

# Debates



# Trabajo de campo

## Notas sobre cánones y reorientaciones en la antropología contemporánea\*

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ CARPINTEIRO\*\*

*Este artículo ofrece una revisión crítica de las nociones de trabajo de campo en boga en los Estados Unidos, principalmente definidas por la antropología posmoderna y simbólica. Sugiere que los antropólogos mexicanos tienen que convertirse en receptores críticos de estas propuestas. Ante sujetos antropológicos construidos por las interrelaciones entre economía, poder y cultura en un contexto global, el autor plantea desarrollar una propuesta de trabajo de campo que parta de tradiciones canónicas y registros de datos etnográficos más allá de los conseguidos por la interacción cara a cara.*

**Palabras clave:** trabajo de campo, etnografía, sujetos antropológicos.

El objetivo de este artículo es realizar una lectura crítica del concepto de trabajo de campo en la antropología estadounidense posmoderna desde la práctica y el contexto mexicanos. La amplia trascendencia alcanzada en las últimas décadas por enfoques posmodernos e interpretativos de hacer trabajo de campo está teniendo amplia aceptación en México. Propongo, por lo tanto, convertirnos en receptores críticos de esas orientaciones, y considerar los cuestionamientos más sólidos de los que han sido objeto para contribuir a un desarrollo más novedoso de las tareas de la disciplina. Reconozco la importancia de desplazar el arquetipo dominante malinowskiano de concebir el trabajo de campo para impulsar investigaciones donde el etnógrafo reflexione más acerca de los lugares, los conocimientos y la identidad que se construye en esa práctica (Gupta y Ferguson, 1997).<sup>1</sup> Sin embargo, esa reflexividad no implica la celebración egocéntrica del antropólogo como autor,

sino el reconocimiento de que él mismo y sus datos son parte de cambiantes y contradictorias configuraciones sociales.

Emplear el trabajo de campo para “dar voz a otros” parece una razón justificada por sí sola para constituir el principal objetivo de la antropología. En los últimos años este propósito se ha visto influido por el pensamiento posmoderno estadounidense que bajo el espíritu de la multivocalidad y la deconstrucción trata de recuperar infinitos puntos de vista, a través de representaciones culturales no sujetas a las explicaciones de grandes narrativas teóricas ni a los principios juzgados como ideológicos de la “ciencia”. En esa medida, la antropología posmoderna busca subrayar lo diverso y las formas en que se construye esa diversidad, argumentando que ésta se da en un mundo cambiante y de frágiles fronteras culturales. En esta perspectiva, el trabajo de campo sirve como un instrumento heurístico idóneo

\* Artículo recibido el 05/04/04 y aceptado el 22/06/04.

\*\* Profesor investigador del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza 208, Centro, 72000 Puebla, Pue. Correo electrónico panchog39@hotmail.com

<sup>1</sup> Gupta y Ferguson (1997) proponen reflexionar sobre la naturaleza actual del trabajo de campo a partir de la consideración del “sitio” antropológico. Tomando distancia de un arquetipo dominante, basado en la perspectiva de Malinowski del hombre blanco solitario viviendo por un año o más entre los nativos, sugieren un modelo de trabajo de campo “heterodoxo” (1997: 19).

para interpretar el surgimiento de la diferencia o la otredad. Ante esa actitud epistemológica, podría ser pertinente un cuestionamiento así: ¿es suficiente sostener que el trabajo de campo puede captar la diversidad sólo describiendo la lógica cultural particular que la construye, o debemos pensar que la diferencia es el resultado de procesos más complejos?

Estructuro esta reflexión en dos partes. En la primera, examino críticas a la antropología posmoderna respecto a la relación entre trabajo de campo y autoridad etnográfica e introduzco la discusión sobre los sujetos de estudio multiculturales, la falsa oposición entre el *hogar* y el *campo*, señalando la escasez en México de estudios contemporáneos que privilegien el examen de articulaciones espaciales y temáticas acerca de las interrelaciones entre economía, poder y cultura. En la segunda, esbozo una propuesta que, partiendo de tradiciones canónicas, represente una alternativa al avasallante enfoque que busca conocer la *lógica particular* de los grupos o personas, sin ofrecer un contexto etnográfico para su observación más allá de la interacción cara a cara.

### **Trabajo de campo y la crítica a la crítica posmoderna: sujetos antropológicos y capitalismo global**

Cuando el pensamiento posmoderno en la antropología cuestiona a las etnografías “realistas” con sus diferentes orientaciones teóricas y sugiere crear nuevos relatos etnográficos basados en la dialógica y la polifonía (Clifford, 1991: 162-170; Marcus y Cushman, 1991: 175-177), parece que se arriba a una ruptura donde el primer tipo de etnografías tiene que ceder el paso a narraciones más sensibles al registro y atestiguamiento del punto de vista de las personas y a la reflexión moral de la condición humana (Scheper-Hughes, 1992). Empero, el ideal de lograr etnografías experimentales (Marcus y Cushman, 1991: 172) corre el riesgo de transformarse con frecuencia en la celebración egocéntrica y nihilista del etnógrafo “como autor, creador y consumidor del Otro” (Polier y Roseberry, 1989: 246). De este modo, los antropólogos seleccionan los modos discursivos y los transforman en un texto cultural. El mundo social es reconstruido así a través de la palabra y la escritura aparece como autónoma; es decir, los textos no se vinculan con procesos sociales por considerarse éstos como reliquias de la ciencia positivista (Polier y Roseberry, 1989: 249).

Tomar como punto de partida este quiebre para construir nuevas formas de representación etnográfica basadas en una visión diferente del trabajo de campo es demasiado problemático. Si tenemos que discutir

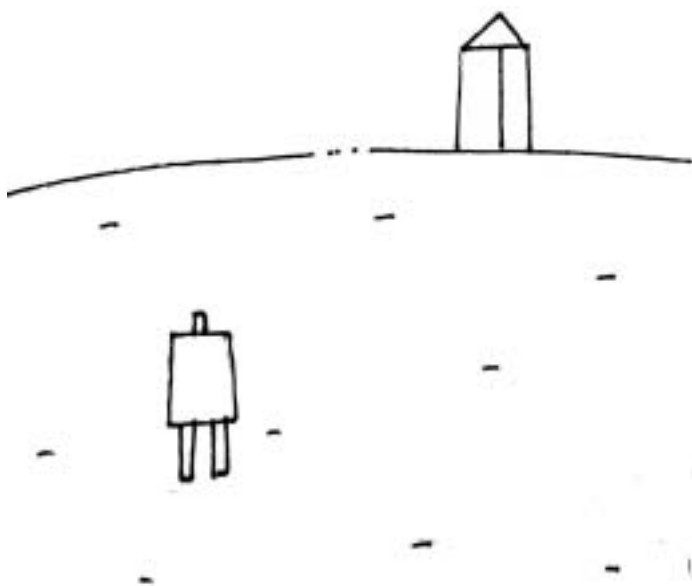
asuntos fundamentales para encontrar fórmulas innovadoras que permitan un acercamiento directo a las dinámicas, riquezas y prácticas culturales de las personas, la crítica posmoderna nos conduciría a una posición extrema. Nos llevaría a usar la literatura como algo homólogo a la realidad y no como una analogía limitada mistificadora más que iluminadora de la práctica de la investigación social (Polier y Roseberry, 1989: 249).

Si bien es cierto que los antropólogos posmodernos apelan a una sensibilidad que redunde en la experimentación de nuevas formas de escritura etnográfica, también lo es que las nociones con las que interpretan o decodifican no hacen alusión a hechos reales u objetivos asociados a procesos de construcción histórica y a configuraciones de poder. Por el contrario, a pesar de que subrayan la naturaleza del espacio como una realidad fluida, poco explican en qué consiste esa fluidez, qué procesos, fuerzas y actores se relacionan entre sí en contextos complejos de comunidad o región.

Aunque la corriente posmoderna tiene, como señala Jameson (1991: 108-109), una posición explícita e implícita acerca de un nuevo espacio (social) que ha abolido las distancias, acorde con la realidad del capitalismo multinacional, ¿de qué *realidad* están hablando sus autores y qué consecuencias tiene para entender la construcción de identidades sociales?

En su reflexión sobre el campesinado mexicano y la migración internacional, Kearney (1996) postula la existencia de múltiples identidades que convergen en las prácticas sociales de hombres y mujeres, quienes utilizan prioritariamente la dimensión étnica como “pasaporte” en el contexto transnacional. Además, establece que la reorganización espacial del capitalismo y la influencia de poderes hegemónicos transnacionales han modificado fuertemente los términos en que las subjetividades de las personas se construyeron en relación con su tierra y comunidad local. Las ideas de Kearney confirman el argumento de Clifford (1999: 101) de que el trabajo de campo, “definido por las prácticas espaciales de viaje y residencia, por las interacciones disciplinadas, corporizadas, de la observación participante, está reorientándose gracias a los estudiosos ‘indígenas’, ‘poscoloniales’, ‘diaspóricos’, ‘de frontera’, ‘de minorías’, ‘activistas’ y ‘comunitarios’”, dentro de los cuales se interpretan ámbitos complejos de identificación surgidos por la superposición de diferentes términos o dimensiones.

Sobre este punto, Jameson (1991: 110) es suspicaz. Sostiene que los esfuerzos por interpretar esa *realidad* pueden distraernos, alejarnos o disfrazar las sólidas contradicciones históricas del capitalismo avanzado, mediante el uso de mimetizaciones o mistificaciones sobre esa misma realidad.



Gledhill (1995) repara en procesos similares a los de Kearney y a las dimensiones a las que se refiere Clifford, particularmente en sus indagaciones sobre la migración desde México al extranjero que da fluidez a la vida social rural. Sin embargo, sugiere considerar también que el Estado nacional sigue ofreciendo un marco propicio para entender la conformación de las identidades colectivas, puesto que de diversas maneras sus reformas, proyectos y discursos son apreciados e incorporados cotidianamente a la cultura política local (Gledhill, 1996: 187).

De acuerdo con estas consideraciones, la observación de sujetos multiculturales, que cruzan y diluyen fronteras sociales debido a la migración internacional o a la cultura globalizada, debe hacerse poniendo énfasis en ver cómo los actores aprecian e internalizan proyectos y discursos globales, generados en el marco de las actuales reformas neoliberales del Estado mexicano y en el despliegue de las diferentes necesidades del capital en esta era de acumulación flexible (Harvey, 1998: 221). De otra forma, en el estudio de la identidad y su acento en la acción de las personas –es decir, las maneras con que creativamente se insertan a un mundo cambiante y contradictorio– se corre el riesgo de concebir a las subjetividades como dadas y producto de una esencia o un patrón cultural. Entonces, la cultura se vería solamente autoconteniendo los significados que expresan las maneras en que la gente crea un sis-

tema cognoscitivo, pero no se aludiría a las fuertes contradicciones y relaciones variadas que mantienen entre sí los actores que ocupan un lugar diferente dentro de un espacio socialmente jerarquizado.

En una crítica que hace a la presencia del relativismo cultural o a las tentativas para mirar a otras culturas desde sus propios marcos cognoscitivos en la antropología estadounidense contemporánea, Micaela di Leonardo señala que no se puede clamar por un conocimiento profundo y certero de cualquier grupo sin el correlato de la economía política. Las fórmulas para recoger el “punto de vista del otro” con el objeto de hacer más inteligibles las formas en que surge la diferencia pueden ser variadas, pero no suficientes; necesitamos –plantea di Leonardo– entender tal diferencia en el contexto de poder y su transformación en el tiempo (1998: 366).

En torno a este punto, di Leonardo sugiere romper precisamente con la dicotomía entre el *aquí* y el *allá* del trabajo de campo, la ilusión de que la cultura global es una simple sala de billar.

Aquí y allá no son, como Geertz estableció, los sitios desde los cuales “nosotros” partimos y para los cuales nosotros viajamos con el fin de entender la Otredad. Ambos lugares son arenas envueltas en economías y formas de estratificación particulares, sitios de contingencias y de variantes recorridos diarios, mundos cognitivos y órdenes morales. Ambos han sido estudiados por antropólogos, algunas veces no con sabiduría pero ciertamente bien en la amplia historia de la disciplina. Y cada uno está intrínsecamente conectado al otro, conectado por medio de largas historias de exploración, influencia, comercio, colonialismo e imperialismo, a través de flujos culturales y de capital, migraciones laborales y políticas cambiantes del Estado (di Leonardo, 1998: 366).

De ese modo, por el interés en definir la otredad en los encuentros que podemos tener en nuestros propios mundos, más que un acto de introspección personal que conecta nuestro ser con el “otro”, necesitamos conectar la antropología con el poder, la economía y la historia para entender los términos en que se ha construido la diferencia (di Leonardo, 1998: 367). Como se aprecia, esta definición de trabajo de campo busca ir más allá de las observaciones de las simples interacciones entre antropólogo y *sujeto de estudio*, para considerar otras fuentes de datos, contextualizar e interpretar el encuentro etnográfico en relación con la historia y las economías políticas.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Bourdieu señala que “la proximidad social y la familiaridad aseguran dos de las condiciones principales de una comunicación no violenta” (1999: 530). Tal comunicación surge por la intromisión en la vida de otros, generalmente arbitraria y

Gupta y Ferguson (1997) cuestionan que los antropólogos estadounidenses evadan tratar fenómenos translocales de diversos tipos desde los métodos clásicos de la observación participante, o bien estudian las unidades domésticas pero ponen poca atención en los sindicatos (posiblemente por tratarse de ámbitos de experiencia mucho más “políticos”). Bajo estos planteamientos, Gupta y Ferguson reconocen la importancia de lo local para entender procesos no locales. En cierto sentido apoyan la premisa de Geertz de que los antropólogos no hacen estudios de comunidades (tribus, ciudades o vecindarios), estudian en comunidades. Sin embargo, cuestionan –y en cierto sentido su crítica es similar a la de Di Leonardo– por qué en primera instancia los antropólogos estudian en ellas. ¿Acaso no hay la posibilidad de identificar otros sitios, diferentes de los lugares antropológicos “tradicionales”, que sean resultado de articulaciones espaciales producidas por procesos transnacionales y translocales? (Gupta y Ferguson, 1997: 15).

Gupta y Ferguson suponen la existencia de otra jerarquía de objetos de estudio asociada a ciertas necesidades de la antropología. Cualquier cosa exótica, diferente o no familiar, todo lo que suene distinto del hogar será objeto de investigación etnográfica. Un ritual indígena automáticamente podrá ser un objeto antropológico, mientras que observar a la gente viendo televisión no lo será en lo mínimo (Gupta y Ferguson, 1997: 16).

Respecto a este asunto, la situación presenta una enorme importancia en México. En los últimos años, fundamentalmente impera un parroquialismo en la elección del sitio de estudio y de manera excepcional algunos autores mexicanos han planteado trabajos no necesariamente basados en una comunidad definida en sus propios términos, sino en la exploración sistemática de las relaciones entre significados y espacio social a partir de las articulaciones entre cultura nacional, culturas regionales y locales (Lomnitz-Adler, 1995). Dentro de estas iniciativas, considero a mi propia investigación basada en el estudio de diferentes sitios a la vez para

entender los términos en que se construyó históricamente una geografía de poder asociada a la modernización capitalista, y las nociones variadas que tuvo para diferentes actores rurales la formación del Estado posrevolucionario (Gómez Carpinteiro, 2003). Sin embargo, estos trabajos son más bien escasos, porque tratan de vislumbrar las interacciones locales y las regionales desde una dimensión histórica, así como la construcción social de las diferencias vinculadas con las relaciones internas y externas de la comunidad.<sup>3</sup>

Por otra parte, a pesar de que los fenómenos transnacionales han llamado la atención de investigadores mexicanos o que laboran en México –García Canclini (2002), Besserer (2001), Reygadas (2002), entre otros–, no son muchas las investigaciones que se plantean un entendimiento de lo local a partir de los efectos globales. No encontramos demasiadas iniciativas donde los antropólogos mexicanos se propongan el estudio de la gente en los lugares donde ha migrado ni las articulaciones variadas que se dan entre los contextos globales y locales; si esto fuera más frecuente ayudaría a entender los cambiantes fundamentos de los estados-nación y, en general, la naturaleza del capitalismo actual.

Además, en el contexto de amplias reformas y transformaciones que vive la sociedad mexicana vinculadas básicamente a los regímenes neoliberales de los últimos años, en lugar de observar la multiplicación de estudios sobre los efectos de estos cambios, notamos una desatención por ellos. Parecería que temas ligados a luchas sociales de campesinos, trabajadores industriales, grupos urbanos no son parte de una lista de temáticas importantes. Sobre todo si consideramos que tales luchas son componentes de las relaciones dinámicas entre la formación histórica del Estado y la cultura popular (Joseph y Nugent, 2002); manifiestan la conformación de narrativas y tradiciones selectivas del pasado en términos políticos y culturales (Nugent y Alonso, 2002); exhiben las *artes de la resistencia* –para usar la expresión de Scott (1976, 1985 y 2000)–; o muestran las maneras en que los grupos subordinados a través

---

generadora de relaciones desiguales en las que el investigador suele, por ejemplo, manejar mayor capital cultural. Sin embargo, Bourdieu indica que la “familiaridad” tiene sus límites, por lo cual no se pueden generar tantas expectativas acerca de sus contribuciones metodológicas. No se trata de seguir el procedimiento que William Labov puso en práctica cuando ocupó en Harlem, Nueva York, a entrevistadores nativos para recoger un “discurso natural” lo menos afectado por los efectos de las distancias sociales. Estar familiarizado con un medio no implica “ponerse los zapatos del otro” –como los fenomenólogos pretenden–, sino colocarse de su lado. Esto posibilita observar a los actores dentro de las condiciones que los envuelven y los vinculan a distintas posiciones y trayectorias en el espacio social (Bourdieu, 1999: 531-532).

<sup>3</sup> Estos enfoques tiene un antecedente muy notable en el trabajo de Warman (1988) sobre los campesinos del oriente de Morelos y su larga historia. Warman hizo un estudio relevante e innovador que colocó al campesinado de esta región dentro de estructuras de poder nacionales y mundiales. Combinó la etnografía con historias orales, relacionando siempre interpretaciones y prácticas del presente con el pasado; además, analizó las contradictorias relaciones sociales de un campesinado muy heterogéneo. En esa misma perspectiva, pueden ubicarse la investigación y las propuestas analíticas de Guillermo de la Peña (1980 y 1986). Armando Bartra (1985) tiene un trabajo similar acerca de las relaciones entre movimiento campesino, Estado y capitalismo en el México posrevolucionario.



de símbolos, palabras, movimientos y organizaciones viven, conciben y confrontan los órdenes hegemónicos (Roseberry, 2002a: 220). Menos aún aparecen estudios sobre una mercancía o mercancías que permitan entender las especificidades históricas y espaciales del capitalismo a través de un cúmulo complejo de relaciones sociales de producción, distribución y consumo que envuelven el surgimiento de sujetos antropológicos, tal como lo han hecho diversos autores (Wolf, 1987; Mintz, 1996; Ong, 1987; Roseberry, 1996; Warman, 1993).

Entonces, en la elección de lugares y temáticas de estudio para el caso mexicano, de manera similar a lo que sucede en los Estados Unidos, según Gupta y Ferguson (1997), prevalece no sólo poca imaginación etnográfica para relacionar los sitios que estudian habitualmente los antropólogos con otros planos sociales, impera también el afán por interpretar las interpretaciones que hacen “los otros” y con ello interpretar su mundo, eso sí cambiante, pero sin considerar los contextos de ideas, prácticas o relaciones de poder.<sup>4</sup> Sobre la base de estas limitaciones, la representación posmoderna, su énfasis en reflexionar sobre la subjetividad de la experiencia y rechazar cualquier forma de autoridad en el conocimiento etnográfico, constituye una perspectiva restringida para entender las especificidades históricas del avance del capitalismo multinacional y sus diferentes articulaciones espaciales que están transformando las condiciones, los valores y los anhelos de las personas en diferentes partes del mundo. La propia realidad mexicana cotidianamente confirma eso.

No obstante los problemas que se comparten en cuanto a la elección de los lugares y los objetos de estudio antropológico en México y en los Estados Unidos, en este último país existe un debate sobre el uso y la pertinencia de categorías modernistas y posmodernistas que impulsa el desarrollo de diferentes proyectos etnográficos. Por un lado, existe una literatura que hace referencia al advenimiento de un *capitalismo milenarista* –entendamos triunfante históricamente– y ve

al mercado y a las prácticas de consumo como sitios privilegiados para la fabricación del ser y la sociedad; al mismo tiempo, considera a la clase como menos plausible para el autorreconocimiento y la acción y, en cambio, al género, la raza, la etnicidad y la generación como medios para producir idiomas de identificación, movilización de las personas tanto dentro como a través de los estados-nación, en modos frecuentemente opuestos a los órdenes hegemónicos imperantes (véase, por ejemplo, Comaroff y Comaroff, 2001; Appadurai, 2001). Por otro, aparece la propuesta de desarrollar proyectos etnográficos de “gente real” a través de la exploración sistemática de patrones de desigualdad dentro de historias y espacios específicos. Siguiendo la perspectiva de Antonio Gramsci de estudiar a los grupos subalternos, se plantea la creación de mapas de poder que expliquen los complejos contornos de la cultura, la clase y la diferenciación social (Crehan, 2002; Roseberry, 2002b). Este enfoque, a diferencia del primero, propone analizar los flujos de personas, cosas, capitales e ideas en el marco de las estructuras sociales de acumulación que crea el capitalismo en su constante relocalización.

### Los cánones y las reorientaciones disciplinarias

La antropología en México es una tradición intelectual, considerada como *nacional*, con una larga y vigorosa trayectoria (Gupta y Ferguson, 1997: 27).<sup>5</sup> Sus paradigmas y debates han recreado conceptos y perspectivas metodológicas interesantes para imaginar y explicar la otredad, o las maneras disímiles en que los sujetos sociales han sido definidos.<sup>6</sup> Si creemos en esa fortaleza, la investigación etnográfica de campo proseguirá envolviendo el estudio de grupos y personas en los términos en que ellos viven su vida; pero ante una realidad cambiante y un mundo dislocado, ¿en qué formas distintas podríamos continuar haciendo eso?

<sup>4</sup> Sin duda, los trabajos de García Canclini (2002), Besserer (2001), Reygadas (2002) no caben en esta crítica; contrariamente buscan derroteros que interpreten prácticas y luchas culturales de maneras novedosas. En todo caso, estas propuestas requieren un análisis particular de los términos como conciben las formas en que operan poderes sociales para definir subjetividades y maneras de organización en el mundo global.

<sup>5</sup> Tales autores consideran que los antropólogos de los Estados Unidos, Inglaterra y Francia podrían aprender de las convenciones y prácticas sobre el *campo* y el *trabajo de campo* que existen, pero no conocen suficientemente, en las fuertes y bien establecidas tradiciones “nacionales” particulares de México, Brasil, Alemania, Rusia y la India (Gupta y Ferguson, 1997: 27).

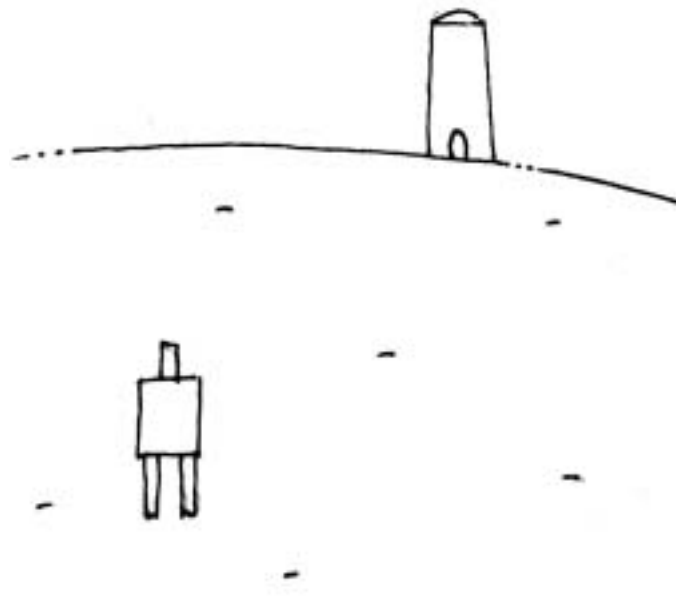
<sup>6</sup> Una revisión general de las propuestas y aportes de la antropología mexicana puede encontrarse en Hewitt (1988). Recuérdese en particular las críticas de los autores –Guillermo Bonfil, Arturo Warman, Margarita Nolasco, Mercedes Olivera y Enrique Valencia– del libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970) al indigenismo y a una noción de cultura preferentemente “occidental” que subrayaba su carácter armónico, integrado y homogéneo. Ellos se adelantaron a los planteamientos críticos que de manera especial se hicieron en los Estados Unidos en la década de los ochenta a la visión monumentalista y autónoma de la cultura (véase, por ejemplo, Rosaldo, 1991; Roseberry, 1989). A juicio de Wolf (1998), igualmente es notable el interés de Palerm (1998) por desarrollar perspectivas comparativas, y hacer converger enfoques antropológicos con teorías sociales, en especial para construir argumentos etnográficos novedosos y generalizaciones, lo que se presentó a

Seguramente, pensando en los preceptos que he venido bosquejando, el etnógrafo seguirá internándose en márgenes sociales particulares, y logrará ver a la gente actuando dentro de éstos. Pero no simplemente actuará como un individuo extraño cuya comprensión del mundo pasa por la comprensión del otro, sino reflexionará sobre su propia condición de estudiar su entorno familiar y su propio grupo, identidad o clase. A través de la observación participante conseguirá esa inmersión para participar en las rutinas diarias, desarrollando relaciones cercanas con la gente (Emerson *et al.*, 1995: ) y estableciendo nuevas si ya tenía otras, mientras mira todo lo que está pasando (trabajos, riñas, rituales, ceremonias, problemas, manifestación de ideas y valores, etcétera). Sostengo así, y a tono con lo canónicamente reconocido dentro de la disciplina, que el trabajo de campo representa una condición privilegiada, una oportunidad para enrolarnos en actividades locales y socializarnos, para experimentar y participar en medios diferentes y en lo social cercanos a nosotros. Por consiguiente, resulta muy importante para nuestra formación como antropólogos y nuestro quehacer futuro delinear una idea de lo que deseáramos entender por trabajo de campo y esclarecer su relación con la etnografía.

Clifford Geertz (1990: 20-21) dice que los antropólogos hacen etnografías. Este autor define a la etnografía como un esfuerzo intelectual para interpretar los significados que subyacen en las prácticas humanas, visibles en símbolos públicos. Toda esta tarea la engloba dentro de lo que él llama *descripción densa*, que debe entenderse como un relato exhaustivo acerca de las realidades objeto de nuestra observación y análisis. Como se indicó antes, la antropología posmoderna cuestiona las formas de autoría contenidas en las etnografías *clásicas* o *realistas* y enfatiza la subjetividad de la experiencia del trabajo de campo para proponer nuevos modos de escritura etnográfica. Siendo más puntuales, tal crítica se orienta a cuestionar relatos holísticos que no ponen atención en los fragmentos o las fisuras de una cultura sino en su unidad. Como opinan Polier y Roseberry, si la idea de holismo o totalidad a la que aluden los antropólogos posmodernos descansa en una visión de un sistema social armonioso que norma e integra funcionalmente las prácticas institucionales (*fragmentos*) para ser explicadas o interpretadas en esos términos, sus cuestionamientos son correctos. Igualmente, si la noción de totalidad que

postulan se refiere a un esquema evolucionista que subsume una amplia variedad de historias locales dentro de las leyes mecánicas de “la historia universal”, debemos unirnos a esa crítica. Por el contrario, si el cuestionamiento a la noción de totalidad impide observar las creaciones culturales vinculadas a configuraciones culturales, materiales y políticas con dimensiones espaciales e históricas particulares, debemos distanciarnos de tales detracciones (1989: 256-257).

Sherry Ortner tiene una opinión similar. Ella cree que esos tipos de etnografía que rechazan la construcción de relatos densos presentan datos insuficientes para capturar las dinámicas, riquezas y prácticas culturales de las personas (Ortner, 1995: 190). La opinión de esta autora coincide con lo que Eric Wolf ha señalado acerca del trabajo etnográfico, el cual parte de relacionar el comportamiento y las ideas observadas con su matriz contextual, pero pensando que los hechos no pueden entenderse sin la ayuda de una orientación teórica (2001: 16). Entonces, la etnografía debe verse como una área metodológica central de la antropología, así que aprender a hacer etnografía es importante para la imaginación y el desarrollo de proyectos antropológicos. La etnografía se refiere a la congruencia entre teoría y metodología en el estudio de las prácticas y los significados culturales y su relación con la organización de la experiencia humana en la totalidad.<sup>7</sup> Por lo tanto, la vitalidad de la antropología, como sostiene Vincent (2002: 1), recae en las complejas interacciones entre el



contracorriente de enfoques posmodernos e individualismos metodológicos en boga en los Estados Unidos. Asimismo, la propia antropología mexicana comenzó temprano su labor de criticar y deconstruir la cultura y el poder; como ejemplo, cito el primer trabajo en esta línea de Roger Bartra (1981), por cierto muy experimental en su escritura. Reconozco, sin embargo, que todos estos aportes de antropólogos mexicanos se hicieron en continuo diálogo con enfoques y teorías de otros países.

<sup>7</sup> El trabajo de Roth (1995: 61) sugiere una definición de este tipo.



trabajo de campo, la etnografía, la teoría y la actitud crítica o la reflexión permanente de lo que hacemos, así como de sus alcances sociales y políticos.

Cuando hace trabajo de campo, el etnógrafo trata con ciertos hechos de la realidad por virtud de su prolongada experiencia con otros seres humanos y por su propia experiencia biográfica. Los etnógrafos ven cosas que pasan: una transacción de mercado, una ceremonia, una pelea. La gente llama a esas cosas por su nombre y las asocia a sus vecinos, a los comerciantes con quienes ellos tratan, a sus esposos o niños, a su propia niñez o a otra fase de su vida. Como dicen Polier y Roseberry, esas cuestiones no hablan por sí solas; los esfuerzos de los etnógrafos serán dedicados a darles sentido poniendo tales datos en el contexto de otros datos (otras transacciones de mercado, otras ceremonias, otras peleas, otras riñas, otras historias), como también dentro del contexto de la comunidad y la región en la cual esos sucesos tienen lugar y esas historias son contadas y registradas (1989: 250-251). Pero para proyectar una imagen lo más compleja posible de un contexto social e histórico específico, esta forma de hacer etnografía recurre más a la metáfora de la traducción que a la de la representación (Polier y Roseberry, 1989: 253). A diferencia de los antropólogos posmodernos, el entendimiento del mundo va más allá de la representación que se logre a través del relato del autor, quien selecciona fragmentos y sujetos para ponerlos a modo de un género literario. Para quienes prefieren equiparar la actividad de un etnógrafo a la de un traductor, el registro y presentación de la vida de las personas, cuestión que ya advertía Bourdieu, está envuelta en la desigualdad del lenguaje y la formación académica del investigador. Por lo tanto, se tiene que considerar con atención la variedad de procesos económicos y políticos de las sociedades de las cuales formamos parte y estudiamos a la vez, para entender el lugar que guardamos en ellos y el tipo de relaciones sociales que entablamos; además, debemos identificar los procesos intelectuales y políticos que caracterizan nuestra disciplina y vida académica, dado que fomentan ciertos tipos de investigación, producción de conocimiento y debate (Polier y Roseberry, 1989: 254).

La orientación de Polier y Roseberry poco se asemeja a la visión hegemónica de hacer trabajo de campo y etnografía en los Estados Unidos. Tal perspectiva crítica a esas tendencias dominantes podría servir de freno a iniciativas que miran en México la práctica antropológica como algo esencial en la disciplina, pero no formulan ninguna reflexión epistemológica sobre qué bases se forja esa esencia distintiva y puede ser igualmente ambigua. Deseo subrayar que la propuesta de relacionar el registro y la presentación de datos etnográficos a un contexto social e histórico amplio y complejo

no desestima las orientaciones y nociones que han caracterizado la práctica antropológica; sólo esperamos que, a través de la observación participante, el trabajador de campo obtenga datos de primera mano, vea cómo los significados emergen a través del habla y de la acción colectiva (Van Manen, 1988: 3), y cómo estos significados se asocian a configuraciones y procesos más vastos y también son resultado de entendimientos e interpretaciones que cambian a lo largo del tiempo. Sin embargo, esto que debe saber y dominar el etnógrafo –diría Bourdieu, incorporado como una especie de *habitus*–, pero tomando paradójicamente distancia del ideal malinowskiano, tiene que ligarse a otras tareas referidas a lograr el diálogo y el equilibrio entre teoría y datos.

Mi propio estudio sobre las relaciones entre los actores rurales y el Estado en el suroeste de Puebla en la posrevolución podría ejemplificar una manera de articular los cánones y reorientaciones en la creación de etnografías (Gómez Carpinteiro, 2003). En mi trabajo deseaba entender el surgimiento de sujetos antropológicos dentro de la activación de una comunidad política regional. El estudio partió del problema teórico representado por la relación entre Estado e identidades (Nugent y Alonso, 2002: 175). Sin embargo, pretendía no sólo analizar cómo el Estado operaba en la construcción de sociabilidades y personas, sino también preguntar cómo la formación del Estado se asociaba a la modernización capitalista de la producción de azúcar y cuáles eran las consecuencias de esto en la reorganización espacial y en la generación de desigualdades. Cuando me enfrenté a eso que los antropólogos llaman *presente etnográfico*, observé a preocupados campesinos inmersos en la modernización económica y la crisis agrícola de la época reciente de reformas neoliberales. En este contexto, frecuentemente sus acciones e ideas las relacionaban con su historia pasada. ¿Cuál era el sentido de esa conexión?

Esos recuerdos los asociaban con un contexto muy conflictivo de los años veinte y treinta en que se reorganizó no sólo la producción material, sino también el poder regional. Pero el hecho más importante fue que esas personas evocaban un pasado conflictivo dentro de un presente similar. En la actualidad los campesinos justifican disputas contradictorias entre ellos y formas de movilización tales como cierre de carreteras, bloqueos de bodegas de azúcar del molino de la zona y tomas de viejos cascos de haciendas debido a la falta de pago de sus cosechas con argumentos extraídos de sus experiencias dentro de procesos históricos de subordinación y lucha.

Por lo tanto, conocer las prácticas e ideas del presente y del pasado, así como su dialéctica, implicaba realizar una etnografía no convencional, por no decir ahistórica. Estaba frente a problemas ligados a la producción de la historia, a la manera en que diversos individuos

experimentaron procesos sociales fundamentales para la constitución de sus subjetividades y los evocaban desde el presente. Por principio de cuentas, pensé que un estudio que registrara vivencias relacionadas con un solo pueblo tenía que superarse para buscar, insertado en el flujo de la vida social, el registro de visiones disímiles y contradictorias de moradores con experiencias simultáneamente compartidas y contrastantes en toda una región. Esto me condujo a relacionar la construcción de diferencias ligadas a dimensiones de clase, género, generación y localidad fundamentales para entender qué, por qué y bajo qué circunstancias un actor o actores colectivos ofrecían una particular opinión sobre sí mismos, los otros y el contexto contencioso en el que se ubicaban.

Por otra parte, consideré que la etnografía podría ser producto de la ampliación de la escala de observación. Creí entonces que también podría ayudar a entender cómo se produce la historia a través de la consulta de fuentes documentales y por medio del registro de tradiciones selectivas, elaboración de biografías e historias orales, combinando todo con un registro de los cambios sistemáticos en el espacio geográfico y el paisaje cultural. El resultado fue un relato etnográfico donde las ideas y las prácticas de los actores estuvieron siempre relacionadas a un contexto de conflictos en el que surgieron sus subjetividades. De tal modo, prácticas organizativas y significados culturales relacionadas con el trabajo y el control de recursos productivos, la construcción política de la comunidad, las categorías insertadas en la imaginación de un sentido de nación, fueron parte de un poder social que se produjo y reprodujo en la vida diaria de los individuos. Una etnografía así posibilitó reconstruir y analizar el complejo terreno de las interrelaciones entre la cultura, la clase y la desigualdad.

## Conclusiones

En este artículo abordé algunas líneas cruciales para perfilar una discusión más profunda sobre el trabajo de campo en México. En mi propia propuesta lo consideré como piedra angular en la construcción del conocimiento antropológico, pero creí que la etnografía debería ir más allá de la interacción cara a cara para generar otro tipo de narrativas. Por esa experiencia, sostengo que el trabajo de campo no sólo es un instrumento heurístico útil para entender la diversidad multicultural en nuestro mundo contemporáneo. El trabajo de campo también construye datos que conducen a entender que las diferencias se generan dentro de lugares con identidades y subjetividades cambiantes relacionadas con el poder, la economía y la historia, y nuestras etnografías, por lo tanto, deseablemente tendrían que representar esas conexiones.

## Bibliografía

- APPADURAI, ARJUN  
2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*, Trilce/Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires [1996].
- BARTRA, ARMANDO  
1985 *Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos posrevolucionarios en México, 1920-1980*, Era, México.
- BARTRA, ROGER  
1981 *Las redes imaginarias del poder político*, Era, México.
- BESSERER, FEDERICO  
2001 "Luchas culturales en la agricultura del capitalismo tardío", en *Alteridades*, año 11, núm. 22, pp. 15-28.
- BONFIL, GUILLERMO, ET AL.  
1970 *De eso que llaman antropología mexicana*, Editorial Nuestro Tiempo. México.
- BOURDIEU, PIERRE  
1999 "Comprender", en Pierre Bourdieu, dir., *La miseria del mundo*, Akal, Madrid, pp. 527-543.
- CLIFFORD, JAMES  
1991 "Sobre la autoridad etnográfica", en Carlos Reynoso, comp., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, pp. 141-170.  
1999 *Itinerarios transculturales*, Gedisa, Barcelona [1997].
- COMAROFF, JEAN, Y JOHN L. COMAROFF  
2001 "Millennial Capitalism: First thoughts on a second coming", en Jean Comaroff y John Comaroff, eds., *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham y Londres, pp. 1-56.
- CREHAN, KATE  
2002 *Gramsci, Culture and Anthropology*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.
- EMERSON, ROBERT M., RACHEL I. FRETZ Y LINDA L. SHAW  
1995 *Writing Ethnographic Fieldnotes*, The University of Chicago, Chicago.
- GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR  
2002 *La globalización imaginada*, Paidós, México.
- GEERTZ, CLIFFORD  
1990 *Interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GLEDHILL, JOHN  
1995 *Neoliberalism, Transnationalization and Rural Poverty*, Westview Press, Boulder.  
1996 "State, the Countryside... and Capitalism", en Rob Aitken et al., eds., *Dismantling the Mexican State?*, Macmillan, Londres, pp. 169-187.
- GÓMEZ CARPINTEIRO, FRANCISCO JAVIER  
2003 *Gente de azúcar y agua. Modernidad y posrevolución en el suroeste de Puebla*, El Colegio de Michoacán/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.
- GUPTA, AKHIL, Y JAMES FERGUSON  
1997 "The field' as site, method, and location in Anthropology", en Akhil Gupta y James Ferguson, eds., *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, University of California Press, Berkeley, pp. 1-46.
- HARVEY, DAVID  
1998 *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires [1990].

- HEWITT DE ALCÁNTARA, CYNTHIA  
1988 *Imágenes del campo: La interpretación antropológica del México rural*, El Colegio de México, México [1984].
- JAMESON, FREDRIC  
1991 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Paidós, Barcelona.
- JOSEPH, GILBERT M., Y DANIEL NUGENT  
2002 "Cultura popular y formación del Estado en el México revolucionario", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, comps., *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La Revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era, México, pp. 31-52.
- KEARNEY, MICHAEL  
1996 *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview Press, Boulder.
- LEONARDO, MICAELA DI  
1998 *Exotics at Home. Anthropologies, Others, American Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- LOMNITZ-ADLER, CLAUDIO  
1995 *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, traducción de Cinna Lomnitz, Joaquín Mortiz/Planeta, México.
- MARCUS, GEORGE E., Y DICK E. CUSHMAN  
1991 "Las etnografías como textos", en Carlos Reynoso, comp., *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, pp. 171-213.
- MINTZ, SIDNEY W.  
1996 *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, Siglo XXI Editores, México [1985].
- NUGENT, DANIEL, Y ANA MARÍA ALONSO  
2002 "Tradiciones selectivas en la reforma agraria y la lucha agraria: cultura popular y formación del Estado en el ejido de Namiquipa, Chihuahua", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, comps., *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era, México, pp. 175-210.
- ONG, AIHWA  
1987 *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, State University of New York Press, Nueva York.
- ORTNER B., SHERRY  
1995 "Resistance and problem of ethnographic refusal", en *Comparative Studies in Society and History*, núm. 37, pp. 173-193.
- PALERM, ÁNGEL  
1998 *Antropología y marxismo*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Ediciones de la Casa Chata, México [1980].
- PEÑA, GUILLERMO DE LA  
1980 *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Ediciones de la Casa Chata, México.
- 1986 "Poder local, poder regional: perspectivas socio-antropológicas", en Jorge Páduay Alain Vanneph, coords., *Poder local, poder regional*, El Colegio de México/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 27-56.
- POLIER, NICOLE, Y WILLIAM ROSEBERRY  
1989 "Tristes tropes: Postmodern Anthropologist encounter the Other and discover Themselves", en *Economy and Society*, núm. 18, pp. 245-264.
- REYGDAS, LUIS  
2002 *Ensamblando culturas. Diversidad y conflicto en la globalización de la industria*, Gedisa, Barcelona.
- ROSALDO, RENATO  
1991 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, traducido por Wendy Gómez Togo, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, México [1989].
- ROSEBERRY, WILLIAM  
1989 *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History, and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- 1996 "The rise of yuppie coffes and the reimagination of class in the United States", en *American Anthropologist*, núm. 98, pp. 762-775.
- 2002a "Hegemonía y lenguaje contencioso", en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, comps., *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, Era, México.
- 2002b "Understanding Capitalism historical, structurally, spatially", en David Nugent, ed., *Locating Capitalism in Time and Space. Global Restructurings, Politics, and Identity*, Stanford University Press, Stanford, pp. 61-79.
- ROTH SENEFF, ANDREW  
1995 "La categoría 'popular' y los debates sobre 'lo mexicano'. El caso de las chingaderas", en Andrew Roth Seneff y José Lameiras, eds., *El verbo popular: discurso e identidad en la cultura mexicana*, El Colegio de Michoacán/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, pp. 47-65.
- SCHEPER-HUGHES, NANCY  
1992 *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Berkeley.
- SCOTT, JAMES C.  
1976 "The Economics and Sociology of the subsistence Ethic", en *The Moral Economy of the Peasant. Rebellion and Subsistence in South-east Asia*, Yale University Press, New Haven.
- 1985 *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.
- 2000 *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, Era, México [1990].
- VAN MAANEN  
1988 *Tales of the Field. On Writing Ethnography*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- VINCENT, JOAN  
2002 "Introduction", en Joan Vincent, ed., *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory, and Critique*, Blackwell Publishers, Malden, pp. 1-13.
- WARMAN, ARTURO  
1988 *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*, Secretaría de Educación Pública-CIESAS, México [1976].
- 1993 *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*, Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, México [1988].
- WOLF, ERIC R.  
1987 *Europa y la gente sin historia*, traducido por Agustín Bárcenas, FCE, México [1982].
- 1998 "Presentación", en *Antropología y marxismo*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, pp. 9-19.
- 2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México [1999].