

# ETNOGRAFIAR MUNDOS VÍVIDOS. DESAFÍOS DE TRABAJO DE CAMPO, ESCRITURA Y ENSEÑANZA EN ANTROPOLOGÍA<sup>1</sup>

Julieta Quirós  
Doctora en Antropología  
Investigadora Asistente de CONICET/IDACOR  
juquiros@hotmail.com <sup>2</sup>

## RESUMEN

Este texto está animado por un propósito pedagógico: el de ofrecer una serie de reflexiones orientadas a potenciar una práctica de conocimiento que, entiendo, define de manera crucial al quehacer antropológico, a saber, la posibilidad de estudiar “lo social” como *proceso vivo*. Apelando a ciertos recorridos de mis propias investigaciones en el campo de la antropología política, apunto en particular a un conjunto de estrategias y procedimientos etnográficos implicados en la realización del siguiente principio epistemológico: las “perspectivas nativas”, sobre y con las cuales los antropólogos trabajamos, deberían ser entendidas menos como un punto de vista “intelectual” (i.e.: formas de *concebir* y *significar* mundos) y más como un punto de vista “vivencial” (formas de *hacer* y *crear* vida social). Sobre este argumento, mi reflexión se desplaza del campo a la escritura para proponer que una tarea pendiente de nuestra investigación y enseñanza antropológicas atañe al desarrollo y la sistematización de políticas textuales que sean fieles al carácter *vívido* de nuestros medios de conocimiento. En esta dirección, reflexiono sobre algunas estrategias textuales ensayadas en mi propia experiencia de escritura, y postulo la importancia

<sup>1</sup> Agradezco a Rosana Guber la interlocución y el impulso para sentarme a escribir estas páginas, y a los evaluadores anónimos de *Publicar*, la calidad y la generosidad de sus comentarios y sugerencias.

<sup>2</sup> Fecha de realización del artículo: abril-junio de 2014, aprobado en septiembre 2014.

de conceptualizar la escritura etnográfica como trabajo artesanal a través del cual desenvolvemos procesos de pensamiento, descubrimiento y creatividad conceptual.

Palabras clave: conocimiento antropológico, proceso social vivo, escritura etnográfica, creatividad.

#### ABSTRACT

The paper proposes a series of reflections concerned with a knowledge practice that, as I understand it, crucially defines anthropology: studying “the social” as a living process. By means of my own research in the field of political anthropology, I propose ethnographic strategies involved in the following assumption: the “native perspectives”, we anthropologists work with, should be understood less as an “intellectual” point of view (i.e.: ways of *conceiving* and *signifying* worlds) and more as an “experiential” point of view (ways of *doing* and *creating* social life). On this argument, I suggest a pending task of our current anthropology concerns with the development and systematization of textual politics true to the *vivid* character of our means and methods of knowledge. In this direction, I invoke some textual tools rehearsed in my own writing experience, and I argue the importance of conceptualizing ethnographic writing as an art through which we unravel processes of thought, discovery and conceptual creativity.

Key words: anthropological knowledge, living social process, ethnographic writing, creativity.

Llevo algún tiempo trabajando en la elaboración de una perspectiva analítica a la que di el nombre de *antropología de la política vivida*; lejos de designar un objeto particular o un concepto, esa expresión, “política vivida”, es la fórmula que encontré para enfatizar una práctica de conocimiento que, en mi opinión, define de manera crucial la especificidad y potencialidad del quehacer antropológico. Si tuviera que formular esa práctica de conocimiento en pocas palabras, diría entonces que los antropólogos estudiamos “vida social”, lo que equivale a decir que procuramos entender y comprender “lo social” en tanto proceso *vivo*. Mi inquietud por subrayar esta condición del análisis antropológico es, de algún modo, una forma de resistir a un sesgo con el que yo misma he tropezado en distintas circunstancias: primero, como alumna (en mis carreras de grado y de posgrado en antropología); después, como investigadora (de procesos políticos) y docente de antropología (para antropólogos y no antropólogos) y, más recientemente, dirigiendo investigaciones de alumnos con vistas a la elaboración de sus tesis en antropología. Ese sesgo puede ser

formulado en términos de lo que, hace algún tiempo ya, la antropóloga francesa Jean Favret-Saada (1990) diagnosticó como la desafortunada sujeción de la práctica antropológica a una indagación de “aspectos intelectuales” de la experiencia humana.

Cada ciencia social acuña un universo semántico que le es propio, y creo no equivocarme si digo que quienes participamos de ámbitos antropológicos – académicos o no– estamos acostumbrados a que esos aspectos a los que refiere Favret-Saada sean sustantivados en ciertos términos: “significados”, “creencias”, “representaciones”, “categorías”, “teorías”, “sentidos de”, “concepciones de”, “percepciones sobre”, son algunos de los más populares. Sabemos también que, cuando estas fórmulas aparecen, comúnmente refieren a algún colectivo humano específico: los grupos, las identidades, clases o sociedades, entre quienes el antropólogo trabaja. Así los antropólogos estudian o trabajan con significados/representaciones/teorías/categorías que suelen calificar como “nativos”.

Hace algún tiempo vengo ensayando un ejercicio de pensamiento estadístico (no representativo pero, aun así, bueno para pensar): suelo registrar por escrito el vocabulario con que estudiantes de posgrado en antropología expresan sus inquietudes e intereses de investigación, oralmente, al presentarse al inicio de un curso, en un congreso al discutir sus trabajos de investigación, por escrito en sus ponencias, trabajos finales, proyectos, planes de tesis, tesis, etc. En esas expresiones, la recurrencia y proporción relativa de las fórmulas y los términos arriba mencionados es realmente llamativa. Creo que el hecho de tratarse de estudiantes de posgrado torna el resultado más interesante: se trata de gente que pasó por una formación universitaria, o bien en antropología o bien en otra disciplina social o humana; de modo que si esos términos dominan su “imagen de antropología” es porque ellos tienen un lugar en la propia enseñanza de la antropología –y a juzgar por lo que arroja mi modesta indagación, no solo de la antropología por y para no antropólogos, sino también de la antropología que se enseña en las carreras de ciencias antropológicas.

Algunos de los procesos intelectuales implicados en la constitución de esta imagen de antropología no tienen nada de extraño, ni son tampoco privativos de nuestra disciplina: podemos decir que el *giro discursivo*, que en la década del 80 hizo de “significados”, “sentidos” y “símbolos” objetos distintivos del análisis social, afectó a todas las ciencias humanas en su conjunto. La “refiguración del pensamiento social”–expresión célebre de Clifford Geertz (1991 [1980]) con que mi generación aprendió a referir y valorar positivamente ese movimiento intelectual gracias al cual lo social *ya no* sería más pensado como máquina, organismo o sistema– adoptó, sin embargo, formas e implicancias específicas para una disciplina que, como la antropología, se constituyó históricamente como un conocimiento producido desde la “perspectiva” o “punto de vista” de las sociedades estudiadas.<sup>3</sup> Pondría mi argumento en estos términos: al erigirse

<sup>3</sup> Supongo que la idea de que el antropólogo busca conocer y entender los fenómenos que estudia desde el/los punto/s de vista de sus protagonistas es uno de los pocos acuerdos que mantenemos los antropólogos en relación a la definición de nuestro quehacer, aun cuando, como señala Fernando Balbi (2012) en una propuesta iluminadora, no necesariamente haya consenso sobre qué sería/n o en qué consistiría/n, exactamente, ese/os “punto/s de vista”, ni qué implicaría, en términos de procedimientos cognoscitivos, dar cuenta de él/ellos.

bajo la hegemonía de concepciones y abordajes más *semánticos* que *pragmáticos* del lenguaje, la pregunta por los “significados” ha comportado una sobre-intelectualización del “punto de vista nativo” y sedimentado en el presupuesto de que el trabajo del antropólogo –la “perspectiva antropológica”– consistiría, básicamente, en dar cuenta de las formas (siempre *diversas*, claro) en que la gente *representa/da sentido/significa/re-significa* experiencias, fenómenos, sucesos, hechos sociales, categorías, etc.

Me atajo a la reacción de mis colegas: no todos los antropólogos nos dedicamos a buscar “representaciones” y “significados-de”, ciertamente. No es esta la única forma en que la antropología se entiende y se practica hoy –absoluta y afortunadamente cierto. Pero igualmente cierto es que se trata de una de las antropologías más populares y extendidas en la producción y enseñanza de la academia social latinoamericana actual. Recientemente, Eduardo Menéndez (2012) ha señalado su preocupación en relación a la sedimentación de las “prácticas lingüísticas” y las “representaciones” como objeto privilegiado del análisis antropológico contemporáneo; sus inquietudes guardan especial sintonía con el problema que me ocupa en estas páginas, y que propongo formular, a modo de hipótesis, en estos términos: lo que estoy llamando aquí –a los fines de mi argumento y en un ejercicio pedagógico de sobre-simplificación– el giro o sesgo “semántico-discursivo” del análisis antropológico no solo afecta a las preguntas y las herramientas conceptuales de la antropología, sino también, y de manera crucial, a sus métodos de investigación.

Estamos habituados a que la investigación etnográfica contemporánea –tanto la desarrollada en Argentina como en otras academias latinoamericanas; tanto la practicada por antropólogos como por analistas de otras disciplinas sociales<sup>4</sup>– esté seriamente inclinada a privilegiar un tipo particular de técnica de producción de datos, la “entrevista en profundidad”, y un tipo particular de evidencia, la “palabra dicha” por los entrevistados. Como he argumentado en otra parte (Quirós 2011), la obsesión etnográfica por la palabra dicha –y, en muchos casos, la reducción de lo que se registra en campo a “lo que la gente dice”–, guarda una serie de operaciones no-dichas: en primer lugar, un isomorfismo entre la “perspectiva del actor” –que, se presume, una indagación etnográfica procuraría contemplar/analizar– y “lo que la gente piensa” sobre determinados asuntos; en segundo lugar, un isomorfismo entre “lo que la gente piensa” y “lo que la gente dice”; por último, una reducción de “lo que la gente dice” a “lo que dice en circunstancias y contextos de situación socialmente hechos para decir” (un discurso público, un manifiesto, un documento escrito, una conversación o entrevista con el investigador).

Esta concatenación de operaciones es realmente desafortunada si tenemos en cuenta que la etnografía es un modo de conocimiento que permite al investigador tomar contacto con múltiples dimensiones de comunicación y experiencia, más allá –o más acá– de la palabra dicha y para decir. En definitiva: ¿qué hacemos los antropólogos en campo? No hacemos otra cosa que acompañar

<sup>4</sup> En la última década, el uso de técnicas etnográficas se ha extendido, de modo extraordinario, por fuera de las fronteras de la antropología. Como escuché diagnosticar al sociólogo Gabriel Vommaro, bien podemos decir que hoy estamos asistiendo a un “giro etnográfico” de la ciencia social argentina y latinoamericana.

y vivenciar fragmentos del proceso social en su propio discurrir. ¿Cómo logramos ese acompañamiento? Tejiendo relaciones personales y de confianza –o, como escribe, Axel Lazzari (2013), relaciones que superen la desconfianza inicial que provoca nuestra presencia. Es, por intermedio de esas relaciones, es decir, de nuestra “participación” en un universo de vínculos, como producimos conocimiento. Los antropólogos, escribe Marcio Goldman (2006), somos un tipo de cientista social para quien la socialidad (hacer relaciones) no solo es *objeto* de investigación, sino también principal *medio* de investigación; conocemos, argumenta el autor, no solo (ni tanto) a través del “diálogo” con los otros, como de nuestras “experiencias personales” con las experiencias de los otros. Entre otras cosas, esto quiere decir que la relación con nuestros interlocutores de campo está, como cualquier relación social, atravesada por formas de comunicación no verbal y no intencional: el antropólogo en campo se vincula a través del intelecto y la palabra, pero también –como ha sido ampliamente trabajado en la teoría antropológica, véase especialmente Favret-Saada (1990), Wacquant (2002 y 2005), Ingold (2008)– del cuerpo, el olfato, la sensación, la intuición, el juicio y el afecto. Si se quiere, la investigación etnográfica no es otra cosa que aprehender el proceso social en su aspecto *vivo* por intermedio de nuestra condición de seres *vivos*.

Entiendo, en este sentido, que esa tríada con que Rosana Guber (2001) caracteriza la etnografía –un método, una perspectiva y un tipo de texto– compone todo un *modo de conocimiento*: hace a una forma de conocer “cosas” que, de otro modo, no conoceríamos. De manera que podemos –desde luego, cómo no– estudiar “sentidos de religión”, pero resulta que tenemos la posibilidad de estudiar las formas en que la religión se vive, hace y transforma. Claro que esas formas incluyen a las “concepciones”, “significados” y “sentidos-de” –sentidos “polisémicos”, “situacionales”, “disputados”, “impuestos”, “resistidos”, “negociados”, y demás palabras esperadas del lenguaje política y académicamente correcto–; pero ocurre que no se agotan en ellos. Podemos estudiar “significados de la política”, sí, pero mediante la etnografía tenemos la posibilidad de estudiar los modos en que la política funciona, cómo se produce y qué produce. Del mismo modo que podemos estudiar “concepciones de género”, aun cuando lo que tenemos es la magnífica posibilidad de investigar y descubrir los modos y las posibilidades en que hombres y mujeres se relacionan, y los modos y las posibilidades en que los seres humanos creamos “hombres”, “mujeres” y otras formas de persona.

Siguiendo un principio epistemológico que tuve oportunidad de aprender del etnólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2010), si hay algo que a los antropólogos nos interesa de la/s perspectiva/s de la gente con la que trabajamos es lo que ellas tienen para decirnos (enseñarnos por tanto) sobre cómo el mundo *es*, es decir, sobre cómo el mundo efectivamente funciona. La experiencia etnográfica nos muestra que ese “decirnos” en modo alguno es literal: la gente nos *dice* (cómo es y cómo funciona el mundo) a través de lo que *dice*, pero también y de manera fundamental a través de lo que *hace*, de cómo lo hace, de lo que *no* hace, de lo que *no* dice, y –como nos enseñaron hace tiempo los pragmáticos del lenguaje– de lo que hace, intencionalmente o no, por intermedio de lo que dice.

En última instancia, mi argumento es que debemos revisar la propia noción de “perspectiva” o “punto de vista”: deberíamos enfatizar(nos) la idea de que las perspectivas nativas consisten menos en un punto de vista “intelectual” –una/s forma/s de *pensar, significar o representar* el mundo– y más en un punto de vista “vivencial”, es decir, forma/s y posibilidad/es de hacer, producir y crear vida social. Esta es, en definitiva, la materia prima que la etnografía nos ofrece para trabajar y, por tanto, aquello que deberíamos procurar “incorporar dinámicamente”, como propone Fernando Balbi (2012), a nuestros análisis.

#### LA *POLÍTICA VIVIDA*: REFLEXIONES SOBRE UN RECORRIDO (INTER) PERSONAL

En los últimos años me he dedicado a desarrollar y sistematizar algunos de estos principios epistemológicos en mis investigaciones dentro del campo de la antropología política. Tiendo a creer que, sobre todo en sus formas hegemónicas, la política es de esas actividades especialmente afines a los abordajes “representacionales”: por un lado, el “discurso político” es una de las formas verbales en que relaciones, ideas, posiciones y pertenencias políticas se crean y expresan; por otro lado, las controversias que hacen, en cada contexto de situación, a esas relaciones, posiciones y pertenencias, suelen ser verbalmente planteadas, habladas, discutidas, es decir, puestas en palabras. No es casual que entre los “profesionales de la política” –políticos, dirigentes, militantes, activistas–, podamos encontrar, frecuentemente, personas altamente ejercitadas en el arte de la narrativa y la retórica del sí: gente habituada a tener que dar cuenta de decisiones, razones y racionalidad de su quehacer; gente con “un discurso coherente” de afán auto-explicativo. Maravillosa música para los oídos del investigador *express*, canto de sirenas para el etnógrafo desprevenido.

Entre los años 2005 y 2010 me dediqué a investigar etnográficamente formas de organización y movilización popular en un conjunto de barrios de Florencio Varela, distrito del sur del Gran Buenos Aires. El carácter heterogéneo y dinámico de las experiencias de politización que encontré en el Gran Buenos Aires me ofreció una oportunidad excepcional para revisar mi propia inclinación a entender y construir la “perspectiva de los actores” desde una mirada preeminentemente intelectualista. Asimismo, la atención a una mirada propiamente *relacional* de lo político fue central en ese proceso: como argumentan Ana Rosato y Fernando Balbi (2003; véase también Nuap 1998), si a los antropólogos nos cuesta sustantivar lo político en un “campo”, un “sistema”, o una esfera delimitada y delimitable de actores y acciones, es porque, etnográficamente, la política se nos despliega de manera entramada. En una primera etapa de mi investigación, esta perspectiva me permitió plantear preguntas alternativas a los abordajes “formalistas” que dominaban los estudios del fenómeno político que, en ese entonces, me había llevado a hacer etnografía en los barrios del Gran Buenos Aires: los movimientos de desocupados (Quirós 2006). En una segunda etapa de investigación, esa búsqueda sedimentó en un nombre, la *política vivida*, con el que procuré designar menos un objeto y más una actitud o disposición etnográfica y analítica: estudiar la política vivida no quería decir otra cosa que atender a la política que mis interlocutores de campo

–vecinos, militantes, punteros partidarios, referentes barriales, dirigentes de organizaciones sociales, funcionarios de gobierno– *hacían* ordinariamente, antes que la política que *decían, explicaban, o enunciaban*. En términos de estrategia etnográfica, este principio se tradujo en un seguimiento privilegiado y sistemático del *hacer* de mis interlocutores, es decir, de las actividades, rutinas e interacciones cotidianas en y a través de las cuales creaban, transformaban, deshacían y rehacían sus relaciones, prácticas, pertenencias, espacios y organizaciones políticas (Quirós 2011). Naturalmente, etnografiar el “hacerse de la política” involucraba a la política y a otras cosas más. Por ejemplo, etnografiar el hacerse del *trabajo político* de la Huanca, una referente barrial del peronismo bonaerense, implicaba acompañar tanto aquellas actividades consideradas (alternativamente por ella, por otros, por mí) propiamente *políticas*, como también acompañar rutinas que, en principio, nada o poco tenían que ver con su actividad militante. El valor etnográfico de acompañar a la Huanca a atender su puesto de ropa usada en la Feria Franca, o a llevar y traer sus hijos a la escuela, o al hospital por una dolencia, o a visitar a un familiar que vivía a un par de horas de tren de Florencio Varela, no residía solo en su idoneidad para “contextualizar” su actividad política, sino más bien, y de modo fundamental, en su condición de posibilidad para conocer a la Huanca como persona y vincularme con ella de persona a persona. Diría que de ese vínculo personal dependían, de hecho, las condiciones y las posibilidades de construir (desde mi perspectiva) la “perspectiva” de la Huanca.

Pero además, de ese conocimiento interpersonal dependían mis posibilidades para capturar y entender el *cómo* del *hacer* de la Huanca. Si hay algo que un estudio de la política como proceso vivo requiere, es que estemos dispuestos a construir nuestros datos no solo teniendo en cuenta lo que las personas hacen, sino también, y de modo fundamental, *cómo* lo hacen. E interrogar ese *cómo* no es otra cosa que dar estatuto epistemológico a todo aquello que estamos en condiciones de captar y percibir en virtud y por intermedio de nuestra convivencia con los otros: esas dimensiones de experiencia que, por lo general, se resisten a ser documentadas en descripciones del tipo ‘Huanca dijo tal cosa’ o ‘Huanca hizo tal otra’, y tienden a escabullirse, más bien, en impresiones vacilantes como el *tono* con que Huanca (o su vecina, o su compañera, su dirigente, sus contrincantes, sus amigos, sus enemigos) dijeron tal o cual cosa; los gestos corporales con que hicieron tal o cual otra; las intenciones e intensidades de esas acciones: las ganas, el entusiasmo, el tedio, la expectativa, la decepción, la tensión, los nervios, el enojo, la satisfacción.

Sin duda, atribuir a alguien una expectativa que no fue verbalizada como tal es una interpretación epistemológicamente discutible. No obstante, la pregunta que se plantea es la siguiente: ¿qué ciencia social estamos haciendo si no somos capaces de *arriesgar* sobre las expectativas de la gente y de dar cuenta del lugar –tal como Marcel Mauss llamara la atención– de la *expectativa* en la constitución y dinámica de las relaciones que estudiamos?<sup>5</sup>

Abro un paréntesis para decir que, naturalmente, la posibilidad de incluir

<sup>5</sup> Mauss (1971 [1924]) incluyó la pregunta por la expectativa en el programa de investigación de una sociología que, como él defendía, debía estudiar al “hombre total”, sin escindirlo en dimensiones, aspectos o facultades. Principios equivalentes están implicados en la noción de “hecho social total”.

estas dimensiones en la construcción de nuestros datos e interpretaciones depende, entre otras cosas, de los niveles de “intimidad cultural” (Herzfeld 1997) que cada universo habilite. Los antropólogos sabemos que ese acceso es variable: el poder –lo explicitó hace tiempo Michael Taussig (1999)–, por ejemplo, no se deja etnografiar. Ante este hecho, permítaseme introducir dos observaciones que creo pueden ser de interés y utilidad a aquellos estudiantes que estén llevando adelante sus proyectos de investigación. En primer lugar, nunca debe olvidarse que las condiciones de acceso a la investigación de un universo social son parte de las características de ese universo y nos hablan –y mucho– de él. Es por eso que el trabajo de campo propiamente dicho (y el diario de campo, por tanto) empieza a partir del instante en que uno imagina o enuncia un tema u objeto de investigación a ser abordado; desde ese momento, todos y cada uno de los movimientos, conversaciones, comentarios, interacciones, pensamientos, sueños, idas, venidas, azares, fortunas e infortunios de aproximación a ese tema/objeto/campo, son parte fundamental de nuestro material etnográfico. El ingreso al campo es un proceso social que empieza mucho antes de “la vez que llegué a” tal o cual lugar; debe ser seriamente registrado y sometido a análisis, precisamente porque habla no solo de nosotros (de nuestras habilidades y torpezas como etnógrafos, por ejemplo), sino también, y fundamentalmente, del mundo social en cuestión. En segundo lugar, ciertamente el transcurso y resultados de un campo etnográfico que permite al antropólogo participar de circuitos de intimidad social serán distintos de aquellos implicados en un campo que solo habilita la participación en instancias “oficiales” –i.e: hechas para decir. Aun así, y mismo en un universo de acceso restringido, el resultado será sustancialmente superior si el etnógrafo se dispone a una actitud cognoscitiva que consista menos en “buscar información” sobre su objeto o tema de interés y, más en tejer vínculos de inter-conocimiento con las personas que hacen a ese universo. Es en esos casos donde la *entrevista* se convierte en una técnica de altísimo valor etnográfico, menos por lo que allí se dice y más por constituir una instancia para crear y/o mantener un vínculo con alguien. Desde ya, en lo que al antropólogo respecta, la forma apropiada–no solo en términos éticos sino también propiamente cognoscitivos– de tejer esos vínculos consiste en ser francos en cuanto al “por qué” estamos ahí. Sin embargo, ello no quiere decir que tengamos que dar explicaciones que excedan la propia curiosidad de nuestros interlocutores, o que debamos explicitar nuestras preguntas y presupuestos de investigación; esa explicitación no solo puede ser contraproducente al direccionar, condicionar y/o estorbar a nuestros interlocutores en su decir y hacer, sino que además puede incurrir en una honestidad tramposa: siendo fieles a los principios de nuestra disciplina, para un antropólogo la pregunta de investigación nunca es una formulación sabida. El objeto y preguntas de investigación son, precisamente, parte de lo que vamos a buscar al campo.

Cierro el paréntesis para volver al *cómo* del hacer. Me gustaría señalar que, en mi propio trabajo de investigación, la práctica de transformar en dato etnográfico ese *cómo* tuvo implicancias analíticas sustantivas. Valiéndome de ella pude, por ejemplo, incorporar a mi análisis el carácter eminentemente *afectivo* del *hacer política* de mis interlocutores y cuestionar, en ese movimiento, la matriz de explicaciones “economicistas” y “moralistas” que atravesaba los

estudios sobre la condición política de los sectores populares. Mientras la Huanca solía decir que la política no se “mezclaba” ni debía “mezclarse” con “los afectos”, yo advertía, en las vicisitudes y avatares cotidianos de su trabajo político, que ella no podía evitar ser *afectada* por la política, y que lo que se ponía en juego para ella—en una jornada electoral, en un acto partidario, o en un conflicto con algún compañero o dirigente— era mucho más que una “posición” o un quantum de “capital político”: era su disposición (o no) para recibir a un vecino, para atenderme al teléfono, para salir de su casa, para levantarse de la cama. A través de su mundo de relaciones, la Huanca me mostró que, así como las personas hacen política, la política hace personas.

Análogamente, puedo decir que, al acompañar el *cómo* del hacer, pude plantear una pregunta de investigación de carácter procesual —*cómo las personas se involucran y des-involucran en política*— que me permitió asir, empírica y analíticamente, la naturaleza *dinámica* de la política vivida. Por ejemplo, siguiendo etnográficamente las actividades diarias de la sede barrial de un movimiento de desocupados de Florencio Varela, pude empezar a percibir y dimensionar procesos de involucramiento y compromiso interpersonal implicados en el propio *hacer(se)* de esas rutinas. La noción de “placer de hacer”, acuñada por la socióloga Florence Weber (1989) en su estudio sobre el *travail à-côté* en poblados industriales de Francia, me permitió ponderar conceptualmente las implicancias “performativas”, al decir de Marshall Sahlins (1988), o socialmente “creativas”, al decir de David Graeber (2005), que esas actividades ordinarias tenían en la trama de la política local: sin ser prácticas socialmente reconocidas como “políticas”, sin incumbir a personas socialmente reconocidas como “militantes”, hacían a las experiencias y relaciones que, día a día, involucraban —y des-involucraban— a las personas en organizaciones de desocupados y, en última instancia, aquello que creaba esos espacios políticos. A la luz de esta perspectiva, pude también entender y formular que, lejos de estar “dadas”, las motivaciones que llevaban a mis interlocutores a “participar” en política formaban parte de lo que se (co)producía *haciendo*, es decir, en y por intermedio del *hacer* (Quirós 2006 y 2011).<sup>6</sup>

#### LA PALABRA EN ACTO: ¿QUÉ SE PREGUNTA LA GENTE?

Claramente, estudiar el hacerse de la política no significa excluir de nuestra indagación sus aspectos discursivos: la palabra es tan constitutiva de la vida social como lo es el afecto o la expectativa. De lo que se trata, más bien, es de buscar un tratamiento propiamente etnográfico del discurso. Bien, precisamente a través del trabajo de campo, los antropólogos tenemos la extraordinaria oportunidad de acceder a la palabra-en-el-mundo-social, es decir, a la palabra en acto. Entre otras cosas, esto quiere decir que tenemos

<sup>6</sup> Me gustaría decir que esta mirada procesual ha sido nutrida y co-producida en el intercambio y la interlocución con colegas que, contemporáneamente, desarrollaban procesos de investigación sobre experiencias políticas populares en Argentina. Especialmente me refiero a los iluminadores trabajos de Virginia Manzano, María Inés Fernández Álvarez, Gabriel Vommaro y Cecilia Ferraudi Curto, con los que he tenido la suerte de dialogar a lo largo de mi propio proceso de investigación. Más tarde, los diálogos con Julieta Gaztañaga y Adrián Koberwein sobre la noción de “creatividad social” me han permitido profundizar conceptualmente el carácter performativo de los procesos de acción observados en campo.

la posibilidad de analizar los contextos de situación en que las palabras “significan”, como también de explorar los efectos que las palabras producen en esos contextos, es decir, de interrogar –como propone Mariza Peirano (2001), siguiendo las formulaciones de Austin– la fuerza performativa del lenguaje.

¿Qué implican estas proposiciones en términos de estrategia y procedimientos de campo? Diría que implican, en primer lugar, que para el etnógrafo todos los mensajes no-discursivos involucrados en una situación en que alguien está “diciendo” o “contando” algo deberían tener tanta o más importancia que aquello mismo que se está contando. Para el etnógrafo, cualquier interrupción a una conversación –la demanda de un niño, la llegada de una visita, el ruido de una máquina, el llamado de un teléfono– debe tener igual –o inclusive más– valor cognoscitivo que aquello sobre lo que se está conversando. Son esos pormenores del proceso social los que nos permiten reconstruir la atmósfera en que la palabra dice y actúa. En segundo lugar, y de modo fundamental, los antropólogos en campo deberíamos desplazar nuestra atención desde lo que las personas dicen o tienen para decirnos *a nosotros*, hacia lo que las personas se dicen y tienen para decirse *entre ellas*. El material que resulta de esa escucha paciente y no direccionada debería, además, ser analizado menos en términos de su “semántica” –el/los “significado/s” de tal o cual “noción”– y más, en términos de su pragmática: ¿De qué hablan las personas en este lugar? ¿Qué se preguntan? ¿Qué se responden? ¿Qué signos son pertinentes? ¿Qué producen (hacen, deshacen, transforman) esos signos en las situaciones, interacciones y relaciones estudiadas?

Hace algún tiempo Luc Boltanski y Laurent Thévenot (1991) han señalado que ningún análisis sociológico serio puede ignorar el hecho de que el requerimiento de *explicar* forma parte de la vida ordinaria, y que las personas con quienes trabajamos someten cotidianamente su mundo a interrogación, esto es: producen preguntas y explicaciones sobre lo que hacen y hacen los demás. Ciertamente, parte fundamental de la palabra viva a la que accedemos los antropólogos por medio de la etnografía atañe a esta dimensión reflexiva del proceso social. Tengo la sensación de que aquí descansa otro asunto pendiente para la investigación antropológica actual: deberíamos dejar de limitar (o enfatizar la importancia de dejar de limitar) la noción de “reflexividad” a las situaciones de comunicación verbal con el investigador, y empezar a (enseñar a) pensarla y trabajarla en acto, es decir, la reflexividad en-el-mundo-social. El trabajo de campo nos abre una oportunidad excepcionalmente propicia para esta tarea: allí tenemos la posibilidad de acompañar y registrar infinidad de situaciones en que las personas ponen a jugar explicaciones, atribuciones de intención y justificaciones sobre la acción propia y ajena; los acuerdos y desacuerdos que se producen en torno a esas explicaciones; las alianzas, tensiones y rupturas que promueven o vehiculizan. El mundo social, señaló Bruno Latour (2005), es eminentemente controversial, y cada universo etnográfico, podemos decir, está hecho de ciertas controversias: cada trama social es tejida y destejida a través de determinadas “cuestiones” (aquello que es importante; aquello que está en juego) y se vale de un lenguaje propio (verbal y no verbal) para expresarlas, desarrollarlas, dirimir las, crearlas. En mi opinión, es preocupante la proclividad de cierta etnografía contemporánea a construir sus problemas y preguntas

de investigación o bien dando la espalda a las controversias “nativas”, o bien “desinfectándolas”, como cuestiona Philippe Bourgois (2002). Si esto ocurre es porque eso que estoy llamando “controversias” atañe, precisamente, a asuntos socialmente significativos de cada figuración. Muchas veces, en virtud de la sensibilidad que suscitan, o de su carácter moral o políticamente paradójico, son asuntos de los que el antropólogo preferiría no hablar ni tener que hablar. Creo, en efecto, que una señal infalible que nos indica que estamos frente a una controversia social es, precisamente, esa sensación de incomodidad y de evasión analítica que nos provoca. Pero, entiéndase bien, una controversia no es un asunto secreto o del ámbito de la intimidad de la gente; las controversias de cada mundo social suelen tener una expresión altamente pública; no son lo que se oculta sino precisamente aquello sobre lo que se discute. Desde ya que tocan fibras íntimas: los asuntos socialmente controvertidos son delicados porque *afectan* a las personas, porque ponen algo (vital) en juego. Es por eso que es también vital que sean parte de las preguntas y materiales que hacen a una indagación propiamente etnográfica. Es común que pensemos que, al excluir esos asuntos de nuestro análisis, estamos “preservando” a nuestros interlocutores; creo que en realidad no estamos más que resguardándonos nosotros mismos de las implicancias cognoscitivas y políticas de dar cuenta de los dilemas y contradicciones en que las personas de carne y hueso viven, hacen y deshacen “sociedad”.

En algún momento de mi trabajo etnográfico sobre la política vivida en el Gran Buenos Aires, empecé a prestar atención a las preguntas y respuestas que las personas ensayaban en y acerca-de sus vínculos y prácticas políticas. Fui percibiendo que ciertas atribuciones de intención y motivación del comportamiento político propio y ajeno aparecían de modo recurrente en sus interacciones cotidianas y que, a través de ellas, las personas producían juicios morales sobre formas y razones apropiadas e inapropiadas, lícitas e ilícitas de acción política. Esos juicios eran expresados controversialmente: estar o participar de un espacio político “por compromiso” o “por interés”, por “convicción” o “por necesidad”, participar de forma libre y voluntaria o de manera condicionada y/o compulsiva, eran algunos de los términos con que la política se discutía, disputaba, hacía y deshacía. Siguiendo esas discusiones entendí que las explicaciones “moralistas” y “economicistas” que yo encontraba en el debate social y sociológico sobre la politicidad de los sectores populares tenían su “versión nativa” y hacían a la dinámica y los vaivenes de las relaciones políticas que me encontraba etnografiando. Esas explicaciones en acto ponían en juego sentimientos y dignidades personales y eran, por tanto, una dimensión ineludible, no diría ya de la “política vivida”, sino más bien, y sencillamente, de cualquier indagación empíricamente situada de la política en el Gran Buenos Aires.

La importancia analítica de las controversias nativas descansa en otra razón fundamental: ellas pueden ser un camino privilegiado a nuestras preguntas de investigación. Si los antropólogos somos, como dije anteriormente, un tipo de cientista social interesado en lo que las personas tienen para decirnos sobre cómo el mundo es, ello quiere decir que estamos interesados no solo en las respuestas que ellas tienen a nuestras preguntas, sino también, y fundamentalmente, en

saber qué es lo que se preguntan –*qué es “pregunta” para la gente*, diría Eduardo Viveiros de Castro. Claro que los antropólogos vamos al campo con y por ciertas inquietudes, preguntas e intereses de pesquisa; pero igualmente cierto es que la etnografía es un modo peculiar de construir problemas de investigación, y esta es otra de las razones por las que los antropólogos solemos estar, en relación al resto de los científicos sociales, a contramano de los sistemas de “percepción y acción” del campo académico: formalmente estamos obligados a responder a los requerimientos de las instituciones y agencias de investigación que nos financian, por lo que presentamos “proyectos” que incluyen formulación de problemas, objetivos e hipótesis; mientras tanto, nuestro trabajo real consiste en dejar esa mochila en casa antes de ir al campo. Es en el campo –o, mejor dicho, por intermedio del proceso de trabajo de campo– donde vamos a producir nuestras preguntas.

#### NARRAR MUNDOS VÍVIDOS: LA ESCRITURA ETNOGRÁFICA COMO PROCESO CREATIVO

Ocurre que ese etnógrafo que se vale de un modo de conocimiento que implica una inmersión personal en un universo relacional dado es el mismo que, al momento de construir y analizar sus datos, y sobre todo al momento de volcarlos al papel, se dedica a anular algunas de las dimensiones y rastros más vívidos de esa experiencia cognoscitiva. Como señaló Loïc Wacquant (2005), la epistemología dominante nos enseñó que el “sabor” y el “dolor” de la acción social pueden –incluso, deberían– ocupar un lugar de segundo orden en ese orden de lo real que llamamos “social”. Creo, en este sentido, que más de un colega estará de acuerdo con la siguiente proposición: una de las asignaturas pendientes de nuestra/s antropología/s contemporánea/s es la de crear, instituir y consolidar estrategias y políticas textuales que sean fieles al carácter *vívido* de nuestros medios y métodos de conocimiento. Y hablo de “instituir” y “consolidar” porque a pesar de que, ciertamente, la tradición antropológica cuenta con un sustantivo y heteróclito desarrollo de reflexiones y experimentaciones textuales ligadas a la noción de *experiencia* (social y etnográfica)<sup>7</sup>; y, a pesar de que muchos antropólogos han ensayado y ensayan estrategias narrativas que apuestan a análisis vívidos del mundo social, lo cierto es que ellas no hacen al lenguaje de la antropología media que se enseña y practica en ámbitos universitarios y académicos, no hacen a la antropología media que escuchamos en las mesas de trabajo de los congresos, ni a la que leemos en artículos, tesis, libros y proyectos propuestos a las agencias que financian investigación social.

En lo personal, más de una vez me encontré ante la situación de tener que formalizar mi lenguaje para ajustarlo a los estándares que me permitieran

<sup>7</sup> Sin duda, las propuestas formuladas, en los años 80 y 90, por los antropólogos norteamericanos que aprendimos a agrupar bajo el nombre de “posmodernos” conforman uno de los principales exponentes y aportes a ese desarrollo. Creo importante, no obstante, no perder de vista la centralidad que la exploración textual –esto es, la búsqueda de estrategias textuales fieles al carácter vívido de los medios de conocimiento del antropólogo en campo– ha tenido en la constitución de la tradición etnográfica “moderna”; estrategias como las desplegadas en los años 50 por Víctor Turner en sus estudios del ritual ndembu, o técnicas de realismo etnográfico como las ensayadas en los años 20 y 30 por el propio Malinowski, son algunos ejemplos clásicos.

atravesar con éxito los procesos de evaluación que habilitan, en tiempos del *fast-knowledge*, la publicación en revistas conceptuadas. Fue en ocasión de la elaboración de mis tesis de posgrado, y fundamentalmente en su reelaboración para ser publicadas en libro, donde pude tomarme una serie de licencias narrativas orientadas a interrogar la *política vivida*. Con mayor o menor éxito en lo que a la realización de sus objetivos respecta, existe una apreciación sobre esas obras que lectores de lo más diverso se han ocupado en transmitirme, y que creo pertinente comentar aquí. De manera recurrente a lo largo de estos años (la publicación del primer libro fue en 2006 y la del segundo, en 2011), lectores de dentro y fuera del ámbito académico han mostrado interés en expresarme que una de las cosas que les había gustado de esos (o alguno de esos) trabajos era su narrativa y, en particular, el modo en que ella los había *llevado* o *metido* dentro del mundo social narrado. La recurrencia de esta apreciación me deparó con una sorpresa: fui dándome cuenta de que muchos de esos lectores presuponían que la sensación de “realismo” que les provocaban esos textos residía en su presunta proximidad y/o grado de fidelidad con el material del que resultaban, es decir, con el diario de campo. Esta suposición me asombró por completo, porque si algo estaba en las antípodas del producto y proceso de producción de esas etnografías era la “llaneza” o “naturalidad” que caracteriza la escritura del registro de campo. Yo misma explicité, en la introducción a esos trabajos, que el material etnográfico presentado era resultado de un trabajo de composición y ficcionalización, en base a procedimientos de montaje, edición y manipulación narrativa de los tiempos y espacios etnográficos. La pregunta que me quedaba planteada era: ¿En qué residía –o cómo explicar en qué residía–, entonces, ese efecto vívido del texto?

Si hoy tuviera que decir algo más sobre las operaciones implicadas en esos trabajos –y algo que, acaso, pudiera ser útil a alumnos y colegas que escriben etnografía o tienen interés en estos temas– me gustaría decir lo siguiente: escribir la *política vivida* –y, de modo general, escribir mundos vívidos– no equivale en modo alguno a dejarnos llevar por el ritmo y tiempo “real” del diario de campo; tampoco, a construir descripciones extensas y prolíficamente detalladas; menos aún, a emperifollar nuestros relatos con adjetivos presuntamente expresivos. Diría que se trata precisamente de lo contrario: se trata de transformar en *dato* ciertos pormenores cruciales de la experiencia etnográfica e hilvanarlos al servicio de una determinada *economía*. Esa economía no es otra cosa que la liquidez necesaria para transmitir al lector la *atmósfera* –en el sentido maussiano del término (Mauss 2007 [1925])– que hace al universo social estudiado.

Supongo que existen tantas maneras de contar como atmósferas a ser contadas, y sospecho que cada universo –y las preguntas de investigación que nos plantea y nos invita a plantear– nos proporciona las claves narrativas que mejor permiten aprehenderlo. Así, por ejemplo, buscando escribir el “hacer-se de la política” en el Gran Buenos Aires, ensayé estrategias textuales orientadas a desplegar a las personas *haciendo* cosas. Los dos libros arriba mencionados fueron contruidos sobre situaciones etnográficas que mostraban a un conjunto finito de personajes en escena –actuando, interactuando, dialogando conmigo y entre sí. Esas estrategias –planteadas en términos de una descripción que,

tomando prestado un término de Bruno Latour (2005), llamé “lenta”- me permitió *llevar* al lector hacia la dimensión performativa de la política y, con ella, a una serie de propuestas de orden conceptual. Mientras tanto, una estrategia narrativa bastante diferente me deparó mi reciente investigación sobre la política vivida en pueblos rurales del interior de la provincia de Córdoba. El análisis de una serie de procesos políticos implicados en este nuevo escenario etnográfico me llevó a ensayar una estrategia de escritura que, en un sentido, es exactamente opuesta a la seguida en mis escritos sobre el Gran Buenos Aires: más que desplegar lentamente un *hacer*, me volqué a construir, sobre una variabilidad de sucesos etnográficos, una serie de “estereotipos” sociales. Para la antropología académicamente correcta, ese tipo de construcción –un estereotipo social– es, desde el vamos, improcedente. Sin embargo, ella se reveló como una estrategia potente para *interrogar vívidamente* algunas controversias del universo en cuestión: entre otras cosas, me permitió objetivar el modo estereotipado y corrosivo en que ciertos grupos e identidades colectivas se narran, miran y vinculan los unos con los otros; también me permitió polemizar yo misma (como analista, autora y actora) sobre los procesos políticos analizados (véase Quirós 2014).

Calculo que, a esta altura, se entenderá que no estoy hablando de una cuestión, como quien dice, “meramente estética” (con todo respeto de la estética). El desarrollo y la adecuación de nuestras técnicas de escritura a nuestros medios de conocimiento es un asunto metodológico de crucial importancia. Sobre todo, si tenemos en cuenta que: 1) los antropólogos –lo dijo hace mucho tiempo Clifford Geertz– nos la pasamos escribiendo y la inclinación a excluir las dimensiones vívidas de conocimiento implicadas en el trabajo de campo etnográfico no se ciñe al momento de la escritura del texto a ser publicado: ocurre mucho antes, empezando por el propio cuaderno de campo, esa primera instancia de selección –tan determinante y tan relegada en las consideraciones y enseñanzas de “metodología”– de aquello que merece quedar registrado (y, por tanto, de convertirse en *dato*) y aquello que no; 2) a diferencia de lo que puede pensarse desde una mirada externa, ocurre que la sucesión de etapas de escritura que resulta en los textos publicables y publicados no consiste en la operación de “volcar resultados” al papel. Desde mi punto de vista, la escritura etnográfica es –y debería ser abordada pedagógicamente como– un auténtico trabajo de “artesanía intelectual”, al decir de C. Wright Mills (1961), a través del cual desenvolvemos procesos de pensamiento, análisis, asociación y descubrimiento.

Marcio Goldman, antropólogo brasileiro a quien tuve la suerte de tener como profesor, solía decir en sus clases que el trabajo de campo es el método para encontrar lo que no se buscaba. Siempre me pareció una buena síntesis de nuestro quehacer y creo que aplica, perfectamente bien, a la escritura etnográfica y, específicamente, a la *descripción etnográfica*: en mi experiencia de investigación –y entiendo que en la de muchos–, el proceso de *describir* siempre fue un auténtico camino de creación y descubrimiento; fue el itinerario necesario para concebir lo que jamás –al menos no de modo consciente– había concebido, para formular preguntas que no había siquiera sospechado, para asociar cosas que no había relacionado, y para “ver” las cosas del modo

exactamente opuesto al que hasta entonces (durante el trabajo de campo, en la elaboración del diario, en la elaboración de informes, proyectos, etc.) las había visto. En ciencias sociales no estamos habituados a hablar en términos de “descubrimiento”: el constructivismo nos enseñó que eso es creencia de los físicos, biólogos y “etc.”, y que, “en realidad”, nada se “descubre”. Supongo que ya tuvimos suficiente dosis de constructivismo y que podemos perderle miedo a esa palabra. Mariza Peirano (1995) ha defendido elocuentemente la importancia de reflexionar sobre la especificidad del “descubrimiento antropológico”, al que propone pensar como resultado del diálogo y encuentro entre teoría acumulada y observación etnográfica. Bien: entiendo que la escritura juega un rol crucial en la producción de ese encuentro; y, en este sentido, descubrimiento es el nombre y el estatuto epistemológico que deberíamos dar a esos momentos de (sensación de) hallazgo que, de tanto en tanto, nos depara el proceso de escritura etnográfica y que, de manera fundamental, nos marcan el camino a seguir.

En lo personal, creo que nunca tuve la suerte de encarar la escritura de un trabajo original sabiendo qué es lo que iba a decir, o qué es lo que *tenía para* decir. Con el tiempo, y a fuerza de repetición, fui aprendiendo que ese desconocimiento –que en el momento solo produce desánimo e incertidumbre, y cuando uno es tesista y el plazo se le vino encima, ansiedad, irritación, angustia, trastornos de sueño, etc., etc.– era la condición de posibilidad para entregarme a un proceso creativo –la descripción etnográfica– de cuyas idas y venidas, asociaciones y des-asociaciones, azares y contingencias, ese “qué decir” emergía.

Mi argumento, por tanto, es que “contar” y “narrar” son operaciones de fundamental valor cognoscitivo para nuestro trabajo. Y que ese valor reside no solo ni tanto en el *producto* –describir mundos vívidos para nuestros lectores– como en el propio *proceso*: por intermedio de la descripción podemos aprender a interrogar y analizar *vívidamente* el mundo social.

Naturalmente, entregarse a un proceso creativo de esa naturaleza no quiere decir que nuestra tarea consista en escribir mucho. Nuestra tarea es, en todo caso, escribir bien, y esto quiere decir: decir mucho con poco –cosa que, vale señalarlo, requiere de mucho más trabajo que escribir mucho. Estoy convencida de que los antropólogos necesitamos formarnos en el uso de técnicas narrativas y que, lejos de quedar librada a las condiciones, destrezas y disposiciones de cada quien, esa formación incumbe a las currículas universitarias. La formación en el arte de *saber contar* debe ser parte de los conocimientos y habilidades de –al decir de Esteban Krotz (2012)– “lo que se aprende cuando se estudia antropología”.

Me gustaría argumentar algo más, sobre todo para aquellos que le temen a una antropología “meramente descriptiva”. Entendida como trabajo propiamente artesanal, la descripción etnográfica no solo es un camino de descubrimiento, sino que es también un camino de explicación. Cuando estaba concluyendo la escritura de mi tesis de doctorado “descubrí” que la descripción etnográfica de *cómo* las personas se involucraban en política podía ser una forma de reformular y responder a la pregunta de *por qué*. “El porqué de los que van” fue el título que resultó de una descripción explicativa de ese o de

algunos de esos *porqués*. Como argumenté entonces, describir y explicar no son operaciones intelectuales situadas en “niveles” distintos, sino que bien pueden mantener una relación de continuidad e implicancia recíproca. Creo que este mismo principio aplica a la relación entre etnografía y teoría que tanto preocupa a los antropólogos. La conversión de la antropología contemporánea en una proliferación de etnografías temáticas que poco o nada dialogan fuera de sí es, sin duda, desafortunada; pero también lo es la idea de que la teoría es aquello que debe ser *incorporado* al análisis etnográfico a los fines de tornarlo iluminador, relevante o generalizador –sin ir más lejos, es bajo esta concepción y este uso de teoría que hoy estamos ante esta dispersión etnográfica.

Si entendemos y practicamos la descripción etnográfica como camino de explicación –esto es, si le perdemos el miedo a nuestras descripciones–, no solo habremos de propiciar un uso más operativo y solidario de las herramientas conceptuales de la teoría, sino que también –y esto es fundamental– habremos de habilitar posibilidades de creación conceptual. ¿A qué me refiero? La antropología es conceptualmente subversiva y la etnografía juega en esto un papel clave: su apertura a la diversidad y heterogeneidad de lo social siempre la obliga a tensionar, hibridar y transformar los conceptos disponibles, como también a producir nuevos conceptos (Peirano 1995). La historia de la antropología abunda en casos de creación teórica (algunos, de hecho, muy famosos e inspirados en nociones nativas como *tabú*, *tótem* o *mana*). Tengo la sensación de que ejercicios de esta naturaleza están mucho más a mano de lo que pensamos y no me refiero a la operación de transformar términos sociales en “categorías” o “conceptos”, sino, más bien, a la posibilidad y la potencialidad cognoscitiva de desarrollar nuestra sensibilidad hacia esos términos en tanto llaves o pistas de reflexión conceptual.

Para poner un ejemplo de experiencia próxima, diría que un ejercicio de este tipo me deparó mi trabajo sobre la política vivida en el Gran Buenos Aires cuando, en algún momento, estuve dispuesta a prestar atención al término con que mis interlocutores de campo solían sintetizar el camino a través del cual habían llegado a ser y hacer lo que eran y hacían en ese momento (i.e: dirigentes políticos, referentes barriales, militantes partidarios, vecinos politizados): *engancharse* en política, decían; *Así me fui enganchando*, me decían. Durante mucho tiempo, la expresión me había pasado enteramente desapercibida; solo cuando, por intermedio del proceso de descripción etnográfica, mis horizontes conceptuales fueron atravesando ciertos desplazamientos, es que esa expresión encontró un lugar analítico. Ese lugar no fue ni el de “objeto” de investigación, ni el de “categoría nativa” cuyos “sentidos” o “significados” debía develar; más bien, tomé al *engancharse* como la *llave* que ese mundo me ofrecía para interrogarlo– cómo las personas se *enganchan* en política, cómo la política las *engancha*– y para acoger el carácter *total* de las experiencias de involucramiento y desinvolucramiento político que la etnografía me desplegaba. Ese verbo impreciso, sintético y procesual en su forma –*ir enganchándose*– me invitó a *enganch*ar términos analíticos que mis prácticas de conocimiento me habían enseñado a pensar y operar desenganchados. También me llevó a buscar, en la teoría antropológica, herramientas que le fueran afines. De allí que se convirtiera en pilar de lo que, valiéndome del término de B. Malinowski (1935), di en llamar

una “teoría etnográfica” del involucramiento político (Quirós 2011).

Termino –ahora sí– con una última consideración. Interrogar vívidamente el mundo social, desarrollar y consolidar técnicas y políticas de escritura fieles a nuestros modos vívidos de conocimiento, requiere, también, empezar a valernos de un lenguaje llano y abierto al mundo. “Des-acartonar”, como me gusta decir, nuestro lenguaje y nuestra antropología; esto no significa simplificarlos ni empobrecerlos sino todo lo contrario: es apostar a potenciar la agudeza interpretativa de nuestra disciplina, sus alcances cognoscitivos y políticos, y sus posibilidades de intervención en los debates de la sociedad contemporánea. Porque si hay algo que el benevolente e inobjetable proyecto relativista de estudiar “significados”, “narrativas” y “representaciones” nos ha valido, ha sido la marginación de la antropología en esos debates. Sin duda, nuestra suspicacia de oficio hacia los llamados juicios normativos o “preguntas normativas” ha contribuido a este cuadro. Sospecho que también han contribuido, a modo de “efecto no deseado”, ciertas versiones popularizadas de la ciencia social autoproclamada comprometida o militante: me refiero a aquellas formas de investigación que por “compromiso” entienden la noble e inequívoca misión de decir y escribir todo lo necesario para confirmar y reafirmar que los malos son malos y los buenos son buenos, poder y contrapoder, que no haya dudas, cada cosa en su lugar. En lo personal, pertenezco no sé si a “una generación”, sino más bien a algo así como “una porción inter-generacional” de antropólogos que, en parte, aprendió y, en parte, desarrolló una visión crítica hacia esas formas “instrumentales” –al decir de Alejandro Grimson (2012)– de entender y practicar la relación entre ciencia y política. Entiendo que esa crítica es necesaria. También tengo la sensación de que tácitamente nos confinó –a algunos de nosotros, al menos– a cierto abstencionismo valorativo artificial e improductivo. A veces, la gente termina de leernos y se pregunta: Okay, te entendí, todo es “complejo”, ¿pero vos qué pensás?<sup>8</sup>

Sabemos que ninguna de nuestras descripciones puede estar desprovista de juicio de valor ni pretendemos que lo esté. Pero, resulta que escribimos en una suerte de “como si”. Creo que podemos seguir buscando relaciones más genuinas e interesantes entre conocimiento y política, y creo, también aquí, que la clave está en nuestra fidelidad a la naturaleza de nuestros medios de investigación: como el cuerpo, la sensación y el afecto, la evaluación y la valoración, forman parte ineludible de nuestros sentidos de conocimiento. Son parte del aspecto *vivo* de esa experiencia vincular que es el trabajo de campo etnográfico. Desde mi punto de vista, potenciar el valor cognoscitivo y político de nuestros juicios de valor equivale menos a tomar “posiciones” prefiguradas –esas que consagran

8 En lo que a la antropología respecta, estas cuestiones me remiten a una pregunta de investigación que, en un texto iluminador, Rosana Guber (2009) deja planteada sobre los ecos de una escena que rescata de la historia vivida: invierno de 1986, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, acto de cierre del segundo Congreso Argentino de Antropología Social. Alguien del auditorio, cuenta Guber, se pone de pie y pide la palabra para recordar a los compañeros asesinados y desaparecidos; inmediatamente, desde otro lugar del auditorio, alguien grita un nombre; luego, otra voz grita otro nombre, después otras gritan otros nombres más: nombres que van siendo evocados y pronunciados, desde distintos lugares de la sala, a la respuesta colectiva de “¡Presente!”. Nombres dichos “sin pompa, ni papers, ni título académico”, escribe Guber (27), en lo que identifica como el fin del ciclo heroico de la antropología social y el inicio de su institucionalización. ¿Cómo sería de ahí en más, se pregunta la autora, el *compromiso*?

al intelectual “comprometido” – y más a asumir la incomodidad de *involucrarnos* en el carácter propiamente controversial y contradictorio de todo proceso social. Ver qué resulta si nos permitimos colocar abiertamente las dudas, preguntas y dilemas que hacen a la constitución, dinámica y transformación de esas “posiciones” (nuestras y de los otros)<sup>9</sup>.

Se me ocurre que un buen comienzo es dejar de reservar nuestra *doxa* a las conversaciones *off de record* con nuestros interlocutores de campo o a las charlas de pasillo con nuestros colegas: ponerla sobre la mesa, dejarla formar parte de lo que escribimos, tal como forma parte de lo que vivimos.

## BIBLIOGRAFÍA

Balbi, Fernando (2012). La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. *Intersecciones en Antropología*, N° 13, pp. 485-499.

Boltanski, Luc y Thévenot, Laurent (2006) [1991]. *On justification. Economies of Worth*. Princeton. Princeton University Press.

Bourgois, Philippe (2002). The Violence of Moral Binaries: Response to Leigh Binford. *Ethnography*, Vol. 3, N° 2, pp. 221-231.

Favret-Saada, Jeanne (1990). Être Affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, N° 8, pp. 3-9.

Fernández Álvarez, María Inés y Carenzo, Sebastián (2012). ‘Ellos son los compañeros del CONICET’. El vínculo con organizaciones sociales como desafío etnográfico. *Revista Publicar*, Año X, N° 12. pp. 9-34.

Geertz, Clifford (1991) [1980]. Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. En Carlos Reynoso (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 63-77). México: Gedisa.

Goldman, Marcio (2006). Alteridade e experiencia: antropologia e teoría etnográfica. *Etnográfica*, Vol. 10, N° 1, pp. 161-173.

Graeber, David (2005). Fetishism as social creativity or, Fetishes are gods in the process of construction. *Anthropological Theory*, Vol. 5(4), pp. 407-438.

Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires. Siglo XXI

Guber, Rosana (2009). El compromiso profético de los antropólogos sociales argentinos, 1960-1976. *Avá*, N° 16, pp. 11-31.

----- (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires. Norma.

Herzfeld, Michael (1997). *Cultural Intimacy: social poetics in the Nation-State*. New York. Routledge.

Krotz, Esteban (2012). ¿Qué se aprende cuando se estudia antropología? Conferencia Ether Hermitte. *Estudios en Antropología Social, CAS-IDES*, Vol. 2, N° 1, pp. 3-12.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social: an introduction to Actor-*

<sup>9</sup> Encuentro particularmente prometedoras, en este sentido, líneas de experiencia y reflexión como las ensayadas por María Inés Fernández Álvarez y Sebastián Carenzo (2012).

*Network-Theory*. Oxford. Oxford University Press

Lazzari, Axel (2013). La antropología explicada a los estudiantes secundarios (que ingresan a la Universidad Nacional de General San Martín). Conferencia disponible en

<http://www.unsam.edu.ar/antropologia/?p=1061>. Consultado el 22 de febrero de 2014.

Malinowski, Bronislaw (1935). *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London. George Allen & Unwin Ltd.

Mauss, Marcel (2007) [1925]. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris. Quadrige/PUF.

----- (1971) [1924]. Relaciones reales y prácticas entre la sociología y la psicología. *Sociología y Antropología* (pp. 269-292). Madrid: Tecnos.

Menéndez, Eduardo (2012). Búsqueda y encuentro: modas, narrativas y algunos olvidos. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 35, pp. 29-53.

NUAP (1998). Uma antropologia da política: rituais, representações e violência. Projeto de pesquisa. *Cadernos do Nuap*, N° 1, Rio de Janeiro.

Peirano, Mariza (2001). *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*. Rio de Janeiro. Relume Dumará.

----- (1995). *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro. Relume-Dumará.

Quirós, Julieta (2014). Neoaluvión zoológico. Avatares políticos de una migración de clase. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 39, pp. 9-38.

----- (2011). *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires. Antropofagia

----- (2006). *Cruzando la Sarmiento. Una etnografía sobre piqueteros en el sur del Gran Buenos Aires*. Buenos Aires. Antropofagia.

Rosato, Ana y Fernando Balbi (Eds.) (2003). *Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social*. Buenos Aires. Antropofagia

Sahlins, Marshall (1988). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona. Gedisa.

Taussig, Michael (1999). *Defacement. Public secret and the labor of the negative*. Stanford. Stanford University Press.

Viveiros de Castro, Eduardo (2010). *Metafísicas Caníbales. Líneas de antropología estructural*. Buenos Aires. Katz.

----- (2002). *A inconstancia da alma selvagem, e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro. Cosac & Naify

Wacquant, Loïc (2005). Carnal Connections: On Embodiment, Apprenticeship, and Membership. *Qualitative Sociology*, Vol. 28, N° 4, pp. 445-474.

----- (2002). *Corpo e alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Río de Janeiro. Relume-Dumará.

Weber, Florence (1989). *Le Travail à Cote; étude d'ethnographie ouvrière*. Paris. EHESS/Ed. INRA.

Wright Mills, Charles (1961). La artesanía intelectual. *La imaginación sociológica* (pp. 206-236). México: FCE.

