual el discurso teórico tendría que ir contra el sentido común; crítica algo excesiva, pues aun siendo ciertas las advertencias acerca de los peligros de la *sociología espontánea*, a lo largo de la obra de Bourdieu no se constata dicho rechazo extremo, sobre todo matizado en las últimas entrevistas dadas –tanto en medio escrito como audiovisual. Francisco Sánchez señala un par de aspectos claves a tener en cuenta respecto a la postura ofrecida por Bourdieu. El primero sería que un rechazo radical del sentido común daría con la problemática de llegar al mismo punto de partida; el segundo, la crítica que hace al intento de dar saltos reflexivos –en retrospectiva-, que acabarían por difuminar al Otro real, dejando a un Yo antropológico “*ensimismado y auto-referente haciendo sofisticadas cábalas teóricas [...] sobre otro que ya solo puede imaginar y [...] conformarlo a su ontológica imagen y epistemológica conveniencia*” (Sánchez Pérez, 2014:81). Concluye Sánchez Pérez con una visión algo sombría de la disciplina preguntándose si, tras la pérdida de las señas de identidad epistemológica que configuraron la antropología social, la continuidad de ésta sólo se deba a un intento de mantenerse como colectivo académico; y donde más que preocuparse por la producción de conocimiento, se obsesiona por la reproducción académica o por perseguir los poderes administrativos (o.c.:119)¹⁰².

Volviendo a la posibilidad de objetivar al sujeto de conocimiento, otra de las propuestas es la que apunta Edgar Morín, donde en vez de ir contra el sentido común lo que trataría es de encontrar un meta-punto de vista (Morín, 1994, citado en Sánchez Pérez, 2001). El propio Sánchez Pérez se responde años más tarde, personificado en Joaquín Samper, afirmando que “*por muchos saltos que des tratando de librarte de los condicionantes del Yo antropológico, quien da los saltos sigue siendo ese Yo, quizás liberado de atributos condicionantes de las posiciones anteriores, pero sometido a las de cada nueva posición y a los que le impone la necesidad reproducirse a sí mismo como antropólogo*” (Sánchez Pérez, 2014:81). Latour, por su lado, tilda de falta de modestia o de ambición el angustiarse por la eficacia potencial de

¹⁰¹ Francisco Cruces afirma que “*debido a que no permite una separación clara entre observador y observado, entre teórica reconstructiva y teoría empírica, entre lenguaje analítico y lenguaje objeto, la antropología en casa es etnográficamente impura y analíticamente poco parsimoniosa*” (Cruces, 2003:175), y añade, ¿acaso si lo fueron las etnografías fuera de casa, o más bien se trataron de imposturas, de ilusiones y artimañas del etnógrafo?

¹⁰² Problema que no se aleja de la temática abordada en este apartado; impedimentos que se pueden observar tanto en niveles generales –de la disciplina antropológica general- como particulares –respecto a nuestro departamento-, donde a veces pareciera más importante mantener las posiciones de poder, tanto intradepartamental como interdepartamental, que la consecución y delimitación de las posibilidades de conocimiento.

los textos sociológicos –en referencia al texto *Science de la science et Réflexivité* (Bourdieu, 2001, citado en Latour, 2008)- y cierra su argumentación recordando “*que el sociólogo no pueda ocupar el lugar del Dios de las ciencias sociales, que todo lo abarca y todo lo ve, no implica que deba quedar encerrado a ciegas en un sótano*” (o.c.:203).

Para terminar este apartado, señalar que es esta actitud reflexiva, vigilancia epistemológica si se quiere usar términos bourdianos, la que permite superar o controlar una de las críticas más señaladas en la antropología interpretativa: la exclusión de las relaciones de poder (Reynoso, 2001; Rosaldo, 1989, citado en Ferrándiz, 2011). En la línea que apunta Clifford (2010[1986]), pero sin llegar a tachar de ficción a la etnografía, ésta podría controlar, o cuanto menos señalar, las relaciones que se dan entre saber y poder, aludiendo como he hecho en el Bloque I a los análisis de Foucault (2001[1979]), así como los aportes desde la etnometodología, que a la hora de analizar la construcción de marcos de significados señalan las mediaciones de las actividades prácticas en relación a las diferencias de poder aportadas por los actores (Giddens, 1987[1976]). Aspecto este crucial, que al asumir el carácter social de la ciencia y al reconocernos como un elemento más –aunque con sus diferencias- dentro del proceso etnográfico, nos permite establecer y analizar las relaciones que se dan entre los distintos elementos; relaciones en su mayoría asimétricas que pueden y deben ser analizadas. Apostaríamos entonces por una reflexividad, una actitud epistemológica vigilante que ya formaban parte, como recuerda Aurora González, del entrenamiento antropológico, en las tesis sobre relativismo cultural de Boas (González Echevarría, 2014:319).

E. Tanto monta. Sobre la posibilidad de resolución de nudos gordianos

[...] the method fractals and the results fractals don't stand in a one-to-one relationship. The method fractal produces data in a fractal-like way, but it doesn't necessarily –or even usually- produce fractal-like themes at the same time. As an ethnographer works on a rich point and then another rich point surfaces, the second rich point may well belong to a different thematic pattern compared with the original rich point. Noticing a problem, then working on the problem, and noticing a new problem embedded within it—this does not guarantee that the two problems noticed will also express the same theme.

Michael Agar

We Have Met the Other and We're All Nonlinear: Ethnography as a Nonlinear Dynamic System

Como he ido apuntando a lo largo de este bloque, las etnografías aceptables se mueven dentro de unos límites epistemológicos posibles, cuyas resoluciones son, como todo el proceso etnográfico, complejo.

Verdaderos nudos gordianos que el antropólogo ha de desatar y no cortar, pues los medios en la etnografía son tan importantes como el propio fin. Ni tanto monta escoger un tipo u otro de metodología, ni debemos dejar llevarnos por golpes maestros que pretenden atajar el proceso de descripción, traducción, explicación e interpretación que caracterizan a las buenas etnografías.

Tenemos que asumir el carácter fragmentario, fractal, además del emergente ya señalado, e incluso incompleto, de las etnografías. Complejidad que Agar aporta a la etnografía, entendiéndola como una práctica transdisciplinar (Reynoso, 2011), para la cual la visión fractal es fundamental, y por la cual se produce un tipo de datos específicos, fractales también (2004, 2006a), que se encaminan hacia el *fin de las rutinas etnográficas* y de las *narrativas del embrollo con final feliz* (Cruces, 2003:162). Dejando a un lado las narrativas, pues no es objeto de este TFG, si me interesan las rutinas para desenmarañar dicho embrollo, que como apunta Francisco Cruces responden más a usos de la retórica. Estos modelos en los que el antropólogo acaba “haciéndose” con los códigos culturales del grupo al que estudia, mostrándonos las entrañas, los códigos fuente de dichas culturas, han sido puestos en cuestión –aunque todavía hay quien se empeña en aplicar y enseñar este tipo de visión¹⁰³. Modus operandi caracterizado por ese *pastiche metodológico* y *nomadismo disciplinar* (o.c.:165) que ha de afrontar un catálogo nuevo de tensiones.

Una de las consecuencias que señala Cruces¹⁰⁴ es la que afecta a una de las nociones claves en los inicios de la antropología: el *holismo*¹⁰⁵. Advierte que la etnografía o es holista, o no es nada, aunque eso no implica que debamos repensar la forma de abordarla a través de *nuevas estrategias de totalización* (o.c.:168). Estrategias construidas bajo una noción de holismo que hace referencia al carácter interconectado de los esquemas que construyen las interpretaciones (Agar, 2008[1982]:132); énfasis etnográfico que no se ha de perder pero que no debe conducirnos a la *falacia holística* (Sieber, 1973, citado en Agar, 2008[1982]).

¹⁰³ Cuanto menos curioso que Francisco Cruces, en una nota al pie de página, apunte lo siguiente: “*nuestros maestros difícilmente podrían ayudarnos, sencillamente porque se encontraban en el mismo debate*” (Cruces, 2003:165). Quizá sería injusto generalizar, pero ello no invalida el que nuestra docencia se haya encasillado y limitado a una serie de autores y a un estricto rango temporal que en el mejor de los casos superaba los años 80-90, y si lo hacían, rara vez se propició una mirada crítica, reflexiva con la propia disciplina.

¹⁰⁴ Los otros dos problemas metodológicos que señala Francisco Cruces son: la pérdida de credibilidad de las coordenadas de tiempo y espacio en el relato etnográfico clásico y la incommensurabilidad de saberes debido a la imposibilidad de acotar un contexto y a la imposibilidad de separar analíticamente lenguajes nativos y expertos (Cruces, 2003:169 y ss.), acuciados ambos en las llamadas etnografías en casa.

¹⁰⁵ El holismo ha sido un concepto clave en la historia de la antropología; Francisco Sánchez recuerda que “*si ha habido una disciplina que ha pretendido alcanzar una visión holística de su objeto ha sido la antropología social, y además desde tiempos tan tempranos como los que marcan los escritos de Marcel Mauss*” (Sánchez Pérez, 2001:112).

Desacreditadas ya las etnografías clásicas, puestos en cuestión los modelos del embrollo, siendo insuficientes las analogías del trabajo de campo como un laberinto, etc.; respecto a los temas propuestos para este trabajo –la comprensión y sus quiebras, además de una combinación del método científico y el hermenéutico- surgen una serie de problemas epistemológicos y metodológicos, además de afectar a los modelos de validación etnográfica.

El etnógrafo, como he ido apuntando, llega cargado de ideas previas, necesarias para comenzar desde algún punto. En esta llegada al campo, comparada por Agar con la figura del forastero –postura ya analizada y criticada en el apartado C-, este ha de ir aprendiendo los esquemas de significado, para lo cual necesitará construir esquemas y ponerlos a prueba (González Echevarría, 2003:195). Presupuestos previos, bagaje ético, conformado por preconcepciones, expectativas, hipótesis, etc., que nos ayudan a trazar las rutas que van desde la pregunta inicial a la interpretación (González Echevarría, 2014:309). Como recordaba Bourdieu en su crítica a la supuesta neutralidad cognitiva, ni existe la asepsia metodológica, ni podemos seguir creyendo el *dogma de la inmaculada percepción* (Bourdieu et al., 2002[1973], Bourdieu (1992), que en el caso concreto de la observación participante –método central y definitorio de la etnografía- nos lleva a tener en cuenta una serie de problemáticas, de articulaciones etnográficas. Epistemocentrismo desde el que se construye la mirada teórica (Bourdieu y Wacquant, 1995), con lo que “*es imposible observar sin categorías previas, sean éstas explícitas o implícitas* (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:113).

En miras a la validación del conocimiento antropológico, fundamental en este TFG, “*el investigador hará observaciones tanto más significativas, es decir, culturalmente válidas, cuanto más maña se dé en componer sus categorías de observación a partir del diálogo intercultural*” (o.c.:113), adecuando las interpretaciones y teniendo en cuenta otra serie de factores como los *estilos de pensamiento* –atravesados por *conexiones activas* (Fleck, 1986[1935]). Diálogo intercultural abordado desde un *lenguaje etnográfico* (Agar, 2008[1982]), esbozado para afrontarse a estas situaciones incomprensibles (González Echevarría, 2014:318).

Agar elabora un procedimiento para dar cuenta de las quiebras que asaltan en el trabajo de campo. No trata de buscar una solución, sino de encontrar problemas en esa traducción entre dos mundos; “*lo normal es que las técnicas funcionen más bien como heurísticos que como algoritmos, es decir, como procedimientos para identificar nuevos problemas que como recursos automatizados para hallar soluciones*” (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:126). La búsqueda de coherencia se mueve en un terreno móvil, flexible, ya que las estructuras cerradas no sirven para intereses dialógicos, convirtiéndose

más en enemigos que en amigos de nuestra investigación. Etnografías que se deslizan desde la *quiebra* a la *coherencia*, a través de la *resolución* (Agar, 2008[1982], 1986)¹⁰⁶.

Esta resolución no deriva en esquemas únicos ni privilegia un tipo de fuente, sino que “*requiere que los esquemas –cualquiera que sea su fuente y su forma eventual- estén anclados en los strips que abstraemos para el estudio a partir de la vida del grupo. Es su compromiso con los strips lo que confiere a la etnografía su sabor “émic” y es en la posibilidad de aplicar esquemas a través de un amplio espectro de strips donde se arginina el desarrollo de estrategias de validación.*” (Agar, 2008[1982]:134). Para ello articula una mezcla de tradición filosófica y uso cuasi formal de algunos conceptos. Algo que otros llamarían, según él, *disparate epistemológico* (o.c.:134), pero que tras un profundo análisis sólo cabe concebirlo como una formulación con un gran potencial heurístico.

Sobre la validación de las interpretaciones, que bien podrían aplicarse a la propuesta de Agar, Aurora González no duda del carácter intuitivo e imaginativo de dichos procesos interpretativos, posibles tan solo a través de la enculturación proporcionada por la inmersión prolongada en el trabajo de campo, así como las cualidades personales del etnógrafo; éstas últimas han de equilibrarse ya que “*el resultado no puede ser una creación que no aparezca sometida a ningún control*¹⁰⁷” (González Echevarría, 2003:214). Aurora González propone dos momentos para la puesta a prueba: en las relaciones cara a cara y en las relaciones con el mundo de los contemporáneos, asegurándonos así que nuestras interpretaciones sobre las atribuciones subjetivas de significado de los otros sea correcta, además de controlar la atribución de un constructo-típico ideal¹⁰⁸. Dicha atribución será correcta si el sujeto de atribución se adecua con el tipo ideal (o.c.:436), llevado a cabo por Agar a través de la aplicación de *esquemas a strips*.

Son estos procesos de resolución a través de los cuales “*The surprise F, the rich point, calls on us to create, to think, to make up an antecedent H that does indeed imply the consequent. Where did that F come from? Well, what if ... H? Rather than reaching into the box and pulling out a concept ready at hand, we make up some new ones.*” (Agar, 2006a:[65]). Acabáramos construyendo nuevos conceptos que diesen mejor cuenta del fenómeno, sirviéndonos de la distinción entre vocabulario folk, vocabulario émic,

¹⁰⁶ Será en el siguiente apartado donde expondré la matriz conceptual que construye Agar, así como aportes, críticas, virtudes y defectos posibles.

¹⁰⁷ Para Rosana Guber, “*la etnografía es un género textual usualmente monográfico por medio del cual el etnógrafo presenta las conclusiones interpretativas acerca de un aspecto o dimensión de una cultura o sector social que resultan, en principio, exóticos para los lectores o la audiencia. [...] en el texto etnográfico el investigador debe dar cuenta de la validez de sus interpretaciones para que éstas culminen en conclusiones plausibles*” (Guber, 2013:83). Validez que evita la complacencia hermenéutica y que exige una serie de criterios enfocados en la toma del control.

¹⁰⁸ Malinowski ya hablaba en su diario de la necesidad de verificar reglas, incluso habiendo consenso entre todos los informantes, existiendo distintas definiciones de fenómenos: las que se consiguen a través de la pregunta o a través de la comprensión (Malinowski, 1989, citado en González Echevarría, 2003).

vocabulario étic y vocabulario teórico, enunciado en el Bloque I. Francisco Cruces considera que esta distinción no es posible llevarla a cabo, y menos en las llamadas etnografías en casa¹⁰⁹. La razón que da, ya mencionada en el apartado C, es la imposibilidad de traducción mutua bajo el supuesto de dos lenguajes cerrados en sí mismos, sino que se daría más bien un intercambio entre términos del vocabulario de la profesión y entre distintos niveles de pertenencia cultural, compartidos algunos con el propio etnógrafo, dando como resultado un *efecto epistemológico oscilante* (Cruces, 2003:174) que puede caer tanto en la banalidad descriptiva como, al contrario, en la sobreinterpretación, peligrando en ambos casos una deriva hacia la “*circularidad explicativa donde categorías nativas y terminología profesional se remiten mutuamente*” (o.c.:174).

Para concluir este apartado acerca de la validación en la etnografía, Giddens comenta a raíz del encuentro etnográfico –cuya tarea específica es la de mediar la descripción de lo uno en términos de lo otro- la necesidad de acudir a Schütz, que a su vez toma ideas de Weber, y su *problema de la adecuación* (Giddens, 1987[1976]:151 y ss.). Para él, la generación de descripciones de los actos realizados por los actores está integrada en la producción, en la praxis, siendo inseparables. La caracterización de dichos actos –intenciones y razones- es la que posibilita la intersubjetividad mediante la cual se realiza la transferencia del intento comunicativo, en función de la cual ha de considerarse la *verstehen*¹¹⁰. Por todo esto, Giddens resalta la centralidad del lenguaje natural¹¹¹, indispensable en la generación de cualquier clase de material de investigación sociológica (o.c.:153) –y antropológica; elemento que en relación a lo señalado en el párrafo anterior acerca de los distintos vocabularios y bagajes, concluiríamos que el etnógrafo “*no puede construir un metalenguaje técnico que no esté conectado con las categorías del lenguaje natural*” (o.c.:153).

En este diálogo con Agar, el proceso de verificación se realiza construyendo nuestros propios esquemas interpretativos. Esquemas que parten de nuestro conocimiento, desde nuestra tradición, pero que van variando a medida que suministramos contexto procedente del grupo de estudio. Es por ello que el siguiente apartado, último de este Bloque II, se centrará en los conceptos y los autores manejados por

¹⁰⁹ En realidad Aurora González es consciente de esto, entendiendo la división de manera analítica. De hecho, lo que le interesa es distinguir entre los conceptos y términos que se utilizan en “*a) modelos teóricos, b) descripción de observaciones, c) interpretación de representaciones, instituciones y comportamientos significativos, y d) traducción de modelos nativos [...] aunque unos y otros formen parte del bagaje conceptual y del vocabulario de los antropólogos*” (González Echevarría, 2009:114). Para solventar esta problemática, y tras la aportación de nociones desde la hermenéutica metodológica, concluye que habría que hablar de “*términos teóricos, términos descriptivos, términos folk y términos aproximativos para distinguir los tipos de términos que integran el vocabulario técnico de los antropólogos y sus distintos usos*” (o.c.:120).

¹¹⁰ Giddens entiende la *verstehen* como “*condición ontológica de la sociedad humana tal y como es producida y reproducida por sus miembros –y no- como un método especial de entrada en el mundo social que es peculiar a las ciencias sociales*” (Giddens, 1987[1976]:153).

¹¹¹ Centralidad tanto en la constitución de la acción con un carácter significativo, como centralidad para el proceso de comunicación en la intención (o.c.:153).

Agar, y en su implicación epistemológica y metodológica dentro de la etnografía. Como he ido apuntando a lo largo del trabajo, el segundo Agar evita hablar directamente de ciertos autores, pero eso no impide observar una continuación en sus modelos de resolución. La aportación de la lógica abductiva de Peirce, con la recursividad y la iteración, no se aleja mucho –ni epistemológica ni metodológicamente- de aquellos esquemas de resolución propuestos por Agar en 1982, donde el falsacionismo crónico estaba presente.

F. Comprensión III. Coherencia etnográfica y resolución de quiebras

[...] la resolución requiere que los esquemas –cualquiera que sea su fuente y su forma eventual- estén anclados en los *strips* que abstraemos para el estudio a partir de la vida del grupo. Es su compromiso con los *strips* lo que confiere a la etnografía su sabor “émic”, y es en la posibilidad de aplicar esquemas a través de un amplio espectro de *strips* donde se origina el desarrollo de estrategias de validación.

Michael Agar

Hacia un lenguaje etnográfico

En la cita que encabeza el apartado Agar hace referencia a las estrategias de validación. Éstas se dan en la etnografía, concebidas como el *proceso de ir de la quiebra a la coherencia mediante la resolución* (Agar, 2008[1982]:126). Este proceso que he visto necesario abordar en el último apartado, tras haber profundizado en las bases sobre las que se construye y habiendo aportado posturas afines o discordantes, entrelazándolas con reflexiones desde otros autores y materializándolas en un –imaginado- diálogo con Agar acerca del lenguaje etnográfico. En el primer Agar, la forma de resolución propuesta merece ser analizada en extensión, señalando para ello conceptos claves y sus influencias. En primer lugar tenemos el concepto de *esquema* [schema], que alude a tres términos schützianos: *metas*, *marcos* y *planes*¹¹²; en segundo lugar la *coherencia*, que se conseguiría a través de considerar un acto en términos de su relación con las metas y de los marcos que se ponen en *foco*, interrelacionados estos en un plan (o.c.:128). Por último, el concepto de *strip*, concepto goffmaniano obtenido a través de Frake, entendiéndolo como “*cualquier fenómeno delimitado contra el cual los etnógrafos pongan a prueba su comprensión del grupo*” (o.c.:131).

¹¹² 1) Las *metas* son los intereses a mano –conscientes o no- de cada persona que vive en un mundo de significado, siendo parte de un sistema mayor, además de interesarnos en la etnografía por ser “*la acción públicamente expresada de los informantes*” (Agar, 2008[1982]:127), fuente de las quiebras y las resoluciones; es a partir de estas metas que el actor construye su esquema de acción basado en anticipaciones/expectativas, y cuya atención hacia el conocimiento orientado Agar denomina *foco*. 2) Los *marcos* –frames- serían aquellas tipificaciones donde se organiza el repertorio de conocimiento. Estos se desarrollan por transferencia de la experiencia de un objeto a otro similar; “*para el observador, la coherencia se logra cuando una expresión observada se ve como si fuera parte de un proyecto mayor*” (o.c.:128) denominado 3) *plan*.

Como pudimos ver en el Bloque I, hablamos de una comprensión emergente limitada por las tradiciones puestas en conexión –la del etnógrafo¹¹³, la del grupo estudiado y la de las audiencias- y para la cual las tesis de Schütz son fundamentales. Otro autor clave es Giddens, útil para Agar a la hora de abordar las distintas tradiciones, afirmando que “*la etnografía es, en su núcleo, un proceso de mediación de significados*” (o.c.:122). Esta mediación requiere del extrañamiento, de la búsqueda/encuentro de quiebras –voluntarias/ocasionales-, donde lo que persigue el etnógrafo es hacer inteligible una forma de vida extraña, *suministrando el contexto* (Turner, 1984, citado en Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:235), “*mostrando las reglas que siguen los agentes de un modo de vida particular, proponiendo progresivamente nuevas ampliaciones ante sucesivas explicaciones*” (o.c.:236). Explicaciones sucesivas que podemos analizar en los dos momentos de Agar.

En su artículo de 1982, el primer Agar lo asume como proceso dialéctico de preguntas y respuestas que nacen con las quiebras que violan los *supuestos de coherencia perfecta*, no siendo suficiente la resolución de esta, sino que “*la coherencia que resulta debe aplicarse a situaciones posteriores*” (Gadamer, 1975, citado en Agar, 2008[1982]:126). Este énfasis de resolución de esquemas interconectados podría derivar en la ya señalada *falacia holística*, para lo cual propone una serie de limitaciones, además de recordar que: 1) “*en antropología cultural siempre ha habido un énfasis en el desarrollo de esquemas del más alto orden que muestren las relaciones entre varios esquemas de orden inferior*” (o.c.:133), 2) la resolución no determina un esquema único, ni pone el acento en alguna fuente concreta para la resolución o modificación de los esquemas, y 3) requiere que los *esquemas* estén anclados en los *strips*, abstracciones para el estudio obtenidas en el campo. Resolución que consiste en la aplicación de esquemas a strips –como ya vimos en el apartado anterior- configurando para ello un proceso de ensayo y error a través de la modificación progresiva de esquemas de interpretación¹¹⁴ o esquema corregible, noción que toma prestada de Hirsh:

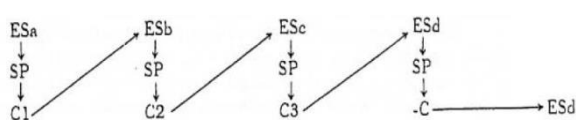


Figura 1. Resolución de un solo strip (o.c.:131)

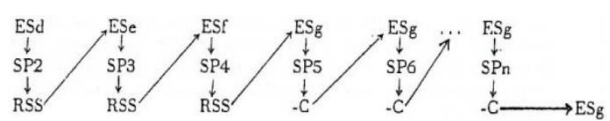


Figura 2. Resolución de múltiples strips (o.c.:132)

En el segundo Agar (2006a) vuelven a reaparecer las dos almas a las que aludía en el apartado A, convergiendo interpretativismo metodológico y ontología hermenéutica. Las explicaciones sucesivas las afronta con el razonamiento abductivo, desencadenando los hechos sorprendentes los descubrimientos

¹¹³ No hay que perder de vista que en última instancia, “*una etnografía es antes que nada una función del etnógrafo, quien lleva a su trabajo la tradición en la que participa, incluyendo el entrenamiento recibido en su socialización profesional*” (Agar, 2008[1982]:122).

¹¹⁴ Nomenclaturas de las Figuras 1 y 2: esquemas (ES), strips (SP), quiebras (C), resolución de un strip (RSS)

etnográficos, para los cuales plantea en otros términos los mismo esquemas interpretativos o corregibles, los cuales Agar sigue sin denominarlos hipótesis: “*The surprising fact, F, is observed. If H were true, F would be a matter of course. Hence, there is reason to suspect that H is true*” (Agar, 2006a:[63]), para a continuación afirmar que “*We need to systematically collect, compare and contrast, try to prove the new $H \rightarrow F$ link wrong, all that systematic drudgery, whether we're in the lab or in the field*” (o.c.: [68]). Procedimiento donde “*one abduction calling up another calling up another until the study ended*” (o.c.: [80]) y para lo cual, en viejas ideas pero nuevos términos, señala que “*you select a surprising F and construct and H to explain it*” (o.c.:135)¹¹⁵.

Es por ello que, tanto en el primer Agar como en el segundo, la noción de resolución de esquema la concibe como crítica para la antropología (Agar, 2008[1982]:133). Es aquí donde por fin se entrelazan nociones como *fusión de horizonte* –Gadamer-, *doble círculo hermenéutico* –Giddens-, explicados en el Bloque I y puestos en relación con el proceso etnográfico en este Bloque II. Para este proceso Geertz aporta una reflexión acerca de las *experiencias distantes y próximas*, siendo la primera la que el informante usa de manera cotidiana, situándose en su contexto, y la segunda la usada por el etnógrafo, asumida para desarrollar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos (Geertz, 1999:75), que evocan de nuevo viejos debates sobre interrelación, transformación o superación de vocabularios, bagajes o enfoques émic/étic.

Reynoso explica que no pudo encontrar ningún estudio de caso que realizara el paso del plano local al escenario global ni en el análisis ni en la gestión de datos (Reynoso, 2011:34), mientras que por el contrario Geertz afirma que para no quedar atrapado en ambos polos, no excluyentes, lo que hay que hacer es desplegar simultáneamente ambos tipos de experiencia, produciendo así conocimiento antropológico. Se trataría de lograr que “*la interpretación de una forma de vida no sea prisionera de los horizontes mentales de sus protagonistas, ni se mantenga totalmente ajena a las tonalidades distintivas de la experiencia*” (Geertz, 1999:73-90). Él mismo apunta que sólo pequeños vuelos de abstracción son posibles¹¹⁶ y que “*descubrir la manera de escapar a esta paradoja o, más exactamente, la manera de*

¹¹⁵ Siendo F el significado y H el contexto, considero necesario una breve aclaración. Agar habla de “*Meaning and Context Expand, Contract and then Blur*” (Agar, 2006a:[112], donde las preguntas acerca de ambas son respondidas en relación, volviendo a referirse a la falacia holística pero esta vez como “*heartbreak of the holistic mind*” (o.c.: [118]). La diferencia entre ambos sería la siguiente: “*since meaning suggest a focus on a particular sign and context suggest linking one sign in an event with other. At an informal level, the two terms alert people to different questions –para lo cual- “What does that mean” and “what about the context” direct our attention to different parts of an ethnographic moment.*” (o.c.: [124]). Para una mayor comprensión de los términos en este segundo Agar, el capítulo “*The M and C words*”, en *The lively Science* (2013), puesto en conexión con la traducción como ciencia intersubjetiva.

¹¹⁶ Geertz no considera necesario ningún tipo de don divino o capacidad sobrenatural para introducirse en el otro; tan solo bastaría “*con desarrollar un método y una habilidad para construir sus modos de expresión, sus sistemas simbólicos*” (Ferrándiz, 2011:22). Método que Agar propuso en su lenguaje etnográfico y por el cual he desarrollado este TFG.

mantenerla a raya, pues en realidad nunca es posible escapar a ella, es lo que se propone el análisis temático" (Geertz, 2003[1973]:263), mayor reto de la teoría antropológica (González Echevarría, 2003).

Querría terminar este Bloque con la aportación de otra noción, usada por muchos autores e indispensable para la realización de etnografías aceptables. Agar, al señalar la importancia del trabajo de campo y de su complejidad, donde la labor llega a ser extenuante debido al carácter iterativo y recursivo de los procesos de quiebra-resolución-coherencia, apunta que *"no es un remplazo para la comprensión sensitiva de otra gente que sobreviene mediante un íntimo contacto cara a cara durante un largo periodo de tiempo"* (Agar, 2008[1982]:134), presuponiendo este proceso delineado un compromiso. Se trata de un deber del etnógrafo¹¹⁷ donde *"mientras mejor y por más tiempo conozcamos a la gente, más profunda resultará la comprensión"* (o.c.:135), elaborando para la sistematización su lenguaje etnográfico que, en sintonía con la reflexión sobre las experiencias distantes y próximas de Geertz, afirma que *"sin el contacto, la discusión general sería superficial; sin un lenguaje general, el contacto humano seguiría siendo una experiencia parcial y privada"* (o.c.:135). Hablamos entonces de procesos de resocialización o segunda socialización (Berger y Luckmann, 2001[1968]:164 y ss.), necesarios para poder trazar los puentes entre distintas tradiciones y por el cual aprendemos los códigos, las pautas culturales, de manera instrumental y enfocada a unos objetivos. Mezcla de ficción –e ironía- (Geertz, 2003[1973]), de sospechas e imposturas (Cantón, 2008), etc. En cualquier caso, *"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"* (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:28).

¹¹⁷ Agar alude al compromiso con el término clave *observación participante*. Una crítica que considero urgente es la proliferación de etnografías que son llevadas a cabo en cortos periodos de tiempo. Evidentemente las emergencias, las imposiciones administrativas, los recortes en investigación, pueden limitar este requisito previo de inmersión prolongada en el campo. El asumir las limitaciones como nuevos marcos que justifiquen etnografías superficiales será decisión nuestra. Y termino con una pregunta: ¿Se aceptaría en otras disciplinas la modificación de los presupuestos epistemológicos o metodológicos, que pueden incluso poner en peligro la calidad y profesionalidad de los resultados, por factores externos?

Bloque III. Etnografías profesionales y críticas. Conclusiones

Other problems remain, of course. They always do, and we're trained to comment on at least one as we conclude a piece of academic writing to prove we haven't lost our critical faculties.

Michael Agar,

An Ethnography By Any Other Name...

Agar nos recuerda la importancia de nuestra facultad crítica, señalando además que “*One good problem is the fuzzy nature of the boundary of that ethnographic space*” (Agar, 2006:[148]). Sobre los límites difusos de este espacio etnográfico ha tratado este TFG, teniendo especial interés en el apartado E, donde hice hincapié –a través de diversos autores- en la etnografía como procedimiento para hallar problemas, y no soluciones, en ese encuentro entre tradiciones. Son esos problemas de comprensión, quiebras epistemológicas, para las cuales Agar propone sus esquemas interpretativos, corregibles en función de esa comprensión emergente; problemas que para abordarlos de manera aceptable se hace necesario la *adecuación etnográfica* y la *articulación etnográfica*, previa definición de unas condiciones de posibilidad. Para definir esos espacios de posibilidad he armado el Bloque II, donde los límites se establecen a través de *parámetros internos* y *externos* (Agar, 2006a), de *conexiones pasivas* y *activas* (Fleck, 1986[1935]), bajo unos parámetros epistemológicos concretos¹¹⁸. La adecuación etnográfica la he abordado de manera específica en los apartados E y F, pero ha estado presente desde el Bloque I; en cuanto a la articulación etnográfica, que “*alude a la necesidad de explicitar las articulaciones entre distintas fases y dimensiones que tienen lugar en la investigación etnográfica*” (Guber, 2013:314), la he analizado desde una expansión de dicha explicitación: tanto en las fuentes escogidas, en las interpretaciones de dichas fuentes, así como el análisis de los distintos vocabularios que intervienen en el proceso etnográfico.

En esta búsqueda de adecuación etnográfica bajo una revisión epistemológica, la reflexividad se convierte en herramienta fundamental de control. Como recuerda Bourdieu,

Una epistemología realmente rigurosa podría liberar a los investigadores del efecto de imposición que ejerce sobre la investigación una tradición metodológica a menudo invocada por los investigadores más mediocres [...] para humillar y rebajar las creaciones y las innovaciones de la imaginación científica (Bourdieu, 1987a:50).

¹¹⁸ “*Las condiciones de posibilidad del trabajo de campo se dimensionan entonces entre dos polos: la neutralización del etnocentrismo y la superación del shock cultural*” (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:29), fundamental en ese proceso de socialización, donde por un lado necesitamos desmantelar los prejuicios y por otro no caer en la exotización

Es la vigilancia epistemológica –ya matizada en el Bloque II- la que nos permita una *imaginación* (Reynoso, 2011) y *experimentación etnográfica* (Marcus y Fisher, 2000[1986])¹¹⁹. Reflexividad crítica ya no sólo en las etnografías sino en toda la disciplina –reflexividad reformista-, a la vez que dicha experimentación, que más allá de la crisis de la representación –no cayendo en derivas posmodernas- sea capaz de instaurarse como parte del código genético de la disciplina. En la línea de Marcus y Fisher, defendiendo un *momento experimental*¹²⁰ en la etnografía, concebida ésta como encuentro del cual extraer argumentos para la crítica cultural sobre nosotros mismos, para reflexionar sobre nuestra propia sociedad y no como una mera excusa para la invención etnográfica o una simple reflexión autocomplaciente que no vaya más allá de la propia sombra de quien “escribe” o destinada a una audiencia académica reducida.

Para cumplir estos objetivos, y en relación con los objetivos generales de este TFG, dos han sido por tanto las líneas argumentales seguidas. Por un lado, la profundización en el lenguaje etnográfico propuesto por Agar, además de una revisión epistemológica y metodológica en constante diálogo con él; por otro lado, y en relación con lo anterior, una argumentación epistemológica-metodológica que se nutre de la hermenéutica, sin quedarse atrapada en ella. Centralidad del lenguaje etnográfico construido a partir de Agar, retomando la necesidad a la que él hacía referencia en el final de su artículo y que escogí como primera cita del TFG: “*La hermenéutica define un contexto para la etnografía que se ocupa de la significación. Pero la aplicación, la modificación y una especificación más precisa son problema nuestro*” (Agar, 2008[1982]:137).

En esa especificación entendí necesario replantear la naturaleza bajo la que se aborda la etnografía en general y el trabajo de campo en particular. Las metáforas tienen un valor importantísimo¹²¹ en la construcción de la realidad –ya sea social o científica-, y es sobre dos de ellas que parte mi reflexión: el trabajo de campo como laberinto y la advertencia acerca de no confundir el plano con el territorio¹²². Mi

¹¹⁹ Estos autores proponen dos técnicas para la crítica cultural: la *crítica epistemológica* y la *yuxtaposición intercultural* (Marcus y Fisher, 2000[1986]:203 y s.), variedades del extrañamiento.

¹²⁰ Antes debiéramos, como indiqué en el Bloque I, cuestionar las bases filosóficas, las categorías ontológicas, para poder así ser creativos teóricamente, además de tener una noción clara de las posibilidades epistemológicas y de la variedad metodológica. Necesidad de aventurarse a cuestiones ontológicas, pues en las preguntas residen el orden descubierto, y en sus presupuestos sus limitaciones.

¹²¹ Metáforas que producen y expresan un desplazamiento de los conceptos, constituyéndose como núcleo de las innovaciones del lenguaje (Giddens, 1987[1976]:150). Lakoff y Johnson (1986[1980]) proponen una teoría constructivista del lenguaje y del pensamiento a partir de una experiencia común y cotidiana. Las *metáforas creativas*, junto a la creación de nuevos significados, proporcionan una nueva comprensión de nuestra experiencia, dando un nuevo significado a nuestras acciones.

¹²² Bruno Latour (2008) elabora una preciosa metáfora con el cartógrafo; apuesta por el abandono de los formatos cartográficos existentes, considerándolos enredos de sus autores. Apuesta por la *vieja grilla* –rejilla o cuadrícula-, una grilla vacía, la cual registre pacientemente. Paciencia que en el trabajo de campo, y en las etnografía en general, no se puede obviar; tiempo pausado, no forzado por el etnógrafo, apostando en el caso de la antropología por una *slow ethnography*, la cual “*might similarly provide a necessary corrective to the McDonaldization of the neo-liberal academy and the concomitant*

propuesta, como ya he indicado, es la de entender dicho proceso etnográfico bajo la metáfora de “partir a la mar”; en ella la mar se asemeja al trabajo de campo, para la cual no elaboramos planos, sino que disponemos de cartas náuticas –nunca definitivas- para orientarnos, que no obligamos, en posibles rutas.

Disponemos de varias herramientas varias para este viaje; una rosa de los vientos que en nuestro viaje nos permita mantener rumbos, o por el contrario variarlos, ya que no tendría sentido apostar por rumbos fijos en la etnografía ni en las investigaciones sociales en general. Además, con la metáfora de la mar se recrea mejor la variabilidad que puede venir en forma de roles de vientos inesperados, derivando incluso en temporales; posibilidad de tormentas las cuales habremos de afrontar –ya que a veces son estos hechos sorprendentes los que guían la etnografía-; accidentes rocosos que no aparecen en las cartas, mares de leva o corrientes y remolinos que nos hagan ir en círculos; incluso estelas dejadas por otras embarcaciones que nos precedieron y condicionan nuestras posibles rutas y/o nuestras visiones...cantos de sirenas, lestrigones o cíclopes que en nuestro viaje pueden y deben perturbar el proceso etnográfico. En definitiva, quiebras derivativas, rupturas epistemológicas inesperadas, que se convierten en nucleares. Para ello no nos hacemos a la mar con nuestros sentidos como únicos medios; tenemos toda una serie de elementos como cartas náuticas –con conocimiento previo, bagaje étic que llevamos, como conocimiento acumulado en las bodegas antes de partir-, compases, cuadrantes o sextantes –según la actitud del etnógrafo-, y como no, el timón¹²³ para poder mantener el control a lo largo y ancho del mar, además de las necesarias subidas a la torre de vigía – para mantenemos en guardia epistemológica, objetivando al Yo antropológico pero sin perder de vista al Otro real.

No se trataría por tanto de elaborar una guía al uso, como ya expliqué al comienzo del Bloque II, sino más bien delimitar esos espacios de posibilidad de las etnografías aceptables sobre los cuales moverse, desplazarse. Gran parte de la obra de Michael Agar reflexiona acerca de estos límites difusos y para nada estáticos; y es también en relación a ellos gran parte del temario que nos transmitió Manuela Cantón en la asignatura de Métodos y Técnicas de Investigación:

Perhaps fitness constraints are a more powerful way to tell when an ethnography is done right than any description of a methodological recipe. This is an odd conclusion for an author who has written dozens of methodology pieces over the decades (Agar, 2004:23).

bureaucratic evaluation culture that pose a direct threat to the ability of universities to remain spaces of critical enquiry” (Carrington, 2016).

¹²³ Incluido el “timón de respeto”, para superar cualquier imprevisto que pueda estropear el que teníamos al zarpar y que no ha de acabar igual que empezó, debido a la transformación que el bagaje étic ha de sufrir durante el proceso etnográfico.

En contra de recetarios, de manuales mecanicistas, de etnografías al uso, irreflexivas de inicio a fin, he escrito este TFG, influenciados por las dos personas citadas en el párrafo anterior.

Una pregunta más difícil de responder ha sido el cómo lograrlo. Se trata de una pregunta sin respuesta fija o única; respuestas que el mismo Agar reconoce como múltiple, ya que ***muchas etnografías son posibles, aunque no todas aceptables***. En esa búsqueda interminable –pero no por ello desalentadora– Aurora González ha sido fundamental. Sus análisis sobre el equipaje de llegada y de salida en la etnografía han servido para construir un modelo de adecuación en miras de una validación entendida desde una concepción estructural de las teorías pero con aportes procedentes de la hermenéutica, la sociología comprensiva y la fenomenología, así como reflexiones sobre la producción del conocimiento surgidas desde la filosofía de la ciencia. En relación a la comprensión y el vocabulario/lenguaje utilizado por el etnógrafo, los análisis de Aurora González y su distinción entre vocabulario folk, vocabulario émic, vocabulario étic y vocabulario teórico facilitan la evaluación crítica, el control de los presupuestos y el rigor epistemológico necesario para la validación de las interpretaciones. Distinción de vocabularios donde ya expuse algunas críticas, como la realizada por Francisco Cruces (2003), o una nueva, la que plantea Bruno Latour (2008) a través del *infralenguaje*¹²⁴ –en relación a su propuesta de la Teoría de Análisis de Redes- y de su advertencia;

Debemos resistirnos a la pretensión de que los actores sólo tienen un lenguaje mientras que el analista posee el *meta*-lenguaje en el que está encastrado el primero. [...] a los analistas sólo se les permite poseer un *infra*-lenguaje cuyo rol es simplemente ayudarlos a estar atentos al metalenguaje¹²⁵, plenamente desarrollado, de los actores, una descripción reflexiva de lo que dicen (Latour, 2008:77).

Ambas críticas están relacionadas, y ponen de manifiesto la necesidad de contrastación en los procesos de validación de las interpretaciones, definidas en el Apartado F del Bloque II. Agar entiende dichas validaciones a partir de la resolución de strips, abordados bajo una lógica abductiva y teniendo presente un falsacionismo crónico sobre el cual también apunté algunas limitaciones.

En definitiva, etnografías que tienden puentes entre tradiciones, “*demonstrating the dialogic nature of interpretation*” (Agar, 1986:72), no siendo todas las resoluciones aceptables. Éstas dependerán de las tradiciones que vayan a dicho encuentro, así como de los “*strips chosen for analysis, granularity of*

¹²⁴ Este infralenguaje permitiría desplazarse de un marco de referencia al siguiente, sin utilizar categorías previas que puedan confundir el lenguaje usado con el territorio que se visita. Se trataría de un repertorio más general, banal, vulgar, evitando así –dice Latour- confundir las expresiones prolíficas de los propios actores (Latour, 2008:50). No veo inconveniente en conjugar esta apuesta, arriesgada, con las distinciones propuestas por Aurora González, siendo complementarias.

¹²⁵ Latour, a través de Garfinkel (1967, citado en Latour, 2008), reconoce a los actores la posesión de un vocabulario y una teorías social exhaustiva para comprender su propia conducta. Autor que junto a otros se convierten en grandes ausentes dentro de este TFG; ausencias que ya he justificado en el Bloque II por motivos de espacio y de tiempo.

application of the coherence questions, sources of inferences and schemas, and all the other places where choices get made" (o.c.:72)¹²⁶. Debemos concebir la etnografía como un diálogo constante, *complejo dialógico* donde a través de largas interacciones se obtienen los datos intersubjetivos entre distintas tradiciones, entre marcos de significados, entre observador y observado, entre trabajo de campo y mesa de trabajo, entre el informe final y los informantes, con unas consecuencias que afectan a todo el proceso etnográfico. Antropología como

[...] una suerte de *Casa de la dialogía* en la que el antropólogo anfitrión conversa con sus visitantes no con el propósito último de responder a sus propias preguntas, sino de procurar el diálogo entre los diversos *Yos* que concurran en ella para entre todos formular nuevas preguntas y entre todos buscar respuesta que sirvan para el mutuo entendimiento y crear, a partir del *Nosotros*, un inédito *Yo* plural dispuesto a entablar renovados diálogos (Sánchez Pérez, 2014:83).

Es esta la razón que nos lleva a defender que el fin no justifica los medios¹²⁷ en la construcción del conocimiento. Por eso, aun no siendo tema de este TFG, habría que cuestionar la *autoridad etnográfica* y el *elitismo cognoscitivo*, tratando de controlar los mecanismos en la construcción de conocimiento, como he indicado en el apartado D, y adaptando/educando nuestro aparato analítico con el de sentido común¹²⁸ para reducir cada vez más los sesgos, y si los hubiera ser capaces de detectarlos e incluirlos en el análisis. En relación a estos sesgos siempre presentes será

[...] necesario recordar a la gente que los hechos están fabricados, contruidos, que las observaciones no son independientes de la teoría, que el etnógrafo y sus informantes colaboran en un trabajo de interpretación conjunto, en el que el informante propone al etnólogo, siguiendo una muy especial retórica de la presentación, las explicaciones que inventan en función de sus mutuas expectativas y a costa de un verdadero esfuerzo teórico, sobre el supuesto extraordinario de la situación de interrogación misma" (Bourdieu, 1992:152

¹²⁶ Respecto a la observación en el trabajo de campo y la verificación de datos, Aurora González señala la importancia de concienciar a la antropología para que la observación esté "*controlada por un diseño que especifique los datos relevantes para poner a prueba generalizaciones relativas a las relaciones entre variables*" (Levine, 1970:183, citando en González Echevarría, 2003:75).

¹²⁷ Explicado mejor en palabras de Tomas Villasante y Manuel Montañés: "*Las consecuencias de unas éticas kantianas, que postulan el imperativo categórico "compórtate de tal modo que tu acción pueda convertirse en norma universal de conducta", nos pueden llevar a proponer normas universales que traigan más males que bienes al resto de la humanidad y a la propia naturaleza. [...]. El fin no justifica los medios, y la utopía no puede invocarse como una meta para alcanzar a la que se subordinan todas las cosas. Más bien al revés, ha de ser en los propios medios y mediaciones donde se encuentren los esquemas de conducta que supongan la coherencia de las actuaciones.*" (Villasante, Montañés, 2000:27)

¹²⁸ En relación con la crítica expuesta, no pienso que exista una separación categórica entre saberes expertos y saberes comunes o la creencia en una separación real y radical entre conocimiento producido desde aparatos analíticos y aparatos de sentido común.

Cerrando este TFG habría que destacar la necesidad –señalada por innumerables autores- de elaborar etnografías profesionales y críticas. La profesionalidad es requerida para no realizar etnografías superficiales e incompetentes –como aquellas realizadas fuera de contextos académicos antropológicos- (Agar, 2008[1982]:117); la profesionalidad evitaría aquellas etnografías que dificultan el desarrollo de teorías antropológicas (González Echevarría, 2003:65), las cuales se limitan a una mera repetición metodológica o una descripción tomada desde un punto de vista lejano e irreflexivo. Habría que apostar entonces por una etnografía que, además de considerar las viejas tensiones –proximidad y distancia, empatía y extrañamiento, observación y participación- que caracterizaban el quehacer etnográfico, sumen a la lista nuevas incertidumbres, como la indistinción entre el saber del informante y el nuestro como experto, la ausencia de rol definido dentro de una tradición dada, la imposibilidad de acotación de límites culturales (Cruces, 2003:165), etc..

Las etnografías, cuando son honestas y críticas, han de: 1) contribuir a esclarecer realidades socioculturales sobre las que intervenir, 2) aportar nuevas interpretaciones sobre problemas abordados hasta el momento desde enfoques lineales y planos, 3) mediar entre actores sociales y actores expertos, equilibrando las relaciones asimétricas dadas entre distintos saberes, 4) plasmar la diversidad cultural, fuente misma de transformaciones (Velasco y Díaz de Rada, 2009[1997]:249 y s.) 5) ser críticas también con la propia disciplina, cuestionando los aspectos epistemológicos, metodológicos y teóricos.

Para concluir, quisiera resaltar una virtud en la obra de José Luis García, señalada por Marié Jose Devillard: la de incitar una mirada desapasionada a la disciplina, aproximándonos a la teoría del conocimiento, analizando sus *modus operandi* y las consecuencias de éste sobre el objeto de investigación, además de revisar los presupuestos de partidas –a través de la crítica epistemológica-, las deformaciones profesionales, etc. Para ello propone romper los muros del desconocimiento, desactivando y oponiéndose a la reproducción de planteamientos que no pueden ser verificados por la ciencia (Devillard, 2014:37 y ss.). Como he expuesto a lo largo del Bloque I y parte del II, las reflexiones de Aurora González son fundamentales. A partir de sus tesis, y en pos de una articulación etnográfica, habría que recordar que *“aunque una profesora, un alumno, una investigadora, un evaluador puedan ser dogmáticos, no lo puede ser una disciplina cuando ya se dispone de los conceptos básicos de estilo de pensamiento, de matriz disciplinar, de episteme”* (González Echevarría, 2014:326). Una afirmación que refleja más una situación ideal que real, no dejando de ser cierta por ello.

Bibliografía

- AGAR, M. (1996 [1980]): *Professional Stranger: An Informal Introduction To Ethnography*. New York: Academic Press.
- (2008 [1982]): "Hacia un lenguaje etnográfico", en C. REYNOSO (compilador), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 117-137.
- (1986): "Speaking of Ethnography", en J. VAN MAANEN (editor), *Qualitative Research Methods Series, Vol.2*. Beverly Hills: Sage University Paper.
- (1995): *Language shock: Understanding the culture of conversation*. New York: William Morrow.
- (2004): "We have met the other and we're all nonlinear: Ethnography as a nonlinear dynamic system", en *Wiley Periodicals*, vol.10, No.10, pp.16-24.
- (2006a): "An ethnography by any other name..." [149 paragraphs], en *Forum Qualitative Sozialforschung/ Forum Qualitative Research: 7(4)*, Art.36.
- (2006b): "Culture: Can You Take It Anywhere?", en *International Journal of Qualitative Methods*, Vol.5, No.2.
- (2010a): "On the ethnographic part of the mix. A multi-genre tale of the field", en *Organizational Research Methods*, Vol.13, No.2, pp. 286-303.
- (2010b): "Making sense of one other for another: Ethnography as translation", en *Language & Communication*, Vol.31, No.1, pp. 38-47.
- (2011): "Whose knowledge? What transfer?", en *Practicing Anthropology*, Vol.33, No.1, pp. 4-7.
- (2013): *The lively science*. Minneapolis: Mill City Press.
- ALEXANDER, J. (2009[1987]): "Qué es la Teoría", en J. ALEXANDER, *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa, pp. 11-26.
- BAUMAN, Z. (1978): *Hermeneutics and social science. Approach to understanding*. Londres: Hutchinson.
- BERGER, P. y TH. LUCKMANN (2001[1968]): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BESSIRE, L. y D. BOND (2014): "Ontological anthropology and the deferral of critique", en *American Ethnologist*, Vol.41, No.3, pp. 440-456.
- BOAS, F. (1986[1936]): "History and Science in Anthropology: A reply", en *American Anthropologist*, New Series Vol. 38, No.1, pp. 137-141.
- BOURDIEU, P. (1987a): "Puntos de referencia", en P. BOURDIEU, *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 44-63.
- (1987b): "Objetivar al sujeto objetivante", en P. BOURDIEU, *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa, pp. 98-101.

- (1992): "Postfacio", en P. RABINOW, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Jucar.
- (2003): *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P., J-C. CHAMBOREDON Y J-C. PASSERON (2002[1973]): *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- BOURDIEU, P. y L. WACQUANT (1995): *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo
- BUBER, M. (2012[1942]): *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
- BUNGE, M. (1985): *Seudociencia e ideología*. Madrid: Alianza Editorial.
- CANTÓN, M. (2001): *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.
- (2008): "Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas", en *RDTP*, Vol.68, No.1, pp. 147-172.
- CARDIN, A. (1989): "Prólogo a la edición española", en B. MALINOWSKI, *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Jucar, pp. 7-14.
- CARRINGTON, B. (2016): "Slow Ethnography: A Political and Methodological Manifesto", en *Research Culture Seminar Series 2015/2016*, University of Leeds.
- CLIFFORD, J. (2010[1986]): *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press
- CORBIN, J. y A. STRAUSS (1990): "Grounded Theory Research: Procedures, Canons, and Evaluative Criteria", en *Qualitative Sociology*, Vol.13, No.1, pp. 3-21.
- CRUCES, F. (2003): "Etnografía sin final feliz. Sobre las condiciones de posibilidad del trabajo de campo urbano en contextos globalizados", en *RDTP*, Vol.58, No.2, pp. 161-178.
- DARTIGUES, A. (1981[1975]): *La fenomenología*. Barcelona: Herder.
- DEL PINO DÍAZ, F. (2008): "De las Crónicas de Indias a Malinowski, o de la influencia (menospreciada) de los textos en el trabajo de campo", en *RDTP*, Vol.68, No.1, pp. 17-36.
- DEVILLARD, M. J. (2014): "Miradas de un antropólogo desde las cuencas mineras: objetos y enfoques teóricos-metodológicos", en M. CÁTEDRA y M. J. DEVILLARD (editoras), *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García*. Barcelona: Bellaterra, pp. 307-328.
- DUKUEN, J. (2012): "Teoría de la práctica y etnometodología: posibilidades de un encuentro", en *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, Vol.6, No.2, pp. 15-26.
- ENGUITA, M. F. (1997): "Sujeto, objeto y reflexividad", en F. ALVAREZ-URÍA (editor), *Jesús Ibáñez: Teoría y práctica*. Madrid: Endymión, pp. 317-332.
- FARIAS, I. (2008): "Hacia una nueva ontología de lo social Manuel DeLanda en entrevista", en *Persona y Sociedad*, Vol.22, No.1, pp. 75-85.

- FERRÁNDIZ, F. (2011): *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.
- FEYERABEND, P. (1986): *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Madrid: Tecnos.
- FLECK, L. (1986[1935]): *La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Introducción a la teoría del estilo de pensamiento y del colectivo de pensamiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- FRANKL, V. (2008[1946]): *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2001[1979]): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- GADAMER, H-G. (1999[1975]): *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (1998[1986]): *Verdad y Método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GEERTZ, C. (2003[1973]): *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- (1996): "Anti-antirrelativismo", en *Los Usos de la Diversidad*. Barcelona: Paidós, pp. 95-127.
- (1999): "Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico", en *Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, pp. 73-90.
- GIDDENS, A. (1987[1976]): *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GLASER, B. y A. STRAUSS (1967): *The discovery of grounded theory*. Chicago: Aldine.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (1987): *La construcción teórica en Antropología*. Barcelona: Anthropos.
- (2003): *Crítica de la singularidad cultural*. Barcelona: Anthropos.
- (2009): *La dicotomía émic/étic. Historia de una confusión*. Barcelona: Anthropos.
- (2014): "Estilos de pensamiento y adecuación etnográfica. Las epistemologías de Pike, Fleck y Agar", en M. CÁTEDRA y M. J. DEVILLARD (editoras), *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García*. Barcelona: Bellaterra, pp. 307-328.
- GUBER, R. (2005[1991]): *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012[2001]): *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- (2013): *La articulación etnográfica. Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos.
- GUTIÉRREZ, A. B. (2002): *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*. Madrid: Tierra de Nadie.
- HAMMERSLEY, M. y P. ATKINSON, (1994[1983]): *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.

- HANSON, N. R. (1977[1958]): *Patrones de descubrimiento. Observación y explicación*. Barcelona: Alianza Editorial.
- HIRSH, E. D. (1976): *The aims of interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.
- HOFFMAN, M. (1998[1997]): "¿Hay una lógica de la abducción?", en *Analogía Filosófica*, Vol. 12. No.1, pp. 41- 55.
- HORGAN, J. (1998): *El fin de la ciencia. Los límites del conocimiento en el declive de la era científica*. Barcelona: Paidós.
- KAPLAN, D. y R. A. MANNERS (2001[1972]): "Antropología: métodos y problemas en la formulación de teorías" en H. Velasco (comp), *Lecturas de antropología social y cultural*, Madrid: Cuadernos de la UNED, pp.15-50.
- LAKATOS, I. (1978): *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*. Madrid: Alianza Editorial.
- LAKOFF, G. y M. JOHNSON (1986[1980]): *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra
- LATOUR, B. (2008): *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- LYOTARD, J-F. (1989[1954]): *La fenomenología*. Barcelona: Paidós.
- MALINOWSKI, B. (2001[1922]): *Los argonautas del Pacífico Occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Barcelona: Península.
- MARCUS, G. E. y M. FISHER (2000[1986]): *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- MERLEAU-PONTY (1975[1945]): *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- MERTON, T. (1972): *Teoría y estructura sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MILLAN, S. (2015): "Reseña del libro Crítica de la antropología perspectivista. Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour, de C. REYNOSO", en *Alteridades*, Vol.25, No.49.
- MORROW, R. D. y D. D. BROWN (1994): *Critical theory and methodology*. Londres: Sage Publication.
- MOYA, C. (1986): "Prólogo", en W. DILTHEY, *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.
- PEIRCE, C. (1988 [1906]): *El hombre, un signo [The Collected papers of Charles Sanders Peirce]*. Barcelona: Editorial Crítica.
- PIKE, K. L. (1971): *Language in relation to a Unified Theory of the Structure of human behavior*. La Haya: Mouton.
- POPPER, K. (1980[1962]): *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.
- REICH, W. (2015[1948]): *¡Escucha hombrecillo! Discurso sobre la mediocridad*. Madrid: La linterna sorda.
- REYNOSO, C. (2011): "A propósito de la muerte de la antropología: reporte de una autopsia demorada", en *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, No.10, pp. 11-44.

- (2015): *Crítica de la antropología perspectivista. Viveiros de Castro - Philippe Descola - Bruno Latour*. Buenos Aires: SB editorial.
- SAN MARTÍN, J. (1986): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Antrhopos.
- SÁNCHEZ PÉREZ, F. (2001): "Antropología social, ¿Hacia una disciplina sin sujeto de conocimiento?", en M. CÁTEDRA (editora), *La mirada cruzada en la Península Ibérica: perspectivas desde la antropología social en España y Portugal*. Madrid: Los libros de la Catarata, pp. 107-120.
- (2014): "Lección tácita de epistemología. Cuento etnográfico", en M. CÁTEDRA y M. J. DEVILLARD (editoras), *Saberes culturales. Homenaje a José Luis García*. Barcelona: Bellaterra, pp. 57-83.
- SCHEWIZER (1998): "Epistemology: The nature and validation of Anthropological Knowledge", en H. R. BERNARD (Editor), *Handbook of methods in cultural anthropology*. Londres: AltaMira Press, pp. 21-54.
- SCHNEIDER, D. M. (1984): *A critique of the study of kinship. A cultural account*. Chicago: The University of Chicago.
- SCHÜTZ, A. (1972[1932]): *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Buenos Aires: Paidós.
- (1974a): *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1974b): *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SPERBER, D. (1985): "Interpretative Ethnography and Theoretical Anthropology", en D. SPERBER, *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge U. P., pp. 9-34.
- TALEGO, F. (2014): *Introducción a la antropología de las formas de dominación*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- TAYLOR, S. J. y R. BOGDAN (2013[1984]): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- VELASCO, H. y A. DÍAZ DE RADA (2009[1997]): *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Madrid: Trotta.
- VILLASANTE, T. y M. MONTAÑÉS (2000): "Algunos cambios de enfoque en las ciencias sociales", en T. VILLASANTE, M. MONTAÑÉS y J. MARTÍ (coords.), *La investigación social participativa. Construyendo ciudadanía*. Barcelona: El viejo Topo, pp. 13-28.
- WACQUANT, L. (1995): "Introducción", en P. BOURDIEU y L. WACQUANT, *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, pp. 15-38.
- WEBER, M. (1985[1903-1905]): *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.
- (2002 [1922]): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Anexos

Anexo 1. Primer boceto del índice

De un **lenguaje** etnográfico general que no se pierda en lo abstracto

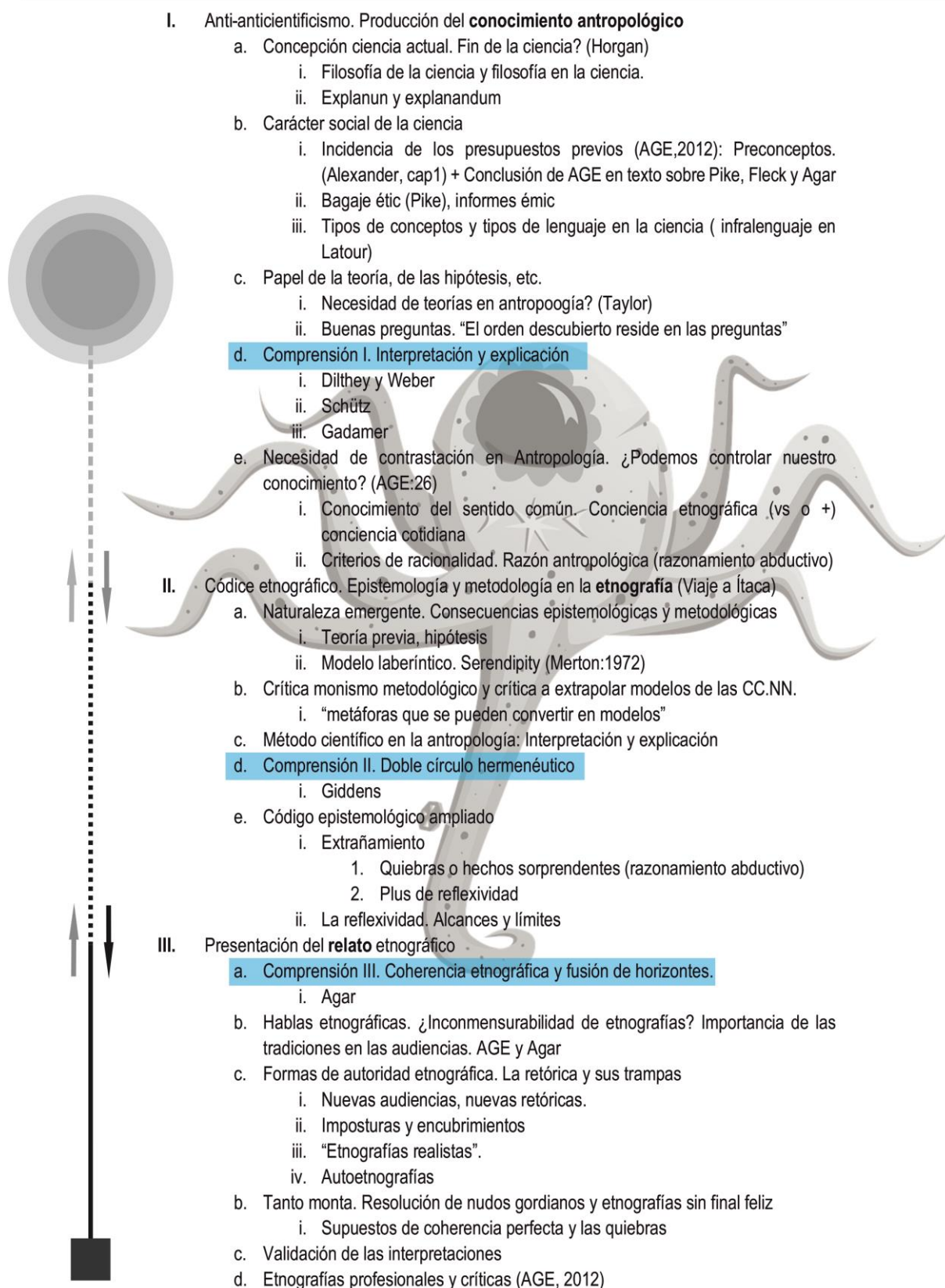


Figura 1. Elaborado en Febrero de 2016