Recasens, A. 2018. Explorando los orígenes de la etnografía y su pertinencia. Revista Chilena de Antropología 38: 330-350 doi: 10.5354/0719-1472.52119

Explorando los orígenes de la etnografía y su pertinencia

Exploring ethnography origins and its relevance

Andrés Recasens Salvo
Profesor honorario Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile (Santiago, Chile)
arecasen@uchile.cl

Resumen

La tesis principal del artículo es que la etnografía es un llamado a participar desde el otro. Para ello se revisan fuentes sobre el origen de la antropología más allá de su institucionalización como disciplina científica, considerando tanto el pensamiento griego como fuentes del medio oriente. El artículo revisa la discusión de los clásicos de la antropología, para luego centrarse en una perspectiva fenomenológica sobre las bases de la etnografía, sus características y consecuencias para la práctica de la disciplina en el presente, con acento en la formación universitaria.

Palabras clave: etnografía, formación, fenomenología, origen, metodología.

Abstract

The main proposal of the article is that ethnography is a call to participate from the other. It conducts a literature review about the origin of anthropology beyond its institutionalisation as a scientific discipline, considering Greek antecedents as well as middle east thinking. The essay reviews classical thinkers in anthropology and then focus on a phenomenological perspective about the foundation of ethnography, its characteristics and consequences for the discipline practice in the present, with an accent on university curriculum.

Key words: ethnography, curriculum, phenomenology, origin, methodology.

INTRODUCCIÓN

La tarea que me he propuesto en el presente trabajo no ha estado exenta de dificultades, fundamentalmente debido a que el tema no ha despertado gran entusiasmo entre los antropólogos. Sin embargo, a medida que avanzaba en él, se me fue haciendo más evidente que desde sus orígenes la etnografía se revelaba como una disciplina en sí misma.

Algunos investigadores han propuesto como un posible comienzo de la etnografía al siglo XVIII, con una información no muy clara sobre sus antecedentes y sin indicios previos. Por ejemplo, Robert Lowie, cuando emprende la tarea de ubicar en el tiempo los comienzos de la etnografía, parte admitiendo "que la elección de cualquier punto de partida en la historia es un acto arbitrario"; y con esta advertencia él opta por remitirse a dos pensadores, Chistoph Meiners (1747-1810) y Gustav Klemm (1802-1867), por considerar "que ambos tuvieron un concepto bastante claro de lo que es el tema medular de la etnografía" (Lowie 1946). No obstante, ni Meiners, un *filósofo* e historiador, ni Klemm, que fue principalmente un

coleccionista, nos encaminan hacia un origen de la etnografía. Ambos publicaron sobre historia cultural, lo que no los hace etnógrafos, más que nada porque ninguno de los dos registra publicaciones sobre trabajos etnográficos, mientras que investigadores de siglos anteriores sí que los habían llevado a cabo y habían publicado sus resultados.

Posteriormente a los pensadores citados por Lowie, F. Ratzel (1844-1904), geógrafo alemán al cual se le conoce como autor de una Antropogeografía, señala una distinción entre etnografía y etnología: "podemos considerar que la misión de la ciencia descriptiva de los pueblos (etnografía) consiste principalmente en la descripción de sus distintas relaciones de cultura en el sentido más lato, y que la ciencia investigadora de los pueblos (etnología) se limita a demostrar las causas de estas diferencias". Ratzel (1888) reclama de la etnografía el papel de dar información sobre las huellas que han ido dejando los pueblos en el proceso de formación de la variedad interna de la humanidad, y expresa que solo de ese modo podríamos afirmar la unidad de la noción de humanidad. Pienso que Ratzel se refiere a una integración en la diferencia, a una unidad en la diversidad, noción nada común en el tiempo en que la formula. El autor hace mención a un viajero alemán, Gustav Nachtigal, quien había realizado una importante exploración científica por el Sahara y el Sudán entre los tubús, tibúes o tedas, pueblo sahariano de raza bereber, y cuya información corroboraría lo afirmado antes por él. Cuando el viajero describe los modos de vida del grupo bereber, dice que "vivían en las cuevas naturales de sus peñas, y en la fecha de su observación su idioma apenas había conseguido traspasar los muros de roca que rodeaban su residencia; de suerte que hacía 2.000 años, o, tal vez, muchos más, que vivían de la misma manera, siendo tan ricos y tan pobres, tan sabios y tan ignorantes como hacía 20 o más siglos, sin haber adquirido nada de lo que entonces no poseían, teniendo cada generación la misma historia que la anterior, la cual era, a su vez, idéntica a la de aquella que la había precedido" (Ratzel 1888). Nachtigal era un médico cirujano y su interpretación obedece más bien al sentido común de su época.

Por su parte y desde una perspectiva distinta, la antropóloga de origen holandés, Dra. Annemarie de Waal Malefijt (1974), profesora emérita de antropología y formada en la disciplina en la Universidad de Columbia, nos remite en su libro a una exhaustiva revisión del pensamiento filosófico, social y político, desde la Grecia clásica hasta los antropólogos modernos. A pesar de ser su trabajo un aporte significativo para las humanidades, no ayuda al objetivo de abrir una vía hacia los orígenes y desarrollo posterior de la etnografía.

BUSCANDO NUEVOS ORÍGENES DE LA ETNOGRAFÍA

A fines del siglo dieciocho existió una referencia clara a la etnografía como un apoyo necesario para el desarrollo de la antropología. Se trata del filósofo alemán Kant, que ya en el título de su libro *Antropología en sentido pragmático* (1991) se puede deducir la distinción entre una antropología y una etnografía. Lo mismo cuando plantea que si la antropología pretende ampliar su campo epistemológico debe, aunque no la nombre, recurrir a la etnografía: "Pero es menester haber adquirido antes un conocimiento del hombre, en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos, si se quiere saber qué es lo que se debe buscar fuera (…) Sin un plan semejante (que supone ya un conocimiento del hombre) siempre resultará muy limitada la Antropología del ciudadano del mundo" (Kant 1991). Más adelante, propone una serie de técnicas etnográficas para el etnógrafo de su tiempo que, a mi juicio, deberían ser leídas y comentadas por los alumnos que en la actualidad se forman en la disciplina. Curiosamente, Kant no menciona a la etnografía, aunque no hay duda de que se refiere al trabajo de campo del etnógrafo.

Dos siglos antes, en Alemania, existían referencias a los etnógrafos como investigadores de reconocida competencia, de cuya existencia Kant debería haber tenido noticias. Me atrevo a sugerir que el objetivo de Kant era enriquecer a una reciente disciplina como la antropología con el apoyo de la etnografía. Además, Kant expresaba un pensamiento tanto para las humanidades como para las ciencias sociales que vale la pena citar: "todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa al hombre, tiene el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridos para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos, es el hombre mismo" (Kant 1991).

Kant formula sus recomendaciones con un especial sentido pedagógico, sobrepasando, sin duda alguna, aquellas que entregan los actuales textos de etnografía. Manifiesta que en la investigación deben cumplirse ciertas condiciones de sagacidad o de don en el investigador, porque para descubrir algo es menester, en muchos casos, "un don natural de juzgar anticipadamente" donde podría encontrarse la verdad; "lo mismo para seguir el rastro de las cosas y utilizar las menores señales de parentesco para descubrir o inventar lo buscado". Para Kant, la lógica no enseña nada de lo anterior, sino más bien es menester siempre empezar suponiendo algo, "conjeturar, desde donde emprender la marcha, lo que debe llevarse a cabo según ciertos principios, siguiendo ciertos indicios, lo cual implica justamente la manera de olfatear éstos" (Kant 1991).

Siguiendo con la relación de aptitudes que conviene que el investigador posea, Kant señala la existencia de personas que tienen un talento que les hace dar con el rastro de los tesoros del conocimiento, sin haberlo aprendido, como si tuvieran en la mano la varita de las virtudes; por lo cual tampoco lo pueden enseñar a los demás, sino hacerlo delante de ellos, ya que es un don de la naturaleza. Estas recomendaciones, viniendo de donde vienen, no deberían ser rehusadas por la etnografía actual. Aun cuando de pronto uno tiene la sensación de que Kant lo que hace es describir las técnicas de rastreo que utilizaban los indios *dakota* cuando seguían el rastro dejado por un animal o por un enemigo. Estimo que aun cuando Kant no habla de intuición, ésta está implícita en sus proposiciones como un atributo necesario para el investigador, quien se encuentra imbricado en una observación participante que lo obliga a estar atento con todos los sentidos, que es visual, táctil, auditiva, gustativa, olfativa, según sea la modalidad de lo observado y de la participación que se lleva a cabo. Pienso que estas técnicas ayudan a moverse en y entre zonas intersticiales, ocultas a las miradas de los profanos, pero que a las cuales el etnógrafo puede sacar a la luz.

Mientras leía el epistolario de Erasmo (1466-1536), más por curiosidad que llevado por una intención de carácter investigativo, caí en la carta sobre la declaración de guerra al turco. Y, en dicho documento, tuve la suerte de descubrir un hecho importante: que en el siglo XVI la etnografía existía con tal nombre y con un cometido similar al que tiene actualmente. Este descubrimiento me llegó como un regalo en mi búsqueda de los orígenes de la etnografía. En dicha carta, Erasmo responde a la consulta que le hace el Emperador acerca de la oportunidad y condiciones favorables para hacer la guerra al turco, lamentando la "ausencia de informes de etnógrafos" (Erasmo 1956 [1530]) sobre dicho pueblo, lo que le impedía dar una opinión fundada.

Lo interesante de esta aseveración radica en que Erasmo hace mención al etnógrafo como alguien al que se podía recurrir para saber acerca de los modos de vida de un pueblo determinado y al cual se le reconocía un conocimiento y una competencia especiales. Erasmo demuestra conocer acontecimientos históricos sobre el desarrollo del imperio turco y de los personajes más relevantes de éste. Por lo que la

información que requiere para responder a la consulta que se le fórmula no es histórica sino etnográfica. Información que en su época la proporcionaban investigadores a los cuales él denomina como etnógrafos. Por lo tanto, además de los motivos morales que expresa Erasmo para no recomendar la guerra, se encuentra presente el hecho de un vacío en la información disponible sobre el pueblo turco, que correspondía a datos etnográficos, con lo cual se estaba reconociendo en ese tiempo, a comienzos del siglo XVI, que la etnografía tenía un estatus independiente como disciplina.

La información entregada por Erasmo permite pensar que en el contexto intelectual inmediato y mediato a él debieron existir etnógrafos reconocidos por su forma de investigar los modos de vida de los pueblos. Una comprobación de esta proposición la he obtenido en la Dra. Rima Greenhill, de la Universidad de Stanford, quien publicó un trabajo de investigación sobre el etnógrafo alemán Barón Sigismund von Herberstein (1486-1566), el cual realizó observaciones etnográficas en Rusia, las que una vez publicadas, tuvieron gran relevancia en su propia época. La investigadora, cuando evalúa la obra del autor manifiesta que el libro no es solo un relato bien escrito y agradable, sino que es el primer relato etnográfico preciso, auténtico e integral hecho por un testigo presencial sobre Rusia a principios del siglo XVI. Rusia, a la fecha de la publicación original del libro en 1549, era ignorada casi totalmente por occidente, tanto de su geografía y de su historia, como acerca de sus usos y costumbres. Lo que se debía a que Rusia había estado bajo el dominio de los mongoles (1237-1480) durante muchos siglos. La vaga idea que occidente tenía de Rusia se resumía en generalidades tales como que era “una tierra extraña de hombres bárbaros y bestias exóticas”. La etnografía realizada por Herberstein llenó este vacío de información. La autora menciona la existencia de otros informes sobre Rusia anteriores al de Herberstein, elaborados por etnógrafos y cosmógrafos, como Paolo Giovio, Johann Fabri, Alberto Campense y otros. Sin embargo, ninguno de ellos estuvo en Rusia y la información que entregaron no la obtuvieron por sí mismos como era de esperar de parte de etnógrafos. Una declaración de Herberstein sobre su recorrido por Rusia revela lo que para mí constituye una verdadera declaración de principios como etnógrafo, en palabras de Greenhill: puedo dar testimonio no solo de oídas, sino como uno que ha visto en parte por sí mismo.

La etnografía de Herberstein tuvo un impacto importante en el medio intelectual, político y comercial de Europa. La primera edición, preparada por el autor, fue publicada en 1549 en Viena. Dos años después, en 1551, se publicó una nueva edición en Basilea, y una tercera edición, en 1556, editada por la famosa casa de Johann Oporinus. En 1557 se publicó en Amberes, y en 1600 fue editado en Francfort. Posteriormente fue traducido al inglés y al ruso. La información que entregaba la etnografía en cuestión es amplia y del mayor interés para aquellos países y grupos que deseaban establecer contactos de carácter político y comercial con Rusia; esto último fue el caso de Inglaterra. Herberstein obtuvo información sobre aspectos tales como la religión, la forma de gobierno, la administración, la justicia y el orden militar. Pero también sobre “la vida de todos los días”; vale decir, la vida cotidiana. El hecho de hablar el ruso y leer el alfabeto cirílico le permitió a Herberstein desarrollar su etnografía con propiedad, pues pudo conversar con personas pertenecientes a diversos estratos sociales de Rusia, además de revisar manuscritos y anales de monasterios y ciudades.

Las descripciones de Herberstein alcanzan, a veces, los más mínimos detalles; por ejemplo, en la vestimenta: “su ropa normal es de un solo patrón; largos y apretados abrigos con mangas estrechas (…) La parte delantera con botones arriba a la derecha, que los distingue de los tártaros que usan capas similares abotonadas a la izquierda. Las botas hasta la rodilla son generalmente rojas, con pequeños clavos en las suelas y algunos en el frente; usan tacos en las botas que sirven como estímulos. Las camisetas

tienen colores de distintas tonalidades y generalmente con botones dorados, tantos como puede permitirse el lujo de su portador". También observa en los comerciantes rusos un gusto por el engaño y el regateo. Y con respecto a las relaciones matrimoniales, informa sobre el maltrato del hombre hacia la mujer, pero agregando un antecedente que llama la atención: que la esposa piensa que si su marido no la golpea es porque ya no la ama.

Los etnógrafos a los que he hecho referencia hasta ahora no tendrían por qué ser necesariamente los únicos de la Edad Media y del Renacimiento. Un estudiante de la Universidad de Freiburg (Mathias Nietschak), que asistió a mi seminario de investigación en la Universidad de Chile, cuando regresó a su universidad, me envió los nombres de algunos estudiosos alemanes que podrían haber realizado etnografías, pertenecientes a los siglos catorce y quince, respondiendo a una petición mía. Entre ellos figuraba Jakob Twinger von Königshofen (1346-1420) que, entre otras indagaciones, escribió sobre un estudio local realizado en Estrasburgo, en la que, en un estilo narrativo de carácter popular, dio a conocer leyendas, anécdotas y farsas de la lengua vernácula y otros detalles relativos a los usos y costumbres del pueblo. Además, agregó a Sigismund Meisterlin (1439-1475), Joseph Grünbeck (1473- 1532) y Johannes Aventinus (1477-1534). Estimo que sería un aporte el que otros investigadores se sientan incentivados a indagar sobre este interesante tema. Sugeriría partir desde los entornos intelectuales del tiempo de Erasmo, y de ahí hacia atrás y hacia adelante, sin descuidar la intelectualidad del mundo del islam. Pienso que es un tema muy atinente para una tesis doctoral.

UNA BÚSQUEDA EN EL PASADO REMOTO

Los antecedentes sobre la actividad etnográfica a la que me he estado refiriendo anteriormente, me incentivaron a buscar más atrás en el tiempo, pues no se entiende que haya aparecido de pronto y sin raíces. Lo cierto es que la etnografía hunde su posible nacimiento en los comienzos de la investigación sobre los modos de vida de algunos pueblos en la antigüedad clásica. Hay un notable parentesco entre dicha investigación llevada a cabo por un especialista que observaba y estudiaba por sí mismo aquello de lo cual hablaba y escribía, y la etnografía tal como la conocemos en términos generales en la actualidad. Pues se concibe que el etnógrafo es aquel que busca por sí mismo una información de primera mano sobre los modos de vida de un pueblo, de una comunidad o de un grupo de su interés; y, el resultado de su observación es divulgado posteriormente con un menor o mayor análisis e interpretación. Entre los primeros estudiosos que podemos denominar por su actividad como etnógrafos, destacaron entre otros, Heródoto en Grecia (siglo V a. de C.) y Tácito en Roma (siglo I d. de C.). Ellos escribieron relatos sobre las tradiciones de los pueblos que visitaron y estudiaron, especialmente sobre sus usos y costumbres, creencias, guerras, formas de matrimonio y familia. Y, siglos antes que ellos, Solón (638-568 a. de C), después de deponer su cargo, hizo un viaje por Asia y Egipto "para informarse por sí mismo", acerca de sus legislaciones y contrastarlas con su propia legislación; y su ejemplo fue seguido por muchos, como también había tenido en él otros predecesores (Jaeger 2000 [1933]).

El interés de Heródoto por conocer tierras lejanas comenzó cuando aún era un joven. Viajó a Egipto, Fenicia, Libia, las costas meridionales del Ponto Euxino y, tal vez, Babilonia. Heródoto, al igual que el etnógrafo en la actualidad, ve y observa por sí mismo un presente de vidas de todos los días y, si se refiere a hechos del pasado, es porque uno de sus interlocutores lo ha traído al presente para ofrecérselo; pero, en casos muy puntuales, puede suceder que el mismo etnógrafo crea necesario inquirir sobre situaciones pretéritas. Cuando tenía dudas sobre el testimonio que se le daba, por muy calificados que fuesen sus

informantes, Heródoto buscaba verificarlo mediante otras fuentes. Por ejemplo, la información obtenida por él de los sacerdotes de Hefesto, en la ciudad egipcia de Menfis, decide contrastarla con otros informantes, para lo cual viaja a las ciudades de Tebas y Heliópolis: "con la mira de ser mejor informado y ver si iban acordes las tradiciones de aquellos lugares con las de los sacerdotes de Menfis, mayormente siendo tenidos los de Heliópolis, como en efecto lo son, por los más eruditos y letrados de Egipto (...) Explicábanse, pues, con mucha uniformidad aquellos sacerdotes por lo que toca a las cosas públicas y civiles" (Heródoto 1961: 110). De su conocimiento de diferentes pueblos, Heródoto deduce una explicación con un sentido etnocéntrico de la adhesión del hombre a su propia cultura, señalando que a cualquier hombre que se le pidiese elegir la mejor forma de vida, elegiría la propia.

Entre los muchos relatos etnográficos de Heródoto, he elegido referirme aquí a su narración sobre el perjurio cometido por el lacedemonio Glauco. Comúnmente, nos referimos al oráculo de Delfos como aquel que predice el futuro de aquellos que se lo requieren. En el relato de Heródoto se nos informa que el oráculo también atendía a las consultas sobre determinados comportamientos e informaba de las sanciones que podían corresponderles. Glauco era reconocido en Esparta por ser una persona honorable y justa. Un día llegó hasta su casa un milesio que por la inseguridad que se vivía en Mileto había decidido convertir en dinero parte de su fortuna confiando en la seguridad que ofrecía Esparta, razón por la cual llegó hasta donde Glauco y le dijo: "vengo aquí para gozar del beneficio de tu reconocida probidad". Acto seguido le entregó a Glauco el dinero y un sello, diciéndole que se lo entregaba en depósito convencido de que permanecería intacto en sus manos; además, le dijo que debía entregar el dinero a quien le presentara un sello semejante al que le había dado. Glauco aceptó el depósito en las condiciones establecidas por el milesio. Luego de un tiempo, se presentaron ante él los hijos del milesio y, presentándole el sello paterno, le solicitaron la entrega del dinero. Glauco les contestó que nada de lo que le decían estaba presente en su espíritu. No obstante, les manifestó que, si llegaba a recordar dicho depósito, les haría entrega de él; pero que, si no fuese así, los llevaría ante la justicia. Los hijos del milesio se fueron entristecidos por dicha respuesta. En cuanto a Glauco, se presentó ante el oráculo de Delfos para preguntarle si podía apropiarse del depósito del milesio, negando a sus herederos haberlo recibido (Heródoto 1961). El hecho de que el honesto Glauco, frente a la cuantía del dinero, cediera a la tentación de quedárselo, nos permite inferir que ya en esa época el hombre, honesto o no, tenía su precio.

La pitonisa de Delfos, en respuesta a la solicitud de Glauco, le manifestó que podía quedarse con esas riquezas que estaban en cuestión por un simple juramento. No obstante, le advirtió que "el acto del juramento daba a luz a un hijo, sin nombre, sin pies, sin manos, que acomete rápido al perjuro hasta destruir con él su raza y toda su casa". Al oír esto, Glauco se apresuró a devolver a los milesios la riqueza que su padre le había dejado en depósito. Sin embargo, se cumplió el vaticinio de la pitonisa y, al tiempo, a pesar de haber devuelto la riqueza, ya no existían descendientes de Glauco; ya no había hogar que llevara su nombre; la raza de Glauco fue arrancada hasta sus raíces.

Al contrario de algunas legislaciones actuales, el relato deja en claro que en esa época la restitución dejaba sin efecto el daño hecho, pero no dejaba sin efecto la falta cometida. El perjurio en el tiempo de Heródoto era una falta grave que debía ser castigada. Este relato me recuerda una convención en nuestros sectores rurales con respecto a la palabra dada. En este caso, la palabra reemplazaba al juramento, pues éste caía bajo las prohibiciones bíblicas: "No tomarás el nombre de Yahveh tu Dios en vano; porque Yahveh no dará por inocente al que tome su nombre en vano" (Éxodo 20). El hecho de que en la ruralidad no existen instituciones de la justicia ni notarías a las cuales recurrir, las transacciones se subscriben mediante la

palabra dada, la que se sella con un apretón de manos. Todo lo cual obliga a cumplir el compromiso. Recuerdo a un campesino de San Fabián de Alico que, dolido por el incumplimiento de un compromiso adoptado bajo "la palabra de honor" enfatizaba con gran convicción que "¡¡¡La palabra es ley!!!".

En cuanto a Cayo Cornelio Tácito, nos hace participar de interesantes relatos sobre los pueblos germanos, a quienes conoció en el año 90 (d. C.). Recoge una completa relación de los aspectos materiales de su cultura, tales como armas, moradas, vestidos y otros; y, además, acerca de la educación de los niños, sobre sus creencias, formas de matrimonio, justicia, relaciones sociales y políticas, entre otros aspectos de cultura. Tal como se puede apreciar, tanto Heródoto como Tácito buscaron informarse sobre categorías antropológicas muy similares a las que se ofrecen en las etnografías realizadas en nuestro tiempo. Con relación a los britanos, Tácito logra una precisión muy fina en un comentario que realiza sobre éstos, y que dice relación con el fenómeno de aculturación, de importancia en la antropología. Se refiere a que su suegro Agrícola, a cargo del gobierno de Britania, se preocupó de que los britanos, que eran hombres rudos, inclinados a la guerra, de gustos sencillos y que vivían en asentamientos dispersos, se acostumbraran a la tranquilidad y al ocio por medio de placeres típicos de la cultura romana, orientándolos a la construcción de templos, plazas y casas. Sobre el particular, Tácito comenta que su suegro "hacía instruir en las artes liberales a los hijos de las familias principales (…) para que los que hasta hacía poco no querían la lengua romana, llegaran a desear la elocuencia. Desde entonces, empezaron a ufanarse en llevar vestidos, haciéndose frecuente el uso de la toga; y poco a poco se fueron desviando hacia el vicio, los pórticos, los baños y la ostentación en los convites". Termina diciendo Tácito con una gran lucidez que "todo lo cual llamaban los no instruidos cultura, siendo parte de la esclavitud" (Tácito 1957). Vale decir, se trataba de una aculturación que buscaba una deculturación mediante la seducción engañosa hacia lo exótico, que los hacía dependientes del conquistador romano al desear vivir como ellos. Esto, por supuesto, tuvo que ver con los hijos de las elites, pero debió arrastrar a parte del pueblo británico, aunque con distinto destino. El ejemplo y el comentario que proporciona Tácito es similar a lo que aconteció en las muchas conquistas y colonizaciones posteriores tanto en América, África, Asia y Oceanía mediante diferentes agencias y agentes. En Tácito hay una coincidencia en la valoración del «buen salvaje» cuando contrasta los modos de vida de los germanos con "la molicie y el lujo de una Roma decadente", con la reflexión que hará en nuestra época Lévi-Strauss, al comparar a los nativos bororo con la civilización europea (Levi-Strauss 1971).

Bartolomé Pou, traductor del griego al español y comentarista del libro de Heródoto, traduce el término griego que designa el rol desempeñado por éste como aquel que "ve y estudia por sí mismo" (Heródoto 1961: 7). Por su parte, Werner Jaeger traduce el citado vocablo como "información adquirida mediante búsqueda" (Jaeger 2000[1933]: 5). En cuanto a Ferrater Mora (1951), traduce el mismo término de manera similar a Jaeger, agregando que los resultados de la búsqueda se expresan a través de una narración o descripción. Procedimiento similar realiza en la actualidad el etnógrafo de ahora, quien describe mediante una narración lo que ha visto, observado y escuchado; esto es, una observación participante, experiencia que es notoria en Heródoto.

Aun cuando se debiera atender al problema señalado por Bartolomé Pou, quien se queja de la costumbre de usar el concepto de cultura para referirse a la totalidad de los modos de vida que caracterizan a un pueblo determinado, lo que trivializa el sentido que éste tenía en Grecia, de un ideal eminentemente formativo que conducía a una humanidad tenida como un objetivo consciente, no es posible atenderlo porque la costumbre de designar como cultura a los modos de vida de pueblos muy diferentes entre sí,

está fuertemente arraigada en nuestra disciplina como en muchas otras. Algo similar sucede con respecto a los orígenes de la etnografía, pues, en algún momento, se decidió designar a Heródoto como el "Padre de la Historia". Tengo claro que no sirve de nada polemizar sobre esto con los historiadores y producir una especie de orfandad en ellos. Lo que me interesa es establecer que Heródoto es más bien el "Padre de la Etnografía" y, aun cuando acepto compartirlo en aras de una hermandad, sí que reclamo la primogenitura.

PRECISIONES EN RELACIÓN CON LOS CUESTIONAMIENTOS QUE SE FORMULAN A LA ETNOGRAFÍA Y AL QUEHACER DEL ETNÓGRAFO

He lamentado en otra parte la manera en que la etnografía ha sido puesta en cuestión debido a que, según sus detractores, no daría garantías de credibilidad porque no es objetiva y porque su modo de investigar no obedece a los cánones de la ciencia. En general, las críticas vienen de aquellos que dicen ser capaces de conocer objetivamente su unidad de estudio y de realizar un relato objetivo de lo que han observado. Y esto, porque los hechos hablaban por sí mismos y, lo que se debía hacer, era escucharlos y transmitir lo que éstos decían. Lo anterior se ha afirmado, no obstante haber varios investigadores pertenecientes tanto a las ciencias sociales, como de aquellas llamadas "ciencias duras" que han refutado dichas críticas; como asimismo de parte de la propia antropología social (Recasens 1998).

Dos antropólogos sociales clásicos han expresado su pensamiento con respecto a dichos cuestionamientos. Uno de ellos, S. F. Nadel, hacía presente que los hechos existen siempre como resultado de un esfuerzo clasificatorio, en razón a que la observación científica es una reestructuración de lo estructurado. Entonces, cuando se habla de 'hechos', debe entenderse que la referencia que se hace es a un producto de la "eliminación, la selección, y la inferencia"; esto es, a una abstracción (Nadel 1955). El otro es B. Malinowski, quien objetaba la idea de que los hechos se encontraban a disposición de una mente profana en un continuo espacio-tiempo. Porque los hechos no son más tangibles en la realidad sociológica que en la realidad física. El autor, apoyándose en su trabajo etnográfico, hacía notar que los principios de la organización social, de los cuadros jurídicos, de la economía y de la religión, deben ser elaborados por el observador a partir de un sinfín de testimonios más o menos significativos y más o menos pertinentes. Advertía, además, que "la mayor parte del material etnológico de hoy debe su carácter a menudo fragmentario, incoherente y no organizado, al culto de los «datos puros»" (Panoff 1974).

Por su parte, el antropólogo social Edmund Leach, se quejaba del fantasma de las ciencias duras que persigue a los científicos sociales en general y a los antropólogos en particular. Leach deja en claro que los antropólogos no buscan descubrir verdades de la naturaleza, independientes de los actores humanos, sino a lo que apuntan es a comprender las posibilidades de la acción humana como tal. Como tampoco se trata de demostrar que la cultura es como la naturaleza, sino de mostrar cómo la cultura difiere de la naturaleza (Leach 1975).

Una falsa e inútil dicotomía

Ilya Prigogine, premio Nobel de Química, se hace las siguientes preguntas en relación con las dicotomías señaladas anteriormente: "¿podemos hoy seguir asimilando esta elección metafísica al ideal del conocimiento científico? ¿Por qué afirmar como necesaria esta peligrosa proximidad entre razón y

sinrazón que lleva a la física a identificar como ideal de conocimiento el fantasma de un saber podado de sus propias raíces?". Más adelante, Prigogine le quita importancia y sentido a la añosa división entre ciencias duras y ciencias blandas. Lo plantea de esta manera: "Durante largo tiempo un ideal de objetividad nacido de las ciencias físicas ha dominado y dividido las ciencias. Una ciencia, para ser digna de ese título, debía definir su objeto, determinar las variables en función de las que pudieran ser explicados los comportamientos observados –entiéndase previstos. Hoy día [1988] está naciendo una nueva concepción de la objetividad científica que pone de manifiesto el carácter complementario y no contradictorio de las ciencias experimentales que crean y manipulan sus objetos y las ciencias narrativas cuyo problema son las historias que se construyen creando su propio sentido" (Prigogine 1991).

Por su parte el bíofísico, Heinz von Foerster, cuando se refiere a la objetividad en la ciencia, manifiesta con una claridad y precisión digna de mención, que se trata de "la ilusión de creer que las observaciones pueden ser hechas sin un observador". Y en el mismo seminario realizado en Buenos Aires escuché decir a Ernest von Glasersfeld que le era imposible concordar con aquellas personas que presumen que la sociedad está allí, que todo el mundo pareciera poder incorporarse a ella de manera casi automática; y que no sabía cómo podía darse eso (Fox Keller 1995).

El punto de vista expresado por un científico perteneciente a las ciencias que se predican como 'duras', nos conduce a una visión nada ortodoxa sobre la percepción de la ciencia y el ejercicio de ella. François Jacob, Premio Nobel de Fisiología en 1965, habla tanto de su relación con el biólogo genetista André Lwoff, investigador en el Instituto Pasteur, como de su propia experiencia como investigador. Dice que Lwoff, su tutor en dicho centro, le habría manifestado con respecto al ejercicio de la ciencia, que "la investigación es ante todo un asunto de olfato. Y también de tenacidad, de empecinamiento". Lo que habría corroborado luego de tratar con él en su desempeño como investigador: "Lo que más admiraba en él, era su penetrante sentido del mundo viviente, su virtuosismo a la hora de abordar la biología, de decidir sus temas de investigación. Funcionaba mucho más por intuición, por olfato, que por método. Su manera de tratar la ciencia era la de un artista. En el fondo, antes que nada, era un artista". Esto nos hace evidente que los científicos de su entorno no están sujetos a la tiranía de un lenguaje ortodoxo cuando se refieren a la ciencia y a lo que hacen como científicos, como sucede en las ciencias sociales cuando intentan asemejarse a las ciencias duras. Jacob declara que al revés de lo que creía, el procedimiento científico no consistía simplemente en observar y acumular datos experimentales para elaborar a partir de ellos una teoría, sino que se iniciaba con "la invención de un mundo posible, o de un fragmento de un mundo posible, para irlo confrontando, a través de la experimentación con el mundo exterior". Y en este diálogo sin fin entre la imaginación y la experimentación se hace posible un encuentro cada vez más acordado con aquello que se llama la realidad (Jacob 1989).

Jacob descubre una curiosa dualidad del quehacer del científico y de la ciencia misma, en su etapa de gestación, que encuentro muy sugerente, pues pareciera provenir de los cuentos medievales que se referían a poderes otorgados a los actos hechos a la luz del día, distintos de aquellos que provenían de la oscuridad, sumidos en las tinieblas. Pues habla de una ciencia diurna y de una ciencia nocturna. La primera, según él, pone en juego razonamientos articulados como engranajes, cuya fuerza es la de la certidumbre: "esta ciencia, consciente de su andadura, orgullosa de su pasado, segura de su futuro, progresa pletórica de resplandor y de gloria". Por el contrario, la segunda nos hace vagar como en medio de un bosque, a ciegas: "esta ciencia duda, tropieza, retrocede, se sobresalta. Todo lo cuestiona y corrige, busca e interroga sin parar. Las hipótesis son vagos presentimientos, sensaciones brumosas; y los

fenómenos, acontecimientos sueltos sin ligazón alguna". En la ciencia nocturna nada permite afirmar que logrará alcanzar la etapa de ciencia diurna, pero, como por generación espontánea, sin anticipar momento y lugar, se topa uno con una luz como un destello: "entonces, no es la lógica aquello que guía el espíritu, sino el instinto, la intuición". Y termina diciendo: "Después del primer encuentro, se inicia un duro combate con los hábitos de pensamiento. Un conflicto con el universo conceptual que rige nuestros razonamientos. Nada hay todavía que permita afirmar que la hipótesis que acaba de surgir superará su forma primitiva de esbozo burdo para (…) acceder a ciencia diurna" (Jacob 1989: 227-300). No puedo menos que hacer notar lo cercanas que están las expresiones de Jacob con las recomendaciones que formula Kant, casi unos tres siglos antes, a las cuales me he referido anteriormente.

Mientras que, como tal sujeto, el Otro requiere del etnógrafo su reconocimiento y comprensión como también el respeto de los cánones de su cultura y la debida consideración hacia su otredad. Y, un sello humanista de nuestra actividad es que no utilizamos sofisticadas tecnologías para conocer y comprender al Otro, pues no es una roca ni una ameba. No hacemos lo del biólogo, que cuando no obtiene el resultado que espera, arroja a la ameba al tacho de la basura.

Como una manera de cerrar esta falsa e inútil dicotomía, recurriré a un científico cuya lectura influyó profundamente en mí, orientando mi curiosidad tanto hacia la filosofía como hacia la antropología. Me refiero al filósofo, teólogo y paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin. A comienzos del siglo veinte, hace hincapié en que la crítica de las ciencias ha demostrado en demasía que no hay hecho puro, sino que toda experiencia, por objetiva que parezca, está rodeada inevitablemente de todo un sistema de hipótesis desde el preciso momento en que el sabio trata de formularla. Además, manifiesta que, por una ingenuidad necesaria de la ciencia naciente, se pudo imaginar que era posible observar los fenómenos en sí mismos, de la manera como se desarrollan fuera de nosotros, tal como si su mirada cayera desde lo alto sobre un mundo en el que su conciencia pudiera penetrar sin experimentarlo en sí mismo, sin modificarlo con su propia observación. Y que, por lo mismo, no podemos eludir el hecho que las observaciones que realizamos, aún las tenidas por más objetivas están todas ellas impregnadas de convenciones apriorísticas, así como de formas o de costumbres de pensar desarrolladas a lo largo del proceso histórico de la investigación (Teilhard de Chardin 1965[1948]: 40-44).

Teilhard de Chardin expresaba que "tanto el objeto como el sujeto se mezclan y se transforman mutuamente en el acto del conocimiento". Para él, el hombre, quiéralo o no, desde ese momento vuelve a encontrarse a sí mismo y se contempla en todo lo que observa ya que, de un modo inevitablemente subjetivo, "resultamos ser centro de perspectiva en relación con nosotros mismos". Él anuncia un proceso de sumo interesante en la observación, al preguntarse: "Pero ¿qué es lo que le sucede al paseante si las circunstancias le llevan hacia un punto naturalmente privilegiado –encrucijada de caminos o de valles– desde el cual no ya solo la mirada, sino las mismas cosas irradian? Vale decir, ¿comunican su ser?". Es entonces cuando, al coincidir el punto de vista subjetivo con una distribución objetiva de las cosas, se establece la percepción en toda su plenitud.

Pienso que la inseguridad que sienten algunos alumnos de antropología social con respecto a su propia disciplina y que los hace mirar con envidia viejas ortodoxias, se debe más que nada a una descuidada formación en etnografía, como asimismo acerca del intercambio enriquecedor entre los avances teóricos de la antropología social y los avances metodológicos de la etnografía, como de los aportes conceptuales del trabajo de campo del etnógrafo. El resultado, la mayor de las veces, es la falta de habilidad y no pocas

veces la impericia con que se establecen los contactos interpersonales cuando se realiza una etnografía, tanto en la manera en que se los busca como en la forma en que se los realiza. Debido a que se desconocen los requisitos necesarios para que tanto el observar como el escuchar, el conversar y el participar sean llevados a cabo de manera idónea. Sobre todo, con respecto al participar, pues no se trata de entrar a participar haciendo el intruso, sino de ser llamado a participar. Aun cuando esto suceda, el etnógrafo debe estar consciente de que la participación consentida no lo convierte en un similar del Otro ni en un nativo de su otredad. Que solo ha conseguido la posibilidad de conversar una y otra vez con ése, aquél y otros más; mirar y mirar hasta sentir que se ve en profundidad; el poder estar en todos aquellos acontecimientos y situaciones que le ayudan a comprender sus modos de vida; el lograr ser aceptado de buena gana, sin recelos mayores. Pero esta aceptación siempre es la de un extraño, lo que para ellos está claro, aunque no se lo hagan sentir al etnógrafo. Digo esto, porque se ha creado una serie de mitos sobre la capacidad del etnógrafo de estar y no estar al mismo tiempo, de manera que su presencia ajena no perturba; como si pudiese sobrevolar por el mundo que está estudiando; o que el etnógrafo cumple su sueño de niño de poder ser invisible.

En torno a estos temas, a lo menos en nuestro medio, falta compartir reflexiones y experiencias. Falta, asimismo, que las escuelas de antropología se centren de manera importante en la etnografía. No basta diferenciarse en el discurso de otras disciplinas, como la sociología o la psicología social, asegurando que lo que los define es el método cualitativo, esto es, la etnografía, sino que se requiere incorporar en los programas de estudio más seminarios de revisión y discusión de trabajos de etnógrafos de diferentes escuelas; más trabajos en terreno con discusión acerca de sus resultados, sobre los aciertos conseguidos y los errores cometidos; con ejercicios prácticos previos para que los estudiantes puedan internalizar las técnicas adecuadas. Es esencial disponer para estos efectos de más espacio y preocupación que el que otorga la mayoría de los programas de estudio.

Otra cuestión que creo necesario aclarar, es una expresión utilizada por D. Kaplan y R. Manners (1981) en un trabajo sobre teoría antropológica. Ellos expresan que, cuando se compara el trabajo de los historiadores con el de los etnógrafos, se encuentra que “ambos están comprometidos en una empresa metodológica similar”. La razón que dan los autores para hacer esta curiosa afirmación es que cuando se realiza una distinción entre las “observaciones simples de campo del etnógrafo” y el reporte que escribe posteriormente sobre éstas, les resulta evidente que está relacionado con un proceso muy similar al que Goldstein atribuye al historiador. No obstante, el historiador L. J. Goldstein, no dice exactamente lo que los autores le atribuyen para concluir de la manera en que lo hacen. Lo que él expresa es lo siguiente: “Si uno distingue el panorama fenomenológico que pasa delante del testigo del reporte que él hace de lo que observa, uno podría argumentar que este último es más parecido a nuestro evento histórico, y que es posible tratarlo como explicación del panorama fenomenológico”. Para agregar más adelante, que es posible considerar que un reporte sociológico o etnográfico tiene el propósito de dar sentido a lo que el sociólogo o el etnógrafo vieron o experimentaron. Que “en todos estos casos, parece haber cierto paralelismo y uno está en libertad de concluir que todos los eventos tal como están caracterizados en los reportes, son hipotéticos. Entonces no habría tanta diferencia entre los eventos históricos y otros tipos de eventos como comúnmente se piensa” (Goldstein en Kaplan y Manners 1981).

Una afirmación de esta naturaleza por parte de los autores citados requiere de una clarificación acerca del sentido que ellos dan al término “simple”. En español el vocablo sufre de polisemia y sería necesario saber qué acepción utilizan. Yo no he tenido la sensación de estar observando con “sencillez”, ni tampoco

con una observación "desabrida" o "falta de razón". Lo cierto es que la observación del etnógrafo es inquisitiva pues busca distinguir para luego analizar, categorizar e interpretar. La mirada puede ser simple, como cuando le digo a alguien: "Mira hacia la terraza de ese edificio". Lo que equivale a un mirar simple. Pero si a continuación le pregunto qué ve, le estoy pidiendo algo más que mirar, o dirigir la vista, que es el ver, o sea, distinguir un objeto cultural concreto, que en el ejemplo puede tratarse de una antena. Si la persona cuando mira no posee el conocimiento sobre el objeto cultural que se le pide ver, distingue varias cosas diferentes, pero no distingue la antena. El etnógrafo, a veces, observa grupos, sucesos, eventos que requieren de una observación atenta, fina, aguda y profunda, pues, cualquier situación bajo su observación es compleja y no simple. Por otra parte, el historiador trabaja con documentos, archivos y otras fuentes, según lo que ha elegido estudiar de hechos del pasado, mientras que el etnógrafo, dentro de un presente amplio, obtiene sus datos de primera mano, por sí mismo, mediante la observación directa y participante de rituales y ceremonias, personas y grupos en tareas cotidianas.

LA ETNOGRAFÍA ABRE NUEVOS CAMPOS

La etnografía, al ampliar el conocimiento sobre los modos de vida de diferentes pueblos, comunidades y grupos humanos, no solamente ha proporcionado una base comparativa para las generalizaciones sobre el comportamiento y sobre los modos de vida que los caracterizan, sino que ha hecho un aporte de la mayor importancia para las ciencias humanas y sociales: la evidencia reiterada en el tiempo y en el espacio de la diversidad de formas en que las sociedades se organizan en torno a ideas, a recursos y a formas de relacionarse socialmente, que en general, son consecuentes con el medio ambiente en el cual se han asentado y desarrollado. Estimo que no es menor el hecho de que esta variabilidad reiterada puesta al descubierto por la etnografía impone un criterio a respetar, que es el de la existencia legítima de la diferencia, y que denuncia la ajenidad en lo humano de los cánones homogeneizadores a que fuerzan algunas ideologías. Lo humano diverso presiona en la búsqueda de una organización social y política en la diversidad y en la equidad, que puede entenderse como el fundamento del crecimiento y del desarrollo humano.

En una clase magistral dada en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, me propuse reconstruir solo a través de mis recuerdos un pueblo de mar que, en el tiempo en que lo visité, aún conservaba rasgos de una integración al ecosistema. La llamé "Configurando un Pueblo de Mar: una etnografía en mis recuerdos", lo que estimé un ejercicio que se hacía por primera vez. Porque era el resultado de vivencias no intencionadas en un pueblo de mar, sin pretender registrar nota alguna ni adoptar una actitud de observador en función de un proyecto etnográfico cualquiera; más bien, solo se trató de una intensa curiosidad y un disfrute por lo que iba descubriendo mediante las relaciones interhumanas y el entorno en el que habitaban o realizaban sus actividades o en aquellos en los que socializaban, que por sí solos se iban guardando para ser recordados cuando fueran requeridos, sin importar el tiempo trascurrido. Pienso que habría que ahondar en lo que significó esta improvisación (Recasens 2013).

M. Herzfeld hace notar el hecho que la etnografía sea el centro de interés para el análisis de los fenómenos mundiales, haciendo relevante la investigación de campo. Esta tendencia, al decir del autor, permite realizar un enfoque culturalmente reflexivo, que es útil desde el punto de vista práctico y sin duda muy enriquecedor desde una perspectiva empírica. El progresivo desarrollo alcanzado por la etnografía señalado por Herzfeld ha colaborado a que la antropología social se involucre cada vez más en las políticas de identidad mundial, local y étnica, de fenómenos como el nacionalismo, la emergencia de formas

burocráticas multiculturales o de participación ciudadana. Todo lo cual le proporcionará una mayor capacidad para reconocer estos fenómenos, a la vez que le permitirá aumentar su capacidad de crítica y de análisis social y cultural (Herzfeld 1997).

La etnografía no solo se ha expandido, sino que también ha abarcado temas inéditos que exigen, a mi modo de ver, recurrir a una cooperación interdisciplinaria. En los trabajos presentados en la Revista de Antropología Social (RAS), se encuentra uno que hace referencia a una monografía de Claudio Magris, que me llamó la atención por su original tema. Se podría decir que es una etnografía desde el río Danubio; o tal vez, el Danubio mismo es el etnógrafo que desde el curso de sus aguas describe lo que ha ido observando tanto en el pasado como en el presente. De tal modo van surgiendo diversas formas de organización social, política y económica; lenguas diferentes que nombran las mismas cosas con sonidos distintos; conflictos y guerras que disputan un pedazo de tierra, y el que se lo adueñó debe devolverlo en otra guerra. Años después, el antropólogo francés Dumont realizó algo similar con el río Rhin (Freitas 2003).

El trabajo de Magris me sugiere la posibilidad de que se realicen etnografías desde los ríos de Chile, pues pienso que podrían darnos una visión enriquecedora del proceso de cambios sufridos por sus contornos humanizados. Tenemos varios ríos que nacen en la cordillera de Los Andes abriéndose camino hacia el mar y algunos lo logran. Sería una etnografía asesorada por la arqueología prehistórica, la geografía y la historia. Por ejemplo, el río Loa va creando oasis a lo largo de su curso, donde fue acogiendo en tiempos diferentes a poblaciones que fueron organizando sus campamentos y sus modos de vida. También, el río Biobío ofrece la posibilidad de una interesante etnografía. En la zona precordillerana sale al paso de migrantes indígenas que vienen del este, y los detiene con una ofrenda de araucarias y piñones que los seduce y generan ahí su hábitat y adoptan su nombre. Más abajo, es espectador de las guerras entre mapuches y españoles y es elegido, finalmente, como la frontera entre ambos. La gran diversidad geográfica y climática del país dio forma a ecosistemas diversos, en donde se desarrollaron pueblos con culturas muy diferentes y que generaron un hábitat cerca de las aguas vivificantes y generosas de los ríos. Hubo pueblos que se desarrollaron entre dos ríos, como el diaguita, que habitó los valles entre los ríos Copiapó y Choapa. Ahí se organizó social y políticamente en aldeas y desarrolló una ganadería, una agricultura y una alfarería avanzadas. ¿Qué impidió que los diaguitas, que habitaron una zona privilegiada entre dos ríos, no alcanzaran un desarrollo cultural más notable? ¿Y que en el Cercano Oriente Antiguo generó a Sumer entre los ríos Tigris y Eufrates? Es posible que la invasión del español haya detenido un desarrollo abortando lo que podría haber devenido. O, tal vez, antes del contacto con el español, dicho pueblo había encontrado un modo de vida que le era placentero, sin penurias ni ansiedades, sin apuros ni conflictos.

SOBRE EL OBSERVAR, EL ESCUCHAR, EL CONVERSAR Y EL PARTICIPAR

He planteado antes el énfasis en el “conversar”, porque me interesa destacar el hecho que los encuentros continuos bien encaminados del etnógrafo crean ámbitos de intimidad y en donde la conversación cobra significado y sentido. He objetado el concepto de “entrevista en profundidad” utilizado por la metodología de terreno en algunos textos de antropología, porque es evidente que viene marcado por la metodología cuantitativa, por el acercamiento que no busca establecer una empatía, sino encerrar al Otro en un marco preestablecido, en preguntas que no dejan ninguna libertad para explayarse; en fin, una entrevista que sugiere al encuestador y, como tal, viene a establecer una situación dispar, asimétrica, instrumental y

utilitaria. Además, la preposición 'en' extravía el camino de lo que se quiere expresar, ya que uno no va 'en' fondo de una cosa, sino que va 'a' fondo de una cosa.

Es la razón por la cual propuse el concepto de conversaciones a profundidad, pues pienso que se hace cargo de mejor manera de lo que el etnógrafo hace en terreno. La idea es que conversamos con el Otro, no lo interrogamos. Por el contrario, dejamos que fluya su relato sin interrumpirlo, sin fijarle caminos, de tal manera que lo que me transmite sea una reflexión sobre sí mismo y sobre la actividad que realiza y su relación con su entorno natural y social. Todo lo cual es enriquecedor y que no habría sido posible obtenerlo mediante una interrogación que no lo tiene prefijado en sus preguntas porque lo desconoce. La exigencia de que la etnografía requiere de estadías largas en terreno es, precisamente, para conseguir este resultado. Lo mismo con respecto a la idea de "escuchar", que es una recomendación de hablar lo menos y más prudente posible, o de crear silencios que son un incentivo para que la palabra del Otro fluya sin cauces impuestos. Por otra parte, cualquiera que sea la forma y el énfasis con que se formule una pretensión de objetividad, en el terreno mismo, en la experiencia vivencial del etnógrafo como sujeto, su encuentro es y será siempre -y no podría ser de otra manera- con otro sujeto. Un Otro con el cual dialoga, al cual observa y con el cual participa en su cotidianeidad. Cada vez que se busca un acercamiento pleno hacia el Otro y su otredad, se requiere de una actitud natural no mediatizada, como decíamos antes, por prejuicios y preconceptos. Lo contrario sería observar al otro desde una mirada que ya trae de manera preconcebida lo que debiera ser el Otro (Recasens 2003).

Un aspecto distinto de la investigación etnográfica que he objetado antes es la utilización por parte del etnógrafo de un solo informante llamado comúnmente 'informante clave'. El problema que se suscita es que él no está en condiciones de atender todos los requerimientos de la investigación. La heterogeneidad de roles y categorías sociales existentes en mayor o menor grado en los pueblos y comunidades, como las diferencias sociales y culturales según sexo y edad, le impiden acceder a algunas actividades, grupos, entornos y situaciones. Lo más grave que podría ocurrir es que, debido a la presión que siente por parte del etnógrafo, el 'informante clave' puede caer en la tentación de inventar algunos datos.

En la proposición de un simposio, hacía notar la necesidad de considerar la utilización de un enfoque fenomenológico en la etnografía, lo que nos permitiría un mayor rigor en nuestro trabajo de campo. Me limitaba a la proposición de Husserl sobre una suspensión del juicio frente a la realidad que se desea comprender, pensando que ello hace posible, si no eliminar, aminorar los preconceptos y prejuicios que mediatizan el acercamiento al Otro y a su otredad. Me refiero tanto al observar, como al escuchar, al conversar y al participar. Para emprender esta tarea, pienso que es conveniente y necesario buscar, además, la colaboración que puedan prestar pensadores de disciplinas ajenas a las ciencias sociales, en los que es posible encontrar proposiciones que enriquecen y facilitan mi búsqueda. Sobre todo, tomando en cuenta el hecho de que en muchos de los reportes etnográficos se detecta, a lo menos, una actitud, una manera de llegar con mayor profundidad al Otro y a su otredad en donde subyace un enfoque fenomenológico. Tanto en los temas como en los problemas que se tratan y en las orientaciones que se siguen hay una búsqueda de una comprensión más plena de los modos de vida de los pueblos, las comunidades o grupos que se estudian.

Me parece interesante introducir aquí al filósofo indio Jiddu Krishnamurti, por la relevancia que tiene su pensamiento sobre el observar y el escuchar en el cual subyace un enfoque fenomenológico, aun cuando no se dirija específicamente a la etnografía. Él manifiesta que no se puede observar o escuchar si se está

comparando lo que se ve o se escucha con lo que ya se conoce, porque la tendencia es rechazar o desvirtuar lo observado o escuchado al estar mediatizados por las opiniones al respecto (Krishnamurti 1967). Si no tengo cuidado, mi reacción será aceptar o negar, o bien pensar que lo que me dice el Otro yo ya lo había leído en tal o cual libro, o que ya lo había dicho tal o cual autoridad en la materia. Pero no estoy escuchando, pues mi mente está ocupada en evaluar, en hacer comparaciones sobre lo que el Otro me está diciendo. Solo estaría interpretando y, cuando hay interpretación, no se está realmente observando o escuchando. La interpretación es tarea posterior, cuando se analiza críticamente el resultado de ambos actos.

Según el filósofo indio, debemos considerar que los actos de observar o de escuchar no son actos de experimentar algo. Porque, cuando se escucha o se observa con atención total, no hay ninguna entidad o centro que esté experimentando. Es preferible hablar de vivencias más que de experiencias. Krishnamurti dice que cuando observamos o escuchamos con todo nuestro ser, nuestro ser no tiene límites, no está reducido a las palabras con que se comunica algo o a lo preconcebido cuando observamos algo. Pero si estamos escuchando a una persona que está hablando, o al torrente de un río, o a cualquier otra cosa, oyendo desde un centro, seguro que se está experimentando, y esa experiencia se suma a nuestras pasadas experiencias, todo lo cual no hace más que condicionar la mente que trata de escuchar. Mientras que, si observamos o escuchamos sin un centro, vale decir, sin que estemos traduciendo verbalmente lo que se ve o se oye, cesa por completo la idea y el proceso de estar experimentando. La pregunta que se formula el filósofo es si en el acto de escuchar de manera total una música o a alguien que nos habla, ¿hay uno que escucha? Si en el momento en que observamos algo con atención plena, ¿hay un observador? La respuesta que se da es que solo cuando nuestra atención es parcial, incompleta, hay un observador aparte de la observación y, por ende, de lo que observa. También, cuando escuchamos y no estamos hondamente interesados en lo que se nos está diciendo, se produce una separación entre el que escucha y el escuchar y, por ende, del que habla.

Lo que se propone es que no haya otra cosa que el hecho de observar o escuchar, como se dice comúnmente, bebiendo ávidamente en las palabras del Otro, y no el etnógrafo que está experimentando el hecho. En este estado de atención plena no hay una entidad que observa o que escucha, no un observador separado del acto de observar ni hay un oyente separado del acto de escuchar. Es un proceso unitario que tiene lugar cuando uno está interesado por completo en algo. Debemos observar o escuchar de manera aguda, clara, con atención plena, haciendo carne en nosotros la empatía y el ámbito de intimidad que alcanzamos con el Otro. De tal modo que no estamos interponiendo palabras que buscan corregir, ideas que quieren explicar, esa serie de prejuicios que suelen interferir en lo que tratamos de observar o escuchar. El mismo hecho de exclamar frente a algo: ¡qué bello es!, nos impide alcanzar la belleza. Si se quiere ver algo de modo pleno, nuestra mente necesita estar quieta, sin ninguna interferencia que impida ver o que desoriente la visión con juicios de valor.

Krishnamurti plantea que, si alcanzar una atención plena fuese un don, de todos modos, requeriría de un entrenamiento previo. Y, mientras más arduo se programe éste, será mejor el resultado. En el caso específico de la etnografía, se requiere de una escuela que privilegie los trabajos de campo y las prácticas de terreno para los alumnos desde los primeros años. A veces, escucho opiniones acerca de que las salidas a terreno de los alumnos de antropología debieran realizarse después del segundo año de la carrera, cuando estén 'maduros'. Esto no me parece adecuado, ya que deberían ser entrenados en la etnografía desde el inicio de su formación, única manera de ir haciéndose carne en el observar, escuchar, conversar

y participar en contextos ajenos a su cotidianeidad. Krishnamurti dice que, si se acostumbra a la mente a explorar y comprender todas sus reacciones, a darse cuenta de cada movimiento del pensamiento y del sentimiento, entonces, de esa percepción sin ataduras se alcanza una honda sensibilidad. Mediante esta destreza en la observación hallaremos que la mente está por completo vacía, que cualquier cosa puede ser plenamente percibida; dice 'vacía', en el sentido de tener espacio para observar, pues no se puede observar si no hay espacio en donde cohabiten, juntos y sin trabas, el observador y lo observado. Nuestro autor enseña que una manera de entrenar la mente es la de hallar momentos en donde se pueda estar en un estado de observación, rehusando cualquier interferencia; se trata de mantenerse en un estado de interrogación, de duda. De este modo, podemos adquirir un sano escepticismo con respecto a todo lo que se piensa o se siente, a todo lo que se considera substancial o insubstancial acerca de lo que observamos o de lo que escuchamos.

Cuando alcanzamos la comprensión de algo, dice Krishnamurti, en ella se encuentran implicados nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestras emociones, en fin, todo nuestro ser. Por lo tanto, hay una gran diferencia entre el examen mental de un hecho y la comprensión de ese hecho, que es comprensión nacida de una entrada plena al hecho, sin opinión ni interpretación. Es la vía que nos abre la reducción trascendental propuesta por la fenomenología. Es posible que este sea el "modus operandi para penetrar hondamente en el vasto y extraordinario mundo, al cual no se accede con palabras ni símbolos, ni de creaciones del intelecto".

Sin dejar de tener presente las reflexiones del sabio indio sobre el observar y el escuchar, señalaré algunos aspectos de la filosofía trascendental de Husserl, quien expresa que el mundo es el universo de las cosas según su lugar espacial y su lugar temporal, el cual nos es pre-dado como campo universal de toda praxis real y posible, en calidad de horizonte. Vivir en este mundo significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente consciente del mundo y de sí mismo en cuanto viviendo en el mundo; es vivenciar y ejecutar realmente la certeza del ser del mundo. Cada objeto es algo, "algo dentro del mundo que nos es pre-dado". Entre los objetos del mundo de la vida están los hombres, con todo su humano quehacer, actuar y padecer, viviendo en común en el horizonte mundano, en sus respectivas uniones sociales y sabiéndose existente en todo ello. Husserl nos hace preguntarnos ¿cómo llegar al Otro y patentizar lo suyo como evidencia, sin inventar nada, sin construirlo míticamente? ¿Cómo comenzar, cómo proceder sin imponer el mundo pre-dado del etnógrafo al mundo pre-dado del Otro en su otredad? Husserl propone alcanzar el mundo tal y como tiene sentido y validez de sentido, y la forma cómo los posee, con prescindencia de la manera en que nosotros, en la actitud natural, lo vivenciamos.

Propone una inversión total, una *epojé* universal enteramente singular para obtener así una modificación completa de la vida entera, una manera del todo nueva de vivir, que podríamos extender a una manera nueva de hacer etnografía. Es gracias a la *epojé* que podemos e instalamos por encima del pre-darse de las validaciones del mundo y que reposan sobre otras validaciones, como, asimismo, de la infinita trama formada por fundamentaciones ocultas. De tal modo de liberarse plenamente del vínculo más fuerte y universal y más escondido: el flujo que provee al mundo de su contenido de sentido y su validez de ser (Husserl 1984). Mundo no cuestionado e incuestionable que desarrollará Alfred Schutz en su sociología interpretativa y comprensiva; mundo que fragmentará en subuniversos este mismo autor en su análisis de Don Quijote (Schutz 1974).

Hay una relación indudable entre lo anterior y la búsqueda de un acercamiento a la fenomenología por parte del neurobiólogo Varela, aun cuando difiera en la utilización de la experiencia objetada por Krishnamurti. Teniendo como referencia a Husserl, dice que la inspiración básica de la investigación fenomenológica debería basarse en que una ciencia de la experiencia fuese gradualmente establecida, la que no solo alcanzara niveles similares al de las ciencias naturales, sino que de hecho les otorgara la base que estas necesitan, por cuanto todo conocimiento emerge necesariamente de nuestra experiencia vivida. Por tal razón, la experiencia requiere de un examen específico con el fin de liberarla de su estatus de mera creencia común. Plantea la actitud de reducción fenomenológica como el punto de partida necesario, lo mismo que la duda, a la que sigue una suspensión repentina y momentánea de las creencias acerca de lo que está siendo examinado, un poner entre paréntesis nuestro discurso habitual acerca de algo.

El resultado que se obtiene de la reducción es que "aparece un ámbito de experiencia menos obstruido y más vívidamente presente como si estuviera sin la niebla característica que separa al experimentador y al mundo"; la inmediatez de la experiencia aparece rodeada de una diversidad de horizontes hacia los cuales podemos volver nuestro interés. Agrega que este aumento de intimidad con el fenómeno es crucial, porque es la base del criterio de verdad en el análisis fenomenológico, la naturaleza de su evidencia. Y esta intimidad que impregna nuestra experiencia se puede decir que equivale a lo que se alude tradicionalmente como intuición, y, según el autor, representa junto con la reflexión, las dos capacidades humanas principales que son movilizadas y cultivadas en la reducción fenomenológica. Varela se formula una pregunta, a la que debemos estar atentos, pues tiene que ver con la etnografía, aun cuando no lo explicite: "¿Cómo se constriñen mutuamente y se co-determinan estos dos ámbitos de la observación y la descripción?" Teniendo en cuenta que "el enfoque fenomenológico comienza a partir de la naturaleza irreductible de la experiencia vivida, que es desde donde empezamos y con lo que todos volvemos a relacionarnos, como un hilo conductor". Varela retoma la máxima de Husserl "¡de vuelta a las cosas mismas!", pero no significando una objetivación de la tercera persona, "sino un retorno al mundo tal como es experimentado en su inmediatez sentida". De modo que el relato etnográfico en primera persona es el que da cuenta de la realidad de la experiencia vivida por el etnógrafo (Varela 2000).

Por su parte, Merleau-Ponty requiere que se considere a la fenomenología como una filosofía trascendental que pone en suspenso, para comprenderlas, las afirmaciones de la actitud natural, y que, al mismo tiempo, es una filosofía para la cual el mundo siempre «está ahí» antes de la reflexión, como una presencia inalienable. Todo el esfuerzo del autor se encamina a recobrar este contacto ingenuo con el mundo para darle de una vez un estatuto filosófico. Ambiciona una filosofía que sea una "ciencia rigurosa", pero, también dar cuenta del espacio, del tiempo y del «mundo vivido». Es el intento de hacer una descripción directa de nuestra experiencia tal cual es, pues el universo del que se ocupa la ciencia se construye sobre el mundo vivido y, si queremos pensar en la ciencia misma con rigor y apreciar exactamente su sentido y su alcance, nos es preciso despertar ante todo esta experiencia del mundo (que es la que tiene el etnógrafo en terreno), de la que la ciencia es la expresión segunda: "pues la ciencia no tiene y no tendrá jamás el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la sencilla razón que es una explicación o determinación del mismo. Volver a las cosas mismas es volver a este mundo antes del conocimiento del que el conocimiento habla siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje en el que aprendemos por primera vez qué era un bosque, un río o una pradera" (Merleau-Ponty 1997).

En otro texto, Merleau-Ponty señala que la percepción no es una ciencia del mundo, ni siquiera un acto, una toma de posición deliberada, sino que es el trasfondo sobre el que se destacan todos los actos y que todos los actos presuponen. El mundo no es un objeto cuya ley de constitución uno tenga en su poder; sino que es el medio natural y el campo de todos nuestros pensamientos y de todas nuestras percepciones explícitas: cuando vuelvo hacia mí a partir del dogmatismo del sentido común o del dogmatismo de la ciencia, lo que encuentro no es un foco de verdad intrínseca, sino un sujeto brindado al mundo. Es la experiencia todavía muda, lo que hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido, dice Husserl, y es una metáfora la que usa Merleau-Ponty para dar continuidad a la idea y a la tonalidad en la que viene envuelta: "Las esencias de Husserl deben llevar consigo todas las relaciones vivientes de la experiencia, como lleva la red, desde el fondo del mar, el pescado y las algas palpitantes".

Para luego decir que es en el silencio de la consciencia originaria donde vemos cómo aparece, "no únicamente lo que las palabras quieren decir, sino también lo que quieren decir las cosas, núcleo de significación primaria en torno de la cual se organizan los actos de denominación y expresión". No hay esencia o idea que no esté ligada a un campo histórico y geográfico, y no porque esté encerrada en él y se encuentre fuera del alcance de los otros campos, "sino porque el espacio o el tiempo de la cultura, como los de la naturaleza, no se abarcan desde arriba, y la comunicación entre dos culturas constituidas se efectúa en la región salvaje en que han tenido origen todas ellas". Somos experiencias, es decir, pensamientos que arrastran el peso del espacio, del tiempo, del ser mismo que piensa y, por tanto, no tienen delante de su mirada un espacio y un tiempo serial ni la idea pura de las series, sino que "están rodeados por un tiempo y un espacio de apiñamientos, de proliferación, de superposiciones y promiscuidades -pregnancia perpetua, perpetua parturición, generatividad y generalidad, esencia bruta y existencia bruta- que son los vientres y nodos de la misma vibración ontológica" (Merleau-Ponty 1966).

En la referencia a la fenomenología que he hecho anteriormente, estimo que sería más comprensible su pertinencia al fenómeno que debe resolver el etnógrafo acerca de la presencia del Otro y su otredad que tiene ante sí, como de su propia presencia en ese entorno social y cultural que le es ajeno, haciéndonos cargo de dos distinciones significativas; la primera, es la distinción que hace Krishnamurti (1967) con respecto al experimentar: "si estamos escuchando a una persona que está hablando, o al torrente de un río, o a cualquier otra cosa, oyendo desde un centro, seguro que se está experimentando, y esa experiencia se suma a nuestras pasadas experiencias, todo lo cual no hace más que condicionar la mente que trata de escuchar. Mientras que si observamos o escuchamos sin un centro, vale decir, sin que estemos traduciendo verbalmente lo que se ve o se oye, cesa por completo la idea y el proceso de estar experimentando".

La otra distinción que encuentro esclarecedora es la que realiza Henry Bergson, quien nos advierte que la inteligencia nos revela por medio de la ciencia el secreto de las operaciones físicas; pero que es incapaz de proporcionarnos de la vida otra cosa que no sea una traducción en términos de inercia. Ella gira en torno de la vida para poder tomar el mayor número de vistas posible sobre su objeto, pero sin saber otra cosa que atraerlo hacia sí, en vez de ir hacia él; vale decir, que se lo lleva a casa en vez de penetrar en la casa de éste: "el elemento que nos llevaría hasta el interior mismo de la vida sería la intuición; es decir, el instinto vuelto desinteresado, consciente de sí mismo, capaz de reflejar sobre un objeto y de ensancharlo indefinidamente". La intuición es un acto de simpatía, dice Bergson, mediante el cual "se penetra en lo interior de un objeto para confundirse con lo que en él hay de único y, por consiguiente, de inexpresable" (Bergson 1942: 202).

CONCLUSIONES

Para hacer realidad lo se ha sugerido y he estado sugiriendo en este trabajo, se requiere elaborar ejercicios prácticos para que los alumnos adquieran la habilidad para un observar, escuchar, conversar y participar plenamente. Lo mismo para los etnógrafos actuales que estimen que les pueda ser de ayuda. Además, se debe hacer operativa en el quehacer del etnógrafo en terreno la *epojé*, la suspensión del juicio frente al Otro y a su mundo, eliminando preconceptos y prejuicios. Lo mismo para leer los signos en la expresividad del Otro que lo evidencian más allá de las palabras. Esto, por lo menos en nuestro medio, nos está faltando. No se debe descansar solo en la posesión de un 'don' por parte de algunos etnógrafos. El 'don', como citábamos de Kant y de Krishnamurti, es una dádiva de la naturaleza, una gracia especial que otorga una habilidad para hacer algo. Sin embargo, si se poseyera o no un 'don', el etnógrafo requiere de un entrenamiento riguroso. Pues es éste el que proporciona el oficio. De lo que se trata, es crear las condiciones para poder pasar desde qué debe hacer el etnógrafo, a lo que estimo fundamental: cómo debe hacerlo.

Es necesario asumir la característica principal del etnógrafo señalada por los autores vistos anteriormente, que identifica la actividad de Heródoto y de los otros etnógrafos de su tiempo, como asimismo de los posteriores. La he visto salir a la luz cual si fuese una especie de contraseña y que permite definir a la etnografía y distinguir al etnógrafo: "como una información de primera mano sobre un pueblo, una comunidad o un grupo obtenida por un investigador por sí mismo". No tengo dudas que esto es lo que identifica a ambos etnógrafos, el de antaño y el de ahora, y que es lo que distingue a la etnografía del resto de las ciencias humanas y sociales. El patrimonio de su aporte no tiene que ver con si es ciencia o no, o si es objetiva o no, sino en que es la única posibilidad de dar a conocer la riqueza humana que se expresa en el diario vivir de las personas social y culturalmente en convivencia, sin más aparatos que un disciplinado saber observar, escuchar, conversar y participar, todo ello sin preconceptos ni prejuicios. Y esto hay que tenerlo siempre en cuenta.

Tengo la convicción de que hemos tenido y tenemos en nuestras manos la más bella y fecunda disciplina humana. Por lo tanto, debiéramos hacer los mayores esfuerzos académicos para brindarle el ámbito más propicio para su desarrollo. Para ello, se requiere construir el complejo disciplinario bajo el alero de la antropología; esto es, otorgarle el estatuto que requiere. Lowie, cuando se refiere a la antropología, la piensa en el sentido inglés, esto es, el conjunto de todas las ciencias que estudian el hombre. Desde mi punto de vista y respetando la organización que le han dado algunas universidades de nuestro medio, creo posible una antropología estructurada como un instituto dependiente, en una primera instancia, de una Facultad, con sus respectivos departamentos organizados como unidades académicas independientes, con estamentos académicos y presupuesto que sean adecuados, y con un sistema de ingreso propio.

Además, requiere que sus respectivos planes de estudio sean revisados, tendiendo a consolidar la identidad de ellas, de modo que alcancen la excelencia que tanto la universidad en que se dictan y los alumnos que acceden a sus aulas, se merecen. Estimo prudente partir con un grupo nuclear de disciplinas realmente afines a la Antropología como Ciencia del Hombre. Me refiero tanto a la antropología social, como a la etnografía, la etnolingüística y la etnohistoria. Para todas las carreras sería conveniente ofrecer una cátedra sobre las diversas formas de organización social y cultural de nuestros ancestros remotos, otorgando un marco profundo al fenómeno humano; me refiero a una prehistoria sociocultural. Sin ir más

allá de lo que cada unidad de estudio debe resolver, me atrevo a proponer que las cátedras que constituyen los planes de estudio respondan a los intereses de las disciplinas; por ejemplo, que la filosofía asuma los aportes de la antropología filosófica y de la fenomenología, como asimismo que los fenómenos ecológicos se aborden desde una antropología medioambiental. Con respecto a las disciplinas que aún no se ofrecen como carreras, recomiendo que operen como centros volcados hacia la investigación interdisciplinaria y a la organización de paneles, seminarios y la proposición de postgrados. Todo lo cual conducirá a que alcancen posteriormente el nivel de carreras profesionales.

BIBLIOGRAFÍA

Bergson, Henri. 1942. *La evolución creadora*. Montevideo: Editores Claudio García & Cía.

Éxodo 20. 1967. En: *La Biblia de Jerusalén*. Bruselas: Desclée de Brouwer.

Erasmo. 1956 [1530]. *Erasmo, Obras Escogidas*. Madrid: Editorial Aguilar.

Ferrater Mora, José. 1951. *Diccionario de Filosofía*. Tomo I. Tercera edición. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Fox Keller, Evelyn. 1995. La Paradoja de la Subjetividad Científica (Diálogo entre Evelyn Fox Keller, W. Barnett Pearce y Ernst von Glasersfeld) En: Dora Fried Schnitman (Editor) *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, pp. 130-150. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Freitas Branco, Jorge. 2003. Presentación: ejercicios etnográficos en Europa. *Revista de Antropología Social* (RAS) 12: 5-16.

Heródoto. 1961. *Los nueve libros de la historia*. Buenos Aires: Editorial El Ateneo.

Herzfeld, Michael. 1997. La antropología: práctica de una teoría. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 153: 1-33.

Husserl, Edmund. 1984. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Folios Ediciones. México.

Jacob, François. 1989. *La estatua interior*. Barcelona: Tusquets Editores.

Jaeger, Werner. 2000 [1933]. *Paideia*. Ciudad de México: Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Kant, I. 1991. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.

Kaplan, David y Manners, Robert A. 1981. *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Ciudad de México: Editorial Nueva Imagen.

Krishnamurti, Jiddu. 1967. *Tragedia del hombre y del mundo: la mente mecánica*. Buenos Aires: Editorial Ser.

Leach, Edmund R. 1975. El método comparativo en antropología. En: José R. Llobera (compilador) La *Antropología como Ciencia*, pp. 167-178. Barcelona: Editorial Anagrama.

Lévi-Strauss, Claude. 1971. *Arte, Lenguaje, Etnología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Lowie, Robert. 1946. *Historia de la Etnología*. Madrid: Editorial del Fondo de Cultura Económica.

Malefijt, Annemarie de Waal. 1974. *Imágenes del hombre: Historia del pensamiento antropológico.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Merleau-Ponty, Maurice. 1966. *Lo Visible y lo Invisible*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Merleau-Ponty, Maurice. 1997. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Ediciones Pennla.

Nadel, S.F. 1955. *Fundamentos de antropología social*. Ciudad de México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Panoff, Michel. 1974. *Malinowski y la antropología*. Barcelona: Editorial Nueva Colección Labor.

Prigogine, Ilya y Stengers, Isabelle. 1991 (1988). *Entre el tiempo y la eternidad*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Ratzel, Friedrich. 1888. *Las razas humanas*. Barcelona: Montaner y Simón Editores.

Recasens Salvo, Andrés. 1998. "¿Antropología poética o poesía antropológica?" Ponencia presentada al *Encuentro de "Antropología, Representación, Poética."* Ancud, 26-29 de marzo.

Recasens Salvo, Andrés. 2003. *Pueblos de mar. Relatos etnográficos*. Santiago: Bravo y Allende Editores.

Recasens Salvo, Andrés. 2013. *Configurando un pueblo de mar. Una etnografía en mis recuerdos.* Clase magistral ofrecida en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 30 de abril. Santiago.

Schutz, Alfred. 1974. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Tácito, Cayo Cornelio. 1957. *Germania: origen, situación, costumbres y pueblos de los germanos*. Madrid: Editorial Aguilar.

Teilhard de Chardin, Pierre. 1965 [1948]. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus Ediciones.

Varela, Francisco. 2000. *El fenómeno de la vida*. Santiago: Dolmen Ediciones.

Recibido el 25 Sep 2017
Aceptado el 4 Ene 2018