

La etnografía ha experimentado cambios teóricos importantes, destaca la ruptura con el positivismo y el evolucionismo, que habían definido al oficio hasta bien entrado el siglo XX. Un nuevo aumento epistémico, atribuible a la sociología comprensiva, es que la realidad social no es ajena al mundo subjetivo de quien la interpreta. Esto contribuyó a dejar atrás la objetividad como garante de validez científica en la investigación empírica. Además, se reconoció que la vida social urbana también es susceptible de ser observada etnográficamente, por lo tanto el trabajo de campo no tendría por qué circunscribirse sólo a los contextos agrícolas y campesinos que, por cierto, eran considerados como lugares exóticos propios de la vida indígena.

Aunque en este libro se hace una discusión sobre el surgimiento de la etnografía como disciplina fenomenológica y su relación con la sociología constructivista, el propósito central es reflexionar sobre la relación entre ética, empatía y confianza en el trabajo de campo. Se trata de un dilema poco analizado, pues no parece haber un consenso en ciencias sociales sobre cuáles deben ser los límites empáticos al hacer etnografía. Así, el autor se pregunta hasta qué punto tenemos que vincularnos con la gente que participa en los estudios etnográficos y por qué es importante garantizar el anonimato de las personas entrevistadas. Además, se presentan estudios de caso en la Ciudad de México con el fin de mostrar algunos de los retos que implica el oficio etnográfico en un país con estudiantes agravados por la violencia.



9 786077 114925

Daniel Dionisio Hernández Rosete Martínez

Etnografía urbana

Etnografía urbana

Estudios de caso en la Ciudad de México

Daniel Dionisio
Hernández Rosete Martínez



Etnografía urbana

Estudios de caso en la Ciudad de México

Daniel Dionisio Hernández Rosete Martínez



Juan Pablos Editor

México, 2018

Uno de los capítulos que componen este libro es producto de investigación financiada por el Conacyt (Proyecto 85318). Los otros capítulos son investigaciones realizadas en el Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav, al que está adscrito el autor como investigador titular.

Hernández Rosete Martínez, Daniel Dionisio

Etnografía urbana : estudios de caso en la Ciudad de México / Daniel Dionisio Hernández Rosete Martínez, autor. - México : Juan Pablos Editor, 2018

1a. edición

153 p. : 14 x 21 cm

ISBN: 978-607-711-492-5

T. 1. Etnología T. 2. Antropología urbana T. 3. Investigación cualitativa
T. 4. Ciencias sociales - investigación

HG2 H47

ETNOGRAFÍA URBANA. ESTUDIOS DE CASO EN LA CIUDAD DE MÉXICO de Daniel Dionisio Hernández Rosete Martínez
Primera edición, 2018

D.R. © 2018, Daniel Dionisio Hernández Rosete Martínez

D.R. © 2018, Juan Pablos Editor, S.A.

2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19, Col. del Carmen,
Alcaldía de Coyoacán, 04100, Ciudad de México
<juanpabloseditor@gmail.com>

Fotografía de portada: *Ciudad encantada*, Daniel Dionisio Hernández Rosete,
impresión digital, México, 2018

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

ISBN: 978-607-711-492-5

Este libro fue sometido a dictamen bajo la modalidad de doble ciego por investigadores pares de las áreas de Humanidades y de Ciencias Sociales

Impreso en México/Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)
Distribución: Tintaroja <www.tintaroja.com.mx>

Índice

AGRADECIMIENTOS	13
PRÓLOGO <i>Rosa Nidia Buenfil</i>	15
INTRODUCCIÓN	23
1. REFLEXIONES SOCIOLOÓGICAS SOBRE VÍNCULO, EMPATÍA Y SUBJETIVIDAD EN ETNOGRAFÍA Etnografía y positivismo Sujeto y lenguaje. La aparición y consolidación de la etnografía constructivista La ruptura con el racionalismo científico El fuego nuevo en etnografía. Entre la validación científica y las emociones en el trabajo etnográfico Etnografía e involucramiento. Aspectos éticos del trabajo de campo La aproximación a los otros como práctica ética Notas para una crítica a la idea de observación participante De la observación participante a la observación directa Conclusiones	29 29 31 31 38 40 43 47 50 53
2. EL RACISMO COMO PRÁCTICA ESCOLAR. EXPLORACIÓN ETNOGRÁFICA SOBRE DISCRIMINACIÓN LINGÜÍSTICA EN LA MERCED Del sarcasmo discriminatorio al racismo de Estado	55 55 55

Breve aproximación a la epistémica del racismo y al Estado eugenésico en México	58
La traza urbana como expresión de racismo en la Ciudad de México	60
La noción de mestizaje como basamento ideológico del racismo	62
La racialización del lenguaje y la discriminación étnica escolar	64
Ser bilingüe en escuelas públicas de La Merced. Aspectos antropológicos sobre migración e inclusión educativa	67
Del retraso mental al multilingüismo como resistencia contracultural	69
Conclusiones	70

3. REPRÉSION, CRIMINALIZACIÓN Y PROTESTA.

LOS ESTUDIANTES COMO OBJETO DE PERSECUCIÓN	73
Planteamiento	73
Reflexiones antropológicas sobre desaparición forzada	74
De las detenciones ilegales a la desaparición forzada en México	76
La protesta juvenil frente al Estado autoritario	79
Método, universo y trabajo de campo	80
Matanzas de jóvenes en el México posrevolucionario	81
Cambios en la vida familiar en contextos de violencia de Estado	83
La protesta social en la ciudad. Relatos de un joven anarquista	86
Una noche en galeras por delinquir contra la salud propia	90
Detención y tortura de estudiantes en el metro Cuatro Caminos	94
Sobre el miedo social a un estudiante detenido en la SEIDO	98
Consideraciones finales	103

4. ETNOGRAFÍA DEL CAMBIO EN LA CIUDAD BARRIAL. EL NACIMIENTO DE LA OTREDAD Y EL ANONIMATO EN LA ROMITA	107
Sobre la importancia del estudio etnográfico de la Ciudad de México	107
La aproximación metodológica al barrio	110
Técnicas de investigación	112
Universo de estudio	115
Resultados	117
La historia barrial de Romita	117
Romanos contra avecinados. Migración y cambios en la devoción religiosa	122
Los terremotos como catalizadores de anonimato y cambio social	128
Conclusiones	132

REFLEXIONES FINALES: A PROPOSITO DEL VÍNCULO ENTRE ÉTICA Y ETNOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

	135
	139

El Otro es lo que me impide repetirme hasta el infinito.

Jean Baudrillard

Agradecimientos

En algún momento llegué a creer que hacer etnografía era un privilegio. De alguna manera sigo convencido de eso porque persiste un modo de hacer ciencia social que parece negar a las epistemologías que no se apegan al racionalismo científico. Por eso, me siento agradecido con mis colegas del Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav, en quienes he encontrado una apertura epistémica vital para aportar conocimiento innovador y de punta sobre el mundo social. Especialmente agradezco el cuidadoso trabajo de dictamen a este libro que hicieron académicos cuyas identidades desconozco, pero que me resultan ejemplares.

Agradezco a mis jóvenes colegas, gente que se acercó al enfoque etnográfico que enseño en la UNAM y en el DIE. Han avanzado con confianza en este oficio: Daniel Congo, Axel Bautista, Jessica Sarai, Rubén Ramírez, Guadalupe Pérez, Iván Anduaga, Melissa Sánchez, Daniel Cisneros, Fernando Alvarado, Rocío Estrada, Verónica Antonio, Israel Hernández, Ana Juárez, Ricardo Alvear, Jesús Cruz, Aurora Corona, Juan Carlos Gómez y Jorge López.

También agradezco a la gente que ha enriquecido mi visión del mundo, Enrique Leff, Guadalupe Valencia, Lucía Álvarez y Lourdes Quintanilla de la UNAM. A Rosa Nidia Buenfil, Ruth Paradise, Ariadna Acevedo, Antonia Candela, Inés Dussel, Susana Quintanilla, María de Ibarrola, Judy Kalman, Josefina Granja, Ruth Mercado, Eduardo Weiss, Alma Maldonado, David Block e Iliana Reyes del Cinvestav. A Guillermina Natera, Mario Bronfman, Leticia Ávila y Sergio López con quienes compartí, en momentos decisivos, dis-

usiones fundamentales sobre investigación microsocia. A Virginia García, Mario Trujillo y Virginia Molina del CIESAS.

Estoy muy agradecido con las personas que me han contado su historia, sus saberes me permiten ver lo cerca que estamos de un mundo mejor.

Dedico este trabajo a Biko Mateo, Ana Daniela y a Olivia Maya.

El calor que me brindan es vital para hacer etnografía en tiempos difíciles en México.

Prólogo

Rosa Nidia Buenfil*

El lector tiene ante sí una obra que invita a la reflexión sobre las condiciones en las que producimos conocimiento, mediante la rediscusión de problemas añejos que no llegan a una solución final, al contrario, en los sucesivos intentos de resolverlos se expanden, profundizan y complejizan sus implicaciones; nos invita también a un ejercicio de la investigación que se comprometa tanto en el plano epistemológico como en el ontológico, tanto ético como político y afectivo, mediante la puesta en acto de las reflexiones previas en investigaciones etnográficas realizadas por el autor en la Ciudad de México.

El autor sitúa los principales acontecimientos de crisis intelectual del positivismo de Durkheim y Parsons, que por décadas fueron los referentes más importantes en las ciencias sociales, ya que no solamente convencían a las comunidades científicas de sus criterios de cientificidad como universales, sino también se recurrió a la dominación intelectual por medio de las instituciones científicas, militares y económicas. Lo anterior le permite al autor ir posicionando la creciente visibilización y legitimación de los estudios cualitativos y su especificación en el marco de los estudios antropológicos, así como en los sociológicos, y en este marco recurre a la fenomenología constructivista de Schutz, Geertz, Berger y Luckmann, principalmente.

De esta forma, Daniel Dionisio Hernández Rosete recupera las principales discusiones sobre objetivismo y subjetivismo, racionales

* Profesora-investigadora titular adscrita al Departamento de Investigaciones Educativas del Cinvestav.

lismo y empirismo, y otros más mediante un recorrido y revisión de la segunda mitad del siglo XX, con sus momentos de choque de fuerzas intelectuales, cuando se ubica al fenómeno (proceso de un sujeto —*e.g.* migrante, comunidad— o un objeto —*e.g.* transformación cultural, decaimiento de una tradición—) como proceso situado. Aunque estos posicionamientos son visibles desde el campo filosófico —por ejemplo, los románticos, Dilthey o la hermenéutica heideggeriana 1927—, se van legitimando en las ciencias sociales en un abigarrado enfrentamiento de fuerzas intelectuales que involucra los estudios microsociales de la Escuela de Chicago, la oralidad y el registro de los modos de vida de sujetos cuya capacidad de agencia había sido ignorada.

El autor expone también las tensiones entre la idea de la etnografía como específicamente rural y la posibilidad de etnografía urbana, la encuesta frente a la biografía personal, el empirismo folclorizante frente a la etnografía semiótica, la dimensión estructural del lenguaje en la cultura. Si bien estos posicionamientos en conflicto no eran nuevos y seguirán siendo revisados en el propio transcurso de la historia del pensamiento, Hernández Rosete los despliega como un recordatorio de que es importante tenerlos en mente cuando estamos frente al torbellino del trabajo de campo (cuyas exigencias no son pocas e implican decisiones que se tienen que tomar *in situ*).

Mediante este recorrido se nos convoca a replantear, por ejemplo, en qué medida los planos afectivos que se movilizan en las subjetividades interactuantes —la persona que investiga y la que es entrevistada—, en palabras del autor, detonan “cambios en su posición existencial”, pueden llevar a una situación de empatía o antipatía que dejarán huella en el proceso mismo de recuperación de la información y la construcción e interpretación del dato y, después, en el conocimiento producido.

Daniel Dionisio Hernández Rosete le imprime fuerza a su contraste al mencionar las rupturas con el pensamiento heredado, el modelo normativo de cientificidad que perseguía un proceso epistemológico libre de prejuicios, emociones, preferencias: libre de subjetividad, y el aire refrescante o fuego nuevo que el reconocimiento

de la interacción personal (afectiva, política, estética, incluso epistémica y religiosa) de la persona que investiga y la que es “investigada” introducían en la etnografía, por ejemplo, con los trabajos de Harris y Rosaldo. Toma posición también ante el debate acerca de si la etnografía permite sólo entender el mundo (finalidad epistémica) o también involucra un compromiso político y moral (“humanitario”, dice el autor) frente a una comunidad invisibilizada y silenciada, con la que se involucra. Este debate nos invita a reconsiderar hasta qué punto tal involucramiento, sus implicaciones y consecuencias en el conocimiento que construimos, es una posibilidad o un deber. Como investigadora, me conduce a preguntar una vez más si es posible que, independientemente de que yo persiga cambiar la situación que investigo, ésta es alterada por el solo hecho de poner al entrevistado en situación de elaborar una respuesta a mi pregunta, de asignar sentido a una experiencia pasada o actual, por el solo hecho de interrogar a un grupo sobre su propia condición. Especialmente si uno concuerda con Heidegger en que el ser habita en el lenguaje, o con Berger y Luckmann en que la realidad es construida socialmente, hasta qué punto al intervenir en ella ésta se altera ontológicamente, y mi imagen de ella también, en alguna medida.

Hernández Rosete nos invita también a reexaminar las implicaciones políticas y culturales que las instituciones heredadas han dejado en el conocimiento, haciendo especial alusión al colonialismo epistemológico y el eurocentrismo, cuyas implicaciones políticas y culturales despreciaron, silenciaron e invisibilizaron otras formas de conocimiento que hoy han probado su eficacia; y visibilizando la ingenuidad, ignorancia, miopía y arrogancia de quien las reconoció como inferiores y las generalizó como superchería. El autor, además de mostrar el imperativo de dejar hablar y hacer audible la voz de quienes estaban silenciados, convoca a un paso adicional que, si bien no es novedoso en la teoría política ni en la etnografía, sí es fundamental insistir en ello y visibilizar el cómo hacerlo, metodológicamente hablando.

Como investigadora, este libro me exige reflexionar de nueva cuenta que más allá de la denuncia que las ciencias sociales han

hecho y que en ocasiones ha sido usada en forma panfletaria y académicamente poco rigurosa, dirigida a la compasión del lector, lo que ahora resulta políticamente más productivo y estratégico es mostrar la capacidad de agencia de los sujetos individuales y colectivos. Es decir, investigar cómo a pesar de los males que podamos recordar (el Estado, el capitalismo, el neoliberalismo, el patriarcalismo, el racismo, el eurocentrismo, el colonialismo y demás), las personas y los grupos han sido capaces de ir más allá de los "malgnos" planes del opresor. En efecto, no se trata de investigar para mostrar que tan "malos pueden llegar a ser los opresores", sino de investigar cómo a pesar de ello niños indígenas, comunidades enteras, docentes con iniciativa y compromiso, agrupaciones de vecinos, locatarios y demás, consiguen desplegar una capacidad de agencia.

Hernández Rosete sugiere lo anterior desplegando una serie de precauciones de orden ético, cívico y político en el marco del trabajo de campo: el cuidado en la aproximación al entrevistado, su consentimiento informado, y la medida en que estas prácticas favorecen el empoderamiento, la reflexión y la capacidad de agencia de los sujetos investigados. La reflexión ética acompaña permanentemente sus consideraciones metodológicas y sus posicionamientos como investigador.

En el capítulo dos, concerniente al racismo como práctica escolar, después de una extensa revisión de ángulos urbanistas, políticos y antropológicos del racismo en México, el autor "abre la observación etnográfica más allá de la confrontación indígena-mestizo para describir las prácticas educativas y los procesos de discriminación que pueden existir incluso entre personas con filiación étnica similar".

En el capítulo tres aborda la represión, la criminalización y la violencia, tomando por caso a los estudiantes como objeto de persecución. A partir de algunos antecedentes históricos como el nazismo y el militarismo, el autor aborda el tema de la desaparición forzada que protagonizan las instancias de gobierno, lo cual, según el autor "es inherente al terror como política de Estado", que se ha convertido en un ingrediente de la fallida democracia en el México del siglo XXI. La desaparición de los 43 jóvenes en Ayot-

zinapa, Guerrero, parece ser la punta del iceberg, ya que la Comisión Nacional de Derechos Humanos ha estimado que hay cerca de 32 mil desaparecidos. En este contexto se ubica la etnografía de jóvenes estudiantes en la Ciudad de México, que lograron ir más allá de la ilegalidad de su detención y se enfrentaron exitosamente a la impericia y corrupción del sistema policial. Una sección de este capítulo está dedicada a la explicación procedimental de la etnografía y el código ético que se respetó. También se ubican antecedentes de represiones, como la de los estudiantes politécnicos (el movimiento de "los gaviotas" de 1956), los ferrocarrileros en 1958, los médicos en 1964, el movimiento estudiantil popular de 1968, y otro apartado especial es dedicado a las primeras crisis del patriarcalismo y las alteraciones de la vida privada relacionadas también con los ciclos del modelo económico que ha tenido como una consecuencia la agudización de la pobreza. El escenario de terror se puebla con las matanzas de Acteal, Tlatlaya, las ejecuciones de periodistas, las fosas con cadáveres de migrantes y da paso al apartado de la etnografía anunciada, "Relatos de un joven anarquista" y "Delitos contra la salud".

En el cuarto capítulo aborda las alteraciones producidas por procesos de urbanización, en la segunda mitad del siglo XX, en la vida de los vecinos, con el objeto de contribuir a la exploración etnográfica de las identidades barriales en un contexto de cambio social atribuible a la transformación de la densidad urbana y demográfica en la colonia Roma. Hernández Rosete contextualiza su caso ofreciendo antecedentes de las alteraciones en este sitio debidas a los sismos de 1985. Dedicada algunas consideraciones de orden metodológico al tema barrial, incluido el análisis de las experiencias de vida de los actores sociales inmersos en la reproducción del orden social desde dos dimensiones: la sociología fenomenológica y sociosemiótica. La combinación de enfoques históricos y demográficos complementó la indagación cualitativa: entrevista en profundidad e historia de vida durante un año (2000) a cuatro grupos de informantes (un total de 29 entrevistados). Inicia su exposición con el antecedente histórico novohispano del trazado urbano de la ciudad (con fuentes externas a la muestra) y que revelan la

trama religiosa, clasista y de inferioridad cultural atribuida a los que habitarían la entonces Romita (por su capilla). Posteriormente se irá convirtiendo en un asentamiento para las “clases medias” de fines del siglo XIX, ya como la colonia Roma, y mantendrá la circulación de valores identitarios de procedencia religiosa (San Francisco Javier, de signo jesuita). Imposiciones religiosas, urbanísticas y resultantes del terremoto de 1985, como el fenómeno migratorio (éxodo e ingreso de familias del exterior a las unidades habitacionales), recomponen los vínculos vecinales, desmembrando algunas redes simbólicas tradicionales (solidaridad, compadrazgos, fiestas religiosas, etc.) a la vez que se inauguran otras y se reemplazan problemáticas urbanísticas (como la viabilidad) por otras nuevas (hacinamiento e insuficiencia de servicios).

Al final el autor recupera de cada uno de sus capítulos muchas de las consideraciones de orden metodológico que presentó en la introducción y fue movilizándolo en cada etnografía específica. En este sentido, quizás el que más sobresale es el del plano de intervención en la vida del entrevistado, ya que este plano involucra diversas dimensiones: política, ética, afectiva, estética, y desde luego metodológica en el sentido de los procedimientos, ponderaciones y valoraciones que se activan para las interpretaciones del caso. Cito al autor: “hacer etnografía no sólo consiste en descifrar los universos de significado atribuidos a lo real, supone además un acto que debería ser siempre autorizado por la gente que entrevista”. Pues se trata de una intervención en la historia de su vida.

Como en otros casos, si bien no es novedad que estas dimensiones de la metodología se activan en la investigación, el análisis institucional, investigaciones educativas inspiradas en el psicoanálisis, estudios sociológicos basados en la fenomenología constructivista, entre otros, lo confirman. Sin embargo, existen —y habría que ver las proporciones— perspectivas de investigación que no lo consideran, o peor aún, sostienen que esta “intervención en la historia de su vida” no importa. Por ello, es muy valioso que Hernández Rosete insista en ello y visibilice en forma precisa las formas en que esta intervención afecta al propio objeto de conocimiento —que en muchos casos se trata de creencias, hábitos, sostenido por

personas— y el investigador busque formas de controlar sus propios miedos, prejuicios y rechazos *a priori*, así como sus preferencias y filias, ya que inevitablemente estarán interviniendo en el proceso de investigación y la construcción del propio objeto de conocimiento, que es nada menos que la vida de personas.

Además de las narraciones valiosas de ciertas formas de racismo en el ámbito escolar, de las trayectorias urbano-culturales de La Romita, de la criminalización de los jóvenes, que se dan a conocer, el libro de Daniel Dionisio Hernández Rosete nos invita en cada una de sus páginas a la consideración honesta y profunda sobre la empatía y la construcción de vínculos.

Cuando se entiende empatía como la participación afectiva de una persona en una realidad ajena a ella, generalmente en los sentimientos de otra persona, y permite a una persona comprender, ayudar y motivar a otra que atraviesa por un mal momento, logrando una mayor colaboración y entendimiento entre los individuos que constituyen una sociedad, se anticipa una respuesta de aceptación a la otredad. La pregunta desde mi posición como investigadora es: ¿mi respuesta a la otredad es necesariamente aceptación?, ¿no es aceptable que una vez abierta auténticamente al conocimiento de la otredad, a su comprensión en contexto, mi resultado sea de distanciamiento? Para mí es claro que los resultados de la investigación no son justificaciones de desaprobación y tampoco de aprobación moral, estética o política del investigador sobre lo que investiga, sino una caracterización e interpretación de la significación que los sujetos atribuyen a su vida o a alguna faceta de su vida, independientemente de que el investigador la apruebe o no. La formación de vínculos, proceso necesario para que fluya la significación que es interés de la etnografía y casi de cualquier investigación cualitativa, puede ser gratificante o agobiante. Por ello el investigador requiere de un cuidadoso manejo de las emociones para no sesgar sus resultados, y no limitarse a convocar la simpatía del lector sino buscar la comprensión del objeto de conocimiento.

Introducción

Este libro es resultado de una investigación basada en etnografía y su eje epistémico descansa en el trabajo conjunto de Peter Berger y Thomas Luckmann (1993), una corriente fenomenológica del constructivismo social que, en mi opinión, es un importante sustento teórico para quienes emplean técnicas de investigación cualitativa, como las entrevistas en profundidad y las narraciones autobiográficas. Es uno de los pocos enfoques que sugieren que los significados que dan sentido a lo real son adquiridos por las personas a través del lenguaje. En este encuadre teórico, la palabra hablada es el principal referente del acto interpretativo de la cultura, de ahí su importancia etnográfica.

Retomo además un viejo debate con el racionalismo científico y lo hago en específico a partir de la importancia de considerar al carácter empático que, en mi opinión, debe definir al acto etnográfico. Me parece que debe discutirse con mayor profundidad las implicaciones éticas de la etnografía, específicamente cuando se hace el trabajo de campo y al momento de documentar los hallazgos. El libro da cuenta de esta discusión en el capítulo titulado, "Reflexiones sociológicas sobre vínculo, empatía y subjetividad en etnografía". Inicialmente describo el viraje que dieron la sociología y la antropología frente al racionalismo científico del positivismo, esto con el fin de atender básicamente dos interrogantes: primero, hasta qué punto la investigación etnográfica demanda un posicionamiento epistémico, pero además ontológico frente a lo real, y por otro lado, qué tanto se ha discutido el papel ético en la investigación cualitativa. Finalmente, abordo el tema del vínculo

entre el etnógrafo y las personas con quienes se conversa. Y explíco por qué la prioridad de cualquier investigación social debe ser la confidencialidad y el anonimato de los participantes.

En la investigación etnográfica subyace una variable que poco se discute: el poder como fenómeno inherente a la relación desigual que existe entre investigador e investigado. Este tema alude, necesariamente, al reconocimiento del respeto a la dignidad de las personas que participan en los estudios sociales, pues no siempre queda del todo claro que participar en una investigación social debe ser una decisión libremente elegida y consentida, sin mediación de ningún tipo de coerción. Desde esta postura ética se presentan tres investigaciones que he realizado a lo largo de mi trayectoria en la investigación social y que a continuación describo brevemente.

En el segundo capítulo, "El racismo como práctica escolar. Exploración etnográfica sobre discriminación lingüística en La Merced", se analiza la idea de rezago escolar en México, considerando que ésta mantiene su origen en un saber de corte eugenésico (Granja, 2009) y que parece recuperar vigencia, especialmente con la aparición de migrantes indígenas bilingües de origen rural y campesino en escuelas de la Ciudad de México. Es decir, persisten creencias que conciben la diversidad etnolingüística como la causa del rezago escolar. Sin embargo, considero que el problema más complejo es que las lenguas indígenas aún son concebidas por algunos profesores como expresiones dialectales y son vistas como inferiores lingüística y culturalmente frente al español, por ello planteo que en algunas escuelas de la Ciudad de México existen formas de discriminación lingüística que se alimentan de los discursos eugenésicos sobre rezago escolar. Para sustentar lo anteriormente expuesto, presento algunos hallazgos de un estudio cualitativo realizado en escuelas de La Merced, cuyas aulas manifiestan la problemática histórica de la eugenesia en nuestro país, pues asisten niños indígenas migrantes que al no hablar correctamente el español, son vistos como individuos que rezagan el aula.

El marco teórico del que parte esta investigación aporta elementos históricos, pues analiza parte del problema de la discriminación étnica desde la Colonia hasta nuestros días. El eje explicativo

surge a partir de la noción de etnocentrismo lingüístico, que es tenido como una forma de racismo porque en México encuentra en lo indígena manifestaciones de inferioridad lingüística y cultural. El más claro ejemplo de esto es que en las aulas persiste la idea de que los niños hablan dialectos. Estas ideas han favorecido la extinción de lenguas consideradas como diferentes e inferiores al español.

Sin embargo, un aporte fundamental de este capítulo radica en su análisis de la resistencia de los niños indígenas en las escuelas; en este sentido, sostengo que hablar de resistencia lingüística supone también procesos de flexibilización en torno a las prácticas del bilingüismo que se constituye en una potente forma de resistir el desplazamiento lingüístico que generalmente ocurre en la escuela.

En el tercer capítulo, "Represión, criminalización y protesta. Los estudiantes como objeto de persecución", analizo diversas violencias de jóvenes universitarios que han resistido la violencia del Estado actual, haciendo especial énfasis en su condición de ciudadanos que reclaman su derecho a la protesta social. En este sentido, reflexiono sobre las protestas sociales en la Ciudad de México a partir de relatos de jóvenes universitarios que conocieron de cerca la represión de Estado.

Para contextualizar históricamente lo anterior me remito a las protestas estudiantiles que precedieron al movimiento de 1968, pues dan cuenta de un reto a la tradición histórica del autoritarismo en dos vertientes: la estatal y la de la vida familiar. Parto de que el autoritarismo era una forma de vida socialmente institucionalizada a través del Estado, pero también por medio de la vida familiar a partir de un ámbito de costumbrismo basado en la religiosidad católica, que reflejaba tanto las contradicciones inherentes a la jerarquización de una sociedad conservadora como a una profunda violencia patriarcal, lo que implica que lo público y lo privado estaban intrínsecamente ligados a través de un orden autoritario que permeaba prácticamente todos los ámbitos de la vida social.

En el último capítulo, "Etnografía del cambio en la ciudad barrial. El nacimiento de la Otreedad y el anonimato en La Romita",

presento un análisis microsocio del espacio urbano, particularizando en el modo en que los habitantes de un viejo barrio, situados en un tiempo-espacio específico, recuerdan las intervenciones urbanas que se realizaron en el barrio de La Romita después del terremoto que azotó a la Ciudad de México en 1985.

Análizo diversos relatos de vecinos del barrio de La Romita con base en dos tipos de testimonios. Por un lado está la oralidad de familias que han habitado siempre La Romita, estas personas brindaron referencias concretas sobre la historia del barrio, rompiendo con los estereotipos que lo definen como un lugar de exclusión social y violencia. El segundo enfoque se obtuvo de la experiencia de vida de migrantes que llegaron a La Romita después del terremoto. De modo que las transformaciones del vecindario y su estructura cotidiana se analizaron a través de los testimonios de dos generaciones de habitantes.

Lo anterior me permite describir la significación de la experiencia cotidiana de la gente, haciendo énfasis en los cambios atribuibles a las nuevas identidades vecinales que surgen con la construcción de la unidad habitacional que reemplazó a las viviendas que colapsaron por el terremoto. Describo por tanto las nuevas identidades vecinales que surgieron en La Romita y que son inherentes a los nuevos patrones de convivencia habitacional derivados, por ejemplo, del incremento de la densidad urbano-demográfica propia de las unidades habitacionales. Esta nueva forma de habitar modificó los patrones de convivencia vecinal al crear condiciones de interacción social basadas en el anonimato y la indiferencia hacia el Otro, que lejos de verlos como indicadores de conflicto social los concibo como recursos estratégicos de sobrevivencia.

En los tres capítulos empíricos se advierte un abordaje etnográfico que plantea la relación entre sentido, lenguaje y vida cotidiana. Quiero destacar que en estos capítulos lo real se concibe como un proceso simbólico que implica universos de significado, pero sobre todo se hace énfasis en la necesidad de comprender (más que explicar), desde el mundo de vida nombrado por las personas, los procesos estructurantes y la posibilidad de acción que tienen en

tanto personas con agencia. La importancia de esta perspectiva radica, desde mi punto de vista, en que se articula lo epistemológico, lo conceptual y el análisis histórico con narrativas y testimonios como estrategias de exploración, lo que demuestra la pertinencia sociológica de escuchar la voz de la gente. Estos relatos permiten, sobre todo, documentar saberes de gente que había sido considerada por las tradiciones positivistas como personas sin bagaje cultural, o sin historia, para retomar las palabras de Eric Wolf.

I. Reflexiones sociológicas sobre vínculo, empatía y subjetividad en etnografía

En este capítulo se describe el viraje que dieron la sociología y la antropología frente al racionalismo científico del positivismo. En especial se trata de responder tres interrogantes: primero, hasta qué punto la investigación cualitativa demanda un posicionamiento epistémico y ontológico frente a lo real, y por otro lado, por qué es necesario incluir la dimensión ética en la investigación etnográfica. Finalmente, abordaré el tema del vínculo en etnografía y explicaré por qué la prioridad de cualquier investigación social debe ser la confidencialidad y el anonimato de las personas entrevistadas.

ETNOGRAFÍA Y POSITIVISMO

De acuerdo con los enfoques de corte positivista, la indagación científica debe tener condiciones de objetividad y evitar cualquier tipo de vínculo emocional en el proceso investigativo. Este postulado no necesariamente está rebasado, pues existen argumentos al respecto que, en mi opinión, resultan desconcertantes porque en ciencias sociales existe una amplia literatura¹ que explica por qué la dimensión subjetiva del etnógrafo no resta certeza sociológica a la etnografía.

¹ Entre muchos otros, destaca el trabajo de Denzin y Lincoln (2000), quienes demostraron que la investigación cualitativa no sólo se ha consolidado académicamente, sino que ha conseguido legitimar el ejercicio de la sociología y la antropología como disciplinas apegadas a múltiples referentes del constructivismo social en donde las subjetividades son visibilizadas y consideradas como parte del proceso investigativo.

En lo que respecta a trabajos propiamente etnográficos, se ha ignorado —o por lo menos omitido— que el encuentro del etnógrafo con la gente que entrevista puede llevar a una experiencia de empatía, lo que no sólo suma validez empírica, sino también dota de dignidad humana al oficio sociológico y antropológico, pero sobre todo a las personas que son entrevistadas. Por ejemplo, los trabajos de Philippe Burgois (2003), Renato Rosaldo (1991) y Loïc Wacquant (2006) sugieren que el involucramiento del etnógrafo con la gente que entrevista detona cambios en su posición existencial y por tanto en la conciencia histórica de lo analizado. Es decir, hacer investigación cualitativa no sólo implica documentar “el significado que la realidad tiene para los individuos y la manera en que estos significados se vinculan con sus conductas” (Castro, 2002:64), además es necesario reconocer que estos universos de sentido pueden comovernos y colocarnos en contextos de conciencia más empáticos con la vida social que pretendemos analizar.

Otro argumento similar es el planteamiento que hace Schepher-Hughes al reivindicar el acto testifical de la antropología: “Así que a pesar de la burla de Clifford Geertz hacia el yo testifical antropológico, pienso que todavía vale la pena decir al poder la verdad” (Schepher-Hughes, 1997). Considero entonces que entre el método etnográfico y el encuentro con la gente existe una dimensión ontológica que no siempre es tomada en cuenta. Se trata de una relación que debe ser reconocida como parte del acto etnográfico, pues constituye uno de los ejes de transformación histórica no sólo en la acreditación de esta disciplina, sino de la manera en que la sociología y la antropología pueden dar cuenta del mundo históricamente. Este punto es trascendente porque los hallazgos empíricos suelen revelar justo lo que le da sentido a la existencia de gente que sobrevive en coyunturas de opresión social. Esto cobra especial relevancia frente a temas de pobreza y violencia que, en contextos históricos como el que atraviesa México, arrojan historias de vida y narrativas sobre sufrimiento y esperanza que tienen que ser atendidas con pleno apego al anonimato como derecho de las personas entrevistadas.

SUJETO Y LENGUAJE. LA APARICIÓN Y CONSOLIDACIÓN DE LA ETNOGRAFÍA CONSTRUCTIVISTA

La historia de la etnografía ha sido ampliamente documentada,² sin embargo, es escasa la discusión sobre el constructivismo en etnografía. Por eso me propongo analizar la aportación epistémica de la sociología comprensiva, que en mi opinión es una de las referencias teóricas que dieron lugar al constructivismo social etnográfico.

Hago énfasis en cuatro enfoques que considero decisivos en la consolidación de la etnografía fenomenológica y, en especial, en la forma en que este saber ha permitido entender por qué la gente es reflexiva y puede contar con márgenes de acción agenciados (Giddens, 2003). También me interesa analizar la ruptura con la epistémica del racionalismo positivo y el evolucionismo funcionalista para describir cómo es que emerge, al campo de las ciencias sociales, la subjetividad de las personas como objeto de estudio etnográfico. Aunque estos encuadres pueden encontrarse en coyunturas cronológicas particulares, el orden en que los describo no necesariamente obedece a su aparición histórica.

LA RUPATURA CON EL RACIONALISMO CIENTÍFICO

El impacto de la sociología positiva en el ámbito de la investigación social fue notable después de la Segunda Guerra Mundial (Alexander, 1995), ya que coincidió con el auge económico que en Estados Unidos detonó el crecimiento del sistema universitario y

² El estudio de Robert Lowie (1985) da cuenta del vínculo de la etnografía con el trabajo de campo. Si bien el autor analiza el difusionismo, la escuela francesa de sociología y el funcionalismo, reconozco que no sólo reflexiona sobre la etnografía propiamente instituida como disciplina profesional, además revisa y compara el trabajo de viajeros y misioneros experimentados como precursores de las primeras descripciones etnográficas. Para este etnólogo, el trabajo etnográfico exige estancias largas y conocimientos teóricos sobre la sociedad y la cultura del lugar que se estudia. Estos postulados crearon la imagen clásica del acto etnográfico ligado a la noción de trabajo de campo.

con ello el número de sociólogos, antropólogos e historiadores dedicados a la investigación social (Wallerstein, 1998). Sin embargo, el crecimiento de la investigación social también tuvo que ver con el reconocimiento y prestigio que fue adquiriendo la investigación cualitativa, sobre todo porque ésta trastocó la forma de entender y problematizar la vida social. Quizás el momento álgido de este proceso se da cuando las agendas de investigación social visibilizan a las personas como actores situados y reflexivos frente al mundo social. Surgía entonces una sociología comprensiva que reivindicaba un método diferente al considerado legítimamente científico, por eso, la ruptura con la hegemonía del positivismo es la ruptura con el modelo universal y estandarizado que Durkheim (1986) nombrara “monismo metodológico”. Por tanto, considero que no se trata de una ruptura única y definitiva, sino de una suma de cambios y críticas que fueron definiendo el surgimiento y legitimidad de una sociología comprensiva frente al racionalismo científico.

Coincido con Denzin y Lincoln (2000) al considerar que una de las orientaciones más trascendentes tiene que ver con la Escuela de Chicago, que desde las primeras décadas del siglo XX llamó la atención con sus innovadores estudios microsociales. La aportación tiene que ver con el oficio etnográfico, pues por primera vez se documenta la vida de personajes urbanos que habían sido ignorados por la sociología parsoniana, como las prostitutas o los migrantes pauperizados recién llegados de Europa. Destaca el trabajo de Nels Anderson (1998) sobre vagabundos en la bahía Chicago o el estudio de etnografía urbana de Robert Ezra Park (1928), quien documentó las vidas de migrantes en condiciones de esclavitud. Estas investigaciones no fueron bien recibidas por la sociología, entre otras cosas porque mostraban un estilo muy similar al del oficio periodístico, en particular con el periodismo de investigación de Upton Sinclair.³ De modo que, erróneamente, se creía

que carecían de un marco teórico que les diera sustento científico. Además, orbitaba sobre ellos el prejuicio moral porque daban especial importancia a la oralidad y los modos de vida de personas estigmatizadas, pero sobre todo de individuos que no eran significativos desde el punto de vista demográfico y estadístico. Paradójicamente, no se trataba de trabajos hechos por antropólogos sino por sociólogos, y resultaron pioneros en investigación social pues por primera vez se usaba el método etnográfico en el estudio de la vida personal de individuos.

Entre las aportaciones sociológicas de esta forma de hacer etnografía está la construcción de dos categorías: el anonimato y la indiferencia social, como expresiones del modo de vida en la ciudad (Wirth, 1988). Además, estas etnografías se alejaban definitivamente de la orientación africanista que tanto determinaba a la tradición funcionalista. Este distanciamiento generó una de las rupturas más trascendentes con la tradición evolucionista de la antropología británica, que históricamente asociaba el método etnográfico al estudio de sociedades y comunidades rurales y campesinas, pues abrió la posibilidad de empezar a mirar a la ciudad y sus interacciones desde la etnografía.

El segundo enfoque lo representa el trabajo de Charles Wright Mills (2000), uno de los más emblemáticos pensadores de ruptura con la tradición hegemónica del funcionalismo en Estados Unidos. Este sociólogo apostaba por un análisis social a partir de la biografía personal:

La imaginación sociológica permite a su poseedor comprender el escenario histórico más amplio en cuanto significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de la diversidad de individuos. Ella le permite tener en cuenta cómo los individuos, en el tumulto de su experiencia cotidiana, son con frecuencia falsamente conscientes de sus posiciones sociales. El primer fruto de esa imaginación —y la primera lección de la ciencia social que la encarna— es la idea de que el individuo sólo puede comprender su propia existencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época. La imaginación sociológica nos permite cap-

³ Sinclair (2012) recabó historias de vida a través del prolífico trabajo de campo que realizó en los frigoríficos de la industria cárnica de Chicago a principios del siglo XX.

tar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad. Ésta es su tarea y su promesa. Reconocer esa tarea y esa promesa es la señal del analista social clásico. Ningún estudio social que no vuelva a los problemas de la biografía, de la historia y de sus interacciones dentro de la sociedad ha terminado su jornada intelectual (Mills, 2000).

Mills sugiere un oficio sociológico que tome en cuenta la biografía del propio sujeto frente a la época social que le toca vivir. No sólo se trata de un postulado epistémico que parece coincidir con la sociología comprensiva, sino que es totalmente irreverente ante la tradición teórica del funcionalismo parsoniano, considerado en ese momento como hegemónico y determinante de la legitimidad metodológica cuantitativa: un modelo de investigación social que, por cierto, sólo consideraba como científicamente válida la investigación por encuesta.

El tercer enfoque implica la ruptura metodológica más fuerte con el positivismo y el evolucionismo, pues consiguió un importante cambio teórico a través de la sociología comprensiva de Max Weber. Me refiero al enfoque semiótico de cultura de Clifford Geertz, que merece ser reconocido por dos razones. En primer lugar, consigue rebasar la dimensión material y folclorista de la idea de cultura, heredada del evolucionismo. En segundo lugar, el autor vincula la concepción semiótica de cultura con el ejercicio etnográfico y afirma que éste es, ante todo, un acto interpretativo. Así, la descripción densa no consiste en describir obsesivamente lo real, sino en descifrar los significados atribuidos a lo real a través de las oralidades de las personas.

Quizás ésta sea la contribución más trascendente de Geertz, pues explica que todo universo de significado tiene un anclaje *in situ*, es decir, se trata de “conocimiento situado” porque está ubicado en un contexto espacial y temporal de validez coyuntural y es planteado como el objeto de estudio de la etnografía (Geertz, 1992: 34). Lo que hay que destacar es que el acto etnográfico implica una doble hermenéutica (Giddens, 2003), es decir, por un lado, alude al proceso de interpretación que compete a la visión que tiene

la persona entrevistada de su propio ámbito situado, pero también interviene la interpretación de quien la registra etnográficamente.

Por eso resulta importante destacar que, aunque Geertz hace una aportación notable al delimitar un enfoque semiótico de cultura compatible con el trabajo de campo, principalmente centrado en escuchar a la gente, su planteamiento deja algunos cabos sueltos pues, por ejemplo, no explica cuál es el papel del lenguaje en el momento de la interpretación etnográfica. De hecho, una de las críticas más fuertes a su trabajo de campo sugiere un vacío lingüístico que pone en duda la interpretación cultural atribuible al concepto de “interpretación densa o espesa” (Thompson, 1998), pues ni en Bali, ni en Marruecos parece haber evidencia de que el antropólogo conociera los lenguajes locales necesarios para que hubiera logrado la descripción densa inherente a la comprensión del mundo social de las personas que entrevistó. La crítica que hace Thompson al trabajo etnográfico de Geertz revela el drama antropológico que implica la doble interpretación de la cultura, especialmente porque reconoce la importancia que tiene para el etnógrafo el conocimiento profundo del idioma de las personas que entrevista. Este problema ya había sido advertido por Malinowski (1995) y por Evans-Pritchard (1997), quienes documentaron el vacío de comunicación que implica el hecho de no poder hablar ni entender el idioma nativo. Pero más allá del problema técnico interpretativo, Thompson abre un debate ético sobre la relación entre interpretación, poder y colonialismo implícito en el acto etnográfico. Deja en claro que el oficio de etnógrafo reclama un conocimiento profundo de los lenguajes de las personas que entrevistamos, además de que implica una ruptura con la concepción colonialista implícita en la antropología constructivista: aquella que se negaba a reconocer que en todo universo de sentido y significado hay implícitas formas de poder asimétricas que definen, por tanto, la forma de concebir e interpretar el mundo de los otros.

El cuarto enfoque lo ubico en consecuencia del dilema anterior; es decir, la consideración de que el lenguaje hablado es el recurso fenomenológico que da sustento a la etnografía constructivista. Si bien fue Alfred Schutz quien inicialmente reconoció la trascenden-

cia del sentido y significado como hechos sociales, es en la obra de Berger y Luckmann⁴ (1993) en donde aparece una propuesta conceptual muy interesante para operativizar la interpretación sociológica del enfoque semiótico de cultura propuesto por Geertz. Se trata de un enfoque de fenomenología constructivista en donde lo real es considerado como un entramado de significados atribuidos socialmente y que son internalizados a través del lenguaje. Es decir, al considerar que la corriente simbólica sugerida por Geertz muestra limitantes al momento de hacer prácticos sus conceptos, resulta fundamental recurrir a referentes teóricos que ubican al lenguaje como una instancia de interpretación de la cultura.

La fenomenología constructivista hace aportaciones trascendentes en la relación lenguaje-cultura, pues considera que la realidad es un universo de sentido y significado que se internaliza por el sujeto a través de la verbalización (Berger y Luckmann, 1993). Este postulado dota de fuerza epistémica a la etnografía como disciplina interpretativa, especialmente porque se reconoce a la lengua hablada como sustento del análisis interpretativo. Además, no sólo permite pensar lo cultural como un proceso simbólico que se crea históricamente, sino que invita a suscribirlo como un hecho social en movimiento, ya que el lenguaje es una expresión del conocimiento situado inherente a la vida cotidiana en su dimensión del aquí y ahora.

Por eso, la explicación simbólica de la cultura puede tomar fuerza por medio de algunas técnicas de investigación cualitativa, es-

⁴ *La construcción social de la realidad* es un libro que surge en un contexto de ruptura pues la sociedad estadounidense atravesaba por momentos críticos: había un movimiento estudiantil bastante contestatario que incluso fue predecido por movilizaciones que reivindicaban los derechos ciudadanos de grupos considerados como minorías étnicas (Eyerman y Jamison, 1992). La sociología estructural-funcionalista atravesaba por un periodo de crisis que se agudizó a fines de los años sesenta y, aunque el trabajo de Berger y Luckmann se publicó por primera vez en Nueva York en 1966, la obra hace patentes inquietudes que nutrían el debate sociológico en torno a la relación entre epistemología, fenomenología y teoría social. El texto de Berger y Luckmann aparece como un importante reconocimiento de la fenomenología social dentro de las tradiciones epistemológicas de Schutz, quien muere hacia 1959 sin haber recibido el reconocimiento por su aportación filosófica al pensamiento social.

pecialmente es el caso de las narraciones autobiográficas y de las entrevistas en profundidad.

Así, la fenomenología constructivista es un recurso fundamental de carácter epistémico que no se reduce a una dimensión meramente instrumental. Más bien es el eje procedimental en torno al cual se organiza la explicación de la cultura como universos de sentido socialmente contruidos, válidos para lugares y tiempos específicos: siempre mediados por los usos locales del lenguaje hablado.

Por último, subrayo que la aproximación fenomenológica a lo cultural tiene al menos dos implicaciones. La primera es que permite ir más allá de las expresiones costumbristas de los grupos sociales, como es el caso del enfoque clásico, que sólo asocia la cultura con la producción material folclórica. Incluso puede ayudar a corroborar, desde una perspectiva situada, el planteamiento de Hobsbawm⁵ al colocarnos frente a narrativas de individuos que se plantean críticamente el mundo de sus tradiciones y costumbres. Pienso en el cuestionamiento a los roles estereotipados de la vida social, por ejemplo, la edad que los usos y costumbres marcan como idónea para tener hijos o bien las prácticas de cortejo sexual que definen el sentido de pudor como forma de decencia en la mujer.

En segundo lugar, reclama del sociólogo la sensibilidad para no quedarse con la idea de que la persona que se va a entrevistar es un ser pasivo, siempre definido por un mundo cultural presuntamente homogéneo, estático y predecible. Es decir, el enfoque fenomenológico de cultura ofrece a la etnografía la oportunidad de comprender la vida cotidiana como una condición social e histórica de carácter dinámico, que varía en tiempo y espacio. En este planteamiento lo cultural se presenta en función de la multiplici-

⁵ El autor pone en duda la presunta legitimidad basada en la antigüedad de tradiciones que reproducen las formas de dominación y costumbre respondiendo al proceso de su institucionalización, lo que da fe de su legitimidad histórica. Muchas de estas costumbres no son, en su opinión, sino invenciones que se establecen con cierta rapidez y con arreglo a determinados fines políticos (Hobsbawm, 2012:12).

dad de universos simbólicos que dan sentido a la vida social, por lo que permiten dar cuenta del individuo como un animal simbólico potencialmente diverso, que al nombrar al mundo lo produce y reproduce como construcción social situada pero siempre dinámica. Lo más interesante es que se puede corroborar el argumento de Giddens (2003), pues el sujeto aparece etnográficamente como un ser reflexivo y consciente de sí frente a estructuras operativas. Documentar esta dimensión es también parte del saber etnográfico y de la ética que requiere la investigación cualitativa.

EL FUEGO NUEVO EN ETNOGRAFÍA. ENTRE LA VALIDACIÓN CIENTÍFICA Y LAS EMOCIONES EN EL TRABAJO ETNOGRÁFICO

El método científico encuentra en los enunciados hipotéticos un presupuesto metodológico básico, éste es un recurso de indagación que implica un enunciado afirmativo cuya validez ha de ser corroborada por medio de la experimentación o del razonamiento lógico (Bochenski, 1965). Es decir, el método científico dota de atributos *a priori* a un fenómeno a fin de confirmar o invalidar una hipótesis. Se trata de un modelo probabilístico que considera los fenómenos observados como si tuvieran comportamientos lineales y por tanto como si fueran predecibles. Este modelo heurístico se aplicó con fines de legitimación científica en la sociología naciente del siglo XIX, sin embargo, los fenómenos sociales no obedecen a estas leyes pues no son lineales, sino erráticos y, por tanto, no necesariamente son predecibles estadísticamente.

La fenomenología, en particular la de corte constructivista, se ha alejado de este modelo, pero no se ha dado del todo. Es decir, en los últimos 40 años han ocurrido cambios en la forma de entender lo que es validación científica en investigación cualitativa (Hammersley, 2002). Un ejemplo interesante es el planteamiento de Marvin Harris sobre el vínculo entre el investigador y las personas con quienes conversa. Harris reconoce una diferencia entre la aproximación emic y la etic al fenómeno de la cultura. Con este ar-

gumento se creyó haber superado el problema de interpretar al otro al margen de la subjetividad del antropólogo.

La distinción entre elementos mentales y conductuales no da respuesta al interrogante de cómo describir adecuadamente una cultura en su totalidad. El problema estriba en que los pensamientos y la conducta de los participantes pueden enfocarse desde dos perspectivas contrapuestas: desde la de los propios participantes y desde la de los observadores. En ambos casos son posibles descripciones científicas y objetivas del campo mental y del conductual (Harris, 2001:28).

Si bien la diferenciación emic y etic en el proceso de interpretación de lo cultural representó un notable avance, en el fondo persiste el problema de la doble hermenéutica planteado por Giddens (2003) como uno de los sesgos más complejos al momento de pretender conocer el mundo de los otros. En todo caso, es con el trabajo de Renato Rosaldo que se logran despejar algunas dudas que aún existían sobre la objetividad en ciencias sociales. Este antropólogo llamó la atención sobre la arrogancia del investigador, que siempre explica el mundo desde sus propios referentes culturales, pero sobre todo con un estilo impersonal apegado a los cánones del positivismo.

[...] durante el periodo clásico (1921-1971), las normas de descripción que se proponían normalizar los hechos y crear distancia con respecto a ellos monopolizaron la objetividad. Su autoridad parecía tan evidente, que se convertían en la única forma legítima de decir la verdad literal acerca de otras culturas. Orgullosamente resumidas bajo el término de presente etnográfico, estas normas prescribían, entre otras cosas, el uso del tiempo presente para describir la vida social como un conjunto de rutinas compartidas, y la suposición de una cierta distancia que probablemente confería objetividad. Todas las demás formas de composición eran marginadas o suprimidas. Según mi opinión, no hay una sola forma de escribir que sea neutral; ninguna debe pretender ser una descripción social científicamente legítima (Rosaldo, 1991:55).

Las reflexiones de Rosaldo surgen de una traumática experiencia en la isla de Luzón en Filipinas, en donde hacia trabajo de campo con su esposa Michelle. Recababan información sobre las prácticas de cacería de cabezas humanas entre los *Ilongotes*, los habitantes de aquella isla. El antropólogo no conseguía entender por qué la ira y el duelo, originados por la muerte de un ser querido, daban luz verde para que un *Ilongote* aceptara decapitar a otra persona. Pero cuando su esposa muere en un trágico accidente en medio de aquel trabajo de campo, Rosaldo emprende un proceso de introspección que le hace comprender, por la vía de la empatía y no sólo de la lógica, los aspectos simbólicos que encierran la ira y la aflicción inherentes a esa pérdida devastadora. Equipado con argumentos subjetivos, advierte que la elaboración de la muerte no podía seguir siendo vista sólo como un ritual, pues ante todo se trata de una desdicha. Rosaldo abre así la discusión a un tema tabú para la sociología y la antropología: el de las emociones y su relación con un observador que no puede seguir siendo indiferente frente al dolor de los demás.

En este punto me parece pertinente subrayar que la etnografía es un método que permite comprender “las vidas internas” de los otros (Geertz, 1994), lo que debería implicar un posicionamiento ontológico basado en el principio de empatía solidaria con el otro. Las ciencias sociales, en este sentido, no sólo han de considerar seriamente el proceso etnográfico como un hecho con implicaciones éticas, sino además existenciales, tanto para quien indaga como para las personas participantes. Por eso es necesario empezar por preguntarse hasta qué punto el acto etnográfico, en tanto proceso investigativo, debe involucrarnos emocionalmente con las comunidades que estudiamos. En el siguiente apartado profundizo en esto.

ETNOGRAFÍA E INVOLUCRAMIENTO.

ASPECTOS ÉTICOS DEL TRABAJO DE CAMPO

La etnografía ha tenido aplicaciones que, en general, muestran dos grandes tendencias vigentes hasta ahora. Por un lado están los estudios que conciben el saber etnográfico como un dispositivo para

observar y describir formaciones sociales con fines de colonizaje (Wolf, 2005), y por otro está la investigación acción, cuyo propósito parece favorecer los cambios sociales a partir de las organizaciones comunitarias.

Sin embargo, también hay enfoques que sugieren un rol más contemplativo del oficio etnográfico, pues aseguran que lejos de transformar al mundo, la etnografía permite cambiar la imagen que el investigador tiene de éste (Rockwell, 2011:30). Antes de aceptar este argumento, considero que ahora es más vigente que nunca aludir al potencial que hay en el acto etnográfico al darle voz a gente que no es visibilizada ni escuchada socialmente. Es decir, este método tiene implicaciones de cambio social que no son tan evidentes desde el punto de vista estadístico o incluso desde la política pública, pero cuando la gente es escuchada empáticamente suele experimentar el alivio al que se refiere Freud cuando alude a la fuerza curativa de la palabra. En este sentido coincido con Schepher-Hughes cuando dice que el “estar ahí” etnográfico es un acto testifical que sólo ha servido para legitimar la investigación social empírica y por eso no termina de desprenderse totalmente del espíritu positivista. En mi opinión, el trabajo de campo es un contexto de involucramiento con las personas que entrevistamos. Por tanto, es un quehacer humanístico que puede contribuir a dignificar la interacción entre quien analiza lo narrado y quien habla de su realidad. Por ejemplo, la autora hizo un estudio en el nordeste de Brasil (Schepher-Hughes, 1997), una de las regiones con la tasa de mortalidad infantil más alta del país en ese momento. Cuando hizo su trabajo de campo, la magnitud de la desgracia apuntaba a que diez de cada 20 muertes infantiles en América Latina eran brasileñas y cinco ocurrían en el lugar en donde trabajó. Su estudio deja en claro que escuchar, presenciar e incluso tocar son, por excelencia, expresiones de hermandad solidaria.

Recuerdo cómo mis amigas del Alto me agarraban, me llevaban y me empujaban, disputándose mi atención, diciendo: “No me olvides: espero mi vez para hablar. Ya le has hecho bastante caso a ésa. O diciendo —¿ta vendó?, ¿tá ouvindo?— (¿has visto?, ¿has

oldo?). O cogiéndome la mano y colocándosela en el abdomen y pidiendo —Tócame, siente aquí. No quiero que lo olvides. Ver, escuchar, tocar, registrar, pueden ser, si se practican con cuidado y sensibilidad, actos de fraternidad y hermandad, actos de solidaridad. Por encima de todo, es el trabajo del reconocimiento. No mirar, no tocar, no registrar, es la actitud hostil, el acto de la indiferencia y de volver la espalda (Scheper-Hughes, 1997:39).

Si bien se ha logrado un avance notable respecto a los viejos referentes del positivismo y el evolucionismo, parece que adquirir legitimidad y autoridad en etnografía ha dejado de atender el carácter ético que supone la compañía solidaria con la gente de las comunidades estudiadas. La etnografía es, como dice Scheper-Hughes, un acto de reconocimiento para el otro.

Debo insistir en que el argumento en favor de la etnografía como método no puede reducirse sólo a demostrar la dimensión epistémica. Me parece que además hay que visibilizar el carácter comprensivo y demostrar que éste radica en la dinámica del encuentro entre el investigador y el mundo social y subjetivo de las personas entrevistadas. Sin embargo, no concibo a la etnografía como un estricto proceso investigativo basado sólo en la empatía. Si bien esto es necesario, dada la complejidad histórica de la propia antropología y la sociología, me parece que el mayor reto ahora es imaginar nuevas formas de interactuar con la gente. Un recurso fundamental es reconocer que el acto etnográfico incluye, o debería incluir, la necesidad de romper con la indiferencia frente al mundo social de los otros. Esto puede conseguirse a través de la empatía, que en la perspectiva antropológica que propongo, no se reduce a ponerse en el lugar existencial de los otros para así intentar comprender “el punto de vista nativo”, como lo sugieren otros estudios (Guber, 2005:25). La empatía en etnografía implica escuchar a la gente sin prejuicios, esto exige un acercamiento respetuoso a los tiempos de narración y sobre todo a la vida nombrada desde otros lugares ontológicos. Lo que es imperativo es que la aproximación al mundo de la gente se haga como un proceso de confidencialidad y de respeto a lo narrado.

Quiero concluir suscribiendo con Eric Wolf que la antropología, la sociología y la historia, por décadas, estuvieron instaladas en el confort de nombrar, prejuiciosamente, a las comunidades como “primitivas”. Erróneamente se pretendió darles sentido histórico a partir de la presencia colonialista del propio “observador científico”. Por eso, hacer etnografía no sólo es volver documento escrito la tradición oral de pueblos o de gente sin historia escrita (Wolf, 2005). Hacer etnografía implica reconocer la sabiduría que hay en la gente que otros creyeron sin historia y, al documentarla, creamos textos que pueden ayudar a comprender la intencionalidad de la acción social de las personas y, por tanto, a comprender la forma de ver el mundo desde perspectivas distintas a la del investigador. Además, al indagar de manera empática podemos entender las formas de resistencia cultural, lo que abre la posibilidad de explicar la forma en que la gente resiste y sale adelante desde sus propios márgenes de agencia y reflexividad. Entonces coincido también con Giddens (2003) cuando afirma que el trabajo etnográfico permite documentar los márgenes de agencia, es decir aquellos actos intencionales que definen a las personas como actores reflexivos y situados frente a su propia estructura social.

Me parece que la etnografía demuestra que el individuo es reflexivo y que puede resolver dilemas existenciales en contextos de opresión. Por eso, entre los objetivos más trascendentes del conocimiento etnográfico está el documentar la capacidad de la gente para enfrentarse a la vida en términos de resistencia cultural.

LA APROXIMACIÓN A LOS OTROS COMO PRÁCTICA ÉTICA

En el área de investigación clínica existen instituciones que regulan los códigos éticos de la práctica experimental con humanos (Guta *et al.*, 2012; Ezzat *et al.*, 2010), la referencia más importante de este proceso es la Declaración de Helsinki, que busca definir principios éticos para la investigación biomédica.

Aunque en ciencias sociales, específicamente en sociología y antropología, no se experimenta con humanos, aún carecemos de mecanismos que nos ayuden a regular el oficio de hablar y escuchar a la gente. En México, sin embargo, existen debates que reconocen la pertinencia de que existan comités de ética (Figueroa, 2001) que ayuden a regular la participación de la gente en investigación sociológica y antropológica. En este apartado retomo esta reflexión con el fin de analizar algunos aspectos éticos que, me parece, han sido poco discutidos en investigación etnográfica. En particular me aproximó al análisis del consentimiento informado como un derecho de las personas entrevistadas y como una obligación ética para quien indaga con base en el método etnográfico. Empezó por marcar las diferencias entre anonimato y confidencialidad como recursos de investigación y expongo algunas experiencias de investigación que permiten ilustrar la importancia de la confidencialidad y el anonimato.

Reflexiones en torno al consentimiento informado

El acto de documentar lo que observamos y escuchamos en una comunidad debería estar regulado por códigos de ética en investigación social, ya que las historias de las personas que entrevistamos y los nombres de las localidades son materiales etnográficos que, al ser divulgados con fines de investigación, pueden tener consecuencias no deseadas y ofender la dignidad de las personas o alterar la vida comunitaria. Por eso deben ser tratados con confidencialidad y de manera anónima, a menos que las personas soliciten explícitamente que su nombre sea usado. Es el caso del trabajo que realizó Matthew Guttman (1998) en el barrio de Santo Domingo, en la Ciudad de México, en el que las personas a las que entrevista le piden que sus nombres reales aparezcan publicados en el estudio. También es el caso de la investigación de Manuela Carnus (2002) en Ciudad de Guatemala, en donde las poblaciones indígenas participantes expresaron su consentimiento para que sus nombres reales fueran empleados en el estudio.

Incluso si se cuenta con el consentimiento para dar los nombres reales, se corre el riesgo de generar conflictos que afecten el tejido social de la vida comunitaria analizada. Por ejemplo, en un estudio etnográfico para analizar el impacto de la migración de retorno en comunidades indígenas de Oaxaca y Michoacán, detecté que los relatos sobre vida conyugal ponían en riesgo el tejido social de las localidades, por eso no bastaría con emplear nombres ficticios. Fue necesario omitir nombres propios, de manera que al documentar los hallazgos se optó por omitir de los segmentos textuales cualquier nombre propio que pudiese identificar a la persona o a su comunidad.

Por eso, el consentimiento informado debe garantizar que la participación de las personas en el estudio sea voluntaria, anónima y confidencial. Esto no sólo es una forma de empoderar al investigado al reconocer que tiene el derecho a ser informado (Figueroa, 2009) y a que se le garantice el anonimato, además implica la obligación ética de solicitar autorización para que su relato sea anónimo y pueda ser usado exclusivamente con fines de investigación social. Como parte del acto ético, el consentimiento informado también implica la garantía de que la entrevista será anónima, o sea, que la identidad de la persona no será revelada, pero sobre todo que el investigado no está obligado ni a dar sus datos personales, ni a participar en el estudio si no quiere hacerlo. Se debe explicar también que es confidencial, porque la grabación será escuchada exclusivamente por personal del equipo de trabajo y con fines de investigación y en el marco de un proyecto en específico.

La intención de procurar un consentimiento informado que cumpla con estos tres aspectos consiste en evitar cualquier tipo de perjuicio a la persona entrevistada y a su relación con su comunidad vecinal derivado de su participación en el estudio. Pero también es un recurso de protección para el investigador, sobre todo cuando se dan hallazgos inesperados, como la narrativa de algún hecho ilícito.

Ahora bien, para algunos investigadores el consentimiento informado favorece el empoderamiento del participante porque se le otorga la posibilidad de elegir.

Curiosamente, para que el investigado pueda decidir sobre su participación en una investigación necesita tener la posibilidad de cuestionar la autoridad misma del investigador; para lo cual se requiere de capacidad de negociación con el mismo e incluso, de prepararse para el encuentro que es el punto de partida de la investigación. En esta lógica se encuentra tanto el informar, aconsejar y asegurar que se comprende lo que se conoce como derechos que tienen los investigadores, así como el carácter "no obligatorio" de su participación en la investigación. Sin embargo, también es necesario que conozca la relevancia que para el investigador tiene el tema que es objeto de estudio. Con ello se posibilita el tratar al investigado como una persona con capacidad de discernimiento y, por ende, de tomar decisiones sobre los procesos sociales en los que está de acuerdo en participar (Figueroa, 2001:89).

En el fondo de la discusión sobre ética en investigación etnográfica subyace una variable que poco se discute. El poder como fenómeno inherente a la relación desigual que suele existir entre investigador e investigado. Este tema alude, necesariamente, al reconocimiento del respeto a la dignidad de las personas que participan en los estudios sociales. No siempre queda del todo claro que participar en una investigación social debe ser una decisión libremente elegida y consentida, es decir, sin mediación de alguna forma de coerción. Hay quienes pagan a las personas que entrevistan, asignan un costo monetario por hora para "compensar" la pérdida del tiempo laboral dedicado a la entrevista. Esto no sólo mercantiliza el proceso investigativo, sino que lo coloca en una relación de desigualdad al hacer del proceso un hecho monetarizado y por lo tanto contractual. Entre los antropólogos anglosajones, por ejemplo, es de lo más común pagar por entrevistar a la gente, en ese sentido, se vuelve legible hablar de informantes. Un término que alude a la dinámica de espionaje y tráfico de información.

La necesidad de atender aspectos éticos en investigación social puede contribuir a empoderar a las personas participantes, pero sin duda coloca los hallazgos en un orden de dignidad y respeto a la gente y sus comunidades.

NOTAS PARA UNA CRÍTICA A LA IDEA DE OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Hacia fines del siglo XIX, la sociología tenía la necesidad de ser reconocida como disciplina fáctica; este imperativo hizo ver en el positivismo un recurso de legitimación. En especial el monismo metodológico fue uno de los sustentos usados por Durkheim (1986) para demostrar que la sociología era una ciencia fáctica, pero lamentablemente también favoreció la estandarización de la investigación social, es decir, generó un modelo hegemónico de la forma de hacer investigación social empírica. Quizás el impacto más evidente de este modelo tiene que ver con el presunto alejamiento del investigador respecto a su objeto de estudio, con el afán de crear cercos de objetividad que dotaran de certeza científica a la investigación.

Aunque la intención resulta legítima, la presunta objetividad que distingue a este principio ha sido puesta en duda. Las implicaciones más fuertes de la objetividad científica han sido planteadas por Gouldner (2000) como una estrategia política para hacer creer que las ciencias sociales son disciplinas libres de valores. Según el autor, se trata de un recurso político para no asumir el papel histórico que el propio científico social tiene frente al mundo que le toca vivir.

Una concepción de las ciencias sociales como disciplinas libres de valores es un medio por el cual los sociólogos académicos pueden adaptarse a la vida en un mundo vedado, puesto que, dentro de tal concepción libre de valores, los sociólogos tienen la posibilidad de afirmar que restaurar el equilibrio entre el poder y lo bueno no es su tarea, lo cual les permite adaptarse a un poder que ellos mismos pueden juzgar de dudosa moralidad (Gouldner, 2000:442).

Parfraseando al propio Gouldner, la sociología occidental había entrado en una crisis y la posibilidad de remontarla consistía en asumir la crítica al método científico, lo que llevó a reconocer que la estructura de la ciencia muestra sesgos de subjetividad por

más apegada que esté al idealismo racionalista inherente al positivismo científico. Si bien los postulados critican la lógica de la ciencia, en realidad el cuestionamiento también incluye al referente ideológico que encuentra en la razón la única vía legítima para la constitución del conocimiento científico social. Quizás ésta sea una de las críticas más evidentes que le ha hecho la etnografía interpretativa al trabajo sociológico y antropológico de corte positivista.

Autores como Taylor y Bogdan (1998) sostienen que la metodología cualitativa no sólo es una aproximación a lo social tomando en cuenta a la gente. Sugieren que el carácter inductivo del método implica un cambio histórico en la relación sujeto-objeto. Por eso, no sólo se trata de un modelo de investigación con técnicas diferentes al cuestionario por encuesta, sino de un modo de relación con las personas y con sus contextos de vida que puede incluir el involucramiento subjetivo del etnógrafo con las personas. Es decir, la etnografía, como método constructivista, nos ayuda a posicionarnos en el mundo de lo local desde un orden más bien empático con los otros. Una concepción inusual e incluso prohibitiva en la epistémica del positivismo.

Sin embargo, persisten ideas y términos, aparentemente de tipo técnico, que son rastros ideológicos del positivismo. Particularmente me refiero a la idea de observación participante como un acto etnográfico imparcial:

El postulado de Malinowski de ver en el antropólogo al observador objetivo e imparcial se volvió el primer dios en el templo del sujeto. Aunque pocos antropólogos que han seguido a Malinowski podían estar de acuerdo con las ideas sustanciales de su teoría funcionalista, casi todos tomaron, por supuesto, el postulado del objetivismo, de la imparcialidad epistemológica y del rigor científico. Mientras que los métodos cambian, las condiciones de su aplicación y validez permanecían inalterables. Nos hemos habituado tanto con el ídolo, tenemos tanta fe en él que ya olvidamos que fue introducido hace menos de un siglo y al principio mostró todos los rasgos del Dios celoso (Jacorzynski, 2004:14).

Suponer que la observación participante pueda practicarse con imparcialidad es, al menos, un acto de fe. Pero si se toma en cuenta que existen casos históricos que muestran el sentido de colonización que ha llegado a tener este proceso, entonces puede tratarse además de una omisión ética, porque coloca al observador en un lugar de complicidad que puede ser muy cuestionable. Aunque la historia de la etnografía es diversa, suscribo la dolorosa advertencia que hace Eric Wolf (2005:33) al reconocer que la antropología nace siendo hija del imperialismo. Este planteamiento puede ser refutado ahora, con la diversidad, insisto, de trabajos antropológicos y sociológicos que dan cuenta del atinado maridaje que debería existir entre ética, etnografía y observación participante. Sin embargo, reconozco que la mayoría de los trabajos antropológicos clásicos que profesaron la idea de observar etnográficamente al otro perseguían fines abiertamente políticos. Por ejemplo, Evans-Pritchard (1997), en su obra clásica sobre el Sudán, hace afirmaciones reveladoras en las que reconoce conflictos de interés, ya que empezó su trabajo de campo por indicaciones del gobierno del Sudán angloegipcio, justo en el contexto en que los nuer fueron derrotados por el gobierno. Pero sobre todo habla de serias preocupaciones relacionadas con el conflictivo vínculo que generó con este grupo de población:

En cualquier época habría sido difícil hacer investigación entre los nuer, y en el periodo de mi visita se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota que les habían infligido las fuerzas gubernamentales y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo les habían provocado profundo resentimiento (Evans-Pritchard, 1997:24).

Aunque Evans-Pritchard reconoce haber logrado un nivel de interacción favorable a la observación participante con los nuer, este proceso jamás pudo haber sido imparcial. Mucho menos si se toma en cuenta el momento histórico en que se realizó. Pero además hay que destacar el peso que tuvo para este antropólogo el haber estudiado previamente a un pueblo vecino, los azande, con

quienes logró un vínculo de respeto mutuo. Esta experiencia, absolutamente subjetiva, detonó su visión de los nuer pues nunca serían equiparables en hospitalidad con los azande:

Desafío al más paciente de los etnólogos a que intente avanzar contra esa clase de oposición. Simplemente te vuelves loco. De hecho, después de algunas semanas de relacionarse exclusivamente con los nuer, empieza uno a mostrar, si se me permite el retruécano, los síntomas más evidentes de neurosis (Evans-Pritchard, 1997:24).

La idea de observación participante es un sofisma científico basado en la fantasía de la descripción objetiva, pero sobre todo anuncia la muy cuestionable práctica de observar algún proceso sociocultural sin el consentimiento informado. Por eso, me parece que lejos de participar objetivamente de una observación en una comunidad, el etnógrafo se hace participe del proceso de la vida social de otros. Así, más que observación participante, lo que hacemos es una observación inducida, es decir, la observación etnográfica es un acto subjetivo deliberadamente reconocido y, por lo tanto, implica un recorte específico de lo que se pretende ver, escuchar y documentar. De modo que considero más atinado hablar de observación directa que de observación participante. El problema en este punto ya no radica en demostrar si la etnografía es objetiva o si tiene o no sustento epistémico, sino en reconocer el necesario nuevo equipaje ético con que debemos emprender los estudios cualitativos basados en observaciones directas.

DE LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE A LA OBSERVACIÓN DIRECTA

Un aspecto polémico es que, al presentarnos formalmente, nos hacemos visibles ante la subjetividad de los otros. Empieza así un juego de miradas, pues terminamos siendo observados y la mayoría de las veces no lo sabemos, lo que no es un asunto menor, básicamente porque la gente literalmente actúa y puede asumir compor-

tamientos "antropológicamente adecuados", dejando ver justamente lo que creen que queremos observar y escuchar. Sin embargo, la fuerza del acto de estar ahí cotidianamente tiene el don de hacernos invisibles, la gente se habitúa a la presencia del etnógrafo al punto en que puede llegar a ser incluido en responsabilidades y tareas diarias.

En una escuela, por ejemplo, saludar a los conserjes y al director o incluso tener que firmar asistencia son indicios de esa dinámica. Nos volvemos parte de la comunidad cuando entramos a los circuitos de obligaciones que institucionalizan la vida social. Este nivel de profundización es posible a fuerza de jornadas constantes. Es aquí en donde vale la pena retomar algunos aspectos formales de la antropología clásica: la exigencia del trabajo de campo disciplinado como recurso etnográfico que generalmente exige estancias largas.

La etnografía tiene tradiciones académicas que la conciben como un periodo de trabajo de campo intensivo, que implica una estancia de al menos un ciclo agrícola anual, de ahí el nombre de trabajo de campo.⁶ Ha sido tan trascendente el trabajo de campo que en algunos ámbitos académicos es visto como dispositivo de distinción jerárquica y sirve hasta para definir el perfil del oficio antropológico y sociológico. Un ejemplo es el de Paul Rabinow (1992), quien explica por qué el trabajo de campo llega a ser visto como un marcador de diferenciación en la identidad profesional entre profesores de la Universidad de Chicago.

Los miembros del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago pertenecían a dos mundos diferenciados: los que habían realizado trabajo de campo y los que no; este último grupo no eran antropólogos auténticos, independientemente del dominio que pudieran tener de temas antropológicos. El profesor Mircea Eliade, por ejemplo, era un hombre de gran erudición en el

⁶ Malinowski (1995) consideraba necesario observar los procesos de organización social a través de las diferentes estaciones del ciclo agrícola anual. La etnografía era considerada, por eso, un recurso de observación propio del estudio de sociedades rurales y campesinas.

campo de las religiones comparadas, y se le respetaba por su saber enciclopédico, pero se subrayaba repetidamente que no era un antropólogo: su intuición no había sido alterada por la alquimia del trabajo de campo (Rabinow, 1992:25).

Aunque reconozco la importancia formativa de un trabajo de campo, el acto etnográfico no necesariamente está determinado por un periodo largo, intenso y extenuante de estancia en campo. En todo caso se trata de reconocer la importancia de explorar en profundidad, es decir, de comprender el universo de sentido y significado que las comunidades estudiadas atribuyen a su propia realidad. Por ejemplo, lugares como el metro o el aeropuerto dan cuenta del potencial para documentar la riqueza de una observación directa de espacios en donde la interacción humana presuntamente se da bajo la apariencia del anonimato, la indiferencia y lo efímero. En el trabajo de Marc Augé (1987) sobre la mirada etnológica que implica un viaje en el subterráneo de París o la estante estancia de un viajero en tránsito por algún puerto aéreo (Augé, 1995), se advierte que el lugar etnográfico de observación es producto del pensamiento sociológico. Las interrogantes surgen a partir de la mirada incisiva que registra la interacción entre usuarios. Esa mirada casi *voyeur* se convierte en un acto de trabajo etnográfico porque suele llevarnos a replantear interrogantes de trabajo, incluso objetivos de estudio.

Otro dilema, también de carácter ético, tiene que ver con el hecho de mentir o fingir un rol que no corresponde con lo real. Ocurre cuando no se informa que se está desarrollando una investigación etnográfica e incluso se asumen identidades ficticias, como es el caso de Günter Wallraff (1994), un antropólogo alemán que se hizo pasar por migrante turco en una Alemania ultranacionalista que rechazaba a migrantes con fenotipos ajenos al mundo anglosajón. Con su estudio Wallraff consigue documentar, “desde el mundo interior” del migrante, las agresiones perpetradas por la sociedad a los migrantes turcos. Se trata de uno de los estudios pioneros en la descripción de la violencia contra migrantes, sin embargo, este modelo de observación no implica sólo un problema de ética en el

trabajo de campo etnográfico: revela por un lado una forma de observación que pone en riesgo la integridad del investigador, pero, por otro lado, puede afectar la dignidad de las personas que, sin saber que están siendo incluidas en un estudio cualitativo, narran interacciones que pueden comprometerles emocionalmente.

Reconozco que hacer trabajo de campo puede ser extenuante, sobre todo es difícil acceder al mundo íntimo de las personas. Pero conseguirlo no debería ser un logro basado en la búsqueda desbordada de datos cualitativos que deshumanicen el acto etnográfico.

CONCLUSIONES

Por muchos años se pensó que el objeto de estudio es un referente pasivo. Las comunidades, por ejemplo, tenidas como objetos de estudio pasivos eran provistas *a priori* de un conjunto de atributos que serían materia de constatación empírica. Este modelo de investigación fue heredado de las ciencias naturales y, hasta bien entrados los años cincuenta del siglo XX, seguía dictando normas que después se convirtieron en la referencia de validación científica en sociología y antropología.

La historia de la etnografía muestra un momento de ruptura con este modelo, identificado como racionalismo científico. El cambio tuvo lugar especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el método etnográfico experimentó transformaciones definitivas de una nueva manera de entender la relación del investigador con las comunidades estudiadas, específicamente en el modo de formular problemas de investigación, pues se empieza a problematizar la interacción del investigador con las personas y los fenómenos socioculturales que pretende conocer. Se abre una posibilidad ontológica poco discutida: la vinculación del investigador con la gente que entrevista.

Este cambio tiene que ver con el surgimiento de la sociología comprensiva, que dota a la investigación social de un bagaje epistémico. Especialmente cuando Weber (2013) sugiere que el significado subjetivo de la acción social es objeto de estudio sociológico.

Esta aportación revela la dimensión epistémica y ayuda a ubicar a la etnografía como un método, pues se complementa notablemente con la fenomenología constructivista, que proporcionó categorías contundentes para concebir que el lenguaje es un hecho social (Schütz, 1974; Winch, 1972; Berger y Luckmann, 1993) necesario para conocer los universos de sentido y significado.

Por eso, el acto etnográfico no se reduce al hecho de hacer entrevistas en profundidad. La etnografía reclama el compromiso tanto del investigado como del investigador, eso es lo que diferencia al oficio etnográfico del ejercicio de investigación basado en técnicas cualitativas. Por eso me atrevo a insistir en que una buena etnografía no depende sólo del bagaje de conocimientos, sino especialmente de la hospitalidad y la generosidad de la gente que uno "estudia". Esa comunidad, al abrir su confidencialidad, deja en el antropólogo un capital de confianza que es necesario respetar; es decir, la etnografía es un proceso de encuentro con la vida social del otro, lo que necesariamente implica analizar la importancia de la autorización para realizar una aproximación microsocia. Éste es uno de los aspectos menos discutidos en la historia de la etnografía pues da la impresión de que las comunidades tendrían que estar agradecidas por formar parte de la investigación social. En primer lugar, me refiero al hecho de considerar que las narraciones que escuchamos tienen que ser precedidas por el derecho de las personas para ser notificadas sobre el consentimiento informado. Pero además hablo de la importancia de dejar en claro que cualquier analista social tiene la obligación ética de presentarse como etnógrafo ante la comunidad que estudia y reconocer, frente a ésta, sus intenciones analíticas.

Por eso no es suficiente con incorporar los enfoques constructivistas al análisis de lo social, es además imperativo reconocer que los posicionamientos ético y ontológico son necesarios para comprender, por la vía empática, a los otros. El pensamiento etnográfico, por tanto, no debería preguntarse si debe haber o no involucramiento emocional, más bien ha de reconocer que la etnografía es un método que tiene el potencial de conocimiento empático del mundo y que su quehacer implica posicionamientos éticos.

2. El racismo como práctica escolar. Exploración etnográfica sobre discriminación lingüística en La Merced

Los estudios sobre racismo en México abordan el fenómeno a partir de dos ámbitos, uno es la interacción social cotidiana y el otro es inherente a la política pública. En este capítulo analizo el racismo ligado a dos procesos políticos: por un lado, describo la traza urbana que dio origen a la Ciudad de México como territorio de exclusión étnica y abordó someramente el proceso ideológico de las llamadas dos repúblicas, la de españoles y la de indios como producto de la sociedad colonial. Por otro lado, doy cuenta de la política educativa ubicada en el siglo XX para explicar por qué la enseñanza estandarizada de la lectoescritura se convirtió en el principal recurso de asimilación etnolingüística de poblaciones migrantes que, por no hablar español cuando arribaron a la ciudad, se consideraron rezagadas educativamente. Por medio de casos etnográficos de ámbitos escolares, analizo algunos problemas inherentes al bajo impacto social que tienen las políticas educativas con enfoques interculturales. Con tal finalidad, presento algunos hallazgos de un estudio cualitativo realizado en escuelas de La Merced, cuyas aulas manifiestan la problemática histórica de la eugenesia en nuestro país, pues asisten niños indígenas migrantes que, al no hablar correctamente el español, son vistos como individuos que rezagan el aula.

DEL SARCASMO DISCRIMINATORIO AL RACISMO DE ESTADO

Como fenómeno cotidiano, el racismo puede incluir procesos de exclusión y marginalidad, atribuibles en primera instancia a prác-