



Trabajo de campo en entornos diversos. Reflexiones sobre las estrategias de conocimiento

Fieldwork in diverse settings. Reflections on the strategies of knowledge

Susana Rostagnol

Profesora Adjunta. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
susana.rostagnol@gmail.com

RESUMEN

A partir del análisis de tres experiencias de trabajo de campo, se exploran distintas estrategias de conocimiento. En particular, se observa la "entrada al campo" como estrategia de conocimiento; la imagen que los "nativos" hacen del antropólogo funge como un 'espejo en negativo', dando cuenta de los atributos que en ese grupo social debería tener una persona del género y grupo etario del antropólogo. Se discute la noción de antropólogo como su propia herramienta de trabajo, pasando revista al conocimiento desde una posición determinada y a la relación entre autobiografía personal y proceso de conocimiento en el campo. En tanto la intersubjetividad signa la construcción del "relato" de campo, se observa la relación entre el antropólogo y los informantes, y especialmente el papel de las emociones en dicho proceso.

ABSTRACT

Based on three fieldwork experiences, different research strategies are developed. The entrance to the field in particular is examined, since the image "natives" make of the anthropologist acts as a "negative mirror", showing how the group believes that the anthropologist character and age should be. The notion of the anthropologist as his or her own research tool is discussed, particularly in relation with his or her position (theoretical, cultural) as well as the role of personal autobiography in the fieldwork knowledge process. As far as intersubjectivity signals the construction of field narratives, the relationship with informants and especially the way emotions take part in it is examined.

PALABRAS CLAVE

trabajo de campo | metodología | intersubjetividad | emociones

KEYWORDS

fieldwork | methodology | intersubjectivity | emotions

Introducción

El propósito de este artículo es compartir reflexiones sobre algunas estrategias de conocimiento que utilicé en mis trabajos de campo. El trabajo de campo es una experiencia comprehensiva que compromete la totalidad de nuestra persona, lo que imposibilita presentar una metodología a la manera de proceso de pasos específicos a seguir que aseguren el producto final. Lo que me ha resultado más útil es lo aprendido de la experiencia de colegas y de las estrategias que ellos/as han seguido en cada ocasión.

Antecedentes del trabajo de campo

El conocimiento antropológico se ha desarrollado fundamentalmente a través del trabajo de campo. Se trata del encuentro con la *otredad*. En su introducción a *Los argonautas del Pacífico Occidental*, Bronislaw Malinowski ofrece un *racconto* detallado de la metodología. Desde entonces, el trabajo de campo se convirtió en la marca registrada de la antropología, sin embargo, muy poco se ha escrito antes de las últimas décadas del siglo XX.

En la mayoría de las etnografías clásicas se percibe la omnipresencia del antropólogo en la cultura estudiada, separado y distanciado de aquello que lo circunda a fin de ser objetivo de acuerdo a los

cánones positivistas. Sus descripciones se aproximaban a las realizadas por los naturalistas. La mayoría dejaban cuidadosamente de lado todo aquello derivado de las experiencias personales. J. Watson "informa que un día el finado Ralph Linton preguntó a un estudiante graduado, que ya hacía un tiempo había regresado de su trabajo de campo, sobre el estado de la redacción de su informe. 'Ah, va a estar muy bien', contestó el estudiante, 'una vez que quite del material todos los elementos de mis experiencias de vida'" (Watson, citada por Dumont 1978: 6). Los antropólogos simplemente actuaban de acuerdo a los requisitos del paradigma científico, era el resultado de la episteme de su época. Algunos, sin embargo, tenían visiones levemente diferentes; entre ellos Raymond Firth y Max Gluckman. El primero de ellos consideraba que las relaciones establecidas entre el antropólogo y la gente -sus eventuales informantes- era relevante para los resultados de la investigación (Firth 1936). Gluckman (1958) se consideraba a sí mismo parte de su trabajo de campo desarrollado entre 1936 y 1938, dando importancia al hecho de ser un sudafricano blanco, investigando sobre las relaciones entre africanos y blancos en el territorio norte de los zulúes. Ambos ponían en discusión la neutralidad de la posición del antropólogo, considerando que *estar ahí en interacción* influía en el proceso de construcción de conocimiento.

Pero hasta los años 1960, el trabajo de campo no se transformó en un tema de discusión en la academia. Las mujeres desempeñaron un papel clave en este proceso. Jean Paul Dumont lo señala de manera enfática, "ellas tuvieron que lidiar con la sangre, sudor y lágrimas del trabajo de campo -incluyendo sensaciones y sentimientos- mientras que los varones sólo hacían 'la cosa de verdad'" (Dumont 1978: 8).

Sin duda, uno de los trabajos pioneros corresponde a *Return to laughter* (1954) de Laura Bohannan, escrito bajo el seudónimo de Smith Bowen, donde recoge su experiencia con los Tiv de África Occidental. Unos pocos años más tarde, Hortense Powdermaker publica *Friend and stranger* (1966). Ambas publicaciones constituyen hitos en la historia de la disciplina al colocar al antropólogo/a trabajador/a de campo en un lugar diferente: sujeto con emociones, sentimientos, dudas y frustraciones en interacción con *los otros*.

Mucha agua ha corrido bajo los puentes desde aquel entonces. Sin embargo el trabajo de campo continúa definiéndose más por la participación en una experiencia muy preciada por la antropología que por una detallada descripción de técnicas a utilizar.

Mi experiencia

Al leer los relatos de Margaret Kenna (1992) sobre sus varios trabajos de campo en Grecia, donde observa los cambios constatados en las personas con quienes había trabajado la primera vez, junto a los suyos propios, no pude menos que pensar en mi propia experiencia. Yo no he regresado a los lugares donde desarrollé mis trabajos de campo, éstos fueron en distintos escenarios aunque siempre "entre mujeres". Igualmente me pareció valioso pensar en mis propios cambios relacionándolos con tres diferentes experiencias de campo.

Cuando yo tenía poco más de 30 años realicé trabajo de campo con mujeres rurales, estaba interesada en sus vidas cotidianas, específicamente en las maneras en que articulaban el trabajo remunerado con la vida familiar. Un poco más tarde trabajé con mujeres y hombres obreros manufactureros, en ese momento mi foco de interés radicaba en las relaciones de género y la división sexual del trabajo al interior de la fábrica. Finalmente, recién entrada en los 40 realicé trabajo de campo con trabajadoras sexuales.

Esas tres experiencias tienen fuertes puntos de contacto al mismo tiempo que presentan diferencias agudas. Mi propósito en este artículo es discutir algunas estrategias de conocimiento que yo seguí en las tres experiencias, siendo uno de los aspectos a privilegiar, la relación entre las mujeres -mis informantes- y yo.

Trabajo de campo entre mujeres rurales

Se trataba de mujeres de distintas zonas del país (1), la mayoría de áreas ganaderas, todas ellas tenían en común trabajar cooperativamente en artesanía con lana como materia prima. Integraban 18 cooperativas reunidas en una federación, con una central de servicios donde se centralizaban las actividades de diseño y comercialización. El objetivo de mi investigación era trabajar en y con la memoria

colectiva de las artesanas en relación a la cooperativa, y en las maneras en que su implicación con ese trabajo productivo había cambiado su vida cotidiana y sus dinámicas familiares. La junta directiva, en la que participaban artesanas, estaba interesada en los resultados de mi investigación. Llevé adelante mi trabajo de campo entre mujeres de cuatro cooperativas, ubicadas en diferentes zonas. Estuve tres meses conviviendo con ellas, quedándome en sus casas o en alguna habitación contigua al taller.

Trabajo de campo entre obreras manufactureras

Trabajé con hombres y mujeres, obreros (2) de una gran fábrica de confecciones de Montevideo, hoy cerrada. El trabajo de campo duró ocho meses. En este caso consistió en encuentros con obreras y obreros en distintos espacios (la fábrica, bares de la zona, espacios públicos, sindicato, sedes de partidos políticos, sus casas). Iba a la fábrica a la hora de la salida para encontrarme con los trabajadores. De esa manera trabé contacto con alguno/as que me fueron presentando a otros/as. También me reunía con algunos en el edificio del Sindicato Único de la Aguja (3). Conociendo ya unos cuantos obreros y obreras, continuaba yendo a la fábrica a la hora de la salida, para encontrarme con ellos, a veces nos íbamos juntos a algún bar, o a sus casas, y eventualmente ayudé a algunas mujeres en sus tareas domésticas. Ningún obrero varón me invitó a su casa, pero muchas obreras lo hicieron. Con otros obreros y obreras también nos encontrábamos en una Seccional del Partido Comunista, donde algunos iban después de trabajar. Sólo pude entrar a la fábrica un par de veces, dadas las dificultades en obtener permiso por parte de la jerarquía de la misma. Como yo había trabajado en una fábrica de confecciones en cuero durante tres meses, unos años antes, me resultó sencillo entender lo que sucedía en las distintas secciones de la fábrica, tanto en relación al flujo de la producción, como a las dinámicas de los/as obreras.

Trabajo de campo con trabajadoras sexuales callejeras

En este caso, el trabajo de campo duró nueve meses. Dentro de un área seleccionada, fui a las esquinas donde las trabajadoras sexuales (4) esperan por sus clientes. Al principio ni siquiera contestaban mi saludo. Después de un tiempo cuando se habituaron a mi presencia y constataron que nada en la vida de la calle había cambiado, es decir que yo no tenía relación con la policía, entonces comenzaron a hablarme. Después de unas pocas semanas ya estábamos manteniendo conversaciones bastante largas. Yo iba a las esquinas unas tres veces por semana, permaneciendo unas cuantas horas cada noche. Algunas veces llegamos a ser cuatro o cinco, simplemente sentadas en la escalera de un edificio conversando entretenidamente, al punto de negarse a salir con algún cliente para no perderse nada de la actividad social que se estaba desarrollando.

Entrando al campo

No importa si es tu primer experiencia en trabajo de campo o si ya eres un/a antropólogo/a experimentado, entrar siempre es, al menos lo es para mi, una extraña mezcla de sentimientos desafiantes y estremecedores, con un poco de temor y gran fascinación. Annette Weiner sostiene que "entrar caminando a una aldea al comienzo del trabajo de campo es entrar a un mundo sin señales culturales" (Weiner 1982: 1). Su afirmación me parece tan pertinente para el trabajo de campo en lugares exóticos, como en la propia ciudad. El choque cultural puede estar presente en ambos, aunque manifestado de manera diferente.

Mujeres rurales, obreras manufactureras y trabajadoras sexuales callejeras, todas son mujeres, todas viven en Uruguay, todas hablan español; pero las mujeres somos un grupo heterogéneo. Ellas conforman tres colectivos bien distintos, con matices al interior de cada uno. Su percepción de Uruguay es distinta, los contextos socioculturales donde sus prácticas adquieren sentido son distintos; su forma de hablar también difiere, varían sus acentos y vocabularios. Puedo continuar confeccionando una lista de sus diferencias con relación a sus referentes culturales, sus valores, sus visiones del mundo. En todos los casos, eran diferentes de los míos. Yo estaba en un lugar y mis informantes estaban en otro. Cada una de nosotras miraba desde una posición diferente, consecuentemente, desde distintas perspectivas. La comunicación no fue posible en un primer momento. Ahora, revisando las experiencias, me doy cuenta que en esos primeros encuentros recibí información muy valiosa que nos permitió el encuentro posterior.

Mi primer día de trabajo de campo con las artesanas fue en un pueblo muy pequeño cercano de Montevideo. Entré al taller presentándome -sabiendo que ellas sabían que yo iba a ir. La primera escena que vi consistía en unas diez mujeres sentadas alrededor de una mesa larga, hilando. Era la primera vez que yo veía una rueca y, obviamente también la actividad de hilar. Actuaba con ingenuidad, en una actitud casi infantil. Para mí era increíble ver como la lana cruda entraba a la rueca y salía transformada en hebra, y la manera en que las mujeres usaban sus manos para darle el grosor. La radio estaba encendida, aunque nadie parecía escucharla ya que todas ellas conversaban animadamente. No recuerdo lo que hice, pero sí que tenía miedo de no poder establecer un buen *rapport*. ¿Qué pasaba si yo no les gustaba? ¿Qué pasaba si yo no actuaba de la manera adecuada? ¡Tenía tantas dudas! Me senté a la mesa, observando todo lo que sucedía a mi alrededor. Sonreía -lo sé porque siempre sonrío cuando no sé qué hacer- Traté de entrar en sus conversaciones sin ser intrusiva. Me recuerdo a mí misma diciendo lo maravilloso que me parecía hilar y a ellas mirándome condescendientes.

El primer día que llegué a la puerta de la fábrica, sentí ganas de salir corriendo. Soy una persona más bien tímida y ver tantas obreras y obreros salir de la fábrica me daba escalofríos. Quería ir allí permaneciendo 'por fuera', sin ser identificada con ningún grupo de obreras/os, por lo tanto no seguí la estrategia de llegar a través del sindicato, lo cual me hubiera evitado tener que ir a la salida a intentar entablar diálogo con alguien. Ese día volví sobre mis propios razonamientos, y por un momento pensé que hubiera sido mejor hacer mi entrada a través del sindicato. Mientras pensaba eso, sabía que la única razón de mis dudas era el sentimiento de incomodidad que me embargaba. No había opción, debía conseguir mis informantes. Estaba en la puerta de la fábrica junto con algunos vendedores ambulantes. Algunas obreras se acercaban a mirar la mercadería, aproveché esa situación para acercarme y comentar con ellas sobre precios y calidades. Las obreras y obreros que parecían más amistosos fueron el blanco de mis primeros encuentros, inmediatamente comencé a explicarles muy brevemente lo que estaba haciendo, y concluía con un "nos vemos mañana". Iba todos los días, de modo que tanto ellas/os como yo nos acostumbramos a la situación, lo cual facilitó el acercamiento.

Comenzar el trabajo de campo con las trabajadoras sexuales, por paradójico que pueda parecer, fue un poco más sencillo. En realidad, debo considerar que el trabajo de campo comenzó cuando yo iba en el auto y daba una y otra vuelta por la zona, observando atentamente las esquinas, estacionando en la oscuridad y observando sus dinámicas. Para cuando me bajé del auto, tenía un gran volumen de observación y notas. Por lo tanto, cuando comencé a hablar con las trabajadoras sexuales ya estaba familiarizada con la situación. Por ello, no me sentí frustrada cuando me respondieron agresivamente.

Marilyn Strathern advierte que "la antropología tiene una carta en la manga: el intento deliberado de generar más información de la que el investigador tiene noticia en el momento del relevamiento... Un ejercicio participativo que produce materiales para los cuales los protocolos analíticos son frecuentemente concebidos a posterioridad" (Strathern 2004: 5). Ciertamente, el análisis de la información relevada cuando una entra al campo supera ampliamente la que se creía estar relevando; y se logra aprehenderla verdaderamente con posterioridad, cuando en la soledad del escritorio se leen y releen las notas de campo.

¿Quién es la antropóloga? Roles y lugares asignados

Paul Rabinow nos alerta, "el problema de encontrar, cultivar y cambiar informantes en una aldea pequeña es uno de los más delicados a los que se enfrenta el antropólogo. No hay roles neutrales para él. Se verá involucrado en las divisiones políticas y sociales, incluso antes de que entre a la aldea" (Rabinow 1977: 92). Siempre me cuidé de verme involucrada en alguna de las divisiones de *mis aldeas*. Esa fue la razón para no llegar a los obreros/as a través del SUA. Las mujeres rurales, que estaban esperándome porque sabían que yo las iba a visitar *buscando historias*, eran muy amables; no me llevó mucho tiempo darme cuenta que yo era un símbolo de status, todas *me querían tener*. Existen varios relatos de antropólogos/as donde dan cuenta que *sus informantes* querían tener *su antropólogo*. Mantener los equilibrios no fue sencillo y no estoy segura hasta donde lo logré. Con las trabajadoras sexuales fue distinto, frecuenté algunas esquinas, una en especial, y con las que paraban allí fueron mis lealtades, yo decididamente fui su antropóloga.

Considero especialmente valioso analizar el inicio del trabajo de campo; encierra un volumen de

información importante, sobre todo en relación a lo que piensan de nosotros/as, que con frecuencia no logramos distinguir en los primeros momentos de la investigación.

Para las mujeres rurales yo era una mujer joven -no tanto por mi edad, sino porque parecía menor. El hecho que yo fuese casada les resultaba difícil de entender en la medida en que permanecía con ellas mucho más tiempo que otras mujeres de Montevideo que iban a trabajar con ellas, ¡cómo podía yo estar tanto tiempo alejada de mi marido! O, lo que en realidad ellas pensaban, ¡cómo me deja mi marido ir por tanto tiempo! Me trataban como si fuese una niña. Eso tenía que ver con que era *de la ciudad*, y no me las ingeniaba para lidiar con la vida rural. Era ambiguo por un lado era una niña; al mismo tiempo era una mujer adulta muy respetable. A sus ojos yo era poderosa porque había ido a la universidad, iba a escribir un libro, y venía de la ciudad más importante del país. Por otra parte, ¡yo era tan inútil en tantos aspectos! Como resultado, me protegían, me enseñaban cosas de su vida cotidiana, pero sobre todo, me observaban, tratando de averiguar qué era lo que yo estaba realmente buscando. A medida que pasó el tiempo y nos fuimos conociendo mejor, creo que la idea que tenían de mí cambió en algunos aspectos. En primer lugar, descubrieron que yo estaba aprendiendo rápidamente acerca de la vida rural, pudiendo incluso ser muy buena en algunas cosas. Eso les gustaba, y me daba puntos. En segundo lugar, ellas y yo descubrimos que teníamos muchas más cosas en común de las que habíamos creído cuando yo estaba recién llegada. Podíamos disfrutar nuestras largas conversaciones tomando cerveza después del trabajo, haciéndonos bromas y compartiendo actividades en el taller. La mayoría de las mujeres me hacían muchas preguntas sobre mi vida, siempre respondí de la manera más detallada posible. Me estaba convirtiendo en una persona real. Lo que se mantuvo incambiado a lo largo de todo el trabajo de campo es que yo representaba un cierto estatus para ellas.

Mi relación con las obreras fue diferente. Al principio, me consideraban una adulta, algo extraña porque buscaba información a sus ojos totalmente inútil. En ese entonces -unos pocos años después de un largo período de dictadura- la sociedad uruguaya estaba muy politizada, los sindicatos tenían una marcada definición clasista constituyendo un movimiento muy fuerte. Mi falta de compromiso político durante el trabajo de campo hizo que mi entrada fuera un poco más difícil de lo esperado. Yo sabía eso, pero justamente no quería ser identificada con ningún grupo. Por nuestras conversaciones sabían que yo era de izquierda; siendo la mayoría de las obreras y obreros de izquierda, ese elemento constituyó un referente cultural común. Sin embargo, contradiciendo la noción que una perspectiva ideológica común implica una serie de otras similitudes, nosotros a pesar de nuestra utopía común, estábamos en distintos lugares, no compartíamos el mismo *habitus*. Mis preguntas no entraban en su lógica política: demasiadas preguntas sobre las prácticas de hombres y mujeres, mucha conversación sobre lo que ellos pensaban de las actividades de hombres y mujeres dentro de la fábrica y en la casa, y otras parecidas, junto a la ausencia de preguntas relacionadas a su condición de obreros. ¿Por qué iba yo entonces a tener una relación fluida con ellos? Tenía la impresión que ellos -especialmente los hombres y unas pocas mujeres- me miraban simplemente como a una mujer simpática con la cual era fácil sentirse bien, que no les ocasionaba molestias en su vida cotidiana. Sin embargo, para la mayoría de las mujeres, yo tenía un plus. Hablaba con ellas sobre los sentimientos profundos de sus propias vidas: qué significaba ser una mujer trabajadora, arreglándoselas con el trabajo en la fábrica, encargarse de la casa, los hijos, maridos, acoso sexual en la fábrica, amistad con otras mujeres y con hombres, y muchas otras áreas de sus vidas. Yo les estaba dando una oportunidad única de reflexionar sobre sí mismas. Con esas mujeres, desarrollé una relación más fuerte.

Finalmente las trabajadoras sexuales. En las primeras noches que fui a la esquina, decididamente yo no les gustaba y se sentían molestas con mi presencia. Incluso me temían y me contestaban agresivamente. Ese recibimiento no me sorprendió. Es un mundo sórdido y bastante peligroso. La trabajo sexual en la calle no está permitido, la represión es nimia, pero de vez en cuando se pasan una noche "adentro" (5). Esta fue la primera vez que sentí que había una línea divisoria clara que yo debía atravesar para entrar al campo. No existían guías culturales. Mientras iba, yo pensaba en el concepto de inteligibilidad desarrollado por Firth (1985), tratando de imaginarme cual sería la manera de entrar en contacto. También me acordaba de las palabras de Malinowski, señalando que el estar en el campo todo el tiempo hacía que, después de un tiempo, los nativos no vieran más al antropólogo (Malinowski 1922).

Varios autores (Chagnon 1983; Geertz 1973) dan cuenta de acontecimientos específicos que les dieron visibilidad, otorgándoles una posición en la sociedad estudiada. En este caso, no pasó nada especial. Poco a poco pasé a formar parte del escenario nocturno, a esconderme de la policía a igual que ellas, y

poco a poco comenzamos a hablar. Después de un tiempo ya teníamos largas conversaciones y, terminamos poniendo el grabador en el medio, sentadas en las escaleras de un edificio, hablando durante horas. No tengo una idea muy clara sobre como me veían. Ellas no sabían lo que es la antropología, pero se percataban que estaba interesada en sus vidas y que quería escribir un libro. Les sorprendía mi interés, especialmente porque mis preguntas y temas que tratábamos diferían de las indagaciones de otras personas que se les acercaba (desde periodistas sensacionalistas a investigadores sobre el sida). Ciertamente, nuestra interacción rompió sus rutinas. Finalmente, según me dijeron terminaron disfrutando de nuestros encuentros, incluso algunas trabajadoras sexuales de otras esquinas venían a "la nuestra" para conversar. Tengo la impresión que yo no les importaba tanto como el espacio social que se había creado como consecuencia de mi presencia.

Estos tres relatos dan cuenta de experiencias dispares. La relación entablada con el/la antropólogo/a ofrece valiosa información sobre los aspectos culturales bajo estudio. A esta peculiar primer relación la denominé 'espejo en negativo', cada grupo se fabrica una imagen de la antropóloga. Aún cuando esta imagen sea inspirada en la antropóloga que está ahí, los aspectos remarcados y atribuidos a la antropóloga resultan de su propio medio cultural, de sus intereses y valores. Así, las artesanas me mostraron lo que se esperaba de una mujer adulta viviendo en el medio rural; los obreros y obreras -con distinto sesgo según el género- dejaron en evidencia la centralidad de la identidad obrera en la construcción de su lugar social; finalmente, las trabajadoras sexuales mostraron sus estrategias de defensa de la estigmatización -propia y social-, el escudo, a la vez que me señalaron las maneras de traspasarlo. Esto es especialmente así en las primeras etapas del trabajo de campo, antes que la antropóloga/o se convierta en una persona real. La imagen de la antropóloga hecha por el grupo constituye una valiosa herramienta de análisis para descifrar y aprender la cultura estudiada.

La antropóloga como su propia herramienta

Sorprendentemente, Claude Lévi-Strauss que siempre pareció mantener una relación distante durante su trabajo de campo, señala que: "en la experiencia etnográfica, el observador se aprehende a sí mismo como su propio instrumento de observación. De manera precisa, debe aprender a conocerse, para obtener del yo que se revela a él como otro distinto del yo que usa él, una evaluación que se convertirá en una parte integral de la observación de los yo" (Lévi-Strauss 1979: 39).

En la década de 1980 se desarrolla el concepto de reflexividad para denominar la vigilancia sobre su propia persona y los condicionamientos políticos y sociales sobre la investigación (Bourdieu y Wacquant 1992), no obstante, la idea del antropólogo como sujeto histórico ya estaba bien establecida. Hacia fines de los años 1970, Rabinow proclamó enérgicamente que un análisis antropológico debía incorporar el hecho que los antropólogos estaban situados históricamente -influyendo esto su entendimiento del mundo- así como el hecho que los informantes y sus interpretaciones estaban igualmente mediados por la historia y la cultura (Rabinow 1977: 119). Esta perspectiva acerca de la posición del antropólogo fue profundizada desde las propuestas feministas. Lila Abu-Lughod (1991) plantea que cualquier visión que una persona posea es la perspectiva desde una posición dada así como cualquier acto del habla es hablar desde algún lugar.

El conocimiento humanista es un proceso moral tanto como intelectual. El trabajo de campo tiene mucho de la autobiografía personal, conecta una experiencia personal con un campo general de conocimiento (Hastrup 1992: 117). Por ello abundan las historias sobre el campo, lo cual George Marcus supone que esto es importante para la solidaridad de una profesión que se ve a sí misma entre arte y artesanía y que se enorgullece por tener una cierta mística hacia su práctica (Marcus 2009: 4). La antropología es al mismo tiempo arte y ciencia. Si queremos ir más allá de las simples descripciones triviales, es necesario recurrir a todo nuestro bagaje, incluyendo las emociones. Mirar, escuchar, escribir; con estas tres palabras Cardoso de Oliveira (2006) definía el trabajo del antropólogo, ellas exigen estar completamente en el campo, poner el cuerpo y el alma. En la medida en que el trabajo de campo es considerado un proceso reflexivo, la antropóloga/o es la herramienta de dicho proceso. "... se vuelve posible percibir que el sujeto antropologizador es la ocasión, el pretexto y el locus de un drama que él o ella va a reflejar. Como consecuencia, al hacer trabajo de campo, yo realmente me vuelvo una herramienta, una herramienta reflexiva, es decir un aparato heurístico" (Dumont 1978: 12). La antropóloga brasileña Marisa Peirano (1995) señala que el conocimiento no se le revela *al* investigador, sino *en* el investigador durante el trabajo de campo de manera tal que él o ella deberá reconceptualizarse a sí mismo y el mundo

circundante desde una perspectiva diferente. Ciertamente, las tres experiencias reseñadas me exigieron reconceptualizarme, revisar no solo mis categorías de análisis, sino la manera en que yo le daba sentido a mi realidad (6). Todo trabajo de campo provoca un cambio en el/la antropólogo/a.

Todos sabemos que no se puede encontrar aquello que no se está buscando. En antropología esta idea tiene distintas aplicaciones, en especial con referencia al proceso de conocer la *otredad*. Los interrogantes de la antropología feminista mostraron la fuerza de esta afirmación en relación a la invisibilidad de la mujer. Los relatos de las mujeres antropólogas han proporcionado más información que los realizados por varones sobre lo que hacían y pensaban las mujeres. Denise O'Brien (1989) en su historia de las etnografías de Melanesia subraya que las etnógrafas mujeres "ofrecen una posición más balanceada de los roles de género en Melanesia que los varones" (1984: 58). Existe un gran número de ejemplos de este tipo, entre ellos Marjorie Shostak, que en los años 1970 mientras hacía su trabajo de campo entre los *¡kung*, en el equipo dirigido por Richard Lee, bajo la influencia del Movimiento de Liberación de la Mujer, se preguntaba "¿Cómo es ser una mujer en una cultura tan drásticamente diferente de la mía? ¿Cuáles son los universales, si alguno, y en qué medida me será posible identificarlos?" (Shostak 1981: 5). Los resultados de sus cavilaciones fue una extraordinaria etnografía, *Nisa: The life and words of a ¡Khung woman*.

Lo importante a resaltar es el grado en que el antropólogo o antropóloga es su propio instrumento. No sólo en el sentido al que hacen referencia Dumont y Peirano, sino también cuando consideramos nuestros propios sesgos, principalmente los derivados del género y la edad; y nuestros propios intereses políticos, en tanto somos sujetos políticos. Me interesa subrayar la necesidad de tomar ventaja de esos aspectos que el positivismo consideraba un problema para alcanzar la objetividad y neutralidad, convertirlos en herramientas, en realidad en algunas de las más valiosas que tenemos para lograr conocer la *otredad*.

Relaciones entre la antropóloga y los/as informantes

"El trabajo de campo concierne siempre a las relaciones" (Okely 1992: 29). Probablemente uno de los primeros textos que ofrece un *racconto* detallado de la relación entre el informante y el antropólogo lo presenta *Conversaciones con Ogotemmelí* de Marcel Griaule (1970). Uno de los rasgos sobresalientes del trabajo de Griaule es su énfasis en el teatro. Señala que tanto la presentación del informante como la del antropólogo constituyen una especie de actuación teatral, donde se dicen algunas verdades y otras se esconden, de modo que toda la empresa etnográfica es la puesta en escena de una obra de teatro. En esta misma dirección, Jeremy Boissevain señala que el antropólogo está constantemente en el centro del escenario de la aldea. "Concientemente él está actuando. Después de un rato él ya está actuando muy bien y recibiendo cumplidos de la audiencia" (Boissevain 1970: 71). Hay un cierto consenso en aceptar que el/la antropólogo/a desempeña roles en el trabajo de campo de la misma manera que el/la actor/a en el escenario. Fabian denomina "duplicidad" a lo que los antropólogos hacen cuando trabajan "como" etnógrafos, y lo considera un concepto epistemológico que ayuda a entender el proceso de producción de conocimiento (Fabian 2008: 6).

Mirando el pasado desde la perspectiva del presente, observo la imagen que de mi misma quise dar a mis informantes. Eso no significaba que tuviera todo bajo control; refiere a una intención de mostrar algunos aspectos y disimular otros. Hasta cierto punto traté de actuar como un espejo, tratando de mirar adentro mío, buscando sentimientos y conocimientos de áreas que mis informantes traían en nuestros encuentros, a fin de tomar las similitudes para mantener nuestra negociación de información y sentimientos. Los antropólogos son como actores o actrices que están siempre representando. Yo encontré cierta fascinación por estar en escenarios diferentes a los de mi "vida real". El trabajo de campo me permite vivir varias vidas bajo la misma piel, sin dejar de ser la misma persona.

"Tanto el antropólogo como sus informantes viven en mundos culturalmente mediados, sostenidos en redes de significado que ellos mismos han tejido. Esta es la base de la antropología; no existe posición de privilegio, no existe perspectiva absoluta, y no existe formas válidas de eliminar conciencia de nuestras actividades o de aquellas de los otros" (Rabinow 1977: 151). El conocimiento es el resultado de nuestras mediaciones, de nuestros encuentros. No existe la traducción perfecta. Los autores que siguen el argumento de las "cabeceras de puente" (cf. Hirst 1985; Overing 1985; Firth 1985) son escépticos con relación a postular o asumir un grupo de universales basados en la razón, como estructura cognitiva

culturalmente neutra. Afirman que:

"existen puntos de contacto en otras culturas que van mucho más allá de los 'procesos meramente cognitivos'. Las posibilidades de tal comunicación serían modos de pensar y sentir que incluyesen la comprensión de un rango de juicios morales y estéticos, principios de cooperación y lucha, categorías de verdadero y falso, de bueno y malo, de cómico y trágico, de feo y hermoso, las emociones de amor, dolor, odio, ira y envidia" (Overing 1985: 14).

A Raymond Firth (1985) le preocupa el tema de la inteligibilidad, es decir lograr un entendimiento de otra cultura por parte del antropólogo/a, utilizando todas las posibilidades que se tiene de conocer, más allá de lo estrictamente racional.

Pasado el momento de la inteligibilidad, las relaciones que entablamos con la gente, especialmente nuestros informantes, se vuelven importantes. Se convierte en un desafío para poder develar, entender sus códigos culturales, su gramática emocional, su mundo simbólico, los significados de sus prácticas. Los informantes son vitales para los antropólogos, sin embargo, como señala Vincent Crapanzano, "La presencia del antropólogo tiene una importancia central para el informante y gobierna su relato" (1984: 954). En mi caso, esto era particularmente cierto en mi investigación con las mujeres rurales ya que el resultado era un libro conteniendo su memoria colectiva como miembros de la cooperativa. Se escribió con sus palabras, pero fui yo quien las entrevistó y la que eligió que incluir y qué dejar fuera cuando llegó el momento de escribir la memoria. Fue necesario, sin embargo, un esfuerzo de parte de ambas para objetivar nuestra propia cultura a fin de comunicarnos una con las otras.

Durante el trabajo de campo junto a las mujeres rurales, mi vida social y mi investigación estaban fuertemente entrelazadas. En los otros dos casos, la situación era diferente, eran trabajos de campo de tiempo parcial. Todos los días volvía a mi casa y a "mi mundo". Por supuesto que esto tenía la desventaja de la inexistencia de una línea demarcatoria clara, las fronteras debían establecerse simbólicamente.

Las relaciones entabladas con las mujeres en las tres experiencias fueron radicalmente diferentes, tenían en común que en todos los casos sus universos referenciales diferían del mío. El trabajo de campo es siempre un proceso de construcción intersubjetiva, donde distintos sujetos con diferentes experiencias y tradiciones culturales comparten una situación. En esa construcción intersubjetiva, señala Rabinow se dan "modos liminares de comunicación" (Rabinow 1977: 155). A partir de allí el diálogo comienza a desarrollarse primero tímidamente, luego de manera más contundente. La intersubjetividad signa la construcción del *relato* de campo. Y no solo la que corresponde a personas distintas, es necesario tener presente que las subjetividades van más allá de las personas concretas en interacción. Como advierte Michael Jackson "debe tomarse en consideración que en cualquier encuentro humano, los elementos impersonales, ideacionales y idiosincrásicos se mezclan y fusionan. Como la existencia humana nunca se limita a un ser humano, el campo de la intersubjetividad incluye personas, ancestros, espíritus, representaciones colectivas y cosas materiales" (Jackson 1998: 9). Debo decir que definitivamente, en mis encuentros con las diversas mujeres con quienes entré en contacto en las tres experiencias de trabajo de campo relatadas, en la intersubjetividad resultante, estaban presentes nuestras mochilas culturales, los sentidos contextuales de nuestras existencias.

Aprendiendo a través/desde las emociones

Durante la primera mitad del siglo XX no existían relatos personales sobre los trabajos de campo, no se consideraba la autobiografía. Muchos años después de haber concluido sus trabajos de campo y escrito las correspondientes etnografías, algunos antropólogos contaron sus experiencias (7), por lo general ubicándose a sí mismos con cierta distancia. Esto sirvió para mostrar elocuentemente las dificultades para mantener el "balance entre el compromiso empático y la distancia disciplinaria" (Mead, citada por Dumont 1978: 6).

Joana Overing subraya que la publicación *La estructura de las revoluciones científicas* (1964) de Thomas Kuhn definitivamente mostró las dificultades en separar el mundo de los valores de las actividades científicas y del fundamento de conocimiento mismo. "Así, la perspectiva de que la moral es un dominio a ser puesto aparte, separado de aquello que persigue el conocimiento a través de la razón y de los

hallazgos empíricos, está siendo seriamente cuestionado dentro mismo de la ciencia" (Overing 1985: 4). Alrededor de treinta años antes, Marcel Mauss señalaba en su crítica a Lévy-Bruhl, que "el juicio y la acción racional están entrelazados con elementos de impulso y sentimientos" (citado por Firth 1985: 33). El no tomar en cuenta las emociones dejaba de lado una vasta área de conocimiento y comprensión de la otredad. En su libro *Los rituales de muerte en la Grecia rural*, Loring Danforth (1982) plantea que "el mantenimiento de esta distancia etnográfica ha resultado en (...) la folclorización de la indagación antropológica sobre la muerte". Por su lado, Joanna Overing (1985) postula que dejar fuera del proceso la moral y las emociones solo lleva a resultados triviales. El problema que enfrentamos, por lo tanto, es articular nuestras propias emociones con un razonamiento sistematizado a fin de enriquecer nuestra investigación para ir más allá de la folclorización y el conocimiento trivial. Sin duda que no es una tarea sencilla.

Es así que en el proceso de producción de conocimiento, acuerdo con Judith Okely quien argumentaba que "lo emocional y lo personal no pueden separarse fácilmente de lo intelectual" (Okely 1992: 9). Ella avanzó en la idea que en el contexto académico, 'lo personal es teórico'. Esto va a contrapelo de la tradición positivista que relega lo personal a la periferia, a lo meramente anecdótico. Esta negación de la presencia de las emociones en las interacciones sociales deja de lado buena parte de la realidad que se pretende estudiar, solo permite una aproximación parcial. De modo que las emociones del antropólogo/a pueden utilizarse como herramientas de acercamiento/comprensión/entendimiento de la otredad, al mismo tiempo que las emociones también constituyen un posible objeto de estudio (Lutz 1988). Desgrabar nuestras entrevistas exige una 'escucha etnográfica', es decir una escucha que trascienda los signos lingüísticos, que traigan el ánimo y la emoción que acompaña a las palabras dichas. Fabian llama la atención sobre la necesidad de recordar las actitudes del hablante (posturas corporales, gestos, mirada entre otros) a fin de incluir la información indicial y extralingüística (Fabian 2008: 50). Buena parte de la *comunicación emocional* que forma parte de la interacción con nuestros informantes se manifiesta en estos indicadores que quedan por fuera del lenguaje. Es preciso ir más allá de la centralidad de la palabra y de la visión, que históricamente ha caracterizado nuestra disciplina.

En mi experiencia con las mujeres rurales, trabajar con la lana (hacía tareas muy menores dada mi falta de experticia), compartir las horas en el taller, el calor, el cansancio, todo ello me acercó y contribuyó a establecer diálogos. Compartir momentos de esparcimiento resultó de primera importancia, reírme de sus chistes y bromas (aprender su sentido del humor), tomar una cerveza y conversar sobre la telenovela, todo ello me permitió entenderlas mejor. Esas instancias estaban llenas de emociones, identificarlas me permitió aquilatar sus relatos con otras dimensiones de su realidad. En otra de las experiencias, estar con algunas obreras en sus casas, ayudarlas con los hijos (entreteniéndolas a uno mientras cambiaban los pañales a otro), tomando unos mates y compartiendo sus quejas por un marido que no ayuda y por una doble jornada que se extiende demasiado, su rabia por un capataz que tiene un *affaire* con una obrera e inmediatamente pasa a encargada, nos acercó. Esas emociones con forma de rabia e insatisfacción muy similares a muchas más experimentadas en otras ocasiones propiciaron encuentros intersubjetivos. Del mismo modo, estar en la esquina con la trabajadora sexual me permitió experimentar algunas emociones semejantes a las que ellas vivían cotidianamente (desprotección, vulnerabilidad, miedo). Sin duda que en las tres experiencias de trabajo de campo hubo una intensa comunicación emocional guardada en mi memoria y actualizadas en el momento de escribir las notas de campo una vez de regreso a mi casa.

Personalmente, siempre tuve la convicción que el trabajo del antropólogo/a es una actividad de 24 horas diarias, lo cual demanda habilidades intelectuales, sistematización a través de la razón, empatía con la gente, todas nuestras capacidades emocionales, y pasión, toda nuestra pasión. Es una buena cosa usar la información antropológica para mirarnos a nosotras mismas. Una de las primeras lecciones a aprender es a dudar de todo aquello que nuestra cultura toma como dado. Nuestras nociones más elementales no son universales. Una de ellas refiere a la idea misma del yo. He tratado de despegarme de la tradición cartesiana, e inspirada en Simone de Beauvoir (1965) he dicho *yo soy un cuerpo, yo soy trascendencia* en oposición a *yo tengo*. También proclamo mi yo como uno integrado, que incluye emociones, razón y cuerpo inextricablemente entrelazados. Sé que no puedo tomar éstas como certezas, pero al menos las puedo tomar como verdades operacionalizables para realizar mi investigación. El trabajo de campo se caracteriza por ser un proceso en el cual se pone el cuerpo y las emociones junto a la razón. Por consiguiente, tomo las emociones como una herramienta de aprendizaje, o al menos les doy un papel preponderante en el proceso de inteligibilidad. Emociones y sentimientos son invitados especiales en la relación entre el/la antropólogo/a y sus informantes. Los manuales de trabajo de campo siempre hacen

referencia a la empatía, pero no dicen nada del amor. Yo quise mucho a algunas de mis informantes y me sentí muy querida por ellas, del mismo modo que me sentí incómoda con otras. Pensar mi trabajo de campo como el resultado de relaciones intersubjetivas me ha ayudado a entender mejor diversos procesos culturales así como algunos aspectos de mi misma.

A modo de conclusión

Existen diferentes estrategias para desarrollar el conocimiento antropológico. El trabajo de campo de algunas antropólogas feministas nos ha brindado gran parte de las reflexiones existentes sobre el mismo. Mi principal interés era compartir algunas estrategias que seguí en mis trabajos de campo, es decir en la forma en que fui construyendo el conocimiento antropológico en tres investigaciones diferentes, las cuales tomaron aspectos que el positivismo considera contaminante en la investigación científica, y los ubicó en un lugar privilegiado. Soy conciente que muchas de ellas resultan de que soy una mujer estudiando otras mujeres desde una perspectiva de género. Existe un largo camino para andar, experimentar diferentes formas de desarrollar el conocimiento antropológico dentro del marco de una disciplina empírica rigurosamente sistemática. Ese es uno de los desafíos a los que nos estamos enfrentando en esta época.

Notas

1. El resultado de la investigación se plasmó en *Las artesanas hablan* (Rostagnol 1987)
 2. El resultado de la investigación está en "Género y división sexual del trabajo" (Rostagnol 1991)
 3. El SUA nuclea a todos los trabajadores y trabajadoras de la industria de las confecciones.
 4. Varios artículos recogen los resultados de esta investigación, entre ellos Rostagnol 2000a y 2000b.
 5. Detenidas en dependencias policiales.
 6. Tomo realidad como una construcción social siguiendo a Berger y Luckman (2001).
 7. Lévi-Strauss (*Tristes tropyques*), George Balandier (*Afrique ambiguë*), David Maybury-Lewis (*El salvaje y el inocente*).
-

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila
1991 "Writing against cultura", en Richard Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*. Santa Fe, School of American Research Press: 137-162.
- Beauvoir, Simone de
1949 *El segundo sexo*. Buenos Aires, Siglo XX, 1965.
- Berger, Peter (y Thomas Luckman)
1968 *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2001.
- Bohannan, Laura (y E. S. Bowen)
1954 *Return to laughter*. New York, Harper & Bros.
- Boissevain, Jeremy
1970 "Fieldwork in Malta", en George D. Spindler (ed.), *Being and anthropologist. Fieldwork in eleven cultures*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston: 58-84.

- Bourdieu, Pierre (y Loïc Wacquant)
1992 *An invitation to reflexive sociology*. Chicago, Chicago University Press.
- Chagnon, Napoleon
1983 *Yanomamö: the fierce people*. Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.
- Crapanzano, Vincent
1984 "On the life history", *American Anthropologist*, vol.86, nº 4: 953-960.
- Danforth, Loring
1982 *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, Princeton University Press.
- Dumont, Jean-Paul
1978 *The headman and I. Ambiguity and ambivalence in the fieldwork experience*. Austin, The University of Texas Press.
- Firth, Raymond
1936 *We the Tikopia*. Londres, Routledge, 2004.
1985 "Degrees of intelligibility", en Joanna Overing (ed.), *Reason and morality*. Londres, Routledge: 29-46.
- Geertz, Clifford
1973 *The interpretation of cultures*. Nueva York, Basic Books.
- Gluckman, Max
1958 *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Manchester, Manchester University Press, 1968.
- Griaule, Marcel
1948 *Conversations with Ogotemmelí*. Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Hastrup, Kirsten
1992 "Writing ethnography: state of the art", en Judith Okely y Helen Callaway, *Anthropology and autobiography*. Londres, Routledge: 116-133.
- Hirst, Paul
1985 "Is it rational to reject relativism?", en Joanna Overing (ed.), *Reason and morality*. Londres, Routledge: 85-103.
- Jackson, Michael
1998 *Minima ethnographica. Intersubjectivity and anthropological project*. Chicago, University of Chicago Press.
- Kenna, Margaret
1992 "Changing places and altered perspectives. Research on a Greek island in the 1960s and in the 1980s", en Judith Okely y Helen Callaway, *Anthropology and autobiography*. Loondres, Routledge: 147-162.
- Lévi-Strauss, Claude
1973 *Antropología estructural, v. 2*. México, Siglo XXI, 1979.
- Lutz, Catherine
1988 *Unnatural emotions. Everyday sentiments on a Micronesian atoll and their challenge to western theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *The Argonauts of the Western Pacific*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.
- Marcus, George
2009 "Notes toward an ethnographic memoir of supervising graduate research through anthropology's decades of transformation", en James Faubion y George Marcus (eds.) *Fieldwork is not what it used to*

be. Nueva York, Cornell University Press: 1-34.

O'Brien, Denise

1984 "'Women never hunt': The portrayal of women in Melanesian ethnography", en Denise O'Brien y Sharon W. Tiffany, *Rethinking women's roles. Perspectives from the Pacific*. Los Angeles, University of California Press.

Okely, Judith

1992 "Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge", en Judith Okely y Helen Callaway, *Anthropology and autobiography*. Londres, Routledge: 1-18.

Overing, Joanna (ed.)

1985 *Reason and morality*. Londres, Routledge.

Peirano, Mariza

1995 *A favor da etnografia*. Río de Janeiro, Relume-Dumará.

Powdermaker, Hortense

1966 *Stranger and friend. The way of an anthropologist*. Nueva York, W.W. Norton.

Rabinow, Paul

1977 *Reflections on fieldwork in Morocco*. Los Angeles, University of California Press,

Rostagnol, Susana

1987 *Las artesanas hablan: memoria colectiva de Manos del Uruguay*. Montevideo, Altamira.

1991 "Género y división sexual del trabajo: el caso de la industria de la vestimenta en Uruguay", en María de Carmen Feijoo (comp.), *Mujer y sociedad en América Latina*, Buenos Aires, CLACSO.

2000a "Regulamentação: controle social ou dignidade do/no trabalho?", en Ana I. Fabregas-Martínez y Marcos R. Benedetti (orgs.), *Na batalha, identidade, sexualidade e poder no universo da prostituição*. Porto Alegre, Da Casa/GAPA: 95-108.

2000b "Identidades fragmentadas: prostitutas callejeras de Montevideo", en Sonia Romero (comp.), *Anuario, Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo, Ed. Nordam-Comunidad: 87-96.

Shostak, Marjorie

1981 *Nisa. The life and words of a !Kung woman*. Londres, Allen Lane, 1982.

Strathern, Marilyn

2004 *Commons and borderlands: working papers in interdisciplinary, accountability, and the flow of knowledge*. Oxford, Sean Kingston.

Weiner, Annette

1988 *The Trobrianders of Papua New Guinea*. Nueva York Holt, Rinehart and Winston.