

La Asociación Colombiana de Antropología (ACANT) busca promover, aplicar y divulgar el saber de la antropología, como disciplina de las ciencias sociales especializada en el conocimiento de las culturas, que involucra la complejidad y diversidad de la vida humana. La ACANT retoma el legado de la antigua Sociedad Colombiana de Antropología, con el objetivo de incentivar el intercambio de ideas y promover intereses y proyectos comunes de quienes trabajamos en este campo del conocimiento. Busca convocar a estudiantes y profesionales alrededor de la reflexión y el fortalecimiento de la profesión, pero sobretudo pretende posicionar la incidencia de la antropología en el ámbito público frente a los desafíos de la realidad del país y del mundo contemporáneo.

La colección Cuadernos Mínimos busca aproximar a un público amplio y variado a los fundamentos y reflexiones básicas de la disciplina antropológica en su intersección con diferentes campos de estudio e intervención. Cuadernos Mínimos presenta una trilogía de ensayos cortos. La idea de Mínimos llama la atención sobre las discusiones mínimas o fundamentales a considerar para hacerse una idea del campo y sus debates. Así podemos aproximarnos a uno de estos desde entradas tan diversas como las contribuciones epistemológicas y metodológicas, las perspectivas críticas o más clásicas, balances de sus trayectorias, o particularidades de sus usos académicos y políticos, entre otras formas de abordaje.

LA ETNOGRAFÍA: Problemas y soluciones



LA ETNOGRAFÍA: Problemas y soluciones

Diana Bocarejo Suescún
María del Rosario Ferro Umaña
Luis Alberto Suarez Guava

Diana Bocarejo Suescún

Grupo Mutis. Profesora titular de la Universidad del Rosario. Ph.D en Antropología de la University of Chicago. Las principales áreas de interés de Diana Bocarejo son la antropología política y legal, y los estudios socio-ambientales. Sus contribuciones recientes radican en analizar cómo incluir la gestión local como una forma de gobernanza ambiental, que se articula o no con instituciones estatales. Se interesa por analizar cómo se está construyendo la noción, el lenguaje y las prácticas asociadas con la conservación ambiental y su apuesta académica y política gira en torno a pensar y definir la gobernanza ambiental de manera participativa y justa con la historia de las relaciones entre las personas, aguas, bosques, suelos, infraestructuras, entre otros. Además de su trabajo investigativo y etnográfico trabaja en varios proyectos aplicados que buscan fomentar planes de manejo comunitarios, viveros y procesos de siembra en espacios colectivos, y economías locales articuladas con significados y formas de vivir con las ciénagas, los bosques y los ríos.

María del Rosario Ferro

María del Rosario Ferro es una enamorada de la Antropología. En 1992 llegó por primera vez a territorio indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta. Desde entonces no ha dejado de regresar y sorprenderse cada vez de nuevo, ante los aprendizajes de vida. Su pasión es hacer trabajo de campo, descubrir mundos y moverse entre ellos. Estudió su pregrado en la Universidad de los Andes en Bogotá. Cursó una Maestría en la Universidad de Oxford. Terminó su doctorado en la Universidad de Columbia en Nueva York. Actualmente, es profesora del Departamento de Antropología en la Universidad de los Andes.

Luis Alberto Suárez Guava

Antropólogo social, investigador en los Andes colombianos de las vidas indígenas y campesinas. Tiene investigaciones sobre el tiempo en los Andes colombianos, la violencia simbólica en el mundo popular, la iconología del tiempo moderno, la Tragedia de Armero y las guacas en el centro y en sur andino de Colombia. En los últimos años su trabajo se ha inclinado hacia una búsqueda de formas no hegemónicas de trabajo de campo, planteando que pueden ser alternativas de lucha contra las desigualdades. Ha sido editor de las revistas *Maguaré* y *Universitas Humanística*. Actualmente es coeditor de la *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*. Es coordinador de la Línea de investigación Antropologías indígenas y campesinas desde los Andes, perteneciente al Grupo de investigación *Comunicación, cultura y sociedad*. Es Profesor Auxiliar del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Caldas. En 2019 publicó como editor académico y compilador el libro *Cosas vivas. Antropologías de objetos, sustancias potencias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.



colección
cuadernos mínimos

4

LA ETNOGRAFÍA: PROBLEMAS Y SOLUCIONES



colección
cuadernos mínimos

LA ETNOGRAFÍA: PROBLEMAS Y SOLUCIONES

DIANA BOCAREJO SUESCÚN
MARÍA DEL ROSARIO FERRO UMAÑA
LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA





ASOCIACIÓN
COLOMBIANA DE
ANTROPOLOGÍA

JUNTA DE ADMINISTRACIÓN:
Mauricio Caviedes (Presidente)
Jorge Giraldo (Tesorero)
Natalia Escobar (Secretaria)

CONSEJO DIRECTIVO:
Hugo Portela Guarín, Andrea Lizeth Perez
Juan Alvaro Echeverri, Angie Prado Mejía
Margarita Chaves Chamorro, Joshua Pimiento
Claudia Puerta, Lorena Aja
Jorge Pinzón

© ASOCIACIÓN COLOMBIANA DE ANTROPOLOGÍA –ACANT–
COLECCIÓN CUADERNOS MÍNIMOS, 2021

© *La Etnografía: Problemas y Soluciones*

Autores:
Diana Bocarejo Suescún
María del Rosario Ferro Umaña
Luis Alberto Suárez Guava

Cuaderno N° 4
1era edición, 2021

EDICIÓN DE:
Asociación Colombiana de Antropología

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:
ISBN:

IMPRESIÓN:
Editorial Gente Nueva

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	9
<i>Mauricio Caviedes</i>	
<hr/>	
ETNOGRAFÍA: ENTRE LA AMBIGÜEDAD DE LAS PRÁCTICAS, EL MOVIMIENTO Y LA FRAGILIDAD	13
<i>Diana Bocarejo Suescún</i>	
Ética: más allá de la autoindulgencia de los etnógrafos	18
La confusión entre objetos de estudio y objetos de observación	23
Hacia otra forma de pensar con la teoría	28
A modo de cierre: un conocimiento parcial, móvil e incómodo	33
BIBLIOGRAFÍA	39
<hr/>	
TRES ANOTACIONES SOBRE LA ETNOGRAFÍA DESDE MI EXPERIENCIA COMO ANTROPÓLOGA EN COLOMBIA	43
<i>María Del Rosario Ferro Umaña</i>	
Primera Anotación. No es lo mismo decir que el trabajo de campo es un medio para la etnografía, a proponer que es su fuente de conocimiento	44

Segunda Anotación. Más que un método, la etnografía es una sensibilidad	55
Tercera Anotación. Más allá de productos, la etnografía ofrece un medio de transmisión, al abrir procesos mediante los cuales se comprende la singularidad de las vivencias de la mano de la experiencia social	63
BIBLIOGRAFÍA	73
<hr/>	
UNA ANTROPOLOGÍA CON LAS MANOS SUCIAS Y LA BARRIGA LLENA. PROPUESTA DE TRABAJO SEGUIDA DE MUCHOS RAYES	77
<i>Luis Alberto Suárez Guava</i>	
La propuesta de las manos sucias	79
Una teoría campesina de la riqueza	94
La inflación del lenguaje y la observación encerrada	102
Salida	109
Agradecimientos	111
BIBLIOGRAFÍA	112
<hr/>	

PRESENTACIÓN

MAURICIO CAVIEDES
Presidente ACANT

Quien sostenga este libro entre las manos hojeará con escepticismo el índice y las primeras páginas de cada capítulo para saber por qué vale la pena leerlo. ¿Que hace de éste un libro importante? ¿Qué dice sobre hacer etnografía que no hayan dicho ya Guber, Restrepo, Geertz, Mead, Jelin, Malinowski...? ¡Mucho! Dice cosas novísimas nunca dichas. Este libro se diferencia de los manuales famosos de etnografía en que, mientras estos nos prometen enseñarnos las técnicas etnográficas, aquí nos dicen que hacer etnografía es difícil, toma tiempo y aprender a hacerla es más difícil y demorado aún. ¿Malas noticias? Eso es lo que hace de éste un buen libro. La verdad es cruel.

El primer párrafo de cada capítulo de este libro explica por qué hacer etnografía es difícil y por qué es difícil aprender a hacerla. Esas primeras líneas en cada capítulo proponen también un camino para hacer mejores etnografías. Camino que desarrollan a seguir. Tales propuestas parten de la experiencia de trabajo en etnografía de quienes han escrito las secciones de este libro y de sus intentos previos por enseñar cómo hacerlo.

Quienes escriben este libro parecen coincidir en una preocupación. A saber, que la etnografía tiende a convertirse hoy en una fórmula artificial para la producción masiva de documentos. Aunque parezca positivo que la etnografía se popu-

larice, nos dicen, el resultado de esa expansión nos ha llevado a etnografías de receta.

Así, las secciones de este libro sugieren salidas a esa trampa. Diana Bocarejo propone, en el primer capítulo, dejar de idealizar a aquellos o aquellas sobre quienes hacemos descripciones etnográficas y, en cambio, escuchar, aceptar las contradicciones y dejar de ajustar la realidad a nuestras teorías. Para lograrlo, nos dice, necesitamos aceptar la fragilidad de quien hace trabajo etnográfico y la posibilidad del cambio entre aquellos y aquellas a quienes describimos. María del Rosario Ferro, en el segundo capítulo, con argumentos diferentes, exige que la etnografía pase por el cuerpo de quien investiga, exige aceptar el miedo en la práctica de la etnografía y exige disponibilidad a olvidar lo aprendido y aprender de nuevo. Y en el tercer capítulo Luis Alberto Suárez Guava propone compartir el trabajo de las personas con quienes hacemos etnografía, incluso si no lo entendemos, y comer el producto de ese trabajo. Explica por qué esta sería la única forma de aprehender su realidad. Sin ello, afirma, no haremos más que encajar datos triviales para justificar teorías prefabricadas. Todos los capítulos nos insisten en que es necesario cambiar la manera en que solemos escribir etnografía, para hacerla más comprensible.

Pero este libro tiene una virtud más, de la que tal vez sus autores no sean conscientes. Este volumen de cuadernos mínimos no sólo analiza las dificultades de hacer etnografía para proponer soluciones. Además, analiza las dificultades de enseñar y aprender a hacerla. El análisis de las dificultades de la etnografía y las propuestas para resolverlas son resultado de una significativa experiencia de quienes escriben esos capítulos. Los mismos textos de este libro revelan que el análisis de los problemas del trabajo etnográfico son también el análisis de la experiencia de sus autoras y autor. Las propuestas para superar esos

problemas son sus experimentos en campo. Pero este volumen de cuadernos mínimos es también el producto de la pluma de un grupo de “profes” de etnografía, frustrados por la forma en que su experiencia profesional se convierte en tergiversaciones o simplificaciones, por medio de sus propias clases.

¿Por qué es eso una virtud? Existen dos razones. La primera es que, por primera vez, profesionales de la antropología y practicantes de la etnografía se preguntan sobre los problemas de su enseñanza y aprendizaje. Algo que no solemos hacer, porque preferimos pensar en la antropología como un ejercicio intelectual, investigativo, universitario, pero al estilo de la gran oratoria filosófica, con la que muchas y muchos nos formamos. Pero preferimos no pensar en la antropología como algo que tiene consecuencias en la vida social. Y, sobre todo, preferimos no preguntarnos sobre cómo enseñar lo que creemos saber. Enseñar requiere saber simplificar y solemos sentirnos más duchos enredando o adornando nuestra práctica profesional.

La segunda razón es que las líneas escritas en este volumen reflejan una idea central: la etnografía es difícil de hacer y de enseñar porque es una experiencia. La experiencia ocurre, no tiene recetas y no se puede enseñar, porque hay que vivirla. Por ello, enseñar a hacer etnografía es lanzarse a los brazos de la frustración. Y no existe mejor inspiración para la escritura y el debate apasionado que la frustración. He aquí a tres profes desfogando su frustración por ser incapaces de enseñar lo que nadie les pudo enseñar, porque en sus mismas palabras, la etnografía es una experiencia sensible, frágil, sucia y, añadimos, frustrante.

Antes de terminar, cabe advertir de una virtud más de este libro: el estilo de debate en la escritura. La antropología

y la etnografía como método de investigación social tuvieron una época de intenso y apasionado debate intelectual, que hoy parece languidecer. Al menos una de las causas de ello es la esquemática estructura de las revistas científicas que contagió a la escritura en las ciencias sociales de hoy: Planteamiento del problema – Pregunta de investigación – Métodos de recolección y análisis de datos – Presentación de los datos – Conclusiones. Cierto es que ni la antropología, ni la etnografía se limitan al puro ejercicio científico o académico, pero también lo es que ambas suelen darse importancia en la pretensión de científicidad. Si carecieran de su supuesta capacidad de revelar verdades, serían inútiles para aconsejar al gobierno sobre el patrimonio, convencer a los jueces de garantizar derechos, demostrar la existencia de “otros mundos posibles”, descubrir el pasado, o pronosticar el futuro. Tratamos de mantener la apariencia de científicidad para conservar la legitimidad profesional, aún si en el ejercicio de la antropología y la práctica de la etnografía dudamos mucho de ella. Para mantenerla, copiamos el estilo de escritura que las editoriales universitarias califican de “científico”.

¡Pero no en este volumen de Cuadernos Mínimos! Aquí, colegas valientes lanzan críticas con estilos a veces humorísticos, a veces irónicos, a veces sosegados, pero siempre cuidadosamente argumentados. Quien lea estas páginas encontrará profundos desacuerdos a pesar de algunas coincidencias... pero dejemos que ellas nos expliquen por sí mismas...

ETNOGRAFÍA: ENTRE LA AMBIGÜEDAD DE LAS PRÁCTICAS, EL MOVIMIENTO Y LA FRAGILIDAD

DIANA BOCAREJO SUESCÚN¹

Profesora Titular, Universidad del Rosario

Caminar, observar, hablar, escuchar, oler, sentir tristeza, empatía, rabia o miedo, evoca la potencialidad misma de la etnografía. Una forma de pensar y de crear conocimiento a través de nuestros afectos, vulnerabilidades y desde nuestras complejidades e incongruencias. Esto implica, muy en contravía de las certezas de la academia, pensar y crear desde nuestra propia fragilidad. Implica también controvertir que la distancia es objetividad, que escribir en tercera persona es más riguroso analíticamente o que el tono frío y asertivo es el más convincente. Por lo menos para mí, las etnografías más atrayentes y de muchas maneras más creíbles, piensan más *con* la fragilidad que *desde* la certeza. Es una fragilidad productiva. La fragilidad de reflexionar cuando se esgrimen juicios y respuestas predeterminadas antes de investigar, de reconocer cuando las opiniones no se cuestionan, de entender cuando sólo se buscan datos que llenen de contenido la teoría de algún “gran” autor y de examinar los grises y no solo los binarios que parecen dirigir la vida. Es decir, reconocer los ritmos desde los cuales vivimos, aprendemos y creamos conocimiento,

¹ Agradezco profundamente a todos mis estudiantes, en particular con quienes he compartido en estos 10 años en mi semillero de investigación, por investigar conmigo desde nuestra fragilidad. También agradezco las sugerencias de Fernando Murcia y su lectura detenida de este texto.

entender los cambios y contradicciones de nuestros propios deseos intelectuales y también los de las prácticas y aspiraciones de aquellas personas con las que trabajamos y buscamos comprender.

Las muchas certezas de las ciencias sociales contemporáneas parecen estar más del lado de las reflexiones teóricas que del diálogo explícito con las dificultades y también riquezas que implican los trabajos de campo largos y lecturas analíticas sostenidas. Para algunos, el trabajo de campo está fetichizado. Y aunque esta aseveración se ha discutido por muchos años en la antropología y ha dejado lecciones importantes, el sesgo actual de esta discusión, en ciertos casos, parece provenir de personas, pocas veces antropólogos, que encuentran en esta frase cliché una manera rápida de excusar el preferir disquisiciones teóricas, promulgando su gran sentido crítico hacia las metodologías y disciplinas colonialistas. Como afirma Rosana Guber en su reflexión sobre etnografía más reciente:

“tanto amor por la deconstrucción de la autoridad etnográfica y por la dialógica, tanta corrección política para dejar de llamarlos “informantes” y emplazarlos como coautores y colaboradores, lo cierto es que el panorama sobre la literatura acerca del trabajo de campo etnográfico recuerda al universalismo en un solo idioma [el anglófono] y una sola clave vivencial” (Guber, 2019, p. 32).

Sin embargo, la etnografía en Latinoamérica y en muchos otros contextos sigue practicándose con terquedad, con una terquedad productiva y reflexiva que sigue teniendo como principal virtud: crear desde la fragilidad, desde las dificultades y paradojas de la academia y de la vida en general. Muchas veces, visibilizar y asumir la imposibilidad de resolver los tormentos personales y comunitarios es una postura política

más activa que la crítica teórica generalizante realizada desde un escritorio. En efecto, es precisamente “en la relación entre antropólogos y sujetos de estudio, a través de los testimonios de sufrimiento, [que] se establece un vínculo recíproco socio-afectivo que se proyecta en la acción social y ciudadana de unos y otros” (Jimeno, et al. 2019, p. 28).

Hacer etnografía, entendida como ese oficio de escucha y de aprender con los demás y no solo sobre los demás, es un oficio peculiar: implica enseñar y aprender a ser honestos con nuestros planteamientos y con sus alcances. Como autores, somos más vulnerables en la etnografía que en otros géneros escritos, pues se espera que estemos presentes en la narrativa y que explicitemos la manera en la que construimos nuestros argumentos, desde el diálogo entre la metodología y la teoría. Esta premisa contrasta, de muchas maneras, con la legitimidad del conocimiento que se plantea a partir de la certeza de argumentaciones y teorías totalizantes que cierran discusiones en vez de posibilitar nuevas lecturas. También contrasta con la performatividad del que habla más duro y en blanco y negro y, en las últimas décadas, del que presenta sin cesar sus ideas en las redes sociales con una superficialidad alarmante. La etnografía sigue siendo una práctica de co-creación sobre cómo se relacionan y viven las personas en lo(s) mundo(s) en los que habitan, estudiando la manera en que las acciones, actitudes, ideas y afectos se enredan entre sí definiendo cómo se vive, se sobrevive, se añora, se lucha, entre otros. Para muchos autores, es una práctica que se aprende con la práctica misma e incluye la articulación de múltiples habilidades en el diseño de la investigación, en el trabajo de campo (Guber, 2019; Restrepo, 2016) y en la escritura o retórica descriptiva (Briones, 2005; Jimeno, et al., 2015; Rosaldo, 1986).

Mi interés en esta corta reflexión es presentar cuatro grandes discusiones que considero hacen parte sustancial del espíritu y de la práctica de la etnografía y que espero sea útil en el proceso formativo de los estudiantes interesados: la discusión sobre la ética del oficio investigativo, la diferencia entre objetos de estudio y objetos de observación, la construcción y los diálogos teóricos con y desde el trabajo de campo y algunas implicaciones de pensar e investigar desde el movimiento, el cambio y, muchas veces, la ambigüedad. La etnografía permite hacer explícito cada uno de estos debates y visibilizar el camino y la manera en que, como etnógrafos, definimos y escogemos las relaciones desde las cuáles construimos nuestras ideas, argumentos y formas de estar en el mundo. Esta postura analítica, que también está presente en parte de la teoría antropológica y en la teoría social crítica esgrime que “importa qué ideas usamos para pensar otras ideas” (Haraway, 2016, p. 12).

Las cuatro discusiones que aquí retomo sobrepasan los límites y sentidos disciplinares de la antropología, pues implican una disposición hacia la práctica analítica que puede ser compartida por autores y estudiantes más allá de la disciplina. Estas discusiones también difieren del interés creciente por la etnografía solo como “instrumento de investigación”, pues creo que hay una equivocación en pensar que hacer etnografía es únicamente utilizar ciertos instrumentos de análisis cualitativos (observación participante, entrevistas, historias de vida, entre otros). La aclaración es relevante, ya que existe la convicción de que una corta salida de campo y el uso de un par de talleres, cartografías o entrevistas en el marco de estudios cuyos resultados ya están completamente predefinidos, son una forma de hacer etnografía o “cortas etnografías” o “mini etnografías”. Mucho más que una lista de instrumentos de investigación, la etnografía plantea discusiones profundas entre

el método y la teoría, más aún sobre el quehacer mismo de la investigación y sus alcances sociales y políticos.

Volver explícita la fragilidad en la práctica investigativa no es un inicio azaroso en esta reflexión. Cuando recibí la invitación de realizar un texto corto sobre etnografía desde la Asociación Colombiana de Antropología en 2019 pensé que más allá de un manual, o de incluir algunas sugerencias o trucos del oficio, quería reflexionar sobre el sentido de pensar la investigación como un proceso y como una práctica reflexiva y llena de incertidumbres. Este texto no está pensado como un artículo profundo sobre el quehacer de la etnografía, sino como una invitación para conversar sobre algunos de los debates que deberían asumirse con seriedad en todo proceso de aprendizaje antropológico. Mi intención también es desmitificar la elocuencia de las grandes teorías y narrativas, y volver a entender la relevancia de construir críticamente *con* y *desde* los lugares donde trabajamos, y de entender las rutinas y el trabajo juicioso y lento de la observación de aquellas relaciones que buscamos investigar.

Es, en últimas, una defensa por aprovechar aquellos espacios que cada vez son más escasos, para pensar en las posibilidades de la etnografía y más aún de nosotros como etnógrafos cuando nos damos la oportunidad de ser enormemente frágiles pero contundentes analítica y políticamente, después de un esfuerzo profundo de investigación. Es una discusión sobre el rigor profundo que merece pensar y crear junto a los ritmos de las personas, territorios y objetos con quienes construimos nuestras ideas y argumentos. Es una discusión sobre la potencialidad y la dificultad misma de ver y de vernos desde las encrucijadas y la ambigüedad de nuestros propios afectos.

ÉTICA: MÁS ALLÁ DE LA AUTOINDULGENCIA DE LOS ETNÓGRAFOS

Interpretar, construir argumentos y narrar parte de las vidas de las personas con quienes trabajamos, siempre ha sido una discusión ética, por lo menos desde tres aristas: la responsabilidad de la narrativa que creamos sobre dichas personas, la forma misma en la que interactuamos con ellas y la disposición de entender sus aspiraciones hacia lo que significa una buena “vida” (esta última es una discusión analítica larga y amplia sobre el concepto mismo de la ética). Hace unas décadas, en el marco de la “crisis de la representación”, diversos autores criticaron la rigidez y la autoridad de las narrativas etnográficas sobre uno de los objetos de estudio más comunes de la antropología: la cultura. Sobre esta crisis de la representación, proveniente de la antropología anglosajona, también participaron autores en Latinoamérica, el Caribe y África, entre otros, cuestionando el colonialismo, la colonialidad del conocimiento y la univocalidad de las narrativas etnográficas que, paradójicamente, silenciaba la multivocalidad y heterogeneidad de los contextos de los trabajos de campo.

Sin embargo, reconocer los dilemas y las muchísimas complejidades que conlleva hacer etnografía es una de sus principales fortalezas. “Las tensiones entre el yo y el otro antropológico y entre academia y activismo [...] más que problemas, dificultades o limitaciones se convierten en posibilidades metodológicas, analíticas y de acción política” (Abadía, et al., 2019, p. 23). Uno de los reclamos quizás más recurrentes en algunas de las discusiones sobre ética, es la forma en la que se representó y teorizó la cultura, o mejor aún cómo, en muchísimos contextos del sur, comenzamos a heredar y reproducir una versión culturalista de la cultura. El reclamo de algunos autores por pensar la etnografía más allá de las culturas (Gupta

y Ferguson, 1992) disputó la idea de que el mundo y los países se organizan a través de culturas discretas, aisladas y perfectamente territorializadas. Uno de los resultados de estos debates, que no debería perderse de vista en el contexto colombiano contemporáneo, es que toda asociación entre lugar, persona y cultura es una creación histórica que debe explicarse y no tomarse como un hecho natural. Esta premisa es una propuesta ética frente a la manera en la que escribimos y hablamos sobre las personas con quienes trabajamos (sean indígenas, campesinos, poblaciones negras, pescadores, mujeres, entre otros). Dicha claridad podría ayudar a configurar nuevas formas de apoyar las luchas de muchos de estos sectores o identidades subalternas sin asumir que la única manera es movilizándolo argumentando sobre su naturalidad.

En muchos trabajos etnográficos en antropología y en otras disciplinas, una de las soluciones más comunes frente a la ética de la representación ha sido profundamente autoindulgente: narrar las prácticas de las personas con quienes trabajamos como coherentes, románticas, o completamente resilientes a todos los embates de la vida. Muchas etnografías viejas y nuevas parecerían ser más el reflejo de nuestras frustraciones y deseos porque “otros” sean completamente coherentes en sus luchas políticas y formas de vida sostenibles que de la complejidad real de sus vidas. Esto no implica que, a pesar de las dificultades de los contextos en los que trabajamos las maneras en las que las personas han logrado pelear, exigir y aspirar por condiciones mejores de vida no sean contundentes. En lo que quiero enfatizar es en que estas aspiraciones y luchas surgen de contextos complejos, precisamente desde donde las personas logran sobrevivir y ser activas políticamente, pero no desde una lista de rasgos de comportamientos culturales predeterminados e inmóviles.

La etnografía siempre ha tenido una potencialidad: que como autores estemos presentes en el texto, con nuestras ansias o angustias por denunciar, evocar y ojalá cambiar muchas de las desigualdades o injusticias que analizamos y que deben sortear las personas con quienes trabajamos. Es, precisamente, en esta posibilidad de pensar con las personas y de discutir y rebatir nuestros propios planteamientos, que surgen argumentos complejos, situaciones difíciles y encrucijadas que definen muchos de los temas de análisis sobre los que investigamos. Escribir desde dichas encrucijadas es una forma de practicar una etnografía muy potente, en vez de querer obviar o limpiar aquellos eventos, acciones o explicaciones que no encajan con nuestros argumentos o que generan ruido. Más aún, si existe alguna pretensión política en la etnografía, para mí, se sustenta en mostrar aquellas dificultades, compromisos cumplidos e incumplidos e incongruencias desde las cuales tratamos de aspirar a vivir en sociedades un poco más justas.

El impulso por representar identidades ideales es también disciplinar e históricamente heredado. En efecto, muchas de las discusiones sobre la narrativa etnográfica, a través de la búsqueda de nuevas técnicas y tonos de escritura para generar relaciones más justas con las personas con quienes trabajamos, no son suficientes si no entendemos el lugar de la antropología en la imaginación disciplinar de occidente. Tal y como explica Michel-Rolph Trouillot, “la epifanía de la textualidad no puede ser reducida a un simple agregado de tácticas individuales de autoengrandecimiento o preservación” (2011, p. 71). Por el contrario, la lucha de la antropología está en disputar el nicho del salvaje que ha ocupado tratando de discernir y subvertir el “pre-texto, con-texto” y el campo amplio en el que se han generado sus condiciones de existencia disciplinar (Trouillot, 2011, p. 72). La discusión ética sobre la narrativa etnográfica, como

lo explica Myriam Jimeno, implica entender cómo “el arte de relatar no es solo un medio de los sujetos para hacerse tales y comprender y transformar su entorno, es también un medio para realizar una etnografía del contexto de producción y de las prácticas sociales que dan vida a dicho entorno (Jimeno, et al. 2016, p. 15).

Toda narrativa etnográfica está inmersa en discusiones éticas que son contextuales y situadas. Una discusión ética sustancial es la de escribir y pensar desde la heterogeneidad y no desde el deseo de la homogeneidad y de los “tipos ideales”. La forma como se omite la heterogeneidad y la complejidad de los contextos que estudiamos ha traído efectos tremendamente nocivos. Por ejemplo, muchos escritos etnográficos que no asumen ni incluyen dicha complejidad han ayudado a sedimentar formaciones nacionales de alteridad fijas que se usan luego en contextos políticos como una excusa para discriminar a personas que no corresponden con los estereotipos, de cómo deberían verse, ser y vivir. Personas marcadas identitariamente como indígenas, afros, campesinos, LGBTI, entre otros. También se han evitado discusiones que, aunque difíciles, son sustanciales en la investigación y en la vida de nosotros como investigadores. Con las ansias de seguir los preceptos de “tratar de hacer cercano lo distante y distante lo lejano”, en muchos de los trabajos se desconoce o no se habla lo suficiente sobre las dificultades de tratar de comprender, así sea torpemente, la vida de las personas con las que trabajamos. La etnografía está lejos de ser una práctica distante, por el contrario, al estar en contextos muchas veces ajenos, constantemente aprendemos más de nosotros mismos que de las personas con las que trabajamos. Aunque una de las habilidades en la investigación etnográfica consiste en saber estar, y por eso se espera que el etnógrafo se adapte “lo más rápida y adecuadamente posible” (Restrepo, 2016, P. 22), también implica hablar y discutir sobre

todo aquello que en campo también nos puede llegar a afectar, en algunos casos, violentamente.

Así, pensar y escribir desde las dificultades, es para mí una posición ética. Escribir desde los momentos de incomodidad y en ocasiones desde experiencias difíciles, nos ahorraría muchas derrotas infundadas por nuestra incapacidad de asumir cambios, heterogeneidades y ambigüedades en nuestras experiencias de trabajo y aprendizaje. Por lo menos, nos ayudaría a nosotros, a la academia y a la política, a pensar que hablar de crítica o de profundidad analítica no aminora ni cercena nuestras propuestas ni las de las personas con quienes trabajamos: ellos también están inmersos en procesos con altos, medios y bajos, que la etnografía o en particular la observación participante, está muy bien equipada para analizar.

La potencialidad de tratar de ponernos en los zapatos de las personas con quienes trabajamos, aunque sea por poco tiempo, no implica aceptar los problemas o las violencias que se pueden observar o vivir de manera directa al realizar una investigación. Con esto, solo busco precisar que una etnografía honesta es una etnografía que muestra las fragilidades, contradicciones y complejidades de los contextos de trabajo. En esta honestidad radica la fuerza de las propuestas creativas de las personas y contextos y de nuestro propio trabajo. La etnografía es exigente y potente, precisamente porque exponemos nuestras ideas, nuestras emociones, nuestros cansancios, nuestros cuerpos, nuestras formas de autocuidado, todas a veces precarias o especulativas, pero no por esto menos relevantes. Más aún, para muchos, más que pensar en la etnografía como mero instrumento para escribir/describir sobre la vida de los otros, deberíamos enfocarnos en las potencialidades de la antropología y la observación: “la observación participante *no* es en absoluto una técnica encubierta de recolección de informa-

ción sobre las personas con el pretexto de aprender de ellas. Es más bien una realización, de obra y de palabra, de lo que le debemos al mundo por nuestro desarrollo y formación” (Ingold, 2017, p. 150).

LA CONFUSIÓN ENTRE OBJETOS DE ESTUDIO Y OBJETOS DE OBSERVACIÓN

Una de las dificultades de la etnografía es decidir el tiempo y lugar indicado para comenzar a trabajar, pero como explica Mariza Peirano, en la etnografía contemporánea “no existe un momento adecuado para empezar y terminar [ya] que abandonamos las grandes travesías hacia islas aisladas y exóticas”, la etnografía depende “de la potencialidad de extrañamiento, de lo insólito de la experiencia, de la necesidad de examinar porqué algunos acontecimientos, vividos u observados, nos sorprenden” (2014, p. 379). La etnografía nos permite descubrir mundos, cercanos o distantes, como resultado de un doble movimiento, del extrañamiento de lo que no vemos, porque nos es tan conocido como por la familiarización con gentes y lugares que escapan a nuestro entendimiento cuando se los reduce al exotismo y estereotipo (Riberio 2007, citado en Restrepo, 2016, p. 5). Este extrañamiento se nutre de las discusiones que mencioné con anterioridad, es decir, la definición misma de los objetos de estudio y de observación son una forma crítica de plantear y replantear el lugar de la investigación etnográfica.

De una forma muy general, con la etnografía se describen y analizan acciones, comportamientos, recuerdos, deseos y aspiraciones de las personas tratando de entender sus contextos sociales de producción, pero ¿qué exactamente se sigue en el trabajo de campo y cómo? Son muchos los trucos del oficio y todos parten de la práctica: de mirar, escuchar y escribir,

como explicaría Cardoso de Oliveria entender que la práctica implica la domesticación teórica de la mirada y que mirar y escuchar son “las dos muletas que le permiten al investigador caminar, aun torpemente” (1996, p. 4). Otros autores han incluido activamente en sus etnografías el tacto, el olfato y el gusto (Farquar, 2002; Madison, 2019) ampliando la manera en que los sentidos se domestican y hacen parte activa del cómo de la etnografía.

Con la observación participante, como uno de los puntos de entrada más usuales de la etnografía, aunque no el único, pues también podría ser el archivo, se espera que el investigador tenga una disposición por la sorpresa, aunque se asume que debe “observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en el entorno del investigador, y participar en una o varias actividades de la población” (Guber, 2001, p. 57). Escribir es parte esencial de dicha práctica, por eso la angustia y el reto que muchos estudiantes sienten, pues la narrativa es parte misma de la investigación y de la construcción teórica. En efecto, el relato etnográfico no es un momento posterior para encontrar “la certeza de los datos”, mucho se ha criticado sobre la “la ilusión naturalista” de la etnografía, pues lo que se espera es que dicho relato incluya activamente “el esfuerzo por desentrañar las condiciones particulares de creación y uso social en el contexto etnográfico, con la conciencia de que se realiza una traducción delicada y de que no se trata de revelar la “verdad”” (Jimeno, et al. 2016, p. 14). Esta traducción, delicada para muchos, está llena de equivocaciones que debemos comentar y analizar con el propósito de entender las diferencias y malosentendidos que emergen de dichas traducciones (De la Cadena, 2011).

Con esta corta entrada al cómo de la etnografía, quisiera detenerme un poco más en el qué: qué se observa, qué se sigue

en campo y porqué. El interés creciente por instrumentos de investigación cualitativos como cartografías, corpografías, entrevistas, grupos focales, entre otros, debe ir acompañado por una discusión compleja sobre la relación o articulación entre objetos de estudio y objetos de observación. Es en esta articulación que cobra sentido la relación entre método y teoría, el sentido de domesticar la mirada y la escucha, así como la observación sistemática y controlada de la etnografía. La sistematicidad y control depende de la claridad de las categorías de análisis de cada objeto de estudio y de la forma como decidimos operacionalizarlas en el trabajo de campo. Esta es una discusión que debe esgrimirse de manera mucho más clara en el proceso de aprendizaje de los estudiantes. Es en la claridad de las categorías de análisis por estudiar (que implica también claridad en la delimitación del objeto de estudio) y de cómo especulamos al operacionalizar estas categorías en el trabajo de campo (incluido el trabajo de archivo y la revisión de fuentes secundarias), que la etnografía como práctica comienza a cobrar sentido. La lectura y análisis de los estados del arte debe poder realizarse teniendo en cuenta que el tema de estudio es un lugar de inicio, muchas veces demasiado amplio (el Estado, el género, la desigualdad, la identidad, etc.), y que es sustancial ir definiendo y descubriendo categorías de análisis más adecuadas desde las cuales comenzar a discutir y a definir los objetos de observación (qué prácticas o relaciones específicamente estoy siguiendo en mi trabajo de archivo, en las lecturas teóricas, en mis ejercicios cartográficos y de observación).

Desde hace un tiempo, veo cómo muchas propuestas de investigación de estudiantes incluyen esta misma frase para explicar sus aproximaciones metodológicas: “análisis cualitativo de corte etnográfico”. Me pregunto a qué se refieren con “corte etnográfico” y más aún qué es lo que específicamente están si-

guiendo en su trabajo de archivo y a través de sus instrumentos de investigación. En este sentido, una de las potencialidades de la etnografía es, en efecto, la discusión en torno a los objetos de observación: una discusión tanto metodológica como analítica que considero sustancial en toda propuesta etnográfica. Es decir, al definir qué relaciones, interacciones, prácticas o representaciones seguimos en el trabajo de campo, también estamos creando conocimiento, al menos sobre las categorías de análisis que utilizamos para pensar las relaciones que estamos estudiando. Por ejemplo, si sigo las relaciones entre burócratas del Estado y ciudadanos que están tratando de acceder a ciertas políticas públicas, seguramente tendría que preguntarme cómo estoy teorizando el Estado, la ciudadanía, la indiferencia estatal, la formación de la diferencia y la subjetividad jurídica, entre muchas otras categorías amplias de análisis.

Si, como es usual en muchos de los intereses de los estudiantes, se estudia algún problema relacionado con “la identidad de x grupo”, es sustancial preguntarse cuáles son los objetos de observación desde los cuáles estoy siguiendo/pensando algo que estoy teorizando como identidad. Y esto no es una discusión menor, porque la etnografía, al estar equipada con una serie de instrumentos metodológicos que nos permiten seguir en el trabajo de campo actitudes, prácticas o acciones del día a día, también tiene una dificultad implícita: ni la identidad, ni el Estado, ni el género, ni la desigualdad, ni la política como objetos de estudio son entidades discretas claramente definidas que podamos seguir en el trabajo de campo-y esta es la riqueza entre el vaivén de los objetos de estudio y los de observación. Por esto, la fuerza de la etnografía no radica en poder preguntar en una entrevista a las personas con las que trabajamos: ¿cuál es su identidad?, ¿qué es el Estado?, ¿cómo es ser mujer, campesino, pescadora en x región? La potencia-

lidad de la etnografía está en la manera en que la crítica ética, política y académica comienza desde el momento mismo de la definición de los objetos de estudio y en particular, de su relación con los objetos de observación.

La etnografía implica entender la pregunta por cómo “abrimos el objeto de estudio para investigarlo”, precisamente, dado que método y teoría están mutuamente constituidos. Una de las confusiones entre objeto de estudio y objeto de observación nace de la definición geográfica tradicional en los estudios etnográficos: trabajar en un lugar, se asumía, era suficiente para entender su proceso histórico de localización. Sin embargo, investigar sobre algún lugar implica muchas veces pensar en múltiples lugares y procesos de localización. Tal y como explica Mayanthi (2014), discutiendo acerca de la confusión entre objetos de estudio y de observación que debatía Michel-Rolph Trouillot, “nuestra apuesta antropológica en lo empírico a menudo puede cegarnos a los procesos amorfos de localización, los flujos históricos y globales, las condiciones conceptuales y políticas de posibilidad, que producen nuestros objetos de observación en primer lugar” (2014, p. 237). Un ejemplo trabajado por la antropología política es, precisamente, la pregunta sobre el Estado: “si el estado no es un dado, ¿cuál es el objeto de observación? La respuesta a esta pregunta debe proceder de la conceptualización. No podemos esperar que el objeto de observación llegue al etnógrafo con ‘claridad empírica’, y mucho menos que encontremos en el campo exactamente lo que vinimos a buscar” (Trouillot, 2001, p. 136). Tal y como explica Trouillot, “No podemos seguir evitando el problema de la relación entre objeto de observación y objeto de estudio [...] el estado nunca ha sido un objeto de observación siempre ha sido una construcción [...] la tradición que simplemente toma el estado como un “tipo ideal” no

resuelve el problema de los objetos de observación” (Trouillot, 2001, p. 136).

Esta es precisamente la riqueza de la etnografía pues lo mismo pasaría con cualquier otro objeto de estudio relacionado con identidad, con nacionalismo, diferencia social, desigualdad, acción política, entre muchísimos temas. Las articulaciones conceptuales que realizamos entre objetos de estudio y de observación deben ser analizadas y evaluadas analíticamente y aquí está la complejidad del diseño y de la práctica metodológica: no se trata simplemente de escribir una lista de instrumentos de investigación que no están haciendo ningún puente conceptual con los objetos de estudio. Esto implica, para la etnografía como una práctica que es empírica, entender que parte de este quehacer se sustenta en una premisa de alguna forma anti-empiricista, como argumentaría Trouillot: los objetos de estudio no se reducen a los objetos de observación. Y por esto, la antropología tampoco es solo una etnografía descriptiva, tanto así que algunos autores critican la centralidad de la etnografía entendida solo como práctica para escribir sobre los otros. Aunque “la buena etnografía describe, interpreta y analiza: busca un entendimiento de lo que la gente hace, dice o piensa presentando un contexto en el que tiene algún tipo de sentido, el objetivo de la antropología es diferente” (Campbell, 2018, p. 9). El objetivo, más que contextualizar, es que nos permitamos especular: que, desde la experiencia de nuestros estudios con personas y cosas, con materiales y documentos, entre otros, “podamos especular sobre las condiciones y posibilidades de la vida en este mundo habitado” (Campbell, 2018, p. 9).

HACIA OTRA FORMA DE PENSAR CON LA TEORÍA

La etnografía no es el contenido de una teoría, no es la carne de los datos estadísticos ni el embellecimiento de un

modelo argumentativo preestablecido. Hacer esta afirmación ha implicado varias batallas y constantes desencuentros cuando nos llaman a explicar nuestros métodos y formas de crear conocimiento y cuando nos encontramos con los juicios recurrentes frente a la subjetividad de nuestros argumentos. Es cierto que, para muchos, el trabajo de campo “retardaba el camino de la antropología en dirección de su estatus científico” (Peirano, 2014, p. 380), pues se pensaba (y en muchos otros campos se sigue asumiendo) que teoría e investigación corresponden a dos momentos distintos, que la ciencia sería alcanzada por la abstracción teórica y que la excelencia era validada por sus contribuciones a la teoría fuera del esfuerzo de trabajo de campo (Peirano, 2014, p. 380).

Como comencé a enfatizar en el apartado anterior, la práctica etnográfica también es teórica. Y en esto hay una serie de implicaciones que deben ser incluidas y trabajadas desde el diseño de las investigaciones hasta la escritura de la narrativa etnográfica. La teoría no es el conjunto de resúmenes, ni de frases bonitas y bien escritas de un número determinado de autores. La teoría etnográfica es más bien un proceso de construcción desde el cual el investigador entra en diálogo tanto con los autores, como con las personas con las que trabaja y con sus propios argumentos e ideas. Dialogar, es mucho más difícil que repetir, resumir o adoptar marcos analíticos o modelos que se sobrepone drásticamente sobre el caso de estudio. Para dialogar con los autores, se deben escoger bien los problemas de análisis y las categorías desde las cuáles estoy construyendo mi objeto de estudio. Quizás por miedo o por evitar la fragilidad, muchos se esconden en innumerables citas que más bien parecieran una forma de oportunismo teórico, desde el cual solo se busca validación, en vez de una forma de conversar y dialogar desde el propio trabajo del investigador.

La etnografía permite una entrada distinta a la teoría y esta es una de las virtudes más grandes de esta práctica, una de las más controversiales en ciertos círculos disciplinares. Esta entrada es el reconocimiento mismo de la manera en que, como autora, defino mis objetos de observación y cómo explícitamente estoy creando puentes analíticos que buscan explicar la relación entre seguir “x” tipo de práctica en el trabajo de campo o archivo y la forma como se conceptualiza sobre un problema de análisis y un objeto de estudio. Esto me permite volver a mi discusión sobre la fragilidad, desde la cual, la práctica etnográfica toma sentido. Al hacer teoría, de la mano del método y del diálogo explícito con autores y con las personas con las que trabajamos, estamos mucho más expuestos como autores que cuando simplemente citamos trabajos, los resumimos y nos contentamos con seguir su marco conceptual. Es por esto por lo que la etnografía requiere la valentía de estar muy presente en el relato y estar dispuestos a defender, y no a esconder, las relaciones desde las cuáles estamos teorizando.

En esta discusión el lenguaje y la forma como se explican ciertas prácticas desde el trabajo de campo es sustancial. Muchas veces se habla de conceptos emic o etic en la investigación, una discusión muy amplia que no pretendo retomar aquí, para definir aquellas maneras de significar y de hablar de un tema o práctica específica desde el lugar y las personas con las que trabajamos (emic) y las conceptualizaciones y entendimientos provenientes de otros espacios de enunciación usualmente disciplinares (etic) (Schnaffhauser, 2010). Sin embargo, esta discusión parece situar muy claramente los límites del saber que bien puede ser evidente en muchos casos de estudio desde los cuales podríamos, por lo menos, tomarnos el tiempo de mostrar cómo se silencian ciertas prácticas y se legitiman otras. Pero también podemos evidenciar cómo las personas

con las que trabajamos están abiertamente retomando algunas conceptualizaciones de diversas experticias disciplinares o del Estado, sea para blindar sus propias prácticas de hacer y significar, o porque sus propias maneras de estar en el mundo están inmersas en un entramado amplio de relaciones que redefinen las nociones sobre la escala local, regional, nacional o global.

Lo que pretendo visibilizar con esta discusión, es que nuestras categorías analíticas muchas veces no hacen parte del léxico cotidiano de las personas con las que trabajamos sin que esto implique que los problemas de análisis que buscamos seguir en el trabajo de campo no estén presentes en los contextos de estudio (por ejemplo, desigualdad, conservación, cuidado, materialidad, afecto, etc.). Reconocer esta distancia es uno de los pasos de la teorización etnográfica seguido, en muchos casos, por la escogencia de algún concepto local desde el cual las personas con las que trabajamos piensan y actúan sobre un problema particular que buscamos estudiar. Si, por ejemplo, estoy trabajando sobre conservación ambiental y en el trabajo de campo las personas no utilizan conservación pero si hablan de “cuidar la madre ciénaga”, esta expresión puede convertirse en una categoría analítica sustancial desde la cual yo debería indagar por qué se llama la madre ciénaga, qué se entiende por cuidar, cuáles acciones y prácticas hacen parte de este cuidado y cómo viven las personas dicho cuidado (describir y analizar por qué algunas personas lo consideran como un lastre, como un motivo de orgullo, como una forma de gestión autónoma del territorio o como todas las anteriores).

Es desde este tipo de diálogos que, como autora, logro discernir sobre las contribuciones analíticas de mi trabajo. Siguiendo con el mismo ejemplo, puedo mostrar cómo a pesar de que la categoría de conservación no se utilice en muchos contextos, ciertos líderes están abiertos a usarla, pues es una

manera de reivindicar el “cuidado de la madre ciénaga” como una forma legítima de conservación, siguiendo el lenguaje de las instituciones estatales y organizaciones no gubernamentales que trabajan sobre el tema. Esto no implica que no pueda analizar y describir la complejidad de los acuerdos de “cuidado ambiental” y las dificultades que experimentan muchas de las pescadoras y pescadores con los que trabajo: el peso que sienten recae sobre algunos de ellos, las dificultades de convencer a sus vecinos, su desespero, orgullo, y desesperanza, los momentos en los que se cumplen ciertos acuerdos o se abandonan por un tiempo, la indiferencia y falta de apoyo de las instituciones estatales ambientales. Es desde estas complejidades y descripciones que construyo, de manera mucho más robusta, la noción misma de conservación, que logro dialogar con muchos otros autores con el fin de contribuir a entender esta práctica desde diversas aristas y que logro ayudar a promover y a visibilizar, en lo posible, algunas de las formas de manejo comunitario ambiental que están silenciadas en las políticas públicas ambientales del país.

Al mostrar estas complejidades y muchas veces las ambigüedades que logro analizar a través de mis objetos de observación, veo en la etnografía una propuesta analítica, ética y política muy potente. Es una propuesta por hacer explícitas las conexiones parciales que hacemos como autores y con las cuáles hacemos teoría: conexiones con el lenguaje, las explicaciones y prácticas que observo en mi trabajo de campo y los diálogos y los debates que sostengo con las personas con las que trabajo y con otros autores. La teoría es el resultado de múltiples diálogos que hacen parte de contextos de enunciación muy distintos, que seguramente como autores no vamos a lograr balancear, pero sí deberíamos mostrar. Y es por esto por lo que, más que leer teoría para definir marcos teóricos que

luego voy a sobreponer en diversos contextos, la etnografía es un ejercicio crítico, abierto a la creatividad teórica y a establecer puentes y relaciones analíticas que abiertamente pueden llegar a contradecir los estándares disciplinares en el aprendizaje conceptual de muchas ciencias sociales.

Quizás por esto mismo, la etnografía como método y teoría tiende a mostrar los caminos argumentativos, los cambios y los momentos desde los cuales se abren o se cierran ciertas explicaciones y mostrar mucho del movimiento implícito en la investigación y en el proceso mismo de la escritura de la narrativa.

A MODO DE CIERRE: UN CONOCIMIENTO PARCIAL, MÓVIL E INCÓMODO

Parte del quehacer de la etnografía implica reconocer las conexiones parciales desde las cuales creamos conocimiento. Conocer en profundidad las relaciones que estudiamos nos remite, en muchos casos de estudio, a entender también el movimiento, los ritmos y los cambios de las personas, de sus relaciones sociales y de las nuestras también. La etnografía tiene la potencialidad de ver y estudiar estos ritmos, ya sea a partir de entender las múltiples acciones cotidianas que producen alguna estructura social sedimentada (cómo los racismos y las desigualdades cotidianas) y también para analizar los cambios e interrupciones que muchas veces los procesos que estudiamos sufren. Terminar esta corta reflexión pensando en movimientos tampoco es aleatorio. En los últimos años, para mí, al pensar desde los ritmos y movimientos de las relaciones que estoy tratando de analizar, han surgido “otras” discusiones sobre ética y sobre la relación entre teoría, método y escritura de la etnografía.

Investigo temas de agua, en particular formas de gestión comunitaria alrededor de ciénagas y ríos en diferentes lugares. El agua se mueve, cambia durante el año, los peces migran y las personas también. Las artes de pesca cambian, hay momentos en los que se disputa localmente el uso de artes ilegales (en particular el trasmallo), en otros no. Hay momentos de gran organización comunitaria, en otros momentos no la hay. Hay lugares a los que proyectos de diversas instituciones del Estado llegan, otros a los que no, o donde expertos de todo tipo trabajan, y en otros no. En muchos de los escritos que estoy trabajando, me encuentro con palabras que tratan de mostrar la plasticidad de las personas y también sus complejidades asociadas, los cambios que observo durante el año o aquellos que, me cuentan, fueron cambios drásticos resultado de intervenciones estatales, de desastres naturales como el de Armero y de inundaciones o de cambios rotundos como la creación de una hidroeléctrica, entre otros.

Desde los enredos de las múltiples relaciones que estoy tratando de seguir en campo (mis objetos de observación), estoy tratando de repensar formas de acción política (mi objeto de estudio) y la razón misma de mi oficio. Y desde allí, me comencé a interesar de nuevo por retomar algunos diálogos sobre la etnografía misma. Entre estos me encontré con preguntas que han sido de gran relevancia para este momento de mi trabajo: “¿Cómo pueden los devenires de nuestros informantes y colaboradores, y los movimientos y contra-conocimientos que diseñan, servir como formas alternativas de pensamiento que pueden animar el trabajo comparativo, la crítica política y la antropología venidera?” (Biehl y Locke, 2017). En este libro y en muchos otros encuentro propuestas desde las cuales “las creaciones etnográficas son acerca de la plasticidad y lo inacabado de las vidas de los sujetos humanos y sus mundos”.

Los escritos son también “puntos de vista inconclusos sobre las personas (incluyendo antropólogos, científicos y artistas) en sus procesos y devenires a través de las cosas, relaciones, historias, supervivencias y destrucciones en el tiempo prestado de un presente invisible” (Biehl y Locke, 2017).

Desde esta intuición por entender cómo escribir y teorizar a partir de lo inacabado y del movimiento, comencé a interesarme por releer etnografías más viejas que muestran las ambigüedades o muchas veces la plasticidad de los contextos estudiados. Plasticidad que no implica que las largas duraciones de la desigualdad, del poder, o la subalternidad cambien fácilmente, pero sí implica pensar una etnografía que sea capaz de analizar y escribir sobre las apuestas inconclusas, los cambios, las dificultades y los ritmos desde los cuales se experimentan, se sobreviven y se disputan muchas de las dificultades que investigamos. Haciendo una lectura de algunas etnografías colombianas, me encontré con un diálogo que considero muy relevante para esta discusión. En un texto acerca de la práctica etnográfica escrito por Luis Guillermo Vasco (2007), el autor transcribe un diálogo que sostuvo con un estudiante que lo interpeló sobre “una contradicción” que encontró en un viaje que realizó a Guambía. El estudiante expresa:

“en mi forma de ver me parece que hay una contradicción grande. El trabajo se está desvirtuando; esas formas de resistencia han servido a una élite del conocimiento, de los sabedores y los dirigentes. A las reuniones no van todos, va cierta clase de gente, la autoridad, y a mí me parece que eso está desvirtuando la forma de resistencia en Guambía, porque hay gente que se siente relegada, que no ve ese sentimiento guambiano como una forma de vivir, sino que lo está dejando aparte.”

Vasco le responde pidiendo exactitud en la comparación que está haciendo, explicándole que:

“la visión de la antropología tiene esa característica, es ahistórica, siempre habla en lo que se llama el «presente etnográfico», en el cual todo lo que se dice parece ser actual y vigente, sin importar a qué época se refiere. Por eso, con base en lo que usted vio en el 99, es muy cuestionable discutir sobre unas relaciones que estableció en el año 86” (Vasco, 2007, p. 31).

Además de la discusión sobre “el presente etnográfico”, quisiera llamar la atención sobre otro debate que creo que es sustancial en la etnografía y que he tratado de presentar a lo largo de este escrito: hacer etnografía no implica escribir desde argumentos unívocos, terminados y ahistóricos, para lograr representar una homogeneidad que no existe. En el diálogo con el estudiante, Vasco plantea:

“la sociedad guambiana no es y no era una sociedad homogénea. Precisamente, cuando me interrumpió la pregunta, estaba comenzando a mencionar las contradicciones que se daban en Guambía entre los luchadores convencidos y aquellos que tenían o que querían tener propiedad privada y parcelitas, aquellos que desde que empezaron la recuperación ya tenían el alambre de púas debajo de la cama y que por la fuerza y la presión de los otros sectores no lo habían podido sacar”. (Ibid., 2007, p. 33).

El estudiante de nuevo lo interpela: “Le estoy preguntando cómo se ha tratado de resolver esto en el interior de la misma comunidad, o sea, evitar todos esos choques que están ahí” a lo cual Vasco le responde:

“pero sucede que no los pueden evitar porque tienen una base objetiva en la heterogeneidad y diferenciación inter-

na que existe y que siempre ha existido; no hay ninguna sociedad absolutamente homogénea, que no tenga contradicciones internas; en la realidad no se pueden quitar, sólo se pueden quitar en los libros” (Ibid., 2007, p. 33).

¡El llamado es el de no evadir, ni quitar las contradicciones internas, ni siquiera en los libros! Muchos autores Latinoamericanos se han preocupado por reflexionar sobre cómo escribir con el movimiento y por reconocer que “una tarea pendiente de la investigación y enseñanza antropológicas atañe al desarrollo de políticas textuales que guarden adecuación epistémica con el carácter *vívido* de nuestros medios (etnográficos) de conocimiento” (Quirós, 2019, p. 26). La importancia de las relaciones y, como afirma Julieta Quirós, de lo vivencial del trabajo etnográfico, debería reflejarse y conceptualizarse mucho más “como trabajo propiamente artesanal, a través del cual desenvolvemos procesos de descubrimiento y creación conceptual”.

De las muchas discusiones sobre la política y la etnografía, solo quiero enfatizar el tema del movimiento, el cambio y, de muchas maneras, el de la ambigüedad que implica reflexionar y hacer parte de diversas prácticas políticas con las personas con las que trabajamos en campo. La etnografía como experiencia vivida y vívida sigue siendo parte sustancial de esta discusión. Para algunos, como Skewes, “dejarse llevar por la marisma de lo vivido es reconocer, por una parte, que la cultura se genera a medida que se expresa, que se contesta al tiempo que se afirma y que siempre está en un proceso de producción” (2019, p. 256). Más aún, el antropólogo es juez y parte,

“y no puede ser de otro modo: la experiencia etnográfica de vivir en una frágil armazón de la periferia urbana o de ser parte de la remota conversación en las cordilleras

del sur pueden ser útiles a la expansión del control estatal o de la penetración del mercado o, bien, pueden aportar pistas para los ejercicios de autonomía y soberanía local.” (Skewes, 2019, p. 256)

Esta ha sido una discusión presente en la antropología colombiana y autores como Mauricio Caviedes argumentan cómo, por ejemplo, “a pesar del constante esfuerzo por lograr la descolonización de innumerables sociedades”, la antropología puede seguir siendo un producto de la expansión colonial que “matizó los esfuerzos de muchos intelectuales relacionados con la antropología y la investigación social” (Caviedes, 2002, p. 9).

Finalmente, lo que deseo enfatizar, para cerrar esta corta reflexión, es que el llamado a reconocer las vivencias de la etnografía no solo evoca formas de hacer y pensar la política desde y con las complejidades de cada contexto, sino desde la constitución misma de nosotros como sujetos, en nuestro vivir y construir como mujeres, hombres, ciudadanos y antropólogas. La etnografía, para muchos, hace parte de un oficio y puede llegar a constituirse como un marco fundamental de nuestra “experiencia vital” (Cayón, 2019). Esta es una de las consecuencias, a veces inesperadas, de la etnografía larga y muchas veces lenta, que construye el sentido mismo de pensar, sentir y hacer política de muchas formas.

Una discusión ética, y por tanto política, sobre por qué los autores deciden evitar el movimiento, retratar un presente etnográfico claro y certero, y se molestan con las contradicciones, es un inicio para repensar no sólo la etnografía como método y teoría, el qué y el cómo, sino también el para qué de la misma. Creo que solo así, desde estas discusiones e incomodidades, la etnografía seguirá siendo una forma de quehacer

crítico, una piedra en el zapato para las teorías totalizantes y una forma de reivindicar también, en lo posible, el trabajo juicioso y muchas veces lento desde el cuál se produce un conocimiento móvil e incómodo para los estándares de las ciencias, incluidas las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abadía, C., Ruiz, H. y Pinilla, M.Y. (2019). “*Etnografía como acción política: articulación del compromiso antropológico a estrategias contrahegemónicas*”. En: R. Guber (Coord.), Trabajo de campo en América Latina, Tomo II (pp. 109-126). Bogotá: Campus editorial – Sb editorial.
- Biehl, J., y Locke, P (eds). (2017). *The Anthropology of Becoming*. Durham: Duke University Press.
- Briones, C. (2005). *Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales*. En: C. Briones (ed.), Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad (pp. 11-43). Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- Cardoso de Oliveria, R. (1996). *El trabajo de antropólogo: mirar, escuchar, escribir*. Revista de Antropología, 39 (1), pp. 13-37.
- Campbell, C. (2018, abril 15). *An interview with Tim Ingold: Educational-Freedom, The Craft of Writing, and The University*. Recuperado de <https://philosophasters.org/blog/2018/4/15/tim-ingold-on-improv-writing-and-the-future-of-education>
- Caviedes, M. (2002). *Antropología y movimiento indígena* (tesis de pregrado en Antropología). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Cayón, L. (2019). *Creciendo como un pensamiento jaguar. Reflexiones sobre el trabajo de campo y la etnografía compartida en la Amazonía colombiana*. En: R. Guber (Coord.), Trabajo de campo en América Latina, Tomo I (pp. 221-234). Bogotá: Campus editorial – Sb editorial.

- De la Cadena, M. (2011). *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond "Politics"*. *Cultural Anthropology*, 25(2), pp. 334-370.
- Farquar, J. (2002). *Appetites: Food and Sex in Postsocialist China (Body, Commodity, Text, Studies of Objectifying Practice)*. Durham: Duke University Press.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2019). *Introducción*. En: R. Guber (Coord.), *Trabajo de campo en América Latina*, Tomo I (pp. 131-46). Bogotá: Campus editorial – Sb editorial.
- Gupta, A., y Ferguson, J. (1992). *Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference*. *Cultural Anthropology*, 7 (1), 6-23.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble*. Durham: Duke University Press.
- Ingold, T. (2017). *¡Suficiente con la etnografía!* (Traductor Klatt, A.). *Revista Colombiana de Antropología*, 53(2), 143-159.
- Jimeno, M., Pabón, C., Varela, D., y Díaz, I. (2016). *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, M., Varela, D. y Castillo, A. (2019). *Experiencias de violencia, etnografía y recomposición social en Colombia*. En: R. Guber (Coord.), *Trabajo de campo en América Latina*, Tomo II (pp. 261-280). Bogotá: Campus editorial – Sb editorial.
- Jimeno, M., Varela, D., y Castillo, A. (2015). *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Madison, D.S. (2019). *Critical Ethnography: Method, Ethics and Performance*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc.
- Mayanthi, F. (2014). *The Republic Unsettled. Muslim French and the Contradictions of Secularism*. Durham: Duke University Press.
- Peirano, M. (2014). *Nuevos caminos en antropología*. *Cuadernos de antropología social*, (40), pp. 39-47.

- Quirós, J. (2019). *Por una etnografía viva. Un llamado a desintelectualizar el 'punto de vista nativo'*. En: R. Guber (Coord.), Trabajo de campo en América Latina, Tomo I . Bogotá: Campus editorial – Sb editorial. Pp. 183-204.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcance, técnicas y éticas*. Bogotá: Enviación Editores.
- Rosaldo, R. (1986). *From the door of his tent: the fieldworker and the inquisitor*. En: J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkely: University of California Press. pp. 77-97.
- Schnaffhauser, P. (2010). *Aurora González Echevarría, La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión*. Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, 31 (121), pp. 257-269.
- Skewes, J. (2019). *La etnografía como trayectoria: inflexiones necesarias en terrenos difusos*. En: R. Guber (Coord.), Trabajo de campo en América Latina, Tomo I . Bogotá: Campus editorial – Sb editorial. Pp. 247-257.
- Trouillot, M. (2001). *The Anthropology of the State in the Age of Globalization*. *Current Anthropology*, (42), 125-138.
- Trouillot, M. (2011). *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Vasco, L. G. (2007). *Así es mi método en etnografía*. *Tabula Rasa*, 6, pp. 19-52, recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a03.pdf>

TRES ANOTACIONES SOBRE LA ETNOGRAFÍA DESDE MI EXPERIENCIA COMO ANTROPÓLOGA EN COLOMBIA

MARÍA DEL ROSARIO FERRO UMAÑA
Profesora Asistente. Universidad de los Andes

En este artículo sugiero tres anotaciones desde mi experiencia como antropóloga en Colombia que me ayudan a abrir una indagación sobre qué es la etnografía. En primer lugar, el trabajo de campo no es un medio para la etnografía, sino su fuente de conocimiento. En segundo lugar, más que un método, la etnografía es una sensibilidad. Por último, más allá de productos, la etnografía ofrece un medio de transmisión al abrir procesos mediante los cuales se comprende la singularidad de las vivencias de la mano de la experiencia social.

Trabajo de Campo + Escritura = Etnografía, es una de las ecuaciones que más comúnmente aparecen cuando la gente habla de hacer etnografía. Recuerdo el texto introductorio que nos pusieron a leer en una clase de Antropología en 1992. “La etnografía”, afirma, “es la observación naturalista de la conducta humana. Es hecha mediante la observación participante o el trabajo de campo, y el resultado escrito del trabajo de campo se llama etnografía” (Nanda 1980, p. 20). En estos Cuadernos Mínimos tomo en cuenta los tres componentes: el trabajo de campo, la escritura y la etnografía, para cuestionar esta ecuación que sugiere que la etnografía es producto de la suma de unos pasos. A partir de mi experiencia como etnógrafa en Colombia, reflexiono en torno a la pregunta ¿qué es la etnografía?

y sugiero tres anotaciones. En primer lugar, es distinto decir que el trabajo de campo es un medio para la etnografía, a proponer que es su fuente de conocimiento. En segundo lugar, la etnografía, más que un método, es una sensibilidad. Por último, más allá de productos, la etnografía ofrece un medio de transmisión al abrir procesos mediante los cuales se comprende la singularidad de las vivencias de la mano de la experiencia social.

PRIMERA ANOTACIÓN. NO ES LO MISMO DECIR QUE EL TRABAJO DE CAMPO ES UN MEDIO PARA LA ETNOGRAFÍA, A PROPONER QUE ES SU FUENTE DE CONOCIMIENTO

En el curso introductorio de Antropología Social y Cultural a principios de los años 90, nos encontramos con la voz decidida de Bronislaw Malinowski, a quien algunos llaman “el padre de la Antropología”. Si estuviéramos sentados en su salón de clase en el London School of Economics a comienzos de 1920, después de su regreso de las Islas Trobriand, oiríamos que “hay toda la diferencia entre zambullirse esporádicamente en compañía de los nativos y estar en auténtico contacto con ellos” (Malinowski, 1984, p. 7). Ansiosos de ponernos “en auténtico contacto con la realidad”, esperábamos el sexto semestre de la carrera, cuando iríamos a vivir seis meses en algún lugar de Colombia y recogeríamos los datos que, según habíamos aprendido, se obtienen a través de la “observación participante”. Entendíamos la observación participante como un método mediante el cual no sólo se observa, se escucha y se pregunta, sino que se desarrolla la confianza con la gente para participar y “penetrar” aún más en su cultura.

Fue así como llegué a la Sierra Nevada de Santa Marta en 1994 con una pregunta de investigación aprobada por

mis profesores y dos cuadernos: un diario para desahogarme al escribir las vivencias personales y otro para llevar un registro objetivo de datos precisos y detallados que, como nos enseñaron, se lograba mediante un trabajo dedicado. Durante un mes en la comunidad iku de Windiwa, llevé a cabo las recomendaciones sin perder cada oportunidad de meter “las narices en todo” (Malinowski, 1984, p. 8), al hacer presencia en las casas, saludar y presentarme con mano firme para dar una “buena impresión”, como había aprendido desde el colegio. Buscaba enterarme de las conversaciones, los asuntos de comunidad, las creencias. Intentaba aprender lo que hacían las mujeres: participar de la cocina y las conversaciones, hilar y tejer mochilas, lavar platos y ropa en el río, jugar con los niños, ir de visita a otras casas o a donde algún mamu². No paraba de hacer preguntas. La gente fastidiada se cuestionaba ¿qué hacía yo ahí? Había muchos chismes al respecto, pero no me los decían directamente. Lo que sí me pidieron al cabo de un mes fue que asistiera a la reunión de la comunidad, que empezaba al día siguiente a las tres de la tarde. Recuerdo que cuando me invitaron, sentí una enorme alegría al pensar que por fin me estaban aceptando en Windiwa y que, como decía Malinowski, había dejado de ser “un elemento perturbador de la vida tribal, alterándola con mi mera presencia” (Malinowski, 1984, p. 8).

A la mañana siguiente me tomé más tiempo de lo usual en el río para quedar bien presentada. Llegué a las tres en punto. Sin embargo, aparte de la mujer del Mamu Mayor, Zati³ Adelaida, que vivía al lado y estaba de paseo con sus pollitos,

² “Mamu” significa “Sol” o aquel que ilumina en la oscuridad. Se trata de sabedores indígenas que orientan, curan y buscan el equilibrio entre el mundo material y lo que se siente, pero no se ve.

³ “Zati” significa “Hermana Mayor”. Se trata de alguien cuyos consejos y experiencia guía a los demás.

no había nadie más en el lugar de encuentro de la comunidad o “la Oficina”. Me senté al lado de ella. Unas horas después comenzó a llegar más gente y de noche ya se había llenado la casa de reunión. El espacio se pobló de colores y patrones vivos de mochilas, cada una más linda que la anterior; del olor ahumado y húmedo de las hojas de coca y de lana de ovejo para hilar en los husos⁴ o tejer; del sonido de los poporos⁵ y las voces que parecían bailando en lengua iku. El fuego robusto en todo el centro del espacio calentaba a las casi cien personas instaladas alrededor, en bancas de madera. En un lado, estaban los hombres con tutusomas, sombreros tejidos en algodón blanco, otros con sombreros de fieltro azul y negro fabricados en la ciudad. Del otro lado, se encontraban sentadas las mujeres, adornadas con toda clase de collares de colores. El Comisario y el Cabildo de Windiwa llevaban el hilo de los temas a tratar. Yo intentaba reconstruir la conversación a partir de los gestos y las pocas palabras en español que salpicaban la retahíla. Recuerdo que cada vez que le pedía a mi vecina que me tradujera, ella sólo sacudía la cabeza y clavaba su mirada en la mochila que estaba tejiendo, como haciéndome entender que no quería que le preguntara más.

⁴ Un huso se talla de la madera de la palma pelusa conocida en iku como a'nukunu, con dos puntas afiladas y un tortero para mantener el centro de gravedad al rotar. Con una mano se hace girar y con la otra se sostiene la hebra que se va halando, torciendo y enrollando alrededor del huso. Los mamus dicen que hilar es una forma de concentrar y concebir el pensamiento.

⁵ Los poporos son pequeños calabazos en donde se guarda la cal de conchas de mar tostadas y molidas. Al formar un buche de hojas de coca en el cachete, se unta la cal con un palito mojado de saliva y luego se frota el palo alrededor de la boca del poporo. Allí se procesa y se concentra el pensamiento que se graba como si se estuviera escribiendo. Los mamus dicen que el poporo es como el útero de la tierra, de tal forma que el pensamiento que se concentra allí también lo siente la tierra. Mientras que en los poporos se siembra el pensamiento, en los husos se concibe.

Lo que fuera que conversaban se reflejaba en la intensidad fija y acelerada de los palos frotando contra las bocas de los poporos, el ritmo de los husos girando y la lana que se halaba en el tejido de las mochilas. Así pasaron varias horas resolviendo un asunto tras otro. El sonido y el calor arrullador de la reunión me dieron sueño. De repente se hizo silencio y un joven iku que estaba visitando a su familia durante las vacaciones del colegio en Santa Marta, me dijo: “La comunidad está aquí reunida y queremos saber ¿usted por qué está aquí?” *¿Se están refiriendo a mí?*, pensé. Sentí un choque que me sacudió como si alguien me hubiera echado un baldazo de agua fría. Luego reflexioné para mis adentros: *esta es la oportunidad perfecta para comunicarle a la comunidad la importancia de mi proyecto*. Recuperé la calma. Expresé mi preocupación por la violencia que se vivía en cada rincón de Colombia, al recordar mi subida por Fundación, el paso por entre el ejército y la guerrilla que, como peones de ajedrez, avanzaban y retrocedían dentro y fuera de la Sierra, luego el lindero que marcaba la frontera del territorio indígena, a partir del cual subir era sentir el fresco cada vez más adentro, con el sonido del viento y el agua y la abundancia del bosque. Mi percepción coincidía con el imaginario de un territorio natural y armónico, con misteriosos, sabios y exóticos habitantes. Dije que estábamos en “Zona Roja” declarada así por el gobierno y, sin embargo, nunca había sentido tanta paz como la que se sentía ahí. Afirmé estar convencida de que ellos eran quienes nos podían enseñar al resto de colombianos cómo lograr la paz. Añadí que yo había presentado este proyecto a mis profesores en la Universidad y que les había parecido muy importante realizarlo. Hablé durante unos quince minutos. El joven tradujo lo que había dicho en una frase y media. Siguió la discusión en lengua iku.

Percibía la misma intensidad y tensión en los gestos y en las voces de la gente. El uno decía una cosa, luego otro respon-

día. Así siguieron durante más de una hora, hasta que el joven volvió a hablar: “La comunidad está aquí reunida y queremos saber usted por qué está aquí?” Me preocupé y pensé: *¿será que no me entendieron?* La sensación de sueño que me envolvió al principio se convirtió en un frío nervioso. No dejaba de tiritar y, sin embargo, hacía un esfuerzo por superar el sobresalto para comunicar la importancia de mi trabajo allí. Volví a expresar lo mismo en palabras más sencillas y frases más cortas a ver si el muchacho lograba traducir mejor. De nuevo, resumió en una frase y media. Volvieron a hablar. El tono de las voces se alzaba y descendía. Era claro que lo que fuera que discutían era algo que producía intranquilidad.

Al cabo de lo que me pareció una eternidad, hubo silencio. El mismo joven me miró y a través de sus palabras, se dirigió a mí. Pronunció lentamente vocablo por vocablo: “La comunidad -- está -- aquí -- reunida -- y queremos saber: ¿usted-- --por qué-- --está-- --aquí?”. Por primera vez acogí la pregunta. Miré a mi alrededor: *¿qué hago aquí?* De repente, me hallé en un mundo extraño. La gente esperaba mi respuesta. Los hombres con los palos de los poporos en sus manos, atentos a lo que fuera a decir, las mujeres también mirando. Como si me hubiera despertado de un sueño, me cuestioné: *¿qué hago aquí?* No había respuesta. Me derrumbé. “La verdad no sé qué estoy haciendo aquí” dije desesperada. “Llevo un mes tratando de esforzarme por hacer las cosas lo mejor posible, pero es como si nada fuera suficiente. Trato de preguntar y nadie me responde. Trato de ayudar y ni siquiera me miran. Siento un respeto profundo por su cultura. Soy la primera en estar dispuesta a que me metan al Calabozo⁶ si estoy irrespetando o violando el orden, pero no sé qué es lo que estoy haciendo mal

⁶ “El Calabozo” se refiere a un cuarto oscuro que sirve de cárcel de la comunidad. Hoy en día también se conoce como la casa de reflexión.

y tampoco sé qué es lo que estoy haciendo aquí.” Al tiempo que me oía a mí misma desahogarme, no podía creerlo. Era como si se hubiera desatado un flujo y no pudiera detenerme. Pensé: *¿Qué me pasa? ¿Cómo voy a perder la compostura así? Ahora seguro que me van a echar. Seguro que me van a decir que si no sé qué estoy haciendo aquí, mejor me regrese para mi casa en la ciudad.*

De nuevo estalló la discusión en iku. Una persona se paraba y decía algo, luego otra. Las mujeres también comentaban. Yo trataba de tranquilizarme para mis adentros: *bueno, fracasé como antropóloga, me devuelvo a mi casa y me dedico a cualquier otra cosa ¿y qué? No pasa nada...* Ya se oía el canto de los pájaros de la madrugada. De repente, el Cabildo, que nunca me había hablado sin traductor del iku al castellano, se paró y en un acento perfecto en castellano me dijo: “La comunidad está aquí hablando y pensamos que usted tiene mucho que aprender. Se puede quedar.” Una a una, las personas en la reunión me fueron compartiendo sus quejas: llegué allí sin pedir permiso ¿qué hacía ahí? ¿acaso no tenía mi propia familia?; me bañaba en el río desnuda como si no hubiera fincas alrededor ¿acaso pensaba que estaba sola? si hasta el Padre Sol me ve... y encima de todo en el pozo sagrado; iba caminando por los caminos silbando frente a los niños: una mujer sola llamando a los espíritus negativos a que vengan a comérsela; entraba a los hogares como Pedro por su casa y hablaba sin esperar a que me invitaran a hacerlo “¿por qué preguntaba así tanto?”

Clifford Geertz describe el escándalo y la crisis que se desató en la comunidad antropológica cuando, en 1967, la viuda de Malinowski, Valetta Malinowska, tomó la decisión de publicar sus diarios personales. A diferencia de su registro etnográfico, que hacía énfasis en la importancia de la empatía del antropólogo con sus informantes, sus diarios revelaban

más bien la imposibilidad de pensar, sentir y percibir como lo hacían “los nativos”. Lo que se reflejaba en los diarios personales era la manera despectiva como se refería a los habitantes de las Islas Trobriand ¿En dónde quedamos cuando no podemos reclamar un “tipo de sensibilidad extraordinaria a una capacidad casi sobrenatural de pensar, sentir y percibir como un nativo” ?, se pregunta Geertz (1999, p. 74). Abundaron los debates sobre si la observación participante nos lleva a producir descripciones “internas” o “externas”, en “primera persona” o en “tercera persona”, “fenomenológicas” u “objetivistas”, continúa el autor. Sin embargo, al hacer observación participante, declara Geertz, el dilema en torno a la naturaleza del conocimiento antropológico no es uno moral sino uno entre la “experiencia distante” y la “experiencia próxima”. El problema, resalta el autor, no es tanto el lenguaje despectivo. De hecho, podría ser exactamente lo opuesto, pero igual de errado. Para captar “el punto de vista del nativo” anota Geertz, si es que se puede hablar en esos términos, no se trata de convertirnos en “nativos” y estar en perfecta sintonía, pues “sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo”, sugiere de manera irónica al referirse a Malinowski y sus discípulos, como E.E. Evans-Pritchard. “Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos...” (Geertz, 2003, p. 27) Geertz propone enmarcar el análisis antropológico para producir una interpretación que se mueva entre la experiencia próxima, cuando se produce un concepto naturalmente cercano a quienes viven la vida de todos los días, y la experiencia distante de los especialistas, analistas o ideólogos. “La reclusión en conceptos de experiencia próxima deja a un etnógrafo en la inmediatez [...] En cambio, la reclusión en conceptos de experiencia distante lo deja encallado en abstracciones” (Geertz, 1999, p. 75). Por lo tanto, se vuelve necesario comprender conceptos de expe-

riencia próxima y ponerlos en relación con conceptos de experiencia distante.

Ha pasado casi un cuarto de siglo desde ese primer encuentro en la reunión de la Oficina de Windiwa. Ya perdí la cuenta de cuántas veces he regresado desde entonces, no sólo a Windiwa sino a diversas cuencas y poblaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta. Sin embargo, esta es una experiencia que recuerdo con frecuencia, porque fue en ese momento cuando me di cuenta de que lo que me había impedido “entrar en contacto” antes de esa reunión en términos de Malinowski, o “conversar con ellos” en términos de Geertz, no era mi aproximación antropológica, sino mi propia imposibilidad como persona de reconocerme ahí. Cuando el trabajo de campo se convierte en un medio para un fin y no la fuente de formación, es fácil ratificar las ideas y confirmar los conceptos que se tienen de antemano, y muy difícil arriesgar lo que se sabe para descubrirse en lo que se desconoce. En ese sentido, resulta cómodo enunciar **sobre** los otros y mucho más difícil conversar **con** los otros. Conversar con los otros no significa utilizar el trabajo de campo para ahondar lo que me imagino acerca de los otros, sino implica movilizar el campo de la imaginación para encontrar nuevos terrenos con los otros. Durante ese primer mes, la gente en Windiwa se había sentido inconforme conmigo. Ignoraban mis preguntas, me daban poca comida, me *hicieron la guerra* y yo insistía en que era la gente más pacífica que conocía en el mundo y que allí iba a encontrar la respuesta a cómo lograr la paz. Estaba investigando únicamente desde la comodidad del intelecto, sin permitirme comprender desde el campo vivido.

Conocer de la mano del ser, propone Tim Ingold, es de lo que se trata la observación participante. No es recolectar datos para luego analizarlos de manera retrospectiva. Al con-

trario, continúa el autor, “para conocer las cosas, uno tiene que crecer dentro de ellas y dejarlas madurar en uno, de modo que se vuelvan parte de quien uno es” (Ingold, 2015, p. 220). Estamos en la capacidad de observar y aprender justamente porque somos parte, “porque somos compañeros de viaje junto con los seres y cosas que llaman nuestra atención [...]” (Ingold, 2015, p. 225). El problema, anota Ingold, es que, en medio de la pretensión de objetividad, nos convencimos de que “para poder conocer correctamente [...] los científicos tienen que evitar un involucramiento afectivo de cualquier tipo con los objetos de interés [...] La propia presencia del practicante es tratada no como el *sine qua non* del aprendizaje, sino como una fuente de distorsión del observador que debería de ser reducida a toda costa” (Ingold, 2015, p. 227). Pero justamente, “convertir lo que debemos al mundo en ‘datos’ que hemos extraído de él es borrar el conocer del ser” (Ingold, 2015, p. 225) e ignorar el efecto que desplegamos al habitar el mundo. Cuando un objeto duro se choca, afirma Ingold, tiene un impacto sobre otras cosas, puede golpearlas e incluso romperlas. Cada golpe es un dato y si uno acumula suficientes datos, avanza. Sin embargo, en vez de una ciencia dura, Ingold propone una antropología blanda, como una pelota positivamente esponjosa que “se dobla y se deforma cuando se encuentra con otras cosas [...] La pelota responde a las cosas tal como las cosas responden a ella. O, en una palabra, la pelota entra con las cosas en una relación de *correspondencia*” (Ingold, 2015, p. 227). Según el autor, esto lo posibilita la práctica de la observación participante. Su fin no es tanto responder a una pregunta de investigación formulada desde afuera y ajena al medio que se vive, sino iniciar un proceso de indagación correspondiente. En ese sentido, un proceso robusto de indagación es uno que arroja preguntas más que respuestas y abre nuevos campos y caminos. Se trata de una apertura como la que me hizo falta al llegar por primera

vez a Windiwa. Solo hasta que me derrumbé y solté todas las preconcepciones con las que había iniciado, pude comenzar a “aprender a aprender” (Ingold, 2015, p. 220).

El trabajo de campo es un aprendizaje desde la vida misma. Esto es lo que los integrantes de Hip Hop Agrario de Agroarte y Cuerpos Gramaticales⁷ en la comuna 13 de Medellín llaman “hacer pasar por el cuerpo”. Es un término que aprendí con ellos décadas después de mi primer trabajo de campo en la Sierra Nevada de Santa Marta, pero que me sirve para describir el tipo de correspondencia que busco a través de los procesos de campo. Lo propuso uno de sus fundadores, el Aka, después de la Operación Orión, resultado de la orden del expresidente Álvaro Uribe Vélez en el 2002, de acabar con todos esos “insurgentes” en la comuna 13. Las fuerzas militares, aéreas y de policía, invadieron con el apoyo de los paramilitares del Bloque Cacique Nutibara para sacar de ese territorio a las milicias urbanas y grupos guerrilleros. En medio del horror, el dolor y el desasosiego que se puede sentir al estar acorralado en el cruce de fuego y terror, desde el cielo a la tierra y vuelta, resguardado bajo tierra, el Aka sembró una semilla. En vez de tomar represalias o romperse ante los impactos de golpes incesantes, la semilla empezó a buscar el rayito de luz por entre las grietas y brotó. El Aka se dio cuenta del potencial en la semilla. Los jóvenes de Cuerpos Gramaticales y Agroarte comprendieron que sembrar desde el territorio es transformar individuos y colectivos, al hacer pasar por el cuerpo. Crecieron las siembras y con ellas las acciones performáticas de los jóvenes al sembrarse en el territorio y encontrar el poder de

7 Agroarte y Cuerpos Gramaticales es un colectivo que nace en el 2002 en la comuna 13 de Medellín. Impulsan procesos de formación, acciones performáticas y galerías de memoria para fortalecer el tejido social de la mano de la siembra, el arte y el territorio.

hacer catarsis con el sentir de la tierra⁸. “Para cantar, primero hay que sembrar”, dicen ellos. De ahí florecen las palabras, las metáforas, la poesía para hacer pasar por el cuerpo y unirse en “rimas que reflejan las vivencias cotidianas”⁹. Así los “in-surgentes” se convirtieron en “gentes-del-sur con fuerza, poder y dignidad”¹⁰. El hip hop circula por los cuerpos como siembras que crecen desde las grietas de las calles. “Si el hip hop es calle, debajo de la calle hay tierra y la tierra contiene nuestras historias, nuestras memorias y nuestras luchas”¹¹.

Me he referido a dos contextos muy distintos. Sin embargo, mediante ambas experiencias he aprendido que “hacer pasar por el cuerpo” es comprender que observar lo que se busca desde afuera, es distinto a vislumbrar lo que se observa, porque se vuelve parte de un campo que se abre en uno. El trabajo de campo nadie se lo puede enseñar. Es una iniciación sin un maestro, comenta Michael Taussig, como cuando se aprende a nadar o a montar en bicicleta (Taussig 2008). Se está presente en cada actividad: oír, sembrar, cantar o contar, lavar, cocinar, escribir, dibujar hasta que se le olvida el miedo de perderse y de repente se encuentra allí, día a día, en un proceso que transforma. Algunos se refieren al trabajo etnográfico como si fuera sinónimo del trabajo de campo. Sin embargo, mientras que el trabajo de campo se produce en la forma im-

⁸ Insurgentes Cuerpos Gramaticales Video Oficial y Barrio Bajo Producciones. <https://www.youtube.com/watch?v=oOBqWNiXSBQ>

⁹ Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. <https://m.youtube.com/watch?v=sackJTMsQLU&feature=youtu.be>

¹⁰ Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. <https://m.youtube.com/watch?v=sackJTMsQLU&feature=youtu.be>

Hip Hop Agrario Insurgentes y Barrio Bajo Producciones. <https://m.youtube.com/watch?v=734Klig1uMs>

¹¹ Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. <https://m.youtube.com/watch?v=sackJTMsQLU&feature=youtu.be>

predecible y desordenada de la vivencia, el trabajo etnográfico empieza cuando se busca una manera de infundir un orden que comunique y transmita la experiencia y las voces que se despliegan a lo largo de la indagación. Ingold sostiene que la observación participante y la etnografía se mueven en direcciones contrarias y que, si liberáramos la observación participante de la etnografía, la primera podría “forzar una abertura y luego seguir hacia donde nos lleve” (Ingold, 2015, p. 227). De esa manera, propone el autor, la antropología se convertiría en un medio “no para acumular más y más información *sobre* el mundo, sino para corresponder mejor con él” (Ingold, 2015, p. 228). Mi opinión es que, si bien la etnografía y el trabajo de campo no son lo mismo, se retroalimentan y se complementan. Al dejarse doblar, moldear y formar desde la cotidianidad y la singularidad de la experiencia, emergen las fuentes de conocimiento, los múltiples diálogos y contradicciones, así como diversos caminos y perspectivas que se van procesando e hilando a través del campo de transmisión que abre la etnografía, como otra manera de corresponder con el mundo que habitamos.

SEGUNDA ANOTACIÓN. MÁS QUE UN MÉTODO, LA ETNOGRAFÍA ES UNA SENSIBILIDAD

Campo

James Clifford sugiere que la manera como se ha entendido el “campo” en la Antropología desde finales del siglo XIX, “presupone una distinción espacial entre una base conocida y un lugar exterior de descubrimiento” (Clifford, 1999, p. 72). Hablamos de campo como si fuera un terreno a donde hay que “salir”. Sin embargo, para hacer campo hoy en día, anota Clifford, no hay que desplazarse a un sitio remoto, subir

una trocha, atravesar un río o tomar un avión. Podría ser un espacio al cual se accede desde su propia casa, a través de la pantalla de su computador para, por ejemplo, indagar en el mundo de los jáquers.

El campo puede abrirse desde un solo lugar o desde múltiples lugares como en la etnografía multi-situada (Gupta, Akhil y Ferguson, 1997; Hannerz, 2003; Marcus, 1998). No se trata tanto de estar en diversos sitios sino, más bien, de comprender las interconexiones que atraviesan varios lugares en un mundo globalizado, con realidades híbridas, relaciones efímeras, no tan regulares, ni tan estructuradas como pareciera. Esto se evidencia, por ejemplo, en la etnografía de Anna Tsing, “The Mushroom at the End of the World, On the Possibility of Life in Capitalist Ruins”. Al perseguir las historias y dejarse sorprender, se fija en los hongos matsutake que brotan de manera irregular, aquí y allá. Se desmonta del mito lineal de progreso que ha impedido reconocer las irregularidades, los fragmentos, la indeterminación de nuestros tiempos y mira desde los contornos. Aparece la precariedad, entendiéndola como “la condición de reconocimiento de nuestra vulnerabilidad ante los otros” (Tsing, 2015, p. 26). Esta exige repensar el mundo a través de ensamblajes abiertos y movedizos. Allí la etnógrafa logra ampliar la imaginación hacia formas de vida enmarañadas que resultan útiles para ir más allá de las connotaciones de comunidades delimitadas. Cualquiera que sea la aproximación hoy en día, hacer campo implica un tipo de “descentramiento potencialmente esencial” (Clifford, 1999, p. 84) como lo llama James Clifford, al abrir la mente y el cuerpo a toda clase de fuentes directas e indirectas de vida. El campo abre un tipo de atención que nos sensibiliza a múltiples formas y expresiones heterogéneas de vida.

Hacer mimesis

Al vivir el día a día, abrimos la mente y el cuerpo a los tiempos no sólo de las actividades precisas sino de los ritmos corporales, comenta Michael Taussig (2008). Lo que se come, se trasnocha, se sueña y se soporta físicamente, va penetrando el inconsciente corporal, por ejemplo, en una selva húmeda, los sonidos penetrantes en una arcada de videojuegos, las miradas y tensiones en un ambiente armado, el ritmo en una casa de apuestas. “Si no se queda en un hotel estándar y homogéneo, el sonido, el olor, el cagar, el desplazamiento corporal” (Taussig, 2008) se vuelven parte de esa otra forma de conocimiento que se produce en campo. Cuando el cuerpo y la mente se vuelven el medio y la fuente de conocimiento, surge una nueva forma de ser en el mundo, que emana de la misma condición de ser extraño y de sorprenderse ante lo inesperado. A pesar de nuestra torpeza al hacer preguntas que parecen obvias para quienes viven su realidad, otros nos enseñan de manera paciente y generosa, como a un niño. Sólo que no somos niños sino adultos, anota Taussig, y porque no somos completamente de ese medio, sino que nos movemos entre mundos, se constituye un tipo de conocimiento distinto.

“Siento que tengo que aprender todo de nuevo”, escribí en mi diario de campo al día siguiente de la reunión en la Oficina de Windiwa. Me propuse aprender a caminar, en parte en respuesta a la burla de los niños que me veían tratando de agarrarme de cada rama para no deslizarme por entre el barrial. “¡Jajaja! Tan vieja y ni sabe caminar”. Me fijaba en el paso de las mujeres e intentaba remedarlas. Caminar y tejer parecía algo natural para las mujeres y yo solo pretendía: con cierto miedo sostenía mi tejido y la aguja bien agarrada entre los dedos para que no se me fuera a enterrar en una caída. Me colgaba la mochila en la frente. Me regalaron collares para “lucir mejor”.

Trataba de que al caminar sonaran como los de las mujeres mayores, quienes con la resonancia de las chaquiras y las semillas, parecían riachuelos andantes de agua fresca. Daba pasitos cortos, uno frente al otro. “¿Ya aprendí a caminar?” les preguntaba a los niños que me acompañaban. De nuevo, explotaban las risas, “¡Jajaja, tan vieja y todavía no camina!” Hasta que al cabo de unos meses se me olvidó el asunto.

Un día, como cosa especial, Zati Adelaida me convidó a pasear. Ella parecía una nube flotante delante de mí en contraste con la gravedad que a mí me halaba hacia el piso, hasta que nos detuvimos en una curva. Nos quedamos contemplando la vista. Delante de nosotras se extendían los filos de la montaña, unos detrás de otros como si fueran olas de mar que subían, se aplanaban y bajaban. En medio de ese movimiento, se me fue el pensamiento. No sé cuánto tiempo habrá pasado, cuando de repente oí la voz de Zati que me dijo: “ahora si está caminando”. Aprender a caminar no implicaba caminar igual a las otras mujeres, pues cada una tiene su propio paso. Tampoco suponía caminar como si estuviera en la ciudad. Se trataba de encontrarme en mi conciencia de la mano del entorno. Es común ver que una niña que apenas está aprendiendo a caminar, también aprenda a tejer. Había oído a los mamos decir que cada puntada es como un paso en material que a su vez es un pensamiento en espiritual; que cuando se camina en material, se está tejiendo en espiritual. Pero sólo en el momento en que atravesó mi cuerpo o que lo “hice pasar por el cuerpo”, como dirían los jóvenes de Cuerpos Gramaticales y Agroarte, pude comprenderlo.

Copiamos y copiamos, y la mimesis sucede cuando ya no estamos copiando, sino que estamos siendo. “La naturaleza causa semejanzas”, escribe Walter Benjamin, “pero la mayor capacidad para producir semejanzas la tiene el ser humano”

(Benjamin, 2007, p. 208). El trabajo de campo abre ese portal. No es propio, ni tampoco del otro, sino que se produce en el espacio creativo con lo otro. Como observa Taussig, “sin dudarlo Benjamin afirma que la facultad mimética es el principio de una compulsión anterior de las personas a ‘convertirse y comportarse como algo otro’. La capacidad de mimar, y mimar bien, en otras palabras, es la capacidad de otredad” (Taussig, 1993, p. 19). Un niño que juega a ser molino de viento es molino de viento, o si no, trate de convencerlo de lo contrario. La mimesis no es cuestión de creer, es cuestión de ser. Lo hacemos en antropología para poner a prueba lo que ya sabemos y encontrarnos en la alteridad.

Ser testigo

No es sólo la facultad mimética la que comprende el trabajo antropológico, también somos testigos de realidades ajenas. A los cuestionarios, informes, documentos, cartas, encuestas, crónicas, relatos de viajeros y en general la información que llegaba de terceros en el siglo XIX, se les daba orden para producir con ellos descripciones completas sobre otras sociedades. Allí lo raro, misterioso y desconocido se organizaba en categorías y se presentaba de manera racional, coherente y explicativa como una forma de traducción para un público que sentía curiosidad y fascinación por el conocimiento sobre lo diferente. Escribir acerca de esas otras formas de vida no sólo era interesante, sino que era necesario para ampliar el conocimiento de la ciencia y de los principios de asociación, expansión, dominio y desarrollo que venían con ella. Para eso no era necesario vivirlo. Al contrario, al preguntarle a uno de los grandes etnógrafos del siglo XIX, James George Frazer si conoció a los nativos sobre los cuales escribió en La Rama Dorada, este exclamó: “¡Dios me libre!” (Evans-Pritchard, 1951,

p. 72). El salto que dio la antropología fue grande cuando, en 1922, Bronislaw Malinowski publicó acerca de la importancia de “*los imponderables de la vida real*”, al referirse a aquellas cosas de la vida que no se pueden recoger mediante cuestionarios o documentos, sino que tienen que ser observadas “en su plena realidad” (Malinowski, 1975, p. 36), testigos, no sólo desde la información de segunda mano sino desde la misma vivencia.

La antropología en la actualidad busca, más allá de sí misma, salirse del anclaje cómodo de lo conocido y encontrar una manera de atestiguar, no para impregnarse de explicaciones, como señala Michael Taussig y así disolver el misterio de la fascinación de lo desconocido en términos de lo conocido, sino para transmitir. Transmitir lo vivido, “la experiencia que se pasa de boca en boca” (Benjamin, 1969, p. 84) según Walter Benjamin, es de las manifestaciones más antiguas de la humanidad. Cuando la gente viaja o se queda en casa, pero recuerda experiencias propias o de otros, siempre tiene “algo que contar” (Benjamin, 1969, p. 84). Esta facultad parecía inalienable, hasta que en la Primera Guerra Mundial hubo un rompimiento interno y la gente regresó enmudecida, “no más rica sino más pobre en experiencia comunicable” (Benjamin, 1969, p. 84). Reinó un silencio sepulcral. Lo que se puso en evidencia fue la fragilidad del cuerpo humano, y con ella, anota Benjamin, se legitimó una experiencia independiente de la vivencia. Por ejemplo, la experiencia de la inflación primó sobre la vivencia económica, la experiencia del poder desmintió la vivencia moral, la experiencia de la guerra de máquinas tiranizó la vivencia corporal. De esa manera, se devaluó la vivencia, y con ella, sus narradores, quienes a lo largo de la historia han sido personas capaces de tomar la vivencia propia o de otros para volverla parte de la vivencia de aquellos que escuchan sus narraciones: su comunidad de oyentes.

Emerge, en cambio, otra forma de comunicación que, según Benjamin, viene con la información. A partir de las fuerzas seculares productivas de la clase media, aprendemos que no importa quién la cuente, la información es entendible por sí sola y debe ser verificable y plausible para su consumo. Además, anota Benjamin, la información sólo tiene interés en el breve instante de su novedad, mientras que la narración, que trae otros tiempos y otros espacios al presente, nunca pierde vigencia. Como en la épica, la narración sigue siendo capaz de desplegarse después de mucho tiempo y cada vez vuelve a ser relevante al “convertir lo que narra en la experiencia de quienes escuchan su historia” (Benjamin, 1969, p. 87). La narración depende completamente de la autoría del narrador y la escucha del oyente. Su intención no es comunicar hechos abreviados e impregnados de explicaciones, para ser fácilmente consumibles y reproducibles como pequeñas capsulas de información, sino sumergir lo que cuenta en la vida del narrador, “al llevar la huella del narrador como una vasija la del alfarero” (Benjamin, 1969, p. 92). De esa manera, mientras que la información reproduce, la narración recrea.

Esta diferencia resulta vital al escuchar y ser testigos de vivencias, por ejemplo, en medio de la violencia. Cuando en antropología describimos un hecho violento lo hacemos no para vender una pornografía de la violencia al reproducirla, ni tampoco para apropiárnosla al explicarla, ni reiterar una versión extraordinaria de la experiencia y el aprendizaje propio y quedarnos atrapados en las individualidades, sino para abrir un espacio conjunto y relacional que conduzca a la reflexión consciente, a una crítica empoderada y un discernimiento involucrado. Es aquí donde recrear en la etnografía también implica abrir y desarrollar diálogos cada vez más amplios con fuentes de inspiración y autores cuya atención alimenta esa reflexividad a través de la teoría.

Michael Taussig propone que ser testigo implica una forma no tanto de reproducir, sino de desenvolver. Cita a John Berger cuando se refiere a la búsqueda conjunta con la cosa dibujada, al observar y dibujar y observar nuevamente. Ida, vuelta y regreso: “una línea que se dibuja es importante no por lo que registra sino por lo que te lleva a ver” (Taussig, 2009, p. 269). En una visita a Medellín en el 2006, lo asaltó una imagen a la entrada de un túnel en una autopista de cuatro carriles con paredes de concreto que se alzaban de lado y lado. “¿Por qué se acuestan aquí?” le preguntó al taxista. “Porque es caliente’ respondió” (Taussig, 2009, p. 270). Mientras que atravesaban a toda velocidad el túnel negro como carbón, lleno de gases de escape con las llamaradas de las luces incandescentes en dirección opuesta, fue testigo de una mujer cosiendo a un hombre dentro de un talego de nylon, y la mujer a su vez, cosiéndose a sí misma. La persona que cose se vuelve la cosida, anota Taussig, como si ella fuera el punto de entrada del túnel hacia la oscuridad total. En medio del afán por atrapar una vivencia que destella un instante de comprensión en el tiempo, el autor escribió en lápiz rojo y al margen del dibujo: “Juro Que Vi Esto”, I swear. Sintió “la necesidad de marcar y servir como testigo” (Taussig, 2009, p. 271) pues jurar, sostiene el autor “es clamar lealtad a los poderes más allá de la realidad empírica que, en Colombia, en todo caso, está corroída de raíz por el secreto público de la paramilitarización de la realidad vivida en la cotidianidad” (Taussig, 2009, p. 271).

Necesitamos la experiencia del narrador y su comunidad de oyentes, no para reproducir lo que ya se sabe, sino para llevarnos más allá, a un espacio compartido de transmisibilidad y recreación. Utilizo la palabra “recreación” en el doble sentido. Por un lado, la recreación como distracción de la mente al deambular y rondar, de tal manera que como comenta

Benjamin, la asimilación más profundamente precisa de un estado de relajación, casi aburrimiento, pues “del mismo modo que dormir, viene a ser el punto culminante de una completa relajación corporal, el aburrimiento es el punto culminante de la relajación espiritual. El aburrimiento es esa ave que incuba el huevo de nuestra experiencia” (Benjamin, 2009, p. 49). Por otro lado, recreación en el sentido de encontrar vida naciente y llevar la curiosidad a un lugar que sorprende cada vez de nuevo. La etnografía no pretende ser la experiencia colectiva del narrador y su comunidad de oyentes, pero al hacer mimesis y testimoniar desde su campo de “descentramiento potencialmente esencial”, si busca corresponder con aquella sensibilidad que se recrea y se transmite más allá de los límites del conocimiento individual.

TERCERA ANOTACIÓN. MÁS ALLÁ DE PRODUCTOS, LA ETNOGRAFÍA OFRECE UN MEDIO DE TRANSMISIÓN, AL ABRIR PROCESOS MEDIANTE LOS CUALES SE COMPRENDE LA SINGULARIDAD DE LAS VIVENCIAS DE LA MANO DE LA EXPERIENCIA SOCIAL

Escrituras

Es común ver que en la antropología se diferencia entre quienes han sido iniciados en campo y quienes, como dice Paul Rabinow, aún no han sido “alterados por la alquimia del trabajo de campo” (Rabinow, 2007, p. 3). Y cuando se regresa de campo, sucede lo opuesto: se dice que no somos antropólogos hasta no haber procesado y escrito los datos en campo. Sin embargo, señala el autor, tanto el trabajo de campo como la escritura, las dos piedras angulares de la Antropología Social y Cultural, parecieran ser justamente los dos elementos que no se pueden enseñar.

Al leer el diario personal de Malinowski, de la mano de su etnografía, además de las diferencias entre uno y otro, también encontramos los puntos de confluencia, en donde se teje el pensamiento más allá del texto. Es como si algo que naciera de ese lugar, circulara por el cuerpo de su escritura y escapara el control del autor: “montañas altas con domos magníficos como las espiras de las catedrales” (Malinowski, 1989, p. 97); “en la mañana todo aparece envuelto en una leve niebla. Los cerros casi no se pueden ver; pálidas sombras rosadas que se proyectan en una pantalla azul. Pequeñas ondulaciones del mar que brillan en mil matices, atrapadas temporalmente, en el movimiento continuo de su superficie” (Malinowski, 1989, p. 14); “ga’u, yaga’u, yagaga’u, yaga’u, bode, bodegu!” (Malinowski, 1984, p. 450), “Niebla, niebla que se amontona, envuelve, cierra” y clama el poder de los conjuros trobriandeses. Ni Malinowski, ni los trobriandeses con quienes trabajó viven, pero en su etnografía la magia no sólo se describe, sino que se invoca y atraviesa el texto. De tal forma que, como señala Michael Taussig (Taussig, 2010), no es sólo que el etnógrafo representa la magia de los trobriandeses, sino que la magia de los trobriandeses viaja a través del etnógrafo y navega por entre un pasaje vivo de tiempo y espacio que llega hasta nuestro presente: aquel lugar desde donde nos podemos conectar cada vez de nuevo.

“¿Será eso también de lo que se trata la escritura del diario?” pregunta Taussig. “No tanto escribirse a sí mismo sino a los espíritus? Me doy cuenta lo pretensioso que esto puede sonar”, dice el autor.

Hay una cara, casi una cara, nadando un poco más allá del horizonte metálico del teclado o flotando como un fantasma entre las aguas grises de la pantalla del computador. Esa audiencia y esta cara son en realidad los espíritus sin los cuales

escribir sería un imposible. La escritura entonces resulta más que la comunicación entre usted y yo. Es ante todo una conversación con los espíritus. Es a ellos a quienes los chamanes les cantan con sus caras pintadas, meciéndose hacia delante y hacia atrás, mientras gente como yo, que no somos chamanes sino meramente escritores, solo tenemos espectros de espíritus, espíritus de espíritus que ya no podemos descifrar con confianza (Taussig 2003, 149).

Sentado en su silla, entre el horizonte de su pantalla y el movimiento del río frente a él, Taussig se devuelve cada vez al ancla de su escritura y se pregunta: ¿por qué escribir el diario? Al responder la pregunta, despeja un lugar más allá de la inmediatez del momento y abre un campo etnográfico a través de su texto, *Law in a Lawless Land*. Entreteje el patio en Puerto Tejada, su vida con los chamanes en el Putumayo, Roland Barthes, sus recuerdos de niñez, Freud y William Burroughs, al relatar en el texto, aquel momento cuando trató de curar a X., la hija enferma de una amiga. Extenuado y consciente de su falta de experticia al intentar poner en práctica lo que aprendió de los chamanes en el Putumayo, se da cuenta que tiene que generar una escena de interacción intensa con los espíritus de la enfermedad. “Su canto y movimientos lo llevan a ellos y ellos a usted. Por lo menos en ese momento tiene que creer en espíritus, o creer en la gente que cree en espíritus, y seguir su trabajo” (Taussig, 2003, p. 149).

¿A quién le escribo? Releo mi diario de 1995 en Windiwa. Tan nítido el recuerdo de esos dos días cuando tuve que esconderme en la casa en donde vivía porque irrumpió una cuadrilla guerrillera desconocida en la zona:

Es este momento particular de terror que intento grabar en este papel... Los oigo rondando por toda la casa. “¿Estás

casada?” es la primera pregunta que le hacen a la joven de aquí. Detecto un acento costeño. Otro acaba de callarse. Estaba cantando un vallenato desentonado. “Cristian, pusiste la olla?” pregunta otra voz, con acento paisa. Creo que se van a quedar toda la noche y no sé qué hacer. Aquí estoy atascada, condenada a esperar hasta que se vayan. La gente en esta casa estaba tan asustada cuando los vieron llegar. Surgieron las mismas preguntas de siempre: “¿será ejército? ¿será guerrilla? ¿no veo mujeres? ¿quiénes serán?” Inundó el terror y ahora llega una ola de curiosidad que llena el ambiente. No resisto pensar que se van a quedar en el patio oyendo ese radio y hablando las bobadas de todos los días. Este es un quiebre total con lo de aquí, una ruptura, como un desgarré. Quisiera estar segura en cualquier otro lado, como en la casa de Patricia. Quisiera poder conversar sin miedo de que me oigan. “Llegaron a la escuela, cocinaron, se bañaron, comieron y descansaron. Dicen que llevan ocho días caminando ¿Qué hacéis si se quedan mañana?” me pregunta el niño de cuatro años.¹² “Son buenos... el tipo me dio una gaseosa entera y el otro, unas galletas.”

En este momento preguntan si hay otros caminos de llegada aquí, quién llega, etc. No conocen esta zona. Tienen miedo y yo también. No quieren que nadie se entere que están aquí, y yo tampoco quiero que ellos descubran que yo estoy aquí. Qué horror la sensación armada por todos lados... Están prevenidos. No quieren extraños, pero no tienen ni idea de mi presencia. Qué raro estar escondida. Van a hacer guardia toda la noche. No sé qué hacer. Toda la comunidad sabe que estoy aquí, pero ellos no. Me siento del lado de la comunidad.

¹² “Hacéis” refleja el habla antigua del castellano que se usa como resultado de la educación de misioneros capuchinos en territorio iku. Así se expresan los miembros de la casa en donde me encontraba, incluyendo el niño de cuatro años.

A pesar de que hoy es un nuevo día, aquí sigo escondida y ellos siguen esperando. A través del velo de la cortina que me oculta, alcanzo a ver a un joven limpiando su arma. Veo un parche rojo en su brazo con una estrella amarilla y letras amarillas que dicen: “lucharemos y venceremos”. Unas letras negras grandes: EPL. Esperanza y Paz y Libertad. No siento ninguna de las tres. Myriam me dice que hubiera sido bueno hacer trabajo tradicional con el Mamo de la escuela para limpiar los malos pensamientos y el camino. Anoche traté de limpiar en pensamiento para que se vayan, pero es imposible. Más que nunca, siento la brecha entre lo material y lo espiritual, y el peso de la materialidad. Miedo. Necesito un Mamo que extienda el puente entre los dos...¹³

Esa escritura nació de una necesidad vital: la escritura como fuente de experiencia, montada en un devenir abierto a aquello que la vida misma ofrece. Era como hacer pasar por el cuerpo para desplazarme a un lugar más allá de mis límites. Lo que registramos en campo, no viene editado, sino que se vive momento a momento al llevar la atención a eventos, conversaciones, redes, materialidades, descripciones, interlocutores, información, noticias, chismes, cuentos, recuerdos, cartas, historias, ideas, imágenes, dibujos, diálogos con otras voces, pensadores o escritores, sensaciones, movimientos, masas, escalas, sentidos, transformaciones, intuiciones. Así, cuando creamos a través de nuestros registros cotidianos en forma escrita, visual o sonora, se abren cada vez nuevas posibilidades.

La escritura etnográfica se extiende de ese proceso mediante el cual, como propone Derek Attridge, “una idea impensable o inimaginable dentro de un marco preexistente de

¹³ Diario de Campo de María del Rosario Ferro en Windiwa, Sierra Nevada de Santa Marta, julio y agosto, 1995

entendimiento y sentimiento, nace como parte de nuestro mundo comprendido y sentido” (Attridge, 2004, p. 3). Son esos campos de vida y escritura que nos exigen ampliar la imaginación a través de la diferencia. Cuando hablamos de la escritura creativa decimos que no puede ser etnográfica porque la etnografía no se trata de inventar. Sin embargo, desplazar la imaginación a través de la diferencia, no implica inventársela sino más bien, como dice Attridge, ampliar la imaginación hacia lo que no estaba antes de eso. Eso es sólo posible al encontrarse en la alteridad.

Una cosa es escribir para traducir, al “redistribuir componentes ya existentes según las normas aceptadas” (Attridge, 2004, p. 25), que no introduce alteridad ni provoca transformación, anota Attridge, y otra cosa es escribir para crear. En términos de Tim Ingold, lo primero sería retrospectivo y lo segundo sería prospectivo (Ingold, 2014, p. 383). La “escritura de la Agroindustria”, resalta Taussig, “asume que la escritura es un medio y no una fuente de experiencia tanto para el lector como para el escritor”. La escritura de la Agroindustria abunda en las universidades. “Es un modo de producción (ver Marx) que oculta los medios de producción”. Allí no hay lugar para “la poesía, el humor, la suerte, el sarcasmo, tomar del pelo, el arte de narrar, y el sujeto convirtiéndose en objeto” (Taussig, 2015, p. 5). En su discurso al recibir el Doctorado Honoris Causa en la Universidad Nacional, Alfredo Molano afirma que “se tiene miedo de escribir porque se tiene miedo de escuchar, porque se tiene miedo de vivir. Quizá por eso son más seguros los conceptos y prejuicios” (Molano, 2014). En cambio, es en el lugar de creación, donde Alfredo Molano nos cuenta que encontró el sentido vital que se le podía reclamar al conocimiento. Para llegar allí, anota Molano, le tocó romper con la objetividad o la escisión que lo separa del otro. No era una cuestión de método sino de ética.

Encuentros

João Biehl describe su propio trabajo dialógico con Catarina en Vita, “Life in a Zone of Social Abandonment” como un texto del “contacto humano posibilitado por la contingencia y una escucha disciplinada que nos daba a cada uno de nosotros algo que buscar” (Biehl, 2016, p. 234). Cuando alguien en una conferencia le pregunta a Biehl “¿por qué no deja él que Catarina finalmente descanse?” (Biehl, 2016, p. 5), Biehl reflexiona y piensa que ella misma no lo hubiera querido así. Catarina era una mujer en movimiento. De hecho, lo que lo cautivó a él la primera vez que la vio fue la infinita energía que irradiaba en su bicicleta estática. Él se preguntó: “¿a dónde diablos cree que va en esa bicicleta?” (Biehl, 2005, p. 1). Y ahora, con respecto al comentario del académico, se pregunta “...por qué continúo volviendo –por qué debo y he de volver– a nuestros diálogos y a las preguntas difíciles con las que la vida y el abandono de Catarina me obligan a lidiar hace más de una década.” (Biehl, 2016, p. 6). La respuesta que ofrece me parece bellísima: “Los sujetos etnográficos” dice Biehl, “nos permiten volver a los sitios en donde nace el pensamiento.” (Biehl, 2016, p. 6).

En la ciencia (y en la filosofía, para el caso), los sujetos humanos aparecen, en general, precisamente delimitados, genéricos, sobredeterminados, si es que están presentes en absoluto. Pero la etnografía permite otros caminos y potenciales para sus sujetos –y para sí misma–. En nuestros regresos a los encuentros que nos formaron, y el conocimiento de las condiciones humanas que produjimos, podemos aprender de nuevo de nuestras experiencias, vivirlas de un modo diferente, reconociendo una riqueza y un misterio inagotable en el núcleo de las personas de las que aprendemos (Biehl, 2016, pp. 231-232).

Recuerdo a Mama Luca¹⁴, declamando en los sitios sagrados, mientras hablaba shibulama. “Shibulama”, palabra en kogui que se traduce al castellano como historia y música, se invoca para alegrar el mundo desde ese lugar. Parado en el sitio sagrado, Mama Luca parecía una marioneta girando hacia el oriente y luego al occidente, como si a través de su historia contada y cantada estuviera recorriendo el sitio desde donde sale el sol hasta donde se oculta.

Los antepasados pusieron el hilo “shi”¹⁵ alrededor de la Sierra. Nosotros vivimos encima del hilo. De ahí viene la historia, de ahí mismo nace el pensamiento, de ahí mismo nace cómo trabajamos hoy en día, cómo fabricamos las cosas. De ahí mismo empieza uno a aprender. Viene de la base. De ahí mismo nace el viento, la brisa, los árboles, el agua. Todo está amarrado allá... Ahí mismo están los mayores. De ahí mismo nacemos y crecemos. Eso es historia también. Todo lo que es vegetación nace de allá, empezó a nacer eso. Nacer, crecer, eso es como shibulama.¹⁶

Cuando se habla shibulama, no son únicamente las personas las que escuchan y testimonian, anotaba Mama Luca, sino también el viento, el mar, los pozos sagrados, la lluvia, las nubes, los cerros, los animales, las piedras vivas y todo aquello que nace, crece y anima el territorio que se interconecta a

¹⁴ “Mama” en kogui es equivalente a “Mamu” en iku. En ambas lenguas designa el “Sol” o aquel que ilumina en la oscuridad. A Mama Luca lo conocí por primera vez en 1998 en la cuenca del río Buritaca, Sierra Nevada de Santa Marta. Murió en el 2009.

¹⁵ “Shi” en kogui, significa hilo. También lleva la connotación de un hilo que, desde el origen del mundo, asciende como en un huso, desde las entrañas de la tierra hasta los picos nevados, al conectar la base con todo lo que crece alrededor.

¹⁶ Palabras de Mama Luca. Transcripción y traducción del 26 de febrero, 1999. Fundación Pro-Sierra Nevada de Santa Marta, Santa Marta, sin publicar.

través de sus sitios sagrados, como puntos vitales de un cuerpo. Al invocar y traer la historia al corazón, se reconocen y se alimentan los antepasados de esos lugares. En la medida en que se nombra y se canta shibulama, se va perfilando en el pensamiento de aquellos que, reunidos alrededor, escuchan, rememoran y acompañan, al grabar el sentir de las palabras en sus tejidos, poporos y memoria. De esa manera, al transmitir se teje la experiencia colectiva, al ir sobreponiendo capa tras capa del proceso vivido.

En Agroarte y Cuerpos Gramaticales de la comuna 13 de Medellín, contar y cantar también van de la mano. Con el canto viene la expresión de las vivencias, y para poder narrar e improvisar hip hop con el otro, es necesario oír atentamente. Por eso, una forma de enseñarle a los niños a escuchar es que aprendan a cantar. Transmitir aquí, lejos de reproducir, es crear desde lo vivido. Ese también es el sentido de las acciones que se llevan a cabo. Como cuando en octubre del 2017, en “Orión Nunca Más” se conmemoraron quince años de dolor de la Operación Orión. Durante seis horas, el colectivo de Agroarte y Cuerpos Gramaticales se sembró en tierra, sus cuerpos pintados de raíces y tallos como plantas, permitiendo que el dolor del embate urbano más grande del país los atravesara.

Somos la semilla que se siembra en el dolor y que a pesar de todo va creciendo con amor... Son seis horas que tenemos para pensar, mientras el cuerpo habla por aquellos que hasta hoy no sabemos dónde están; por aquellos que murieron al pasar la balacera; por los cuerpos mutilados que yacen en La Escombrera. Hoy muchas personas con secuelas de la guerra hacemos catarsis con el sentir de la tierra. Si, con el sentir de la tierra...¹⁷

¹⁷ INSURgentes Cuerpos Gramaticales.2016. “Video Oficial Hip Hop Agrario” Consultado el de 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=oOBqWNiXSbQ>

Las casi 300 víctimas de desaparición forzada (Corporación Jurídica Libertad Colombia, 2015), muchas de las cuales yacen en la Escombrera de la comuna 13 bajo toneladas de desechos, nunca serán ausencias, sino que al sembrarse en la memoria de los que no olvidan, se hacen presentes. Se labra así el territorio en donde crecen los cuerpos, al igual que las plantas de memoria que se siembran en el cementerio, en los andenes y en medio de las grietas del cemento.

La pregunta para mí aquí es: ¿qué ofrece entonces la etnografía como experiencia de transmisión? Mi etnografía no es Mama Luca cantando, ni tampoco son los jóvenes de Cuerpos Gramaticales y Agroarte sembrados en un territorio doliente, pero sí ofrece una manera de presenciar desde la transmisión misma. La etnografía nos lleva, no tanto a estudiar a otros para responder preguntas, sino a tomar parte de la experiencia de otros y la propia, para abrir preguntas críticas y reflexivas. Es allí también, entre orillas, en donde Molano nos habla de una ética mediante la cual “escuchar –perdónenme el tono– es ante todo una actitud humilde que permite poner al otro por delante de mí, o mejor, reconocer que estoy frente al otro. Escuchar es limpiar lo que me distancia del vecino o del afuerano, que es lo mismo que me distancia de mí. El camino, pues, da la vuelta” (Molano, 2014). Esto también requiere coraje, porque cuando el camino da la vuelta, nunca sabemos a dónde vamos a llegar. Se abre entonces un espacio de transmisibilidad y recreación como una escucha no solo desde lo que conocemos sino desde lo que somos, tú, yo, nosotros. Se movilizan sensibilidades activas que permean las distintas formas de escrituras etnográficas, no tanto con el fin de producir registros visuales, sonoros o textuales, aunque estos se generen en el proceso, sino para darle vida a las voces singulares y la diversidad de las vivencias, de la mano de la experiencia social.

En ese sentido, João Biehl señala la importancia del público en el trabajo etnográfico “puesto que nuestra práctica también exige la emergencia de un tercero, un lector, una especie de comunidad, que no es ni el personaje ni el escritor, el cual manifestará y llevará adelante el potencial de la antropología para convertirse en una fuerza movilizadora en este mundo” (Biehl, 2016, p. 231). Movilizar la sensibilidad etnográfica al transmitir, nos recuerda que la importancia de contar no está solo en lo que se dice, sino en lo que se comunica más allá de sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- Attridge, D. (2004). *The Singularity of Literature*. London: Routledge.
- Benjamin, W. 1969. *The Storyteller, Reflections on the Works of Nikolai Leskov*. En: *Illuminations*. USA: Schocken Books
- Benjamin, W. (2007). *Doctrina de lo Semejante*. En: *Obras libro II/ vol. 1* Madrid: Abada Editores
- Benjamin, W. (2009). *El Narrador, Consideraciones sobre la Obra de Nikolái Léskov*. En: *Obras Libro II/vol. 2* Madrid: Abada Editores, S.L.
- Biehl, J. (2005). *Vita, Life in a Zone of Social Abandonment*. USA: University of California Press.
- Biehl, J. (2016). *La etnografía en el camino de la teoría*. *Etnografías Contemporáneas* 2 (3), pp. 226-254.
- Clifford, J. (1999). *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología*. En: *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A.
- Corporación Jurídica Libertad Colombia (sept. 8, 2015). *Cuentos del Terreno, La Escombrera*. Consultado el 6 de marzo, 2019. <https://pbicolombiablog.org/2015/09/08/la-escombrera/>
- Evans-Pritchard E. E. (1951). *Social Anthropology*. Illinois: The Free Press

- Ferro, María del Rosario. 2012. Makruma, El Don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Ediciones Uniandes
- Geertz, C. (1999). 'Desde el punto de vista del nativo': sobre la naturaleza del conocimiento antropológico. En Conocimiento Local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. En La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa editorial
- Gupta, Akhil y Ferguson, eds. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley: University of California Press
- Hannerz, U. (2003). *Being There... and There... and There! Reflections on Multi-Site Ethnography*. *Ethnography* 4(2). Pp. 201-216
- Hip Hop Agrario Insurgentes y Barrio Bajo Producciones. 2017. Consultado el 3 de marzo, 2019. <https://m.youtube.com/watch?v=734Klig1uMs>
- Hip Hop Agrario y Sueños Reales Records. 2019. Consultado el 3 de marzo, 2019. <https://m.youtube.com/watch?v=sackJT-MsQLU&feature=youtu.be>
- Ingold, T. (2014). *That's Enough About Ethnography!*. En: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1). Pp. 383-395.
- Ingold, T. (2015). *Conociendo desde adentro, Reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía*. En: *Etnografías Contemporáneas* 2(2): 218-230
- INSURgentes Cuerpos Gramaticales. (2016). *Video Oficial Hip Hop Agrario*. Consultado el 22 de febrero, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=oOBqWNiXSBQ>
- Malinowski, B. (1975). *Los Argonautas del Pacífico Occidental, Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesica*. Barcelona: Ediciones Peninsula
- Malinowski, B. (1984). *Argonauts of the Western Pacific*. USA: Waveland Press, Inc.
- Malinowski, B. (1989). *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford: Stanford University Press.

- Marcus, G. E. (1998). *Ethnography in/of the World System. The Emergence of Muti-Sited Ethnography*. En: *Ethnography Through Thick and Thin*. New Jersey: Princeton University Press.
- Molano, A. (2014). *Vaya, Mire y me Cuenta*, Discurso al recibir el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional, 26 de septiembre, 2014. Consultado el 10 de febrero, 2019. <http://agenciatechotiba.org/vaya-mire-y-me-cuenta-discurso-de-alfredo-molano-al-recibir-el-doctorado-honoris-causa-de-la-universidad-nacional-de-colombia/>
- Nanda, S. (1980). *Antropología Cultural, Adaptaciones Socioculturales*. México: Grupo Editorial Iberoamérica, S.A.
- Rabinow, P. (2007). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. USA: University of California Press.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity, a Particular History of the Senses*. N.Y.: Routledge
- Taussig, M. (2003). *Law in a Lawless Land, Diary of a Limpieza in Colombia*. USA: The New Press.
- Taussig, M. (2008). *Mick Taussig on Ethnography and Art*. Consultado el 20 de febrero, 2019. <https://digiethno.wordpress.com/2008/07/04/mick-taussig-discuses-ethnography-and-art-at-sydney-biennale-18-june-2008/>
- Taussig, M. (2009). *What do Drawings Want?* En: *Culture, Theory and Critique*, 50: 2. Pp. 263-274
- Taussig, M. (2010). *What Color is the Sacred?* USA: University of Chicago Press.
- Taussig, Michael. 2015. "The Corn Wolf, Writing Apotropaic Texts" En: *The Corn Wolf*. USA: The University of Chicago Press
- Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World, On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

UNA ANTROPOLOGÍA CON LAS MANOS SUCIAS Y LA BARRIGA LLENA. PROPUESTA DE TRABAJO SEGUIDA DE MUCHOS RAYES

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA
Profesor departamento de Antropología y Sociología
de la Universidad de Caldas

Dedicado a quienes estudian antropología

Este ensayo presenta una propuesta de trabajo de campo y un cuestionamiento para la antropología. La propuesta plantea la necesidad de compartir la vida como una lucha que busca a diario el sustento. El cuestionamiento señala dos prácticas lesivas en el seno de buena parte de la antropología colombiana: la inflación del lenguaje y la observación encerrada.

El ensayo tiene tres partes. La primera, la propuesta de las manos sucias y la barriga llena, es un llamado a aceptar en nuestra vida las ocupaciones de las vidas de la gente con la que trabajamos. Como mi experiencia de investigación ha sido con campesinos e indígenas, los ejemplos y el vocabulario vienen de ese trabajo, que es el que ha crecido en mí. Sin embargo, creo que esta propuesta puede ser adaptada a otros contextos partiendo de aceptar la vida como una saga de ocupaciones. La segunda parte, a partir de la somera presentación de una teoría campesina de la riqueza, argumenta que los trabajos materiales, que son el esfuerzo humano por vivir y la primera forma en que el mundo nos ocupa, producen teorías buenas para vivir. Lo propositivo del ensayo termina en esa sección.

En la tercera parte explico lo que llamo “inflación del lenguaje” y “observación encerrada”. Creo que son dos características del aturdimiento cotidiano de la vida académica.

La antropología colombiana ha tratado como sinónimos los términos trabajo de campo y etnografía. De este modo, ha urgido a sus neófitos, sin sonrojarse y desde las posiciones teóricas más distantes, acerca de la necesidad de hacer etnografías para conseguir escribir buenas etnografías manteniendo intenciones etnográficas. Un galimatías. Hay quienes, en lugar de etnografía, usan el verbo etnografiar para referirse al trabajo de campo, a la tarea de escribir etnografías y a “cierta forma” de estar en el mundo. Otros han declarado que la etnografía es un encuadre metodológico, un género literario y una técnica: todo eso al tiempo o en dosis cambiantes (Restrepo, 2016). Esa confusión, que es mucho más que terminológica, entre el trabajo de campo (la técnica) y el producto escrito (el género literario) ha permitido que consideremos posible el enfoque etnográfico (una especie de disposición mental) de cualquier cosa; y también ha permitido que cualquier cosa que hagan los antropólogos que así lo declaren, deba ser llamada etnográfica. La mejor forma de allanar la confusión es abandonar el término etnografía (Ingold, 2015, 2017), dejarlo elevarse con sus poco verosímiles verbalizaciones y con su afinidad con la falsa profundidad. Tal vez consigamos dejar de pensar en lo que escribiremos o en la información que extraeremos y, tal vez, logremos hacer del trabajo material la mejor estrategia para acompañar la vida.

Si me he atrevido a ser tan incómodo es porque creo que podemos *replantar* parte del oficio de la antropología y porque me produce sorpresa y asombro que tanta gente esté dispuesta a entrar en nuestras carreras. Que eso siga ocurriendo, hace que a uno le nazca esperanza.

LA PROPUESTA DE LAS MANOS SUCIAS

La propuesta de las manos sucias consiste en que, siempre que sea posible, aprendamos el trabajo material que hace a las vidas humanas y lo realicemos durante tanto tiempo como sea necesario. El trabajo material, según la definición de los campesinos de Sucre (Cauca), de Cundinamarca y del Norte del Tolima, es *el trabajo que se ve* y que supone un esfuerzo que transforma la materia en comida, en abrigo o en condiciones propicias para poder *llevar la vida*. El trabajo material es un adiestramiento sofisticado en el uso de lo que está a la mano (incluidas las herramientas) para conseguir *resolver* problemas (Rodríguez, 2020). A medida que uno va resolviendo los dilemas del trabajo diario, las herramientas y el mundo en el que uno trabaja “lo trabajan a uno” (cfr. Anzola, 2017; Guzmán, 2018, 2021; Rodríguez, 2020). El trabajo que se ve es el que queda fijado, así sea fugazmente, con miras a continuar viviendo: desde el trabajo que se hace en las cocinas hasta el que levanta casas, limpia caminos o siembra y cosecha. El trabajo material es el trabajo que se ve en lo que se ha hecho para vivir y el que se ve que hay que hacer para seguir viviendo.

Aprender a trabajar para hacer antropología de otro modo: un esfuerzo por compartir la vida como lucha. Propongo que nuestras investigaciones incluyan aprender el trabajo material con la misma dedicación con que leemos lo que tenemos que leer. No investigar *sobre* el trabajo material, ni *acerca* del trabajo material, ni tomarlo como un atajo para lo que sería una apuesta verdadera detrás de este llamado intempestivo.

El trabajo, por el cual son posibles las transformaciones materiales reales, es productor de vida y es la vida siendo vivida (Engels, 1961). El trabajo material es la actividad primera por

la cual nos reconocemos como cosas del mundo, las aceptamos como son y, de acuerdo con eso, las transformamos, todo para seguir viviendo (cfr. Ingold, 2018). Nosotros mismos, quienes hacemos antropología y quienes recibimos a quienes hacen antropología en nuestras vidas, somos de esas cosas del mundo que damos y recibimos y sufrimos la ilusión verdadera según la cual todo don es el primer don: en eso consiste vivir (cfr. Mauss, 1979). Pese a la inflación del habla y la escritura de los académicos, toda antropología se trata de vidas, no de problemas epistémicos o de método. Lo importante de todos esos autores que nos esforzamos por leer, de las evaluaciones siempre anónimas que decidirán si lo que hacemos es o no legible, de una antropología con las manos sucias y de la eventual lectura de su parte escrita, es qué tanto contribuyen a la comprensión que acompaña y lleva a la vida.

No estaba errado Luis Guillermo Vasco (2002b, p. 472) cuando afirmaba que al vivir la vida de los indios uno se vuelve un poco como ellos y ellos un poco como uno. Faltaría agregar que lo mismo pasa con las vidas campesinas, obreras o punketas. Eso sólo puede pasar mientras compartamos ocupaciones. Que sus problemas se vuelvan nuestros y los problemas de uno sean también de ellos. *Volverse otro* no es un llamado a aceptar la magia de los místicos o a impostar una metamorfosis discursiva: es la evidencia más personal del valor de la antropología. Giovanna Micarelli (2018), por ejemplo, se pregunta por el modo en que podríamos investigar en el mundo encantado de los indios amazónicos, un mundo en donde el conocimiento es caliente, peligroso y no debe “boletarse”. Allí se debe investigar con alguna finalidad. Como la de Vasco, la alternativa de Micarelli es la adopción de las formas indígenas en favor no sólo del reconocimiento de otras formas de conocer, sino de asumir una actitud responsable hacia el mundo.

Nos volvemos otros cocinando y comiendo en sus cocinas la misma comida, con lo cual, al cabo de unos meses, todo lo que somos (o la mayor parte) es producto de las mismas sustancias que hacen las vidas indias o campesinas o de la gente con la que estemos trabajando. El trabajo material no sólo permitirá que podamos dejar una huella de trabajo en el mundo, también nos transformará. Y por las mismas razones estaremos obligados a reconocer la deuda con el mundo que nos hace y nos expone a sus encantos y a sus luchas (cfr. Ingold, 2017; Micarelli, 2018; Vasco, 2002b).

Esto es lo que una parte de la antropología colombiana ha aceptado como compromiso (cfr. Caviedes, 2003). Recientemente, desde una sensibilidad totalmente distinta, Tim Ingold (2017) ha vuelto a enfatizar ese compromiso a largo plazo que supone el trabajo de campo. Sólo que este autor no parece considerar las desigualdades y las luchas indígenas, no parecen hacer parte de su teoría de la vida. No obstante, Ingold (2018) considera la vida como producto de correspondencias de todo tipo para las cuales nuestra única alternativa consiste en educar la atención. Una atención prolongada y generosa, dice, de las posibilidades de la vida humana (Ingold, 2015). No una atención que registra información, sino aquella que aprende a hacer. No es ir a registrar con cámaras de video de alta velocidad los movimientos exquisitos del jornalero o del pelador de papas. Se trata de educarnos como gente que trabaja, que opera cambios materiales gracias a la comprensión de las correspondencias objetivas entre el agua, la tierra, la fuerza de los brazos con la azada, el sol, el viento, los abonos, los jabones y todos los demás materiales con los cuales llevamos nuestras vidas.

Un trabajo de este tipo y de largo aliento enseña respeto. También enseña preguntas sensatas: comprensibles. Nos

enseña la lengua siempre más adecuada para vivir que usan quienes viven a la altura del mundo. Nos obliga a cambiar, a veces por un tiempo y a veces para siempre, las palabras presumidas que pueblan la sociología espontánea (cfr. Bourdieu, et al. 2002; Vasco, 2016). En esas preguntas sensatas también están las luchas por mantener las vidas humanas que trabajan. Luchas selladas por las ocupaciones congruentes de unas antropologías que luchan y el mundo por el que luchan.

El trabajo de campo que acepta los oficios y las llenuras es trabajo del mundo en quienes hacen antropología. No es el resultado de una lucha previamente racionalizada ni preformulada por consignas bien aprendidas. Es un encuentro transformador en el que la materia prima que somos tiende a *endurar* o a *probar finura* o a *buscar la forma*. El trabajo de campo que acepta las ocupaciones también nos regala luchas –que nunca son individuales y tampoco son nuevas– por el reconocimiento y el respeto de quienes no han sido ni reconocidos ni respetados. El trabajo de campo prolongado y ocupado materialmente nos regala las luchas que le darán forma y contenido a nuestra antropología.

Ese trabajo del mundo en nosotros requiere disposición. A la antropóloga Ana María Palomo (2010) en San Bernardo del Viento un sabio le enseñó que el que sabe mucho aprende poco. Un principio de todo trabajo que quienes hacemos antropología solemos no atender. Siempre sabemos de más. Hasta Malinowski recomendaba dudar del saber teórico. Lo importante, desde siempre, ha sido conseguir escuchar aquello de lo que se está hablando. Y como aprender es largo, debemos no solo volver a campo, sino volver a volver. Muchas de las personas que han hecho largo trabajo de campo saben que en alguna de esas vueltas es que se empieza a comprender. Claudia Platarrueda (2018) dice que se trata de ir y volver y quedarse

yendo: un trabajo que ya nunca más estará cómodo encerrado en las oficinas o diciéndose solamente desde las aulas de clase.

Pero con la ignorancia sensata no basta. Detengámonos en la posibilidad de comprender la vida como gente que trabaja más que como gente que “piensa pensamientos”. En los cursos de metodología, porque los de trabajo de campo o etnografía desaparecieron hace más de diez años en las universidades en que los hubo, suelo imaginar un mundo en el que sea posible una antropología obrera y campesina, o indígena y afrodescendiente. ¿Cómo sería el trabajo de campo de una antropología humilde por lo pegada a la tierra y orgullosa de tener las manos sucias porque se ha encontrado con el trabajo como modo de acompañar la vida? Tendremos que renunciar a la adulación de quienes llevan su vida académica como una revisión infiel de las teorías de moda o de la corrección política. Tendremos que ocuparnos de cosas tan simples como las palabras que ayudan a la producción o la forma en que los materiales y los instrumentos se hacen junto a quienes los trabajan, todos ellos levantados muy del suelo.

Mucha antropología ha perdido el gusto por vivir con quienes no tienen poder. Esas gentes tampoco han sido, sino en alguna concesión de la autoridad etnográfica, considerados gentes con conocimiento. Se han preferido metodologías de atajo cuyos cuestionables resultados en corto tiempo fueron aplazando los desplazamientos prolongados que en una época llamamos etnografía o que prometían la escritura de una etnografía.

Un trabajo productivo en el mundo, que es de fuerzas y sustancias antes que de representaciones o discursos, nos permitirá, aceptándonos como gente que no sabe, empezar a comprender las vidas que acompañamos. Podremos participar

en la gestación del mundo y el mundo nos hará otros. Incluso puede darnos las palabras para intentar decirlo y escribirlo. Voy a remover algunas piedras persiguiendo un camino para esa antropología con las manos sucias.

Podríamos intentar acompañar con serenidad y sin provisión de herramientas sofisticadas de registro la vida en todas sus formas durante el trabajo de campo. No ir a campo pensando en la etnografía que escribiremos ni esperando “recoger información con fines retrospectivos” (cfr. Ingold, 2017) sino dispuestos a ser ocupados, con la intención de aprender algo, no a demostrar alguna teoría recién leída.

Y que nos ocupen de dos maneras: que nos pongan tareas y que en esas tareas y con el paso de los días sus vidas nos llenen. Toda vida es ocupación porque estar vivo y estar ocupado es lo mismo para quienes han trabajado. Y quienes han trabajado son las primeras personas a quienes llamaremos maestras.

Algo llena ese recipiente que uno es y con el cual uno se ocupa. Los mayores del mundo de los pastos saben que eso que llamamos cuerpo es más bien un *zurrón*¹⁸ que vive comiendo y desocupándose y que eventualmente queda por ahí, tirado (cfr. Becerra, 2017). Un zurrón con ganas de hacer, con ganas de ocuparse, con empecinamientos, caprichos y mañas. La vida se nota cuando las cosas vivas se muestran viviendo. Incluso cuando los zurrones que somos enferman porque la enfermedad es parte de la vida (cfr. Platarrueda 2019). Como se desprende de lo aprendido por Claudia Platarrueda en el

¹⁸ Los zurrones son bolsas de cuero de animal y también cualquier bolsa medianamente resistente. Por extensión y modo jocoso, y sobre todo cuando alguien padece enfermedades estomacales, se dice que todo su cuero es un zurrón dado que su estómago es un zurrón.

lazareto de Contratación, el contagio y la comida terminan siendo intercambiables y confundibles, sobre todo cuando lo que define las vidas de muchas personas es su padecimiento, su contagio, su trabajo.

Laura Guzmán (2021) afirma que a la gente con la cual ella ha trabajado en distintos lugares de los Andes colombianos le gusta enseñar. Eso mismo ha hecho posible que tantas salidas de campo organizadas desde las universidades tengan siempre lugares a los cuales llegar. Incluso si no los orienta, a quienes salen de campo, el principio de aprender de la gente. La gente normalmente se siente muy bien enseñando lo que sabe y lo enseña con seriedad y empeño. A esto solo se puede agregar que la gente también se siente bien dando lo que ha cultivado, alimentando a los antropólogos. Siempre está dispuesta a llenarnos, incluso si no queremos aprender de ellos ni comer su comida. Insisten, generosos y humildes. Nosotros, quienes queremos hacer antropología, debemos aprender esas ocupaciones como lo que son: llenuras y trabajos, conocimiento y comida. Llenuras de comida, de aire, de bebidas espirituosas, de remedio. Empachos de todo lo que da la tierra y que, como seres apenas levantados del suelo, debemos recibir. Llenuras para desocupar, también, con la humildad de los que desocupan y alivian el cuerpo. Ir a campo a llenarnos es la primera forma de empezar a hacer otra antropología.

Que no haga falta hacer más que lo que hay que hacer. Y aprender lo que hay que aprender para vivir. Desde aprender a caminar, un asunto baladí en apariencia, que es lo primero que nos enteramos que no sabemos hacer. Así le pasó a Laura Guzmán (2021) en el Norte del Tolima mientras aprendía a caminar por el faldón del río Lagunilla para llegar a trabajar en el tajo. Tuvo que aprender a cruzar las piernas para adelante o para atrás cuando estaba a punto de deslizarse en la inclinada

pendiente. Tras su segundo intento de abandono del trabajo, su maestro y patrón, don Guillermo, le repetía con paciencia, “Búsquele la forma, Laura. A todo hay que buscarle la forma”. Por fortuna, la antropóloga no renunció una tercera vez y, eventualmente, empezó a “pararse duro” según la forma amenazante del abismo. Como ella, muchos tendremos que volver a aprender a caminar.

A Francisco Garzón (2020), Juan Chindoy le repetía al verlo contrahecho tratando de aplicar toda su fuerza para levantar los cespedones que “guachar no es de guapos sino de práctica”. Guachar es sacar los cespedones del tamaño indicado para lograr hacer las melgas en donde se sembrará la comida. Cansado después de mucho pegarle con fuerza a la tierra, el antropólogo consiguió *partir guacho* a las pocas semanas de su arribo desorientado al Valle de Sibundoy. Como en él, esa práctica irá creciendo en nosotros por las repeticiones necesarias de un trabajo constante o tan constante como sea nuestro empeño humilde. Será un logro haber levantado una enramada, haber pelado muchas papas o haber cosechado. Unos resultados comibles del trabajo de campo son un verdadero cambio en las búsquedas de la antropología.

Después de las jornadas de trabajo intentaremos buscar unos ratos para poner esa vida en el diario de campo. Y cuando esa vida no dé tiempo y se nos pasen días o semanas sin lograr desocuparnos para “llenar diario”, estaremos llenando los zurroneos que somos de lo que deben llenarse para comprender. En el mundo de los pastos llaman *endurar* a ese aprendizaje de los zurroneos que trabajan (Clavijo, 2012; Becerra, 2017, Garzón 2020). Nacemos como zurroneos blandengues y vamos endurendo para seguir vivos al crecer. Pero llega el momento de endurecer más todavía para poder trabajar. Nuestra amiga Flor Paguay tuvo que endurecer trabajando en un supermercado

en el Putumayo cuando se voló de la casa. Duró casi diez años ocupada por todos los oficios que le puso la vida delante antes de volver a Cumbal y desde entonces tampoco ha hecho más que trabajar. Así como doña Laura Chirán, su madre, quien enduró desde jovencita y ahora se duele por ya no poder trabajar como antes. Lo cuenta como si por estar trabajando su vida fuera buena vida.

La gente endura por el trabajo. Unos lo hacen más rápido y otros más lento. La gente endureda está lista para buscarse la vida: puede encontrar ocupaciones y llenar la tripa. En Sucre (Cauca), más al norte en los Andes colombianos, lo llaman *afinar* y cuando alguien trabaja bien y le demuestra a los posibles suegros que sabe trabajar, *prueba finura* (Anzola, 2017). De tal manera que el logro primero de una apuesta por las manos sucias es endurear o probar finura en un esfuerzo por encontrarle la forma al trabajo. Todo esto para comprender cómo se lleva la vida.

Las luchas indígenas y campesinas y las recuperaciones de la tierra en el suroccidente colombiano han sido posibles gracias al trabajo. Se sabe que las haciendas de Guachucal y Cumbal fueron ocupadas en las noches durante las décadas de 1980 y 1990 por cientos de indios harapientos que escondían los azadones y las matas crecidas bajo las ruanas (Charfuelán 2020, Palacios, 2017). En las noches, furtivos y chumados, ocupaban los terrenos incultos que los terratenientes habían heredado de la violencia. En la apoteosis de la lucha nocturna y silenciosa resembraban la comida en unas melgas fantásticas que aparecían repentinamente en las mañanas heladas demostrando el trabajo humano y un tiempo de ocupación que serían pruebas de importancia para la recuperación de la tierra. La policía o los pájaros llegaban a intimidar a los recuperadores y estos tenían que pararse con sus brazos endureados en

alto. Mi maestro y amigo Julio Paguay recuerda, en medio de la risa más contagiosa, los *mangazos* que se daban con la policía y repite el gesto de escupir sus manos y restregar la saliva caliente para entrar a la pelea, el mismo gesto con el que se prepara para agarrar los cabos del hacha para picar leña o del azadón para hacer guachos en su sementera.

En Cumbal esas recuperaciones de la tierra se terminaban sellando con la apertura de zanjas en medio de las antiguas propiedades de los terratenientes. Con estas zanjas, descritas por Joanne Rappaport (2005) con sorpresa por su gran tamaño (de hasta dos metros de profundidad por dos de ancho), se recuperaron la tierra y la historia. Rappaport explica que muchas zanjas fueron los linderos de los resguardos coloniales. Las luchas de los recuperadores se volvieron zanjas. Las zanjas son ahora la lucha que se ve y por donde se puede caminar y caminarlas es perpetuar la lucha. La antropóloga Claudia Charfuelán (2020), explica que las recuperaciones de la Hacienda El Corzo en Guachucal, procediendo de modo contrario, taparon unas zanjas previas para allanar el terreno y permitir el paso de la gente y el ganado. Y aún se le llama zanja al terreno plano en donde estuvo la zanja. Abierta en principio por el trabajo y cerrada luego para permitir el trabajo de los indios, esta zanja sigue siendo un producto material de la lucha. Y las luchas, como recuerdan todas las personas de esa época, fueron trabajosas.

Las zanjas son caminos de aire y agua de donde salen los males del monte y la cura para los males del monte (Rivera, 2010). Los males del monte se manifiestan como distintos tipos de aire, pero vienen a ser emanaciones subterráneas con vida propia: tienen mañas y suelen afectar, mediante invasiones del cuerpo y pérdidas de la voluntad y la memoria, a los zurriones humanos y no humanos (Ortega, 2020; Quiguntar,

2020; Reina, 2010). Se trata de posesiones en las cuales los zurrones se ven sometidos a una *ley* que las sociedades indígenas suelen llamar *mayor*, según la cual la tierra no puede ser propiedad, no se puede poseer (cfr. Vasco, 2002a). Al contrario, es la tierra la que posee a los indios. Esto lo recuerdan en las ceremonias de posesión mediante las cuales se hace entrega de los nuevos terrenos recuperados en todo el mundo de los pastos (Charfuelán, 2020). Durante las posesiones, se muestra la vida de la tierra y la voluntad de la tierra, de la cual las vidas humanas son uno de muchos otros resultados.

También toca trabajar porque esa será la única garantía de que eventualmente seamos considerados personas (y buenas personas). Al antropólogo Sebastián Anzola (2017) le enseñaron en Sucre (Cauca), a la antropóloga Laura Guzmán (2018, 2021) le enseñaron en el Norte del Tolima, a la antropóloga Ana María Rodríguez (2020) le enseñaron en Cundinamarca, que el *trabajo material* hace a las personas. El trabajo que se hace con machetes, azadones o *palines*, o recoge la cosecha o cargar los racimos de plátanos por las laderas. El trabajo que sube y baja el faldón o las patas de araña que son todos los caminos del pueblo a las veredas. El mismo trabajo que *rodea* la finca y resuelve y busca la forma del mundo. Aníbal Vega explica que es “el trabajo que se ve” y “el trabajo que lo hace a uno” (Anzola 2017, pp. 45-75). Ángel Quinayás dice que hay que “humanarse a trabajar”: “empezar a ser persona a través del trabajo” (2017, p. 8), explica Anzola.

Eso que dice Ángel Quinayás nos obliga a trabajar, por lo menos a quienes queremos hacer antropología en los mundos campesinos e indígenas. Humanarse es aceptar las manos sucias como condición de la vida. Humanarse es ayudar, aprender a cuidar y admirar las cosas que crecen, esperar la cosecha como cosa propia, aprender las mañas de las cosas que

trabajan porque los azadones, los fogones y los canastos tienen mañas, aprender las recochas de los grupos de trabajadores en el tajo, volverse como el otro y llenarse del orgullo que eso da. Humanarse es ayudarlo a mundo a hacerlo a uno. Es buscar la vida y llevar la vida: la de los indios, la de los negros, la de los campesinos, la de la gente que encuentra en el trabajo material el sentido de la vida.

Tim Ingold, como Ángel Quinayás, también se refiere a ser humano como un verbo (2018). Y como la de Vasco, la antropología de Ingold busca la vida. La vida, dice Ingold, es algo que se está llevando, algo que se arrastra y que “está siendo”. Una pregunta pendiente es, de dónde acá la correspondencia entre el viejo Ángel Quinayás y el antropólogo Tim Ingold. A mano alzada, podría decirse que encuentran inspiración en experiencias muy distintas. Uno atendiendo al mundo como científico o como artista y el otro como humanante en el trabajo. El antropólogo Tim Ingold ha podido abstenerse de elucubrar sobre subjetividades atrapadas en mentes (Ingold, 2018). El campesino Ángel Quinayás ha podido, sin esfuerzo, advertir quién quiere humanarse.

El trabajo material también ayuda a *des-narrativizar* el trabajo de campo. La atención exclusiva a las narrativas es un subproducto de las antropologías que hacen textos sobre textos. Esta propuesta descrea de la aspiración posmoderna a encontrar discursos en todas partes. Esa tara nos puede llevar a considerar las vidas como nada más que relatos. La antropología que hace textos sobre textos y que piensa pensamientos, ha puesto poco cuidado al hecho de que las vidas campesinas se cuentan porque trabajaron y se cuentan como sucesiones de trabajos. Son vidas que se pueden contar porque han sido hechas en el mundo y por el mundo de forma mucho más que narrativa. Si nos atenemos a investigar exclusivamente con na-

rrativas, las vidas produciendo y siendo producidas desaparecen. Al estar ocupados y eventualmente lejos, el lenguaje se desarticula y toma la forma de los ruidos del monte.

Así pasó una tarde en que estuvimos haciendo carbón vegetal mientras, risueños, buscábamos el camino de vuelta a donde habían quedado las motos. En el monte de Güel, detrás del cerro de Cumbal, en donde el viento corre furioso en las tardes en bocanadas de aire helado que arrastran a los insectos y hacen inaudibles a los pájaros y al agua de las chorreras, mis amigos se detuvieron al oír, lejos, un rumor humano. Aníbal Paguay entonces lanzó al viento, usando las manos como megáfono, la retahíla de ruidos vocálicos. Sin oclusivas, con la boca muy abierta y con leves movimientos de los labios y la mandíbula, salía como si fuera desde la nuca un canto que al principio me pareció quejumbroso, una sucesión de vocales abiertas y algunas consonantes aspiradas con falsetes atrancados. Después calló y volteó la cabeza parando una oreja y mostrando los dientes mientras sus hermanos hacían lo mismo y soltaban risitas quedas para oír la respuesta entrecortada por el viento. Desde lejos, llegó una retahíla del mismo tipo, pero dos tonos más alta, una especie de canto lanzado al aire sin fines artísticos y con un mensaje claro. Que se les perdió una vaca y no la encuentran, concluyó traduciendo para mí ese idioma agudo y urgente. Luego les respondió, tal vez con chistes porque Segundo y Chepe soltaron más risitas divertidas. Yo no pude ni reír. Mi educación se abrió un poco esa tarde en que un lenguaje para mí nuevo engrosó los rumores en el viento. Lo único que podía hacer era callar. Las explicaciones vendrían más tarde.

No todo lo que escribimos ha sido dicho en narrativas. El mundo vive sonando y quienes hacemos antropología apenas estamos descubriendo esos sonidos. Suenan la leña, el río,

la emisora, las motos, las borrascas, las piedras y el agua. Suenan cosas dentro de cosas y suenan cosas afuera de todo o tal vez sólo sea que suenan enredadas con otras cosas que suenan. En las montañas y en las selvas sí que oyen al mundo: al terrible e inefable mundo. Por lo mismo, debemos considerar los saberes no enunciados que hay en el mundo, los que ya están y a los cuales uno les busca la forma de verse y la forma de sonar (cfr. Guzmán, 2021, Cuéllar, 2019). Los pastos tienen por cierto que el fogón sabe ponerse necio, el cerro sabe ponerse bravo, el agua de ciertas quebradas sabe ser sabrosa, los cutes, ciertas herramientas que se dan en los árboles de madera fina, saben criarse y bien criados saben trabajar (Clavijo, 2012). Esas sabidurías deben ser también nuestra preocupación porque hacen a las vidas indígenas y son la verdadera ocupación del mundo. Nos tendremos que poner del lado del cerro, del fogón, del agua o de los cutes (cfr. Guzmán y Martínez 2019). Tal vez la nuestra sea de las pocas disciplinas con algún tipo de preparación para escuchar a estos seres. Por fortuna para la debida atención, todavía no hay forma de convocar a estos seres a grupos de racionalización y extracción del saber. Nuestros maestros humanos no sabrán cómo enseñar con palabras lo que saben hacer con el cuerpo. Aprenderemos eso indecible pero no nos conformaremos. Nuestra enunciación será un triste remedo, pero será mejor que la completa ignorancia de esos saberes.

Aceptaremos una posición subordinada porque no sabemos o sabemos muy poco del trabajo material, los materiales y las herramientas. Esa posición nos permitirá tomar consciencia del verdadero peso de nuestras investigaciones. Los campesinos y los indígenas ya saben que los antropólogos solemos ser un tanto inútiles. Quienes todavía no sabemos eso, tenemos la oportunidad para empezar a perder la importancia

irreflexiva que solemos darnos. Los trabajos diarios nos enseñan, pero no como en el castigo bíblico, sino como una forma de vivir en el mundo. No podemos pretender ver otro mundo como un espectáculo que se abre frente a los ojos porque de espectáculos está lleno el mundo moderno. Este es un mundo que se lucha y que se logra por el trabajo. Incluso las cosas saben y enseñan: nos dicen cómo o se niegan ante nuestra falta de pericia.

El pensamiento que salga destilado de esas alquimias laborales estará cerca de las teorías de la riqueza y la vida del ajado Helí Valero debajo de su sombrero o de esos sueños en los que Roberto Gómez recorría presuroso y afiebrado un mundo lleno de señales. Tal vez trabajando la tierra lleguemos a estar listos para aceptar al trabajo de campo como una empresa teórica que requiere trabajo material. Será teórica no sólo porque el mundo que salga de allí será diferente a la construcción mental o con intenciones exclusivamente representacionales o discursivas de las teorías culturalistas o poderológicas de la vida. Será una apuesta de comprensión difusa y sucia, en la cual no todo se cierra como en una fantasía de locos (esto lo argumentaba Geertz (1987) acerca de las descripciones densas). Será una teoría en tensión, no sólo porque acerca de la vida siempre encontramos otro motivo de sorpresa y cuidado, sino porque serán teorías incómodas. No sólo de ardua comprensión, sino también altamente educativas.

El trabajo de campo que trabaja nos permitirá pegar o amasar o fermentar los argumentos antropológicos. No será importante demostrar que estamos actualizados y con las lecturas debidas, sino perseguir el camino de las vidas que luchan para volver a luchar. En los Andes colombianos llevamos la vida como una lucha. Y aprendimos, como Luis Guillermo Vasco con los indios, que hacer antropología es

llevar esa lucha. Tal vez podamos intentar una antropología que consista en dejarnos ocupar por el mundo: que nos llene la tripa y nos obligue a escribir con las manos sucias.

Hasta aquí la propuesta de las manos sucias y la barriga llena. En lo que sigue, presentaré las razones por las cuales esta propuesta ha tomado forma. Me referiré a los azares académicos y a los maestros que me obligaron a considerar al trabajo como productor de vida y a las correlaciones materiales como tarea de una antropología sensata.

UNA TEORÍA CAMPESINA DE LA RIQUEZA

En 2009 me ofrecieron dictar en la Universidad Nacional de Colombia un curso que debía, según el currículo, explicar el materialismo y el estructuralismo. El ofrecimiento no era un reconocimiento académico sino la asignación de un trabajo que nadie quería hacer. Hay quien cree que el amarre de estas dos tradiciones en un sólo curso de principios de la carrera de antropología fue una estocada que quiso ser definitiva para las dos escuelas de pensamiento que dominaron la formación en esa universidad durante casi tres décadas. Otros sólo ven en ese colapso de Marx en Lévi-Strauss parte de la caída de la antropología en las ciencias políticas.

El acaso me obligó a leer con detenimiento parte de la obra de Marx. Esto ocurrió justo después de que escribiera un artículo sobre la tragedia de Armero, basado en una recolección de narrativas en distintos lugares del centro de Colombia. Durante la escritura de ese texto, mis convicciones teóricas cambiaron; renuncié, por primera vez, a tratar el conocimiento campesino como símbolo o reflejo de algo más. Durante la preparación del curso, se me hizo claro que, pese a todas las declaraciones de corrección revolucionaria con las que gritá-

bamos en las calles una década atrás, no habíamos hecho una antropología materialista. Aunque no es que yo quisiese hacerla ni pensara entonces que fuera posible hacerla. Un trabajo de campo antropológico esforzado por comprender un modo de producir, pensé, el modo en que se manifiesta la vida en unos productores (la definición de un modo de producción), debe trabajar. Para mí, era en principio un mero ejercicio de escuela. Creía que tal vez en las pausas del trabajo saldrían las narrativas de la vida obrera o campesina y con ellas, haríamos la segunda parte del curso, esta sí levistosiana y del agrado de los estudiantes competentes.

Un buen número de estudiantes se sintió violentado en su proceso ritual de ascenso social o vio vulnerado el derecho a la desigualdad ganado por sus familias varias generaciones atrás. Las reticencias de algunos estudiantes y la risa condescendiente de mis colegas ante la propuesta de hacer trabajo de campo trabajando fueron un buen incentivo para alimentar dos sendas de indagación. Una que, a partir de la afirmación según la cual el trabajo es la fuente de toda riqueza (Engels, 1961), se pregunta por la naturaleza de la riqueza que no es producto del trabajo humano, particularmente ese tipo que encuentra su realización quintaescencial en las acumulaciones de oro que en Colombia llamamos guacas.

La otra senda de investigación, que creció paralela, indaga por la naturaleza última del conocimiento antropológico, que no considera las relaciones materiales que lo hacen posible. ¿Por qué es tan fácil hacer antropología de todo, de cualquier cosa, desde nuestras oficinas? ¿Por qué cuando ejercemos el oficio solemos adoptar una posición por fuera del mundo y hacemos de cualquier problema vivo un tema interesante? Esos dos senderos de investigación, las guacas y la vanidad de la antropología, siguen su propio camino y yo anduve en uno

hasta que su persecución se vació, para mi, de buenos frutos: ya no encuentro excitante la antropología que se escabulle en especulaciones acerca de narrativas, representaciones, símbolos o discursos.

Dos amigos campesinos, Helí Valero y Roberto Gómez, entendieron que la riqueza que se ve en el oro y la esmeralda tiene un misterio y lo contaron como quienes atestiguan la lluvia. Los que hacíamos las mismas monótonas preguntas en cada salida de campo realizada entre 2006 y 2012 tomábamos notas, incrédulos e interesados. Ellos, al contrario, lo comprendieron con sus vidas, no tan largas por los recovecos del mundo que los puso a dar vueltas y a subir y a bajar las cordilleras y a hacer sudorosos recorridos por los valles calientes, siempre en busca de una mejor vida. No fue un asunto que tuvieran que detenerse a pensar o que comprendieran porque se detuvieran a pensar. Al contrario, fue una verdad que atestiguaron cada vez que la riqueza hizo sus malabares frente a ellos.

Helí Valero (2008) lo contaba poniendo como ejemplos al río Minero, una vorágine de aguas revolucionadas, y a La Catorce, un lodazal vaporoso y caliente en donde la vida y la muerte de los guaqueros se balancean caprichosas. Roberto Gómez repitió la historia generosamente en los cafés del Norte del Tolima, durante esas temporadas en las que la lógica administrativa de la Universidad Nacional de Colombia permitía, todavía, salidas de campo de hasta quince días. Los estudiantes de antropología se arremolinaban alrededor de las minúsculas mesas de cuatro puestos y las volvían auditorios para seguir el rumbo de la historia según don Roberto. Y las seguían con la credulidad en vilo, como todas las credulidades de estudiantes.

Lo mismo ocurrió las dos o tres veces en que fuimos a Ráquira, en donde la cocina de Josefa Bautista vio extrañada

a esos estudiantes, que tenían tanto para sorprenderse que no sabían bien con qué hacerlo. Helí Valero tenía el bigote largo, encanecido y los sombreros tan maltrechos que parecían haber sido masticados por una bestia desganada; llevaba el gesto del cigarrillo en la cara cuando levantaba la cabeza y con esos ojos nos miraba risueño y con los dedos hinchados por el trabajo y con las uñas largas y poderosas rasgaba la guitarra destemplada. Cantaba con la voz ronca y vieja y sin aire porque los cigarrillos Caribe se le estaban llevando los últimos años, pero eso entonces no lo sabíamos. Lo oíamos toser cuando se iba en medio de la noche rumbo a su casa luego de que el sueño empezara a abatirnos a todos. Y entre una y otra de esas canciones hacía lo posible por que aceptáramos que en el mundo hay misterios y que, en cuanto tales, son incomprensibles. Nosotros, entonces, queríamos encontrar explicaciones.

Roberto Gómez era hijo del Páramo del Ruiz. Hablaba de diamantes que brillan al unísono y que blanquean las noches heladas a la altura incalculable en la que nace el río Lagunilla. Hablaba de lugares distantes que se insinuaban entre el sueño y los destellos del insomnio y de calaveras o paisajes sobrecogedores que eran la excusa para reencontrar el convencimiento de que el mundo rima. En las noches, Roberto, el joven que había sido criado por una familia que se apiadó de su desamparo, sabía encontrar la cama de pajas que lo aguardaba en el páramo y se quedaba dormido luego de mirar el cielo helado y lleno de fulguraciones durante horas llevadas con un cansancio ya entonces viejo. Don Roberto nos enseñó que los ríos llevan fiestas, que las fiestas suenan de lejos como esa música de las bandas de los pueblos, con los vientos y los redoblantes y los platillos, y fue el menos sorprendido el día en que esas fiestas por primera vez me engañaron en la helada altura en que se desprende el río Azufrado desde un oído humeante

del nevado. En cambio, se preocupó un poco porque el agua también emboba y marea.

Como mi abuelita, don Roberto había escuchado que al mundo lo sostienen unas masivas y profundas vigas de oro; pero sospechaba incluso de las cosas que sabía y hubiera apostado que eso que llaman oro es, al fin de cuentas, agua pura; y nadie, ni siquiera sus discípulos recién llegados al mundo, quiso alguna vez tomarse en serio las valientes apuestas de ese hombre solitario. Atesoraba una máquina de escribir en la que los pleitos de las luchas campesinas fueron tomando forma y se desvanecieron luego en un montón de papeles amarillos. Don Roberto llegó a nosotros en una noche que recién empezaba a finales de 2008, llena de la neblina de Murillo, y nos enseñó a jugar billar mientras explicaba que el universo es *uni-diverso*. El frío y la neblina y el humo de las cocinas y el que se desprendía de él mismo, todas esas emanaciones, lo volvieron un hombre enfermo que murió asfixiado en una pieza solitaria del Líbano, Tolima, a comienzos de 2016. Roberto Gómez sabía que el mundo seguiría su rumbo después que él mismo, por lo cual no tenía afanes con motivo de su entierro. Pero no dejó de recordarnos, cada vez que comíamos, que la mejor comida es el hambre; mi abuela, quien murió en 1996, lo sigue repitiendo en los dichos de mis tías: para una buena hambre no hay un mal pan.

Don Helí y don Roberto, quienes no se conocieron, pero con seguridad caminaron por las mismas calles y tomaron en las mismas tiendas de Santa Isabel, estaban seguros de que la riqueza *pica*. Nos enseñaban las traiciones del río y a algunos esas palabras nos sonaban como ecos de una infancia vivida por otros y nos parecía que repetían las vueltas y las revueltas y las revoluciones que el río tenía guardadas. Nos repetían los sucesos en que los armadillos encontraban a las guacas por

azar o por destino o porque los armadillos tienen tanto misterio como las guacas mismas. Algunos íbamos a encontrarnos, a la vuelta de un año, al armadillo más inocente, incapaz de algún misterio, y lo íbamos a soltar para que siguiera escarbando el cerro e hiciera lo posible por esquivar la ambición, refractario a la envidia en su caparazón y debajo de la tierra. Nos contaban sus sueños, que no eran de riqueza sino sueños en los que la riqueza se mostraba espléndida y aterradora. Y en todas esas cosas que nos contaban se notaban las motivaciones oscuras de los chorotes (cfr. Castellanos, 2012) o de los calvarios que crecen de la muerte en las curvas de las carreteras en el Norte del Tolima (Cote, 2010).

Los dos maestros sabían que la riqueza, vertida en oro, esmeralda, rubí o zafiro, puede morir, porque puede morir lo que está vivo. Según contaba Roberto Gómez, del oro sale un vaho que también se conoce como yelo y que daña, que seca y mata lentamente a quienes toca. Ese yelo también lo conocimos según un maestro muy oscuro, practicante de brujería y magia negra y de cuyo nombre nos queremos olvidar, como el vaho que sale de la sangre de los muertos. Una emanación pútrida que daña: la fuerza de todo trabajo de brujería que es entierro. En el mundo de Valero, de Gómez y del hombre oscuro, la riqueza se pudre y pudre a quien la atesora; algo que no le pasa al dinero en el mundo plenamente capitalista.

David Harvey (2014, pp. 49-50), desarrolla una idea de Silvio Gesell, según la cual la plutocracia rampante, el gobierno de los ricos, puede evitarse instituyendo fecha de vencimiento en el dinero. El dinero acumulado se desvanecería, perdería su valor, se volvería aire al cabo de un tiempo. De esta forma, la riqueza tendría que circular y no se acumularía. En el capitalismo actual el dinero no se daña, razón por la cual se puede acumular hasta la indecencia. Gesell quería que el dinero se

oxidara. Que a la moneda sacada de circulación le ocurriese un daño material que la volviera inútil. Aunque no es lo mismo que en el sueño de una economía más justa de Gesell y de Harvey, en el mundo campesino el dinero sí se oxida y su óxido es mortal.

Al óxido del oro, una especie de lama verde que advierte el taita Julio Paguay, de Cumbal, en las piezas de oro que salieron del tesoro de Miraflores y se exhiben en el Museo del Oro de Bogotá, lo llaman Solimán en el sur de Colombia: una emanación pesada que quema y seca; una ilusión peligrosa y la materialización atmosférica de la ambición descubierta (Becerra, 2017). La ambición daña porque hay ambición en la riqueza guardada. ¿Con qué otra cosa se habrán de guardar los caudales? Carlos Páramo (2011, p. 90), mi amigo y maestro de antropología, ha señalado que en las minas de esmeraldas del occidente de Boyacá se custodiaban las vetas con un perro muerto y putrefacto para que el vaho mortecino secara a quien fuera a robar.

Una tarde de noviembre de 2011, vimos al *Loco* quien en el norte del Tolima se había encontrado una romana de oro y era víctima de un mal por el cual no podía cambiar ese oro por dinero. El Loco tenía que bañarse la llaga que produjo en su pierna el hallazgo de la riqueza: echar agua pasada por oro sobre la herida abierta y supurante que había abierto el contacto con el oro vivo. Una infusión sanadora del objeto que lo hacía, al mismo tiempo, rico y maldito. Era dueño de un café boyante en el que un altar que imita la iglesia del Líbano hace posibles extrañas misas privadas o ritos que propician y celebraban su prosperidad. Claro que su prosperidad, como la de todos, no le pertenece, no es suya. A ese mismo hombre le daban ataques de locura con arranques de ira, dolor e inconsciencia durante los cuales lanzaba billetes al aire (y en Líbano lo cuentan risueños

como si todos padecieran la misma fantasía cinematográfica) haciendo pasajera y boyante a los más pobres que iba encontrando en el parque, frente a la Iglesia del Carmen. Como si tanta acumulación de trabajo humano le dañara la conciencia o lo hiciera consciente y no pudiera soportarlo, como si esa circunstancia fuera un peso bajo el cual el Loco terminaría sucumbiendo. Entonces se mostraba la figura arquetípica que viene siendo su locura: él también había sido enterrado por la riqueza (Felipe Becerra, comunicación personal).

Valero y Gómez, unos privilegiados teóricos del mundo popular, son otros dos campesinos que han aprendido del mundo viviendo de él. Parece un mundo más sensato aquel en el que la riqueza se pudre. Pero, contra lo que podría suponer la antropología culturalista, la putridez de la riqueza no hace parte de un sistema de representaciones o maneras de ver o de significar las relaciones sociales, ni una dimensión económica de lo social. La riqueza se pudre porque la vida es una saga de contagios, logros fugaces y padecimientos, todos materiales, aunque algunos invisibles (cfr. Platarrueda 2019), que va dándonos forma y llenándonos, porque somos recipientes hacedores y hechos y porque estamos enredados en el mundo. Y porque el mal olor de la pobreza es una emanación de la acumulación de riqueza.

Sus certezas, las de Helí Valero y las de Roberto Gómez, no son producto de sus pensamientos sobre el mundo, son un logro de la maña con la que atravesaron los lugares y con la que trabajaron el barro, la tierra y las cosas que salen de la tierra y se cuidaron de aprender lo necesario de las mañas de esas cosas y de escapar de los cercos de una ley humana que los persiguió hace muchos años. Las mañas de las cosas y las gentes los pusieron a pensar. No son teóricos porque piensen pensamientos a la manera de los descriptores densos, sino porque

reconocen sus ocupaciones como su modo ser en el mundo y como el modo en que el mundo los hace (cfr. Anzola 2017, Ingold 2018). Su modo de pensar es un producto del mundo y el modo en el que viven, no su origen. Lo que piensan es un logro de sus ocupaciones materiales, que son su empeño por llevar la vida. La suya es una teoría viva y buena para vivir.

No es esto lo que pasa entre los antropólogos: lo usual es que busquemos la manera de evitar la vida y hacer notoria nuestra capacidad para imaginar que todo se origina en el puro pensamiento. A continuación, presentaré un panorama incompleto e incómodo de mis rayes con mucha antropología contemporánea. Son rayes madurados durante las clases universitarias, en las cuales he sido estudiante y profesor.

LA INFLACIÓN DEL LENGUAJE Y LA OBSERVACIÓN ENCERRADA

El trabajo de campo tiene su origen en la desigualdad. Eso no se cambia actuando como si no existiesen las desigualdades, que es una de las estrategias más comunes que usamos quienes hacemos antropología social en campo. La mera intención y el buen corazón de los iniciados, aquella condescendencia con la que nos vamos a campo, reafirman nuestra posición dominante. Tampoco se combate la desigualdad dejando de hacer trabajo de campo, alternativa que ha hecho de la antropología el caldo de cultivo para todo tipo de afanes interpretativos. Estos dos modos de proceder, la condescendencia o el abandono, encubren, mal y tarde, el poder que los investigadores le deben a “las clases”. Es alarmante que en el inmenso mercado de la reflexividad no se haya hecho más ruido acerca de la notoria y preocupante coincidencia entre las clases y las clases. Unas, ceremonia por excelencia de la educación, las que se reciben en las universidades y que suponen un

adiestramiento científico o disciplinar; otras, las que separan a gentes que difícilmente se encuentran debido a la desigual distribución del bienestar.

Son las clases universitarias las encargadas de convencer a quienes estudian antropología, a fuerza de “razones” y de “métodos etnográficos”, de que el pensamiento hace al pensamiento. Nos persuaden mediante la muy señalada y absurda separación entre las teorías, aquello difícil y para iniciados, y las metodologías, aquello que los demás seguiremos como pasos hacia la distinción. También nos inducen a creer en la superioridad del pensamiento, poniéndonos delante tareas que sistemáticamente le dan la espalda al mundo: estar allá y reflexionar aquí, extraer datos y sistematizar como dos momentos distintos, formular proyectos con preguntas prefabricadas, hacer campo aplicando múltiples tips para no ser tocados por el campo y escribir informes tan planos como el resto del proceso. Todo se reduce a pensar pensamientos sobre pensamientos. Como si los pensamientos fueran engendrados por el pensamiento puro.

Es necesario cambiar el procedimiento para cambiar al pensamiento (Vasco, 2002b). Dicho de otra manera, a fuerza de revisar pensamientos mediante evaluaciones mentales, no es posible cambiar al pensamiento. Uno no piensa distinto porque tome una decisión gallarda y generosa. Lo que pensamos es un producto de nuestra posición en un sistema desigual de relaciones materiales. Lo que pensamos es producto del hecho según el cual no tenemos que hacer trabajos materiales para poder llevar la vida que llevamos.

Como toda mercancía eximia en el capitalismo, el pensamiento tiende a ocultar su procedencia. Inspirado por las críticas de Bourdieu y de Vasco he propuesto abandonar, tanto

como sea posible, los salones de las escuelas, los talleres, ciertas formas de cartografía social y los grupos focales. En todos estos lugares, lo que los investigadores llaman participación, se convierte en una batalla desigual por la ostentación de capital lingüístico: cierta impostación siempre insuficiente e incómoda de las maneras distinguidas de la lengua legítima por parte de quienes no tienen modo de hablar como los investigadores (cfr. Bourdieu, 1985). Los participantes son tratados como informantes. Las experiencias vitales vueltas narrativas se convierten en información. Estas estrategias acrecientan la desigualdad, perpetuando la violencia que condena a unos a ser los objetos de estudio y a otros, incluso a los mejor intencionados, a ser mercenarios de un conocimiento en general prefabricado teóricamente o en las universidades gringas o en los organismos internacionales. Se trata de la teletransportación mágica de las universidades o de las oficinas estatales a eso que nos empeñamos en llamar “el campo” o “los territorios”.

Gracias a esa operación técnica, los llamados sujetos de la investigación son descaradamente inspeccionados por la crítica textual o el análisis de discursos. Quedan sometidos a la confrontación por los especialistas de sus memorias con la historia, de sus mitos con la ciencia o de su etnicidad con las políticas públicas. Como me señalara el antropólogo Edward González (comunicación personal), “los informantes” son clasificados según su “utilidad”: los que tengan información útil y los que no; como si quien investiga supiera ya lo que va a encontrar y solo necesitara una voz nativa, preferiblemente grabada, que valide sus argumentos. Se cumple la máxima geertziana de la antropología como un diagnóstico. Y para su adecuada puesta en práctica requerimos de todas las tecnologías de registro. Un inmenso arsenal de mercancías de prestigio que, contra nuestra voluntad, es la herramienta material de la violencia.

Tenemos que admitir que cuando hemos llevado una larga convivencia con estas mercancías de prestigio, difícilmente comprendemos lo violentas que son las grabadoras de sonido, las cámaras fotográficas y de video, las computadoras y la ropa científicamente diseñada. Por supuesto que nuestro afán es el registro, como si por principio hubiese que asumir que sin registro vamos a mentir o que aprenderemos de formas tan fugaces que lo mejor será grabar y grabar. Lo cierto es que de las miles de horas de grabación, se transcribe un ínfimo porcentaje y toda la atención nerviosa que nos entregan en esas sesiones ocupa más y más espacio virtual en archivos nunca abiertos. Todas esas grabaciones hacen parte de la inflación de información del mundo en que vivimos. Pero la inflación no es solo la de la información recolectada de formas cada vez más violentas, sino también la de un lenguaje cada vez más distante de la vida.

Comienzo los cursos de trabajo de campo, asignaturas con nombres cambiantes cada cinco años, con un listado de esas palabras que, durante el proceso formativo y aún después, usamos de manera automática con la esperanza o con la confianza de que nos dejarán bien parados porque parecerá que sabemos de qué hablamos o para convencernos a nosotros mismos de que hacemos antropología. Palabras detrás de las cuales nos escondemos para parecer personas inteligentes. Yo suelo poner dos o tres (símbolo, identidad, territorio) y luego las demás caen en cascada porque todos sabemos que las hemos usado así o que las personas a nuestro alrededor lo hacen. Cultura y todas sus variaciones, discurso, significado, interpretación, identidades, estructura, poscolonial, decolonial, ritual, político, prácticas, paisajes, posmoderno, epistemología, etnográfico, mitología, subjetividad, repensar, interacciones, otredad, lógicas, movilización, reflexividad, poder, mediación,

ancestral, reciprocidad, dinámicas, cosmologías, ontologías, inscripciones, interseccionalidad, sistema, compromiso, performance, análisis, iconografía, materialidad, lo no-humano, memoria, heurístico, etc.

Luego de levantar varias columnas en el tablero las agrupamos aleatoriamente de a cuatro. Luego, en un juego de permutaciones, fabulamos títulos de tesis, libros o artículos académicos que prometen decir algo profundo. A la mayoría de quienes asistimos a esas sesiones nos da risa. Funciona en pregrado y en posgrado. Pareciera que no hay más que jugar con variaciones sobre esas palabras para conseguir, aunque sea sólo con los títulos, elevarse por un instante en el mercado de la antropología. El objetivo de ese ejercicio no es desvirtuar el potencial heurístico de esas palabras, muchas de ellas verdaderos logros de las ciencias sociales. Más bien, es advertir que la corriente de la vida académica, una que privilegia la vida en carrera y está al acecho de la genialidad individual, nos puede poner a usarlas como atajos, evitándonos el esfuerzo de comprensión que su eventual hallazgo supone (cfr. Latour, 2008). La misma corriente hace posible, como logro y como traba, que la antropología canónica tienda a consistir en un juego de malabarismos lingüísticos alrededor del significado. Dicho de otra manera, un juego de espejos, especulaciones todas tan conmutables como válidas.

En el mercado de las palabras académicas algunas se vuelven más caras (más costosas y queridas). Como decía Geertz (1999) del de cultura, algunos conceptos logran momentum y se usan para todo y parece que en todos lados *cancionan*: cobran valor en el sentido más estricto del término. Hacen pensamientos a fuerza de repetirse junto a otras palabras de esas que hacen pensamientos. Y se inflan, se llenan de aire y se elevan por encima de las vidas humanas, de tal

manera que su uso es una apuesta en la bolsa de la distinción intelectual. No es sino revisar a vuelo pájaro los títulos de las revistas y los libros que tendremos que leer una vez nos hemos visto involucrados en algún tema o cuando tenemos la desgracia de estar haciendo una tesis. Esas palabras costosas funcionan como moneda de los intercambios entre intelectuales y son garantía de relevancia y pertinencia o de todo lo contrario. También se devalúan, las palabras. Funcionan como los valores del mercado porque se inflan a fuerza de repetirse hasta que se deprecian porque se revelan apuestas vaciadas de sentido. Se inflan porque su uso con guiño las dota de la misma naturaleza espectral de las cosas con misterio (piénsese en las incontables veces en que palabras como *poder* o *identidad* resuelven sin apelación la inconformidad de un estudiante dubitativo). Adquieren, esas palabras, la fuerza de los mantras y su combinación recuerda la de los conjuros. Son palabras voraces que crecen y luego de que lo han nombrado todo se desvanecen y ya no muerden.

Las palabras llenas de aire de los académicos son problemáticas porque son las armas afiladas de una batalla de distinciones y de citas. Como esas palabras garantizan la desigualdad, sus usuarios no las ponen en duda ni renuncian a ellas por términos vernáculos, ya que estos no inflan a nadie ni hieren a nadie. Los neologismos inteligentes que deconstruyen el sentido, excitan la imaginación porque distinguen aún más a sus usuarios y son la promesa de algún giro radical en esa antropología que sigue siendo de molde. Es lo que ocurre con el uso de Pierre Bourdieu, un autor que critica de manera demoledora los juegos de la distinción intelectual, pero a quien los profesores quieren ocultar bajo el tapete prefiriendo mostrar al fértil teórico de difícil comprensión, ya que puede ser eficazmente usado como fuente de distinción.

Las palabras infladas no dan sustento; esquivando la vida, renuncian a explicar cualquier cosa. Se refugian en su mismidad. Como son gaseosas, se alejan del suelo, en donde se vive la vida. Son muy pocos quienes pueden vivir de ese lenguaje inflado y son más pocos aquellos con quienes pueden hablar.

La inflación del lenguaje se acompaña del culto a la subjetividad de quienes investigan. Incluso en sus versiones más dispuestas a reconocer el carácter relacional del mundo, en mucha antropología predomina la certeza de una individualidad atrapada en la mente de quienes investigan. Para algunos, esa mente es igual a ellos. El frenesí de la fe en la vida interior; una cosa que es uno y que se manifiesta en su producción intelectual. Cunde la convicción de que existe un uno atrapado dentro de uno mismo, de que ese uno permanece igual a lo largo del tiempo y es la suma del pensamiento. Y no parece que la formación universitaria haga mucho por desestabilizar esa fe. La inflación del lenguaje se sumerge en la vida interior de quien investiga haciendo de esta persona una observadora atrapada en su cuerpo. Y felizmente atrapada en su cuerpo o en su mente. Algunas de las reflexiones recientes sobre etnografía se duelen de la falta de respeto hacia la individualidad de los investigadores y las investigadoras. Los trabajos de investigación tienden a volverse apologías de la posición social y de los prejuicios políticamente correctos de quienes investigan.

Esa vida interior cultivada por la formación de clase en las universidades llega a un punto crítico cuando la individualidad de quien estudia se resiste a los hallazgos de la antropología clásica o, particularmente, de aquella que trabaja con mundos indígenas. Ante el embate de esas aseveraciones, según las cuales la personalidad única, inescapable e inmejorable de los jóvenes son una entre muchas formas posibles de haber sido,

y honestamente convencidos por todas las tecnologías de la exaltación del yo, muchos estudios se tienden a recluir en el autoexamen o en la imposibilidad del estudio del otro. Se trata de una buena saga de trabajos sorprendidos por su propia inteligencia o por la inteligencia (incluida la del cuerpo) de aquellos que son como quien investiga.

Con la ambición de contribuir a la inflación del lenguaje y con el convencimiento de la inigualable vida interior que se mostrará en sus textos, algunos de quienes hacen antropología se ven condenados, por pura concesión a la tradición disciplinar, a hacer trabajo de campo o a ejercer alguna estrategia de investigación de aquellas caracterizadas como etnográficas. Pero por estas dos circunstancias se trata de trabajos condenados al descubrimiento de la inteligencia de sus autores y autoras. Observaciones encerradas en un yo del investigador, quien como John Malkovich atrapado en John Malkovich (*Being John Malkovich*, película de Spike Jonze, 1999) se resigna a ver el mundo como espectáculo tragicómico. Sus pensamientos resuenan más fuerte que cualquier ruido. Todos los rostros son variaciones ridículas del suyo. Todas las voces tienen el tono vergonzoso de su propia voz. No escucha sino a quienes pueden hablar su jerga. Sus palabras son repetición inane. Es un viajero inmovible de puro aturdido.

El aturdimiento cotidiano en el mundo de los académicos es el producto final de la inflación sin techo del lenguaje y de la búsqueda frenética de la individualidad que produce observaciones encerradas.

SALIDA

Entre junio y julio de 2016, algunos antropólogos y estudiantes de antropología de dos universidades de Bogotá,

estuvimos en un paraje de tierra caliente en la Sierra Nevada de Santa Marta. Éramos nueve y nuestro viaje tenía por motivo único volver para cumplir un compromiso. Un año antes, nos habían permitido estar, a casi cuarenta personas, durante seis días, entorpeciendo la vida en un colegio indígena. La primera estancia tuvo dos o tres días de trabajo y otros tantos de paseo. Esta segunda estancia iba a pagar por esos días de esparcimiento, de casi cuarenta, con un mes de trabajo. Yo, que era el de más edad entre de los antropólogos, fui quien tuvo un desempeño más pobre en el trabajo.

Los indios iku nos destinaron el cuidado de una huerta. En las mañanas arrastramos las regaderas antes del sopor y le echamos agua a las matas según las indicaciones que nos daban. Después desyerbábamos o amarrábamos el tomate o cosechábamos cilantro o movíamos carretilladas de tierra de un lado a otro, casi siempre sin saber para qué serviría eso que estábamos haciendo. Por las tardes nos ponían a hacer alguna otra cosa en la misma huerta y nos daban clases de iku. Algunos de los antropólogos dieron clases de inglés.

En las noches, todos buscábamos con frenesí la señal de internet en el quiosco de los computadores. Al cabo del mes, volvimos con unas ansias manifiestas de centro comercial y algunos nos vinimos a encontrar, por casualidad, en una famosa hamburguesería el lunes después de nuestro arribo a Bogotá. Meses después, cuando nos reencontramos con los amigos de la Sierra que habían ido a Bogotá, nos dijeron que allá estábamos, en los frutos de ese trabajo. Al parecer no nos habíamos ido. Es más, según ellos, ya era cierto que volveríamos, incluso antes de decirles que queríamos volver.

Algunos de esos nueve ya volvieron y estuvieron incluso durante más tiempo, haciendo lo mismo. Eso que dijeron

los indios y eso que hicieron los que volvieron, nos hace ver que los mejores frutos de una antropología con las manos sucias pueden prescindir de la antropología que piensa pensamientos.

Sembrar la antropología en el trabajo material será replantar el oficio.

AGRADECIMIENTOS

El ánimo y la confianza que me permitieron escribir con la esperanza de ser comprendido se los debo a Laura Guzmán. Los argumentos más gruesos tomaron forma durante las largas conversaciones que he mantenido con la antropóloga Ingrid Sánchez Bernal desde 2010 y han sido expuestos en cada clase que he orientado desde entonces. El texto nació como un ejercicio en busca de claridad en el seno del Grupo de Estudios Etnográficos que funcionó en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá entre 2014 y 2017. La propuesta de las manos sucias empezó a redondearse gracias a los trabajos de Sebastián Anzola, Felipe Becerra, Jaime Clavijo, Laura Chaustre, Natalia Gamboa, Edward González, Francisco Garzón, Laura Guzmán, Natalia Martínez y Ana María Rodríguez. También se nutrió del trabajo de campo realizado en Cumbal desde 2012 con una estancia prolongada en 2017 financiada por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Pontificia Universidad Javeriana en el marco del proyecto Food Sovereignty And Community's Valuation Of Common Goods, dirigido por la profesora Giovanna Micarelli. Las discusiones provocadas por la presentación de estos argumentos en dos seminarios de etnografía (2018-2020) que orienté en el doctorado de antropología de la Universidad del Cauca, gracias a la generosa invitación de Cristóbal Gnecco, contribuyeron a precisar las dos primeras partes de este ensayo.

Tengo una deuda impagable por apoyo de todo tipo que me dieron y me siguen dando Carlos Páramo Bonilla, Claudia Platarrueda y Giovanna Micarelli.

Agradezco la invitación de Alhena Caicedo a hacer pública esta búsqueda. La versión final de este ensayo se benefició gracias a la lectura atenta y los comentarios críticos de los jurados anónimos de la ACANT. También contribuyeron con sus críticas bondadosamente desafiantes Lucía Sánchez, Gilberto Roncancio, David Arias, Edward González, Felipe Becerra, Valentina Jiménez, Adriana Bolaños Gómez, Jimena Lobo Guerrero y Luis Guillermo Vasco. Las resonancias fértiles que quien lee puede identificar como relevantes se deben a todas esas lecturas. Los caminos sin salida y los argumentos ciegos, son mi responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Anzola, J. S. (2017). *“Uno hace la finca y la finca lo hace a uno”: Trabajo, conocimiento y organización campesina en Sucre, Cauca*. Tesis de antropología sin publicar. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Becerra, A. F. (2017). *La ilusión del Solimán: emanación peligrosa e intenciones distribuidas en Cumbal, Nariño*. Tesis de antropología sin publicar. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Bourdieu, P. (1985 [1982]). *¿Qué significa hablar? La economía de los intercambios lingüísticos*. Traducción de Francisco Díaz del Corral. Madrid: Editorial Akal.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C. y Passeron, J.C. (2002 [1973]). *El oficio de sociólogo*. Traducción de Fernando Hugo Azcurra. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Castellanos, D. (2012). *Locations of Envy: An Ethnography of Agua-buena Potters* (Tesis de doctorado). University of St Andrews, Department Social Anthropology, Scotland.

- Caviedes, M. (2003). *Solidarios frente a colaboradores. Transformaciones de la antropología en el Cauca durante las décadas de 1907 y 1980*. Revista Colombiana de Antropología, 38, pp. 237-260.
- Clavijo Salas, J. (2012). *Las vueltas que da la vida: el cute, una herramienta y un concepto en el sur andino colombiano*. Tesis de pregrado en antropología sin publicar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cote, Y. (2010). *Armero: mártir, reliquia y depósito de dolor. Etnografía del duelo*. Tesis de pregrado en antropología sin publicar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Cuéllar, M. (2019). *El misterio de las casas abandonadas. Esbozo etnográfico sobre casas de bahareque, cruces de madera y narrativas que nos exceden*. Ponencia presentada en el simposio “Tierras que fluyen: materia, movimiento, política”, organizado por Alejandro Camargo en el XVII Congreso Colombiano de Antropología. Cali.
- Charfuelán, C. (2020). *El desempeño: recuperación y posesión de tierras en el Resguardo de Guachucal, pueblo de los Pastos*. Tesis de pregrado en antropología sin publicar. Manizales: Universidad de Caldas.
- Engels, F. (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Grijalbo.
- Garzón, F. (2020). *Enseñarse bonito. La vida rural de los kamëntsá hecha cuerpo*. Tesis de antropología sin publicar. Manizales: Universidad de Caldas.
- Geertz, C. (1987 [1972]). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*. En: La interpretación de las culturas. Traducción Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1999 [1986]). *Los usos de la diversidad*. Traducción de José Nicolau La Roda, Nicolás Sánchez Durá y Alfredo Taberna. Barcelona: Paidós.
- Guzmán, L. (2018). *El faldón de los antiguas. Un estudio sobre la forma del mundo de los campesinos en el norte del Tolima*. Informe de investigación inédito. Bogotá: ICANH.
- Guzmán, L. (2021). *Buscar la forma: ir sometiéndose y andar toriando caminos en el Norte del Tolima, Colombia*. Revista de Antropología y Sociología Virajes (RASV) 23(1), pp. por definir.

- Guzmán, L. y Martínez, N. (2019). *Entrar y salir de la tierra. Un evento de la fuerza reproductora en el suroccidente andino colombiano*. En: Luis Alberto Suárez Guava, Cosas vivas. Antropología de objetos, sustancias y potencias. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Harvey, D. (2014 [2014]). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. (Trad. J. M. Madariaga). Quito, Ecuador: IAEN-Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.
- Ingold, T. (2015). *Conociendo desde dentro: reconfigurando las relaciones entre la antropología y la etnografía*. *Etnografías Contemporáneas* 2(2), pp. 218-230.
- Ingold, T. (2017). *¡Suficiente con la etnografía!* *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 53(2), pp. 143-159.
- Ingold, T. (2018 [2015]). *La vida de las líneas*. Traducción de Ana Stevenson. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Latour, B. (2008 [2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial.
- Mauss, Marcel (1979 [1925]). "Ensayo sobre el don". En *Sociología y antropología*. Traducción de Teresa Rubio de Martín-Retortillo. Madrid: Ed. Tecnos.
- Micarelli, Giovanna (2018). *Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico*. *Universitas Humanística*, 86(86), 219-245.
- Ortega, C. (2020). *La constante creación del mundo por el Cueche y la vida de los indígenas Pasto del resguardo de Cumbal*. Tesis de antropología sin publicar. Manizales: Universidad de Caldas.
- Palacios, D. (2017). *Aurora. Nariño imaginado*. Pasto: Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Palomo, A. M. (2010). *Cuerpos devorados. Consumo, brujería y canibalismo en San Bernardo del Viento*. Tesis de antropología sin publicar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Páramo, C. (2011). *El corrido del minero: hombres y guacas en el occidente de Boyacá*. *Maguaré* 25, pp. 25-109.

- Platarrueda Vanegas, C. P. (2018). *Ir i volver y quedarse yendo. motivaciones para el campo*. Conferencia en Conversaciones sobre asuntos de campo-Tercera temporada. Manizales, 28 de septiembre.
- Platarrueda Vanegas, C. P. (2019). *La Voz del Proscrito: experiencia de la lepra y devenir de los lazaretos en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Quiguntar, Y. (2020). *Los castillos: intenciones y amarres en el Guachucal, Nariño*. Tesis de antropología sin publicar. Manizales: Universidad de Caldas.
- Rappaport, J. (2005 [1994]). *Cumbe renaciente: Una historia etnográfica andina*. Traducción de Cristóbal Landázuri. Bogotá: ICANH.
- Reina, M. I. (2010). *Manifestaciones de los taitas guacas en el resguardo indígena de Pastás*. Trabajo de pregrado en antropología (sin publicar). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana - Envión.
- Rivera, M. P. (2010). *Entre el monte, el viento y la cocha: el mal aire y los espíritus del monte en el Resguardo Indígena de Pastás*. Tesis de antropología sin publicar. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Rodríguez, A. M. (2020). *Resolver y andar en junta en un mundo que torea. Antropología de la vida campesina en San Bernardo, Cundinamarca*. Tesis de antropología sin publicar. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Valero, H. (2008). *El río Minero: matagente, ladrón y fantasmal*. Maguaré, 22, pp. 205-222.
- Vasco, L. G. (2002a). *El pensamiento telúrico del indio*. En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pp. 196-202
- Vasco, L. G. (2002b). *Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos*. En: *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Pp. 452-486.

Vasco, L. G. (2016). *Desechar los conceptos en la vida*. Conferencia en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Transcripción de Jazmín Rocío Pabón disponible en: <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=100>



colección
cuadernos mínimos