

La calidad en la investigación antropológica

RICARDO SANMARTÍN ARCE

Departamento de Antropología Social
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

El artículo trata sobre un problema muy básico e inicial de la investigación empírica: la calidad de los datos etnográficos. Los primeros pasos de cualquier investigación empírica son cruciales si queremos buenos resultados y conclusiones verdaderas. No obstante, como la experiencia tutorial nos muestra, son tan frecuentes las actitudes equivocadas que se hace necesaria cierta reflexión sobre los vicios de la investigación, así como sobre las cualidades de la investigación de buena calidad. La pobreza de los datos etnográficos, incapaces de decir algo significativo sobre la verdadera vida de los actores sociales, es uno de esos vicios que pueden superarse y resolverse si el observador aprende a prestar atención a la alteridad, complejidad y especificidad de la cultura. La investigación de calidad parte de un sano respeto ante la imperiosa realidad y alteridad de la cultura y la sociedad de los actores, y percibe con acierto problemas humanos verdaderamente relevantes.

Palabras clave: Investigación antropológica, Investigación empírica, Calidad, Complejidad, Especificidad, Verdad.

SUMMARY

The author addresses a rather basic and initial problem met in empirical research: the quality of ethnographic data. The very first steps in empirical research are crucial for the truth and goodness of any results and conclusions; yet, as tutorial experience shows, many wrong attitudes are unfortunately so frequent as to call for some reflexive thought on vices of research as well as on qualities of good quality research. The poverty of ethnographic data, unable to say something meaningful about the truthful life of the social actors, is one of these vices which can be overcome and resolved if the observer learns how to pay attention to the otherness, complexity and specificity of culture. A good quality research results from a sound respect for the imperious reality and otherness of the actors' culture and society, while rightfully perceiving a truly relevant human problem.

Key words: Anthropological research, Empirical research, Quality, Complexity, Specificity, Truth.

¿QUÉ CALIDAD TIENE LA ETNOGRAFÍA QUE ELABORAMOS EN EL TRABAJO DE CAMPO?

Cuestionar la bondad de nuestros datos es algo que siempre se ha hecho en la comunidad científica, normalmente contrastando la calidad de la etnografía que se elabora en la investigación cualitativa con la de los datos obtenidos en la investigación cuantitativa, cuya imagen todavía opera como modelo del trabajo científico. También, y al hilo de ese contraste, se ha cuestionado la fiabilidad de la etnografía al tratar del viejo problema de la objetividad del conocimiento en las ciencias sociales. En esta ocasión no quisiera centrar mi reflexión en esas dos maneras tradicionales de cuestionar la base del trabajo antropológico-social, aunque inevitablemente a ello nos lleve la reflexión o acabe recayendo en esos viejos problemas el fruto de la misma. Quisiera, más bien, tratar de la calidad de la etnografía partiendo de experiencias que se repiten al evaluar muchos de los primeros intentos de investigación, bien por tener que orientarlos, dirigirlos o tutorizarlos, o bien por tener que juzgarlos en distintos tipos de ocasiones.

Un mismo problema aparece con más frecuencia de la deseable y a él se une una no menos repetida dificultad en lograr que se perciba y se empiece a superar. Son muchas las ocasiones en las que nos sorprende encontrar una cierta cortedad o pobreza en los datos etnográficos recogidos, no sólo por su escasez cuantitativa, sino sobre todo por su escasa relevancia en relación al problema del que se supone que tales datos deberían ser capaces de informar. En otras ocasiones, es el proyecto de investigación el que no encarna un problema relevante. Con todo, cuando se ha centrado ya un problema verdadero, vemos con frecuencia cómo el investigador no acaba de percibir el dato mismo que tiene ante sus ojos o, aun mirándolo, apenas ve en él una pequeña parte de su potencial informador, apreciando sólo alguno de sus significados. Esto es, estando los hechos ante el observador no los percibe o sólo ve de ellos una parte poco relevante. A pesar de contar con un diseño de investigación riguroso y completo, de abarcar una amplia muestra de la población con un cuestionario que integra todo cuanto se desea comprobar, tras aplicar la observación y hacer las preguntas, teniendo incluso un montón de datos de archivo, no logra reconocer el punto exacto en el que aquello que ha reunido encierra un problema antropológico; no ve cómo, por ejemplo, los datos ocultan una concatenación cuya lógica es consecuencia de un conjunto de decisiones colectivas tomadas en silencio, fruto de tensiones creadas por aspiraciones y empeños incompatibles, puestos en acción desconociendo las propias convicciones de quienes actúan.

Con más frecuencia de la deseable, escuchamos a nuestros informantes e interlocutores y, no obstante, no terminamos de darnos cuenta de que están

presentes las claves de su cultura en todo cuanto nos dicen o callan. No basta con mirar y oír para lograr ver y entender. La duración del trabajo de campo, la efectiva inmersión en la convivencia, nos van enseñando sin darnos cuenta cuáles son los elementos reveladores de los problemas antropológicos, y lo hacen con más eficacia que muchas de las previsiones formales de hipótesis diseñadas para la investigación. La experiencia aporta un entrenamiento en la humildad que resulta provechoso, por más que hiera nuestro orgullo. Cada día en que pensamos la etnografía o en el que la comentamos con otros, continuamos aprendiendo y apreciamos más lados, aspectos, conexiones, relaciones y contrastes que nos hacen ver más hondamente y con mayor precisión cuánto encierra cada dato y cuánto de sí mismo libera al contemplarlo adecuadamente, contrastándolo y conectándolo desde nuevas distancias críticas o desde una pluralidad de miradas diferentes.

También, con similar frecuencia, sintiendo la poquedad de nuestros logros empíricos, nos vemos tentados por la aureola del prestigio que parece desprenderse de las corrientes teórico-metodológicas en boga. A ellas acudimos para bautizar con su jerga los únicos pasos que acertamos a dar, clasificando aquello que de todos modos —y sin ellas— hemos percibido con los nombres que la teoría usa para nombrar su objeto. Pero ese renombrar lo ya percibido no le otorga más renombre ni calidad que la que ya tuviese por la raíz de su origen, por el modo como lo detectado pasó, de estar entre los hechos de la vida, a integrarse en nuestros registros como etnografía. Esta manera de usar la teoría es otro de los vicios que empobrecen la investigación empírica y que nace de una separación entre el investigador y la teoría que cree usar. Las teorías que en verdad operan en la investigación son aquellas que, por haber configurado la mirada del investigador, sus expectativas y referentes de la comprensión, guían selectivamente su percepción durante el trabajo de campo. Por ello es ineficaz, como un mero maquillaje, ese esfuerzo por agrandar la etnografía ya registrada con bautismos teóricos y clasificaciones posteriores. No estoy negando el valor de la teoría, sino precisando como momento de su intervención ese tan inicial contacto entre el investigador y la realidad humana en la que se inserta para observarla, previo, por tanto, al del registro mismo de la etnografía que así va produciendo, no posterior como mero bautismo clasificatorio.

Una manera elemental de superar esa poquedad de los logros empíricos es conseguir mucha etnografía. Siempre es mejor contar con más que con menos datos etnográficos, aunque tampoco esto baste para garantizar la calidad de los mismos. La abundancia, al menos, indica que habremos ampliado la duración del trabajo de campo para alcanzarla, y esto siempre contribuye a un mayor y más hondo contacto con quienes son los autores

de la cultura que estudiamos. También de esa abundancia cabe esperar que se perciban más fácilmente pautas y modelos, regularidades y tendencias. Con todo, conviene recordar que los datos humanos que atraen la atención de la antropología, dada su naturaleza, sólo alcanzan una homogeneidad y regularidad detectables cuantitativamente como tendencias o procesos al contemplarlos desde un cierto punto de vista, si bien no debiéramos identificar el hecho humano con sus regularidades formalizables. En realidad, tras esa legalidad más o menos formalizable, hay una complejidad de relaciones, densidad de significados y especificidad cultural, que se han gestado de un modo lento y colectivo en la historia gracias al esfuerzo creador de los actores movidos por una voluntad de supervivencia que ha encarado con lucidez necesidades físicas y espirituales, morales y cognitivas, sociales, afectivas y estéticas. La homogeneidad y la regularidad no sólo aparecen en esa imagen exterior y superficial que detectamos con facilidad en los hechos al aceptar acríticamente el nombre que la cultura en la que nacen les otorga. Así sólo resultan fácilmente cuantificables efectos de la estructuración social que la propia sociedad nombra, clasifica y hasta registra (tendencias demográficas, familiares, laborales, fiscales, políticas...). Pero la constancia ubicua de los valores, creencias, principios básicos y grandes categorías que todo lo permean, nos permite apreciar la innegable realidad de los componentes culturales que, sin embargo, carecen de esa formalidad cuantificable, ya que matizan su figura en cada ámbito de experiencia y en cada época histórica. Su regularidad no es menos importante, aunque no podamos cuantificarla tan fácilmente. Así pues, no está reñida la calidad con la cantidad, pero tampoco, sin más, se identifican.

CUALIDADES DE LA CALIDAD: REALIDAD Y VALOR

Dos son, al menos, las cualidades que avalan la calidad de cualquier dato etnográfico: su autenticidad y su relevancia, su verdad y su pertinencia, esto es, su pertenencia a la realidad de la cultura que estudiamos y su capacidad reveladora de conocimientos valiosos, su valor de realidad y su valor humano. Si los datos reunidos en el trabajo empírico, por grande que sea su cantidad, carecen de esas cualidades, poco importa lo que sofisticemos su tratamiento buscando exprimir de ellos un mayor líquido informativo o mejor sustancia. A escasa altura antropológica elevaremos nuestra construcción con tan débiles fundamentos. Lo que sostiene el edificio de una ciencia social es la calidad de sus materiales, la hondura proporcionada de sus cimientos en el terreno de lo humano, y la capacidad de su espacio para acoger en su seno una vida verdaderamente humana. No pretendo reanimar una imagen romántica de las ciencias sociales, sino empírica, realista,

que nos ayude a despertar de esta alucinada irrealidad en la que se ha sumido con frecuencia la investigación al esquematizarla y restringirla contemplándolo todo desde una imagen mecánica y segmentada del ser humano. Si la sociedad y la cultura, la naturaleza, la lengua y la historia son el nicho en el que el hombre se hace humano, no podemos olvidar que esas dimensiones, y las constricciones que de ellas resultan, nos interesa estudiarlas en tanto afectan a esa vida humana. Será esa vida, en su calidad de humana y en su integridad, la que habrá de darnos la medida de nuestro estudio, la pauta y el método, siempre que tengamos clara la unidad de esa figura o imagen del hombre.

Que los datos reunidos como etnografía en nuestro trabajo de campo sean auténticos no sólo exige nuestra honestidad, nuestra sinceridad, sino sobre todo nuestra efectiva penetración en la realidad ajena. Aun cuando la moralidad interviene en la consecución del conocimiento, la efectividad de éste no es un problema de intenciones, sino de logros. Evitar el etnocentrismo, aun siendo necesario, no es suficiente. Evitarlo no garantiza que al observar la cultura ajena la percibamos y la comprendamos. Es más, un cierto apoyo en la propia cultura es inevitable (Sanmartín 2003) y no implica etnocentrismo, sino relativización de la cultura en la que nos apoyamos. La dificultad que encontramos al intentar percibir cómo es la cultura de los otros no nace solamente de nuestro desconocimiento, no sólo enfrentamos algo que no conocemos (no es una nueva ciudad cuyo mapa acabamos de comprar pero aún no manejamos, no es un libro pendiente de lectura...). Buscamos entender algo que es otro mundo, una vida entera que no es la nuestra, un sistema de referencias cuyo modo de operar desconocemos y cuyo sentido no poseemos; nos sumergimos en los frutos de una historia que no nos ha sido legada, en el presente de un pasado del que no somos herederos. La otredad de la cultura y la naturaleza del todo y sus componentes añaden una espesura peculiar a la barrera de nuestra ignorancia. No es desconocimiento de algo nuestro, de algo de la misma clase de lo que ya conociéramos, sino que al no saber se añade la extrañeza de la alteridad. No sólo desconocemos la conducta que observamos, sino que lo que en ella provoca con más agudeza nuestro desconocimiento es sentir que la unidad de conducta que observamos sólo es una gota de un mar cuyo líquido no nos resulta ni familiar ni transparente. Es la totalidad de aquel mundo desconocido la que se hace presente en una expresión, en un gesto, en el uso de una relación, en la ausencia de reacción que observamos ante algo que creíamos entender. Lo concreto encierra el mundo al que pertenece, no es mera metonimia, sino presencia activa del todo en la parte dándole la vida que vemos que posee aunque no acertemos todavía a descifrarla.

Si bien esa alteridad que percibimos atestigua que el dato etnográfico no nos pertenece —no es fruto de una proyección propia— todavía no sabemos la verdad que encierra. Decía Zubiri que “al buscar la verdad, lo que el hombre busca *in modo recto* es la realidad; y [...] el problema de la conexión entre el hombre y la verdad es un problema del anclado del hombre y de la verdad en algo más radical y primario, que es justamente la realidad” (Zubiri 1999: 13). Cuando buscamos una etnografía de calidad, auténtica, buscamos una etnografía que dé cuenta de la realidad, que sea verdadera en el sentido pragmatista de William James, esto es, “que funciona a la hora de conducirnos a lo que intenta decir” (citado en Dewey 2000: 82), a aquello que, según la cultura ajena, es su realidad. En el intenso contacto con la vida y la cultura ajenas, durante el trabajo de campo, es esa totalidad la que se nos presenta como realidad —todavía desconocida— en cada observación. De ella vamos ganando noticia en nuestra experiencia con ese “carácter de realidad [que, como señala Zubiri] no puede ser problemático, sino que es absolutamente inexorable” (Zubiri 1999: 30), a pesar de sernos aún desconocido. Esa fuerza innegable de lo real implica que “la cosa se nos presenta no como independiente del sujeto, sino [...] anterior a él, y ese *prius* es lo que precisamente hace que la realidad presente tenga un efecto de dominio sobre el sujeto” (*Ibid.*: 144). Esa autoridad de la realidad no sólo la percibe el filósofo; le ocurre lo mismo al antropólogo y también a los artistas. Cito cómo explica A. López su cambio de estilo hacia el realismo en pintura porque, sin nombrar la autoridad de lo real, describe su efecto:

empiezo a descubrir en la realidad a un aliado, a sentir que la comprendo y a confiar en ella [...] No hubo un momento, fue un espacio de tiempo amplio, un recorrido de varios años, una sucesión de cambios imperceptibles que me llevaron a esa aceptación de la realidad como punto de partida. Cada vez necesitaba cambiar menos cosas, cada vez respetaba y me entregaba más a aquello que tenía delante [...] con menos reservas [...] lo que veían mis ojos, tenía para mí cada vez más prestigio, lo sentía con más profundidad (Sanmartín 2005: 281).

Ese respeto ante lo real, ese reconocimiento de su alteridad y de su dominio sobre nosotros, es esencial para empezar a construir una etnografía de calidad. Respetar la realidad significa, entre otras cosas, aceptar su autonomía, renunciar a imponer nuestros criterios sobre ella, esperar y darle la oportunidad de que nos muestre su vida, pues si nuestra etnografía ha de ser auténtica ha de ser capaz de atrapar esa vida ajena como paso previo para poder describirla. No podemos describir algo que no hemos captado. Esto, tan obvio, hay que volver a decirlo, porque hemos de superar otro de los vicios que inadvertidamente ha ido inoculando nuestro estilo occidental en la formación universitaria y en la investigación. No es nuevo el vicio, sino arraigado, pues lo advertía ya en 1710 Giambattista Vico: “el

método supone un obstáculo para los ingenios, al mirar por la facilidad, y anula la curiosidad” (Vico 2002: 186); y lo repetía Ortega en los años 40 del siglo XX:

la cultura [como] serie de soluciones, más o menos satisfactorias, que inventa para obviar a sus problemas y necesidades vitales [...] trae consigo un inconveniente constitutivo [...] Precisamente porque se ha creado una efectiva solución [...] las generaciones siguientes *no* tienen que crearla [...] Ahora bien, la recepción que ahorra el esfuerzo de la creación tiene la desventaja de invitar a la inercia vital (Ortega y Gasset 1994: 98).

A su entender,

el hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura: ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, retirarse de ella, desnudarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad (*Ibid.*: 229).

También Caro Baroja, entre otros, en carta a Ortega confesaba: “confío tan poco en los métodos” (Ortega 1996: 26), “soy enemigo del sacacorchos etnológico llamado cuestionario. Lo mejor siempre es oír y callar” (*Ibid.*: 17). No es que Vico, Ortega o Caro Baroja rechacen el método por el obstáculo que tal comodidad o pereza epistemológica implica, sino que, siendo conscientes del orden natural en el proceso del conocimiento, exigen que sea la inquietud de la curiosidad, el desasosiego de la necesidad de saber, la desazón de la pregunta, lo que encabece el trabajo del etnógrafo. Lo que se rechaza, por tanto, es el trabajo mecánico que se limita a la aplicación de un cuestionario o de unas reglas aprendidas sin atender a esa presencia ante nosotros de la realidad, reconociendo su dominio e inexorabilidad. El respeto a la realidad de la cultura ajena no es una filantrópica concesión occidental al pluralismo, sino una condición del empirismo que exige escuchar cuanto en la voz ajena cuestiona la propia. Sólo así cabe que el misterio que encierra la alteridad cultural empiece a percibirse y así tengamos algo que describir.

Pero además de realidad, la calidad exige relevancia. No da igual cualquier cosa que investiguemos. Hemos de encarar problemas verdaderos. Esto es, sin duda, lo más difícil de lograr. La calidad de la etnografía depende, en primer lugar, de la calidad del problema que estudiemos. Pero ¿quién decide qué problema es digno de estudio? La investigación-acción llama “dueños del problema” a quienes acuden al científico social como experto para que les ayude a resolver las dificultades en las que se halla su proyecto. Sin duda, en este caso, el científico social encuentra, en los actores que van a ser observados, un punto de partida que impide que su investi-

gación no le interese a nadie. Desde un principio hay un grupo humano que se ha visto afectado por algo que le preocupa y quiere resolverlo con la ayuda de las ciencias sociales. La empresa, la institución académica, el ayuntamiento o el grupo que fuere trabajarán unidos con el científico social para, entre todos, resolver el problema o encontrar una vía de nuevas posibilidades. La ciencia social asume así la responsabilidad de servir a la sociedad que la financia. Pero el problema que los “dueños” plantean ¿es realmente “el” problema antropológico relevante en ese caso? Tendríamos que distinguir grados y referentes de la relevancia. Sin duda al grupo que define su problema le importa resolverlo, afecta a sus vidas y en ese choque con sus valores muestra su relevancia antropológica. También cabe que el científico social, al hilo de su convivencia con los *dueños del problema*, perciba problemas no planteados por sus interlocutores, vistos por él al contemplar la situación planteada por los *dueños* desde la perspectiva científico-social. Tenemos así otra relevancia en virtud de otra referencia. Pero aún cabe una tercera posibilidad: que sea el investigador quien elija el problema a estudiar. En este caso resulta más difícil establecer la raíz de la relevancia del problema. Esta posición de mayor libertad del investigador puede traducirse en el cómodo estudio de irrelevantes caprichos o, por el contrario, en la fértil aportación de una mirada crítica e inesperada sobre la historia. Goya, que también trabajó por encargo de los ilustrados y al servicio de los reyes, pedía desterrar

toda sujeción servil [...] preceptos mecánicos [...] dejando a cada uno correr por donde su espíritu le inclinaba, sin precisar [...] método [...] destinándose] sólo [...] a conseguir la imitación de la verdad [...] las Artes [...] no deben ser arrastradas del poder [...] sino] dejar en su plena libertad correr el genio (Santos Torroella 1993: 17, 18, 20).

Sólo la *plena libertad* le permitió encarar críticamente las costumbres de su época. Esa plena libertad no supone que sea el investigador el *dueño* caprichoso del problema. De lo que se trata es de unir esa libertad con el respeto a la autoridad de lo real, de renunciar a la comodidad de los *preceptos mecánicos* y así poner en contacto *el verdadero mundo y su verdadera persona*. Esa repetida resistencia de la investigación social cualitativa a limitarse al horizonte marcado por el encargo, a la aparente seguridad de los preceptos mecánicos del método (no de todo método), es una forma de volver a situar al autor de la investigación como elemento clave de la misma, de volver al carácter crítico de la investigación y subrayar el encuentro entre la persona y el mundo como origen de la percepción de toda cuestión relevante. Claro está que eso exige la presencia en el investigador de una imagen *humana* del hombre, una imagen que integre la verdad de

esa condición, la unidad del hecho personal del sujeto, así como una apertura lo suficientemente ancha como para reconocer, en sus variables figuras culturales, la voz exigente de cada uno de los valores humanos.

CUALIDADES DE LA ETNOGRAFÍA: COMPLEJIDAD, DENSIDAD, ESPECIFICIDAD

Realidad, verdad y relevancia son el punto de partida de una etnografía de calidad. Pero una vez reconocemos y respetamos la alteridad de la realidad, y partimos del contraste entre esa imagen humana del hombre y la realidad para detectar un problema digno de estudio ¿con qué nos encontramos? ¿cómo son los datos desde los que vamos a intentar comprender la vida social que desde esa posición contemplamos?

Es muy distinto estudiar en un aula, en una biblioteca, seguir un programa de una asignatura o incluso leer un registro, que salir de ese mundo académico y sumergirse en la vida real de una sociedad. La vida no está dispuesta en orden para ser estudiada. Simplemente está ahí siendo vivida por un montón de gente que hace lo que puede. Decía Geertz que aquello con lo que el investigador se enfrenta al hacer trabajo de campo es

una multiplicidad de complejas estructuras conceptuales, muchas de ellas sobrepuestas o ligadas una a otra, que son a la vez extrañas, irregulares e implícitas [...] Y esto es cierto incluso a los niveles más pedestres del trabajo de campo [...]: entrevistar informantes, observar rituales, distinguir términos de parentesco, dibujar líneas de propiedad, censar unidades domésticas, [...] escribir su diario. Hacer etnografía es como intentar leer [...] un manuscrito extraño, descolorido, lleno de elipsis, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito no con grafismos convencionales del sonido sino en rápidos ejemplos de conducta (Geertz 1973: 10).

Sin duda, quien tenga experiencia en la investigación de campo reconocerá que, por más chocante que pueda parecer su descripción, es rigurosamente realista. Cuando contemplamos la realidad para etnografiarla nos encontramos con que, estando viva, siendo histórica, no se está quieta como el modelo que posa ante el pintor. Al principio, ni tan siquiera sabemos bien en qué consiste, qué perfil tiene, cómo la podemos reconocer o por dónde se mueve. Reconocer la realidad cultural ajena es ya, de entrada, un problema por su gran complejidad. No es una realidad simple, sino compuesta por muchos factores que, además, son de distinta naturaleza: la cultura la sostienen personas de muy diferente condición (edad, género, educación, estilo de vida...) a través de su conducta en todo campo de experiencia. Por su complejidad y ubicuidad resulta difícil de apresar. No está compuesta por unidades de igual tamaño ni naturaleza, ni sus límites son fácilmente concretables. Creencias, valores, principios, categorías, cla-

sificaciones, modelos, pautas, símbolos, significados, sentidos... nada de ello es de una sola pieza ni adopta una única figura. Unos y otros elementos se entrelazan y tensan de distinta forma según en qué campo de experiencia los contemplemos (público, privado, familiar, económico, religioso, estético, político, corporal, espiritual, sanitario, educativo, deportivo...), estructurando su relación bajo diferentes formas (metonimia, sinécdoque, metáfora, oxímoron, inversión, asociación, negación...). Ante tamaña complejidad la tentación es simplificar en aras de una mayor claridad. Ceder a esa tentación es otro de los vicios que merma la calidad de la etnografía. No es fácil ser empírico, pues hay que dar cuenta de lo real respetando su compleja apariencia. Hacer comprensible la interpretación de la cultura sin caer en la tentación de simplificarla, mostrando la complejidad que posee, exige un difícil ejercicio de precisión en el que se encarna esa obediencia respetuosa al dominio y prioridad de lo real.

A esa complejidad compositiva se suma la densidad semántica que cada unidad cultural encierra. Cualquier logro cultural (una idea útil, una estrategia nueva, una formalidad ritual, un acuerdo tras la negociación..) por improvisado que resulte, ha sido posible porque en su hacerse —en el tanteo a ciegas que velozmente lleva a cabo el actor ante la urgencia de las circunstancias— ha intervenido, sin darse cuenta, un sin fin de recursos culturales depositados por la historia, gracias a los cuales el actor reconoce la situación y su urgencia, recapitula sus posibilidades, elige y toma una decisión *improvisada* que resulta inteligible para sus conciudadanos. La enorme complejidad de relaciones que une a unos elementos culturales con los demás también implica una densidad de significados presente en el panorama que contempla el actor, y que opera como horizonte en cuyo seno nacen nuevos significados. Ese horizonte cultural no es sólo almacén y fábrica de significados, sino borde o límite de lo conocido y cima desde la que oteamos la oscuridad de nuestra existencia; diccionario y útil con el que, cada persona encara su experiencia en busca de un sentido. Nada de eso se puede apresurar a toda prisa o con instrumentos conceptuales que, pretendiendo ser claros y precisos, acaban perdiendo la sutileza de la complejidad o la riqueza de la ambigüedad. Una de las más claras consecuencias de esa presencia vital del todo cultural en cada una de sus partes es, precisamente, esa gestación del significado de cada acción, de cada creación. Según contemplen los actores su acción o su estrategia desde la perspectiva de sus relaciones de amistad o de parentesco, o en función de sus consecuencias políticas, tendrá un significado u otro. Ese mismo hecho, en la medida en que implique un sistema de creencias y presuponga una jerarquía de valores, poseerá distintos significados. Entonces ¿cuál es su significado? ¿cuál es *el* correcto? ¿De qué *hecho* hablamos? ¿No hay manera de fijar la naturaleza de lo

que observamos? Si queremos obtener una etnografía de calidad no nos queda más remedio que ser fieles a esa pluralidad de significados que un mismo elemento posee según lo contemplemos en función de su inserción en uno u otro de los conjuntos semánticos que los propios actores crean y comparten. Esa conexión con los demás elementos, con los antecedentes y con la conducta consiguiente, que en cada uso establecen los actores, nos dará la clave de su significado. Como ya señaló William James en 1920: “La prueba que en definitiva disponemos para saber qué significa una verdad es, efectivamente, la conducta que ella dicta o inspira” (citado en Dewey 2000: 65). De ahí, por tanto, que debamos observar esas conductas y hechos para inferir el significado. Por otra parte, no podemos considerar que hemos entendido la conducta si detenemos nuestro empeño en comprenderla al identificar el objetivo puntual de la misma. Inevitablemente, reconocido ese objetivo al que se dirige la conducta del actor, la pregunta se nos vuelve a plantear ¿con qué intención persigue el actor ese objetivo? ¿cuál es la jerarquía de intereses? Y ¿por qué resultan interesantes esos intereses en ese contexto? ¿desde qué valores se llena de interés esa meta de la acción? ¿qué otros elementos culturales integran el horizonte en cuyo seno tiene sentido para el actor desplegar esa conducta? Claro está que proceder así, encadenando las preguntas —al hilo de cómo se encadenan en la práctica las acciones— nos lleva a repetir el análisis, descubriendo en cada paso una capa más honda de significado. Que el actor no pueda pormenorizar con sus palabras todo el significado cultural implicado en su conducta no quiere decir que no lo posea. No se trata de pedir al informante que realice el trabajo de inferencia que a nosotros nos corresponde. El proceso analítico que, desde fuera de la cultura, necesitamos desarrollar para penetrar en ella no coincide con el veloz proceso que aplican, desde dentro de ella, sus usuarios. Esa es la ventaja que nos llevan: toda su historia y educación. Gracias a ellas, y sin tener que explicitarlo para captarlo, el actor percibe tan densos significados encerrados en un pequeño matiz que opera como símbolo de todo cuanto nosotros hemos tenido que desplegar en una especie de gran cadena semántica. La desproporción entre su rapidez y nuestra lentitud, entre su síntesis y nuestro análisis, entre su inconsciente sabiduría y nuestra concienzuda ignorancia, puede dar la impresión de que exageramos al interpretar pero, dado que cabe mucho en un pequeño símbolo, más bien tendríamos que reconocer que nunca alcanzamos ese fondo oscuro en el que guarda la cultura ajena el misterio de su alteridad. Sólo al rozarlo en ese esforzado pormenor etnográfico dotamos de calidad a nuestros datos, pues sólo entonces nos acercamos a su realidad.

Sin duda este trabajo de calidad no ahorra esfuerzos y, aunque las nuevas tecnologías contribuyan a agilizar el trabajo, conviene no confundir su ayuda

con la sustitución de nuestro atento esfuerzo o el signo que esas tecnologías muestran con los contenidos que en ellas se alcanzan. Un caso especial, que difiere de la situación tradicional de encuentro en la que se funda la entrevista, es el uso del *chat* o de otros foros en la red para recabar textos de quienes se comunican a través de la pantalla del ordenador. En este tipo de relación, frente a la ventaja de obtener con facilidad una gran cantidad de textos de muchos internautas y sin tener que transcribirlos, tenemos grandes desventajas. No podemos considerar los textos obtenidos en ese medio como si fuesen textos de entrevistas de campo. La tentación de la comodidad por no tener que transcribir y por ahorrarnos el largo trabajo del contacto cara a cara con los interlocutores, esconde una equivocada concepción de la riqueza etnográfica de la entrevista. El contenido etnográfico de una entrevista no reside en aquellas partes del texto escrito de la transcripción que se centran en lo que nos interesaba averiguar antes de desarrollar el trabajo de campo, sino en toda la cultura que se despliega ante nosotros en el encuentro humano. Es la cultura ajena lo que hemos de llegar a “ver”, y sólo en función de esa gran unidad que hemos entrevistado elegiremos luego las citas de las transcripciones que la representen de un modo más pleno. Pero eso no lo sabremos hacer si no hemos asistido en directo a esa irrupción de su cultura. Lo que nos cuentan los internautas, aunque respondan a nuestras preguntas, carece del amplio contexto que podemos observar en un trabajo de campo intensivo y prolongado. Lo que les falta a los textos de la red no es sólo los gestos que vemos en nuestros interlocutores, no es sólo la riqueza de matices en los tonos de la voz humana, sino el contexto de la vida de aquellos con quienes hablamos e interactuamos. Nos falta la convivencia. La dosis de ficción y la identidad camuflada tras los alias de los internautas no es la principal dificultad, ya que en la ficción también opera la cultura del autor. El problema es que el internauta no es solamente un internauta. Su entrada en la red, aunque lo haga bajo un alias, creando un personaje como intermediario en ese tipo de comunicación, no deja de ser una persona real que posee una vida entera en la que la red es sólo una parte de esa vida. Sin duda esa comunicación es un fenómeno que puede ser estudiado, pero sin confundir su cualidad como tema de investigación con la entrevista como fuente de etnografía. En el primer caso se trata de un fenómeno muy expresivo de la segmentación del sujeto en las culturas contemporáneas, mientras que en el segundo estaríamos limitando la calidad de nuestra etnografía.

La etnografía de calidad, por tanto, encarando los problemas relevantes, nos ha de ofrecer datos verdaderos, que nos anclen en su realidad, datos que no rehuyan la complejidad de su cultura, que penetren en la densidad semántica de la vida de los actores y que, finalmente, nos ayuden a enten-

der la singularidad cultural al mostrarnos cómo un conjunto peculiar de diferencias culturales, que se necesitan unas a otras, acaba produciendo un mundo específicamente distinto de los otros. El proceso termina donde se inició. Lo que motiva el inicio de la investigación es la incomprensión o extrañeza que resulta al tener noticia de las diferencias culturales. Por eso concluye —o reposa, de momento— al precisarlas. Sabemos que nunca es completa esa precisión, pero al menos hemos de obtener datos que permitan ver lo que es específico, propio y distinto de esa cultura que contemplamos. Las diferencias culturales, salvo algunos elementos visiblemente distintos, no son, en la mayoría de los casos, llamativas —más aún cuanto más próximas son las culturas— ya que resultan de un cúmulo de pequeños matices diferenciales unidos de un modo peculiar. Es, más bien, el juego de tensiones y refuerzos que se establece entre ellos lo que, de un modo singular, marca la convivencia diaria de los actores y va dejando acumulada su huella en la experiencia histórica. La especificidad cultural no reside sólo en símbolos diacríticos, en una u otra peculiar institución, norma o creencia; no tiene por qué resultarnos exótica; es, con frecuencia, algo más sutil y difícil de apresar pues exige penetrar en ese mundo construido desde la historia para entender por experiencia la vivencia de los actores. Sin duda todos los seres humanos compartimos nuestra condición, como les recordaba el judío Shylock a sus vecinos venecianos:

¿No tiene ojos el judío? ¿No tiene el judío manos, órganos, miembros, sentidos, emociones, pasiones? ¿No se alimenta de la misma comida, no se hiere con las mismas armas, no está sujeto a las mismas enfermedades, no se cura con los mismos remedios, no se calienta con el mismo verano y se enfría con el mismo invierno que el cristiano? ¿Si nos hacéis un corte, no sangramos? ¿Si nos hacéis cosquillas, no reímos? ¿Si nos ponéis veneno, no morimos? (Shakespeare 1993: 127).

Sí, y sin duda acertaba Shakespeare al asentar la queja ante la incomprensión de la diferencia cultural en las semejanzas compartidas. El problema está en que unas y otras siempre constan bajo forma histórica concreta. No existe un Hombre en general, un Hombre Abstracto. Nuestra etnografía tendrá calidad si es capaz de hacernos ver al hombre en su concreción, pues esa especificidad de su cultura e historia es parte de su verdadera condición.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- DEWEY, J. 2000. *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GEERTZ, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Nueva York: Basic Books.
- JAMES, W. 1907. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longmans: Green & Co., New York.

- . 1920: *Collected Essays and Reviews*. Nueva York.
- ORTEGA Y GASSET, J. 1994. *En torno a Galileo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- ORTEGA, S. 1996. "José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar". *Revista de Occidente* 184: 7-26.
- SANMARTÍN, R. 2003. *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ed. Ariel.
- . 2005. *Meninas, espejos e bilanderas. Ensayos en Antropología del Arte*. Madrid: Trotta.
- SANTOS TORROELLA, R. 1993. *Goya desde Goya. Textos reunidos y anotados por R.S.T.*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- SHAKESPEARE, W. 1993. *El mercader de Venecia*. Barcelona: Anagrama.
- VICO, G. 2002. *Obras. Oraciones inaugurales y La antiquísima sabiduría de los italianos*. Barcelona: Anthropos.
- ZUBIRI, X. 1999: *El hombre y la verdad*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 20 de junio de 2006

Fecha de aceptación: 15 de marzo de 2007