

Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico

ESTEBAN KROTZ*

Es bueno tener en un viaje una meta hacia la cual dirigirse; en último término, empero, es el viaje mismo lo que importa.

Úrsula K. LeGuin, *The Left Hand of Darkness*

Introducción

Tradicionalmente, en México y en otras partes, una de las principales marcas distintivas de la antropología sociocultural es el llamado "trabajo de campo". Aunque su presencia tienda a decrecer en la vida de los antropólogos conforme acumulan antigüedad en la disciplina, en términos generales, el "trabajo de campo" constituye el elemento que diferencia a la antropología de las demás ciencias sociales, que es experimentado por los neófitos como rito de iniciación y piedra de toque con respecto a su vocación profesional, que proporciona especificidad a los currículos y las tesis, que genera muchos de los sucesos anecdóticos del folclor gremial y que crea perplejidad y malos humores en las esferas administrativas de toda clase de instituciones donde laboran antropólogos.

Pero ¿en qué consiste este "trabajo de campo"? Preguntando a los antropólogos y, más importante, observándolos cuando dicen que "van al campo", que están "en el campo", que "hacen trabajo de campo", el término se revela como una cáscara que puede encerrar según quien la utilice, contenidos disímbolos,

En cierta acepción, hacer trabajo de campo se refiere sencillamente al hecho de que el objeto de estudio no se encuentra en el espacio de la cotidiana-

idad del antropólogo, por lo que éste debe trasladarse a *otro sitio* para realizar su pesquisa. Este otro lugar puede ser incluso un barrio cercano o encontrarse en un edificio de su propia colonia; además, el término "trabajo de campo" no dice nada sobre la intensidad o duración de su estancia allá. Más precisa es otra acepción, que frecuentemente es enseñada en la academia. Aquí, trabajo de campo es *una técnica* o un conjunto de técnicas, entre las que sobresale la mítica y pocas veces precisada "observación participante" para obtener la información empírica deseada, en la que se basa el conocimiento antropológico. Este contenido del término se asoma claramente en aquellos cronogramas que separan la fase "trabajo de campo" de la fase "redacción" (incluyendo en esta última, de modo implícito o explícito, el llamado "análisis de material"). Una tercera perspectiva califica al trabajo de campo como *método central*, principal o único de la antropología. Aunque batallando contra las usuales confusiones acerca de delimitaciones y relaciones entre los componentes de la tríada teoría-método-técnica, "trabajo de campo" pretende identificar aquí una típica forma de aproximación general a los fenómenos socioculturales, que engloba y da un matiz peculiar a una multiplicidad de técnicas para la obtención y el análisis de información. Las tres acepciones se encuentran parcialmente sobrepuestas, pero ponen el énfasis en aspectos diferentes, y por consiguiente, imprimen características distintas a la producción de conocimientos antropológicos y a los resultados de ésta. Así, por ejemplo, mientras que en la primera se trata de una mera delimitación espacial que queda completamente fuera del proceso de investigación en sí, en la

* Investigador de la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán.

segunda, "trabajo de campo" es sinónimo de algo así como "recopilación de datos en un ambiente relativamente relajado a causa de la presencia prolongada y/o repetida del investigador en este mismo ambiente"; la tercera acepción, a su vez, destaca el hecho de que la realidad por estudiar es en parte construcción del investigador y resultado de la pertenencia de este último a un contexto cultural distinto del que caracteriza a su objeto de estudio.

La observación de C. Geertz de que la antropología es la "ciencia nacida en tribus indias, en las islas del Pacífico y en las comunidades africanas",¹ recuerda que toda nuestra tradición disciplinaria -incluso aquella primera fase de los vituperados "etnólogos de gabinete" que solamente navegaban en los mares de los libros-tiene como condición de posibilidades el *viaje*, es decir, aquella secuencia de situaciones en la cual personas pasan transitoriamente cierto tiempo en otras culturas y comunican posteriormente sus observaciones y exponen los objetos traídos desde allá, en sus lugares de origen.² ¿No será, por consiguiente, que la reflexión sobre el viaje y el viajar nos podría aclarar aspectos significativos acerca del trabajo de campo, pues éste implica, independientemente de cualquier otro contenido que se le pudiera dar, precisamente la idea de viaje?

Ernst Bloch y el tema del viaje³

Esta pregunta me lleva a la consideración de algunos aspectos de la obra de Ernst Bloch, sin duda uno de los pensadores más originales del siglo.⁴ Su vida misma estuvo profundamente marcada por los desplazamientos: durante su juventud, el acompañamiento, por todo el mundo, de los personajes de los cuentos de hadas de Wilhelm Hauff de los relatos aventureros de Karl May; en estos años también es frecuente su cruzar el río Rin entre su natal Ludwigshafen, ciudad obrera e industrial, y Mannheim con su castillo que albergaba la biblioteca asiduamente frecuentada, luego, el exilio voluntario durante la Primera Guerra Mundial en Suiza y el exilio forzado durante el Tercer Reich en varias partes de Europa y Norteamérica, y al final el nuevo inicio en la recién creada República Democrática Alemana y, después de la construcción del muro de Berlín, otra vez lo mismo durante los convulsivos y esperanzadores años sesenta en la República Federal de Alemania.

El primer gran libro de Bloch, *Geist der Utopie* (*Espíritu de Utopía*), se termina al final de la Primera Guerra Mundial, el desenlace de una época civilizatoria de Occidente, y es calificado en la retrospectiva por su autor como una "primicia del filosofar utópico iniciado" (3:47).⁵ En él se encuentran, a pesar de modificaciones, repliegues, precisiones y profundiza-

ciones posteriores, ya todas las temáticas fundamentales y los *leitmotiv* del trabajo filosófico que Bloch iba a desarrollar durante más de seis décadas todavía. Esta apreciación, empero, no debe malinterpretarse en el sentido de que en esta obra se den los prolegómenos de un sistema posteriormente explicitado. Más bien tenemos aquí la expresión de una experiencia existencial, cuyo intento de comunicación quiere proporcionar al lector una perspectiva particular acerca de la problemática esencial del ser humano y de su mundo.

Por ello este libro tiene el carácter de un "soñar muy adentrado, que se encuentra allá, donde las palabras y los pasos ya no corren prisa" (:109), y se halla lejos de aquella empresa filosófica tan en boga entonces como en la actualidad, que privilegia sobremanera la exégesis y la crítica de las definiciones, aunque también tiene un importante lugar (especialmente en la última parte) el trabajo conceptual.

Hoy en día es difícil figurarse cómo la primera edición de esta obra impresionó a sus lectores de entonces. Por lo general, lectores de nuestros días tienen toda una serie de dificultades con el texto. En primer lugar se enfrentan al lenguaje particular de Bloch, que ya aquí es una de sus "marcas" características, desde entonces casi inconfundible; plástico, rico en asociaciones y alusiones, lleno de símbolos y alegorías. A pesar de que se trata de una manera de expresarse muy personal, es pertinente recordar que en ella se refleja también el mundo intelectual centroeuropeo alrededor del cambio de siglo; esto significa que la lectura no tiene que ver meramente con un problema del uso individual de ciertas palabras, sino también con un marco de referencia histórico-cultural específico, el cual no es accesible sin un esfuerzo considerable.⁶

El esquema de la obra se clarifica solamente a lo largo de la lectura misma. En vez de ofrecer eslabones de una línea de argumentos, pruebas y conclusiones, los diferentes apartados del libro constituyen arranques nuevos cada vez hacia la misma meta, perspectivas nuevas cada vez sobre el mismo tema, intentos nuevos cada vez de introducción multidimensional a una sola problemática. Para el autor, en arte y en arquitectura, en la música europea, en la filosofía de Kant y de Hegel, en la erótica, en la Revolución de octubre, en el marxismo y en la mística se anuncia -"mediante auto-expresiones y definiciones de nosotros mismos, que cavan cada vez más hondamente, que suenan cada vez más cercanas"(:261)- lo que se encuentra presente en toda la historia de la humanidad: el proceso de la emancipación del hombre, de todos los hombres, su proceso de llegar a ser ellos mismos en este mundo ya través del trabajo en él.

Así, en largos tramos, *Geist der Utopie* tiene el carácter de un relato de viaje por la historia de las diversas formas artísticas y de la filosofía, y también se citan repetidamente conocidos motivos de viaje, desde la *Odisea* hasta *Fidelio*. Obviamente, todo viaje es en primer lugar un movimiento en el *espacio*, y el libro está lleno de imágenes topográficas. Esto es natural en los primeros apartados, donde se trata principalmente de pintura, arquitectura y del ornamento. Pero también después nos encontramos con ellos; a menudo suenan extrañas: "los paisajes lunares de lo pasado" (:242), los "países utópicos de significado" (:152), finalmente el "país relampagueante, que somos todos nosotros" (:255). Y aparecen los caminos, desde el camino nuevo que mostró Wagner "hacia el bosque y la montaña largamente olvidada" (:97) y las "carreteras del sueño" (:48) hasta el abrazo de los amantes, que se convierte en el "puente" a través del cual los muertos regresan a la vida (:326). Pero el viaje no es sólo movimiento en el espacio, es siempre también movimiento en el *tiempo*. Bloch lo enfoca en dos planos entrecruzados. Por una parte, se trata del tiempo que pasa para todo ser humano entre la experiencia de la "pregunta no construible" y su solución, es decir, aquel transcurrir, que exige necesariamente el primero y el después, tal y como sucede de manera paradigmática en la música (:54 y ss.). Por otra parte, se trata siempre también del proceso que comprende a todos estos sucesos en el tiempo individualmente experimentado y que tiene la misma dirección que éstos. Lo que se explicita detalladamente para el avance desde la música vocal polifónica de la Edad Media hasta la ópera decimonónica (:52-124), no sólo puede demostrarse para toda la historia de la humanidad, sino como impulso intrínseco de la evolución cósmica entera (:291-292): "Sólo en el tiempo se abre paso, de mil maneras perturbado y obstaculizado, lo intencionado desde el comienzo y siempre, lo que de manera oculta está en el presente" (:285).

Impresiona constatar cómo Bloch recapitula -no sé si de modo consciente o inconsciente, pero no de manera explícita, por cierto- en la construcción de su obra, la relación entre espacio y tiempo de la tradición utópica occidental escrita. Como se sabe, desde sus primeros testimonios dominan en ella y durante muchos siglos, el relato de viaje a lugares alejados, casi siempre islas, donde se encontraban condiciones de vida correspondientes a las ansias más profundas de los humanos. A partir de Joaquín de Fiore se recupera en la tradición popular europea -y desde la Ilustración tardía también en su vertiente literaria- la perspectiva en la que la felicidad ya no se encuentra en otro lugar, sino que se acerca como una nueva época en el mismo lugar, hasta que

en los proyectos del llamado socialismo utópico del siglo pasado, tiempo y espacio vuelven a encontrarse en una nueva unidad: la al fin buena sociedad es el cercano resultado de la acción ideada aquí y ahora.

No podemos seguir aquí la temática de la utopía como tal. Sin embargo, es pertinente hacer notar que para este filósofo la utopía no es una proyección hacia un futuro donde se dará la identidad entre lo más profundamente deseado y la realidad existente,



en relación con el cual el camino tiene únicamente carácter instrumental. No, el viaje mismo, este movimiento espaciotemporal tiene que ver con la meta, se encuentra unido a la meta, es parte de ella. y así sucede con la relación entre la historia de la humanidad y su destino. La condensación de todas estas consideraciones la constituye el término "Heimat": aquella combinación de hogar, patria y "matria",⁷ aquella situación anhelada de intimidad, seguridad e identidad "donde nunca se ha estado y que sin embargo lo es" (:186).

El viaje como metáfora de un conocimiento nuevo

A pesar de que la mayor parte de *Geist der Utopie* está dedicada al arte y a pesar de la dinámica y autonomía propias de éste, de hecho no es éste el tema verdadero: no es sino "una estrella de la anticipación y un canto de consolación en el camino a casa a través de la oscuridad" (:151). Más bien, su contemplación sirve para esclarecer de manera práctica y teórica el "punto ciego" en el que estamos para nosotros mismos, la "oscuridad del momento vivido" (:253.). Aquí se aprecia claramente que el objetivo de la obra no sólo es comunicar una experiencia individual única, sino proporcionar un conocimiento del mundo, cuyo testimonio existe sólo de manera fragmentaria y cifrada, y hacia el cual el camino se encuentra con dificultad. Esta dificultad estriba también en el hecho de que otras formas de conocimiento han sepultado este acceso en amplia medida.

Por tanto, Bloch critica repetidamente el conocimiento de la "razón unidisciplinaria" (:240-241), es decir, el proceder de aquel conocimiento científico que "aclara de modo ajeno al sujeto, que construye de modo ajeno al sujeto" (:248), que opera como si existiese sólo lo pasado y la repetición observable en la naturaleza. Se opone al tipo de disciplina científica que "sólo quiere captar lo que es sin nosotros y como era, que contempla solamente lo pasado, el material (...), que pierde toda corriente vivamente utópica y se finca finalmente en una mecánica vacía" (:239). Un conocimiento construido de este modo no puede entender la dinámica del proceso del mundo, porque "no toma en cuenta que el material existente no se encuentra terminado" (:132); en consecuencia, la historia del mundo no le parece más que una secuencia de unidades causa-efecto, un esquemático y mecánico "desenvolvimiento" (:176). Este conocimiento no sabe de lo inacabado del mundo y de que "el comienzo sólo se habrá dado completamente hasta el final" (:285), y por ello no puede llegar a la comprensión del "*novum* en sí en el mundo" (:255).

A este tipo de procedimiento -ejemplificado, por una parte, por el fiscalismo formalizador del neopositivismo, y por otra parte, por el enfoque hegeliano- que sólo concibe "desde arriba" (:228), opone Bloch su conocimiento que hace "mantener sin trampas al hambre" (:247). Éste, empero, no es meramente "un camino nuevo hacia una realidad vieja y establecida" (:255), sino a través de él la realidad misma se muestra abierta, inconclusa. Se trata pues de un conocimiento que parte "de la oscuridad del experimentar mismo de la vida" (:251), sin que ello quiera alegar a favor de una "laxa emoción" o de un "estado de embriaguez, que opone a concepto y razón la cercanía entusiasta" (:258).⁸ Más bien se trata de un conocimiento que parte conscientemente de "lo opaco, irrisorio del estar-aquí, que se siente y se quiere comprender" (:249), que toma en serio que "por lo pronto, nosotros no tenemos nada que pudiera retenerse" (:251), por lo que "en cada caso hay que tachar lo que acaba de decirse, para que nada se petrifique" (:245).

Podría decirse también que se trata de un conocimiento que a lo largo de su proceso no abandona su estar afectado de la manera más profunda por la realidad de que se ocupa. Nuevamente, el modelo del viaje sirve para poner más en claro la idea. En primer lugar, en el viaje el *asombro* juega un papel importante, a tal grado que éste es el elemento que caracteriza cualquier viaje digno de tal término -no sólo en su fase inicial, sino a lo largo de todo su transcurso y hasta la reflexión posterior-. Este asombro sería, según Bloch, un lugar de la anticipación, donde se abarca la realidad, que es totalizador,

teórico y práctico a la vez, que comprende pensar y sentir, ver y ansiar y que, así, constituye la parte central de todo conocimiento que se dirige hacia lo que verdaderamente cuenta.

En estrecha conexión con esto es importante destacar que el viaje auténtico tiene como efecto no sólo una modificación del lugar, sino del viajero mismo -o, al menos, debería tener este efecto (:227)-. Así, el llegar a casa -el llegar a ser ellos mismos los hombres y su mundo, los hombres en su mundo- sólo se realiza a través del camino hacia el exterior, hacia el otro, "pasando por lo otro" (:50), pero donde hay que tomar en cuenta la situación dialéctica de que es "nuestro ir y venir, que acontece en las cosas" (:167). Por ello, el conocimiento, que le importa a Bloch no tiene nada en común con el ampliamente habitual "cabotaje de la mera sistematización" (:234). Es un "asombrarse que se aclara" (198), un "asombro comprendido" (:259), cuyo fundamento y condición de posibilidad se encuentra en el "excedente utópico en nuestro existir" (:247) y para cuya clarificación nosotros mismos llevamos la luz dentro.

Finalmente, este conocimiento no se reduce a la reflexión contemplativa que se queda en lo exterior, que, por decirlo así, sólo espera la llegada de las condiciones para la supresión de la enajenación, sino es un conocimiento que colabora activamente en su llegada, de acuerdo con lo históricamente realizable, así que en *el proceso* de este conocimiento "desaparece lo meramente factual -*incipit vita nova*- (empieza la nueva vida)" (:309).

Aunque esta nueva forma de saber ha sido elaborada más detalladamente en obras posteriores de Bloch y aunque hay que admitir que en *Geist der Utopie* la crítica y la protesta han sido expuestas con más claridad que la alternativa propuesta, no puede quedar duda acerca de la dirección de la que se trata: lejos "del poder estéril de lo meramente existente" (:208), "contra el mundo y su mera verdad de lo dado" (:260). Se trata de un movimiento que puede resumirse también así: "El mundo existente es el mundo pasado y el objeto vaciado de espíritu, de la disciplina científica aislada; pero el anhelo humano en ambas formas -como inquietud y como sueño diurno- es la vela hacia el otro mundo" (:260).

Viaje, trabajo de campo, conocimiento antropológico

Recurrir a la obra de un filósofo para tratar un problema epistemológico o metateórico de la antropología no implica necesariamente -y de ninguna manera aquí- plantear una solución. Además, los problemas intrínsecos de la producción de conocimientos por una disciplina científica nunca tienen

solución definitiva. Lo que puede y debe hacerse es tratar de *aclarar*, de hacer consciente al máximo este proceso de producción. *Geist der Utopie* y su tratamiento del tema del *viaje* proporciona una inspiración fecunda para esta aclaración y por ello se recurrió a esta obra. A pesar de las dificultades inherentes del texto y a pesar de lo sucinto de su resumen en el apartado anterior, pueden revisarse ahora nuevamente los diferentes significados de "trabajo de campo", a la luz precisamente de la reflexión blochiana sobre el viaje que es, como ya se señaló, fundamento y origen de la ciencia antropológica y del conocimiento que produce.

Quiero señalar, en lo que sigue, tres aspectos en este sentido.

a) *Conocimiento antropológico y conocimiento global*

El viaje antropológico es un tipo de viaje, que se distingue de otros tipos de viaje -pero hay que tener en cuenta que los antropólogos pueden hacer *viajes* de varios tipos, a veces incluso de modo simultáneo, por lo que a ellos mismos se les puede dificultar la distinción entre ellos-. El viaje antropológico tiene usualmente un propósito claro y definido: a través de él se quiere conocer un determinado aspecto de la realidad sociocultural, una problemática, un sector poblacional, los habitantes de una región, un grupo social, una cultura o como se quiera decir. Querer conocer significa aquí reunir información empírica desconocida suficiente en cantidad y calidad y basar en ella argumentos sobre causas y perspectivas de la situación bajo estudio.

Bloch trata poco del viaje científico y cuando lo hace, destaca ante todo la necesidad de sacarlo del aislamiento en el cual lo confinan la especialización y el mismo procedimiento investigativo. Ampliando su concepción al respecto, podría decirse que el viajero antropológico debería estar consciente, en todo momento, de que su viaje está íntimamente vinculado con los dos tipos de viaje a los que Bloch presta su atención principal, a saber, el *viaje* -la caminata, la travesía, etc.- como experiencia individual, por una parte, y el movimiento histórico-evolutivo de la especie humana entera, por otra. ¿Qué significa esto para el *viaje* antropológico? Implica que el viajero antropológico tiene que estar consciente de que su pesquisa consiste no sólo en establecer una relación momentánea entre un investigador y su material de estudio, de construir una relación unilateral sujeto cognoscente-objeto por conocer. Por un lado, el *viaje* antropológico es como cualquier viaje, experiencia personal y también formas científicas de reunir información, de ponderar sus partes, de reformular las preguntas e hipótesis iniciales, de presentar

los resultados de la pesquisa en la que intervienen, como en cualquier viaje, los miedos y las ansias, las simpatías y las antipatías, las predisposiciones *afectivas*, perceptivas y teóricas del viajero, además de sus experiencias de viaje previas. El reconocimiento de estos elementos, que George Devereux ha analizado detalladamente con respecto a su función de condicionantes del conocimiento antropológico,⁹ constituye un paso imprescindible para controlarlos y para evaluar el conocimiento creado *con* y *contra* ellos.

Por otra parte, es sabido que toda delimitación de un fenómeno bajo estudio es artificial: en el espacio sociocultural y en el tiempo histórico cualquier límite es convencional y por lo tanto en cierta medida arbitrario, aunque el hecho de ser imprescindibles tales delimitaciones para el estudio propicie a veces la confusión entre el nivel analítico y la realidad por estudiar. Aquí probablemente sea ilustrativo recordar el conocido pasaje del autor ya citado y actualmente un poco de moda, Clifford Geertz, cuando califica al análisis antropológico de "microscópico", y resalta que esta característica no significa que su ámbito fenoménico no pueda pasar de ser una parcela mínima, minúscula de la realidad: "Los antropólogos no estudian aldeas...; estudian en aldeas".¹⁰ Frecuentemente este aspecto se pierde en la investigación antropológica; en ocasiones se trata de subsanar esta deficiencia mediante la adaptación de crujientes marcos teóricos a la información empírica o a través de la referencia a autores de perspectiva macroscópica, pero a menudo éstos quedan completamente fuera de los datos etnográficos bajo análisis.

Lo anterior no implica quitar al trabajo antropológico su especificidad. Hacerla resultaría suicida: quienes contratan nuestros servicios, usualmente esperan un incremento cognoscitivo con respecto a determinada problemática sociocultural o segmento poblacional y no suelen estar interesados en nuestros sicogramas registrados durante el proceso de investigación; tampoco suelen apreciar las conocidas extrapolaciones "todológicas", mediante las cuales el antropólogo emite opiniones sobre cualquier tema, sólo pretendidamente cubiertas de competencia profesional. Es decir, no se propone aquí la autobiografía o la seudofilosofía como sustituto del riguroso estudio antropológico. Sí se propone, en cambio, que el antropólogo se mantenga presente -y de manera explícita- en su estudio como parte del mismo, y que conciba de antemano y a cada paso el fenómeno analíticamente delimitado bajo estudio como parte integrante de una realidad limitada únicamente por la extensión de la humanidad en el espacio y en el tiempo.

b) *El viaje antropológico: cruce de alteridades e identidades cambiantes*

El viaje antropológico es un viaje hacia lo desconocido --si no, resultaría innecesario--. No es, como ya se señaló, igual que otros viajes y, habría que agregar ahora, el fenómeno desconocido hacia el cual se dirige el viajero no es de cualquier clase. Desde luego cambian también para el antropólogo clima y paisajes, sonidos y olores, colores y velocidades; esto es algo que cualquier viajero experimenta. Pero la alteridad a la que el viajero antropológico se enfrenta es la alteridad *cultural*. Es la *otra* cultura (lo que no quiere decir que tenga que ser *totalmente* diferente), en la que se adentra, se sumerge. Es importante destacar aquí que este aspecto no tiene que ver con estructuras de personalidad y particularidades biográficas individuales de los viajeros antropológicos, sino que como *miembros* de una colectividad, un conjunto social con algún tipo de identidad, se enfrentan a personas, agregados o grupos, cuya identidad se encuentra acuñada por su pertenencia a otros universos simbólicos.

Resulta importante ver que el asombro¹¹ producido por el reconocimiento de esta alteridad se enciende después nuevamente con respecto a lo que anteriormente le había sido familiar al viajero antropológico. En la medida de la intensidad y/o duración de la investigación, se produce en el antropólogo una alteración con respecto a la percepción de su punto de partida: empieza a ver en la retrospectiva, en el recuerdo su cultura de origen de otro modo, con relieves, facetas y relaciones antes no percibidas o vistas de otra manera.

Es más, a más tardar en el momento de relatar su viaje y de describir sus hallazgos, puede caer en la cuenta de que lo nuevo que apareció ante sus ojos no estaba solamente en el exterior, sino que él mismo cambiaba constantemente, así que lo visto y el proceso cambiante de ver se entrelazan inevitable y permanentemente. El echo de habituarse a ciertas construcciones o ciertas comidas -y la posibilidad que radica en este acostumbramiento, de poderse fijar en matices antes imperceptibles- constituye un conocido ejemplo de estos cambios concomitantes.

Finalmente, si ha transcurrido suficiente tiempo, puede suceder otra alteración y el viajero antropológico puede notar a su regreso a su cultura de origen, que ésta no es la que dejó: ella también cambió durante el tiempo de su ausencia. Y más aun: si queda todavía tiempo para volver a la cultura que estudió -es el caso de los famosos "reestudios"-, tendrá que percatarse que ésta nunca más será aquella que aparece en sus escritos y que guardaba en su memoria.

El viaje antropológico implica entonces, necesariamente, la confrontación de al menos dos culturas (por lo menos, parcialmente) diferentes; la alteridad cultural es sólo perceptible e inteligible en la medida en que el antropólogo se reconozca y se sepa y se conduzca *como* perteneciente a una cultura distinta de la que estudia. Por esto, el antropólogo siempre será huésped, no puede convertirse en *tránsfuga* cultural. Y también por esto es necesario que consigne y analice sus experiencias de viaje como tales -para poder saber en qué medida sus resultados provienen de su propia tradición cultural y de la manera como ésta suele ver a los otros. E igualmente necesarios son los conocimientos sobre las tendencias que obran en todas las culturas, aunque el antropólogo se encuentre sólo en el cruce de dos versiones de esta multiplicidad cultural de la humanidad.



c) *El viajero como parte del viaje.*

El viajero es, por tanto, parte del viaje, aun del viaje antropológico. Se adapta -con respecto a la agudeza de sus percepciones, su vocabulario y en ocasiones hasta la lengua entera, su vestimenta, su comida, su rutina diaria, muchos de sus actos y la expresión de sus actitudes- a las condiciones ambientales y socioculturales vigentes. Pero el objetivo del viaje no son climas o paisajes, mercancías o instrumentos, sino aquellas esferas de las acciones y de las motivaciones, de los significados y de las explicaciones, donde se supone no la igualdad estática como los antropólogos decimonónicos, sino la comparabilidad y comunicabilidad, que traspasa incluso la diferencia cultural más grande. Por esto su adaptación tiene que aspirar a convertirse en *interlocutor* de aquellos en cuya realidad sociocultural se interesa.

¿No radicará en esto una diferencia fundamental de la antropología con respecto a otras disciplinas

científicas que también basan su conocimiento en los procesos de observación? ¿No lo será incluso con respecto a aquellas disciplinas o, al menos, modos de estudiar los fenómenos socioculturales, que privilegian sobremanera la interrogación de los así llamados "informantes"?

Para algunos esto podría parecer una perogrullada. Pero ¿no es cierto que en los textos antropológicos los anfitriones del viajero científico casi siempre sólo aparecen como depósitos de información por explotar y como destinatarios de agradecimientos? Sus orgullos y sus tristezas pocas veces están presentes y menos aun sus conocimientos y opiniones y su *versión* de la razón de las cosas y de sus propios actos. O mejor dicho tal vez, cuando están, sólo tienen presencia como "datos" que organiza el antropólogo, pero no como parte de un diálogo intercultural, donde dos interlocutores participan, cada uno a su manera, en la construcción de una visión de los fenómenos, de sus causas y de sus perspectivas.

A modo de comentario conclusivo

¿Cómo se concibe y qué lugar ocupa el trabajo de campo en el ciencia antropológica: -simple desplazamiento espacial sin mayor significado para la investigación, una técnica entre otras para el acopio de material etnográfico, el método central de la antropología?- ésta era la pregunta inicial de mi ensayo. De la concepción del trabajo de campo como viaje nació la idea de dejarse inspirar por Bloch (dejando de lado, es importante recalcarlo, muchas perspectivas esenciales de su obra).

Independientemente de si Ernst Bloch tiene razón o no, o si mi manera de aprovechar su obra prima fue una buena idea o no --de cualquier manera podría haberse asomado aquí una concepción del trabajo de campo que no tiene mucho que ver con el mero trasladarse de una parte a otra para hacer *allá algo*, ni con una técnica de recopilación de información sustituible por muchas otras. Más bien tiene que ver con el debate esencial y nunca terminado sobre qué es la antropología, y por consiguiente, cuál es su universo de estudio, cuáles son los caracteres esenciales de los fenómenos que estudia, cómo se aproxima a ellos. En la manera de aproximarse está contenida al menos parte de la respuesta. De hecho, la cuestión es similar a cualquier viaje: ya en la misma preparación de un viaje, digamos por mar, está presente lo que se sabe y lo que se supone sobre el clima, los retos de los vientos y las olas, las necesidades de alimentación y de vestido, las tensiones posibles con los compañeros de viaje; también la idea sobre la clase de gente que se espera encontrar. Es decir, el método no es algo meramente instrumental,

contiene concepciones fundamentales acerca de los fenómenos de los que se quiere ocupar la pesquisa y la tradición disciplinaria entera.

Este comparar la actividad investigativa de la antropología con el viaje nos obliga a considerar siempre también al viajero y precisamente a la luz de su pertenencia a una cultura, de no permitirle construir conocimientos "ajenos al sujeto", como decía Bloch, y de saber vinculada la *otra* cultura al conjunto de *todas* los fenómenos culturales y de su movimiento en el tiempo que es, como dijo nuestro autor de referencia, otra cosa que el simple "desenvolvimiento", a saber, algo indeterminado e incierto, porque la cultura humana misma se encuentra abierta y no terminada aún, necesitada del trabajo cognitivo y material de los seres humanos para poderse convertir en el verdadero hogar de todos.

Tomar más en cuenta estas ideas contribuirá tal vez también a reducir el número de aquellos estudios antropológicos que nos tratan de convencer de la coherencia férrea de los sistemas sociales y de los universos simbólicos y de las relaciones entre sus esferas, cuando todos sabemos que ninguna vida individual y ninguna cultura tiene estas características. Y también podría prevenirnos de ver el presente necesariamente como la gran desembocadura lógica de todos los antecedentes conocidos de una situación, borrando así la heterogeneidad y las tensiones inherentes al flujo histórico, que permite siempre, al menos una alternativa más, y donde la factualidad positivamente constatable no es más que una base, pero también una barrera para poder llegar al mundo nuevo del futuro.

Notas

¹ Geertz 1987: 33.

² Véase para esto mi ensayo "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos" (Krotz 1988 a).

³ Esta apartado se basa en un trabajo inédito sobre el motivo del viaje en la obra temprana de Bloch, para el cual debo valiosas sugerencias a J. Oswald.

⁴ Acerca de la vida y la obra de Ernst Bloch pueden consultarse S. Pérez y otros (1988) y E. Krotz (1988 b: 123 y ss.).

⁵ Los señalamientos de páginas indican la procedencia de las citas de *Geist der Utopie* (Bloch 1973).

⁶ Así, por ejemplo, es obvio que su interpretación de Mozart (:68-70) se encuentra en consonancia con ideas entonces ampliamente difundidas sobre este compositor.

Otro ejemplo es su concepción y su crítica (:300 y sigs.) de la obra de Marx que estaba influenciada fuertemente por la Segunda Internacional y que tenía que prescindir del conocimiento de partes entonces inaccesibles. Véase también el libro de A. Münster (1982) sobre la obra temprana de Bloch.

7 L. González ha acuñado el término "matria" en complementación de "patria" para referirse a las "minisociedades pueblerinas, municipios, terruños, tierra, parroquias, patrias chicas" (1987: 52).

8 En este sentido es interesante la observación que hace C. Castaneda al inicio del tercer volumen sobre su aprendizaje: "Se me hizo evidente que mi suposición original con respecto al papel de las plantas psicotrópicas era errónea. Tales plantas no eran la faceta esencial en la descripción del mundo usada por el brujo, sino únicamente una ayuda para aglutinar, por así decirlo, partes de la descripción que yo había sido incapaz de percibir de otra manera. Mi insistencia en adherirme a mi versión normal de la realidad me hacía casi sordo y ciego a los objetivos de don Juan. Por tanto, fue sólo mi carencia de sensibilidad lo que propició el uso de los alucinógenos ..' (1975: 14).

9 Devereux 1977.

10 Geertz (1987: 33).

11 Véase para esto también mi ensayo "Utopía, asombro, alteridad" (Krotz 1987).

Bibliografía

- BLOCH, Ernst (1973) *Geist der Utopie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- CASTANEDA, Carlos (1975) *Viaje a Ixtlán*, México: Fondo de Cultura Económica.
- DEVEREUX, George (1977) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.
- GEERTZ, Clifford (1987) *La Interpretación de las culturas*. México: Gedisa Mexicana.
- GONZÁLEZ, Luis (1987) "Suave matria: patriotismo y matriotismo". En *Nexos*, vol. 9, núm. 108: 51-59.
- KROTZ, Esteban (1987) "Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica". En: *Estudios sociológicos*, vol. 5, núm. 14: 283-301.
- (1988) a "Viajeros y antropólogos: aspectos históricos y epistemológicos de la producción de conocimientos". En: *Nueva Antropología*, vol. IX, núm. 33: 17-52.
- (1988 b) *Utopía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- MÜNSTER, Arno (1982) *Utopie, Messianismus and Apokalypse im Frühwerk Ernst Blochs*. Frankfurt: Suhrkamp.
- PÉREZ, Sergio y otros, coords. (1988) *Ernst Bloch: sociedad, política y filosofía*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.