



EN EL CAMPO, UNA VUELTA DIFERENTE

¹ Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità, Università degli Studi di Padova, Laboratoire Architecture Anthropologie, École Nationale Supérieure d'Architecture, Paris la Villette – UMR 7218 LAVUE CNRS. ferdinando.fava@unipd.it. El artículo retoma ampliándolo el texto de la Conferencia Magistral de apertura de la IV Jornadas de Antropología Social del Centro, “La Antropología Social hoy: a 10 años del nuevo siglo”, que han tenido lugar desde el 2 al 4 de Octubre 2013 en el Departamento de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Sociales de Olavarría (FACSO UNICEN). La traducción al español del manuscrito original en italiano fue realizada por el autor y revisada por Ludmila Adad (NuRES-FACSO-UNICEN).

Resumen

El objetivo de este trabajo es dar relevancia epistemológica a las interacciones de campo. En primera instancia se analiza la presencia del antropólogo en la escena etnográfica a partir de reposicionar las relaciones de campo en el debate y en la ideología profesional del *fieldwork* que ha marcado el fin de los años '90. Inmediatamente, la renovada centralidad de la dimensión relacional y de la reflexividad aparecen interrogadas y críticamente reformuladas desde dos elementos eclipsados de esa misma escena: la *implicación* y los *enlaces emergentes*. Ambos fundamentales, en cambio, para comprender cómo se articula el proceso de construcción del saber antropológico. La modalidad con que los interlocutores integran en sus relaciones sociales concretas al antropólogo -atribuyendo significado a su investigación y a sus gestos- y la posibilidad estrechamente correlacionada de establecer enlaces entre aquéllos y éste, conducen a repensar la originalidad del gesto antropológico desde su interior y a renovar su envergadura epistémica frente al devenir

continuo de las formas sociales contemporáneas.

Palabras clave: escena etnográfica, construcción social del antropólogo, implicación, reflexividad, enlace emergente.

Abstract

The article focuses on the ways of making fieldwork relationship epistemologically relevant. On one hand, the author analyzes the presence of the anthropologist on the ethnographic scene relocating the fieldwork relationships in the debate that invested the quest of meaning of this practice as the disciplinary identity, and marked out the end of its professional ideology since the late 90's. The renewed centrality of the relational and the reflexivity are critically questioned and reformulated, exceeding the conventional postmodern mainstream fieldwork literature, thorough two eclipsed elements of that scene, the implication and the emerging social bonds. The one inhere the meaning individuals attribute to the anthropologist, to her/his research, to her/his ges-

tures, and the ways integrate her/him in their concrete social relationships, her/his social construction; the other closely related to the former, the establishing of emerging social bonds. Both events prompt us to reconsider the originality of anthropological gesture for its

own and to renew its epistemological potential to grasp the evolution of contemporary social forms in the making.

Keywords: ethnographic scene, social construction of anthropologist, implication, reflexivity, emergent social bonds.

“... la investigación es una relación viviente entre hombres (y es esta relación en su totalidad que Leiris ha intentado describir en su admirable libro “L’ Afrique fantôme”)

En efecto, el sociólogo y su objeto forman una dualidad en la cual cada elemento debe ser interpretado desde el otro; y la relación debe ser descifrada como un momento de la historia”

Jean-Paul Sartre, *Critique del raison dialectique (précédé de Question de méthode)*, Gallimard, Paris, 1960, p. 53 [traducción del autor].

1. Introducción

El campo está “allá fuera”, siempre en otra parte, destino final del viaje de “extrañamiento” del antropólogo y sitio de su estadía prolongada. Que él utilice una canoa, un avión o un tren metropolitano para llegar, no hace una gran diferencia. Ahora bien, ¿qué queda “aquí dentro”? ¿El simulacro de ese viaje y de esa estadía? ¿Una localidad geográfica donde el antropólogo, creyéndose un héroe solitario, lucha con una lengua distinta a la propia en condiciones de vida a veces rudas y, ante todo, con otras formas de vida? ¿O es un objeto textual, un constructo narrativo revelador de los códigos y de los dispositivos retóricos que han gobernado su escritura, reanimado de las relecturas de los que siempre buscan la ilusión nostálgica de mundos lejanos?²

² “The ‘field’ is not an entity ‘out there’ that awaits discovery and exploration by the intrepid explorer. The field is not merely reported in the texts of fieldwork: it is constituted by our writing and reading” (Atkinson 1992:8).

Estas dos imágenes del trabajo de campo pueden ser como los extremos opuestos de un *continuum* sobre el cual la Antropología, de vez en cuando, ha intentado reconocer sus propios confines disciplinarios respecto de las Ciencias Naturales, de las Sociales y de las Humanidades. Entre las dos perspectivas esbozadas, claro está que con fuertes tintes, podemos situar gran parte del debate interno en el que la disciplina antropológica ha buscado su propia identidad a lo largo del Novecientos. Gracias a este debate, “*campo*”, “*terrain*” y “*fieldwork*” son palabras hoy devenidas en lexías sobre-determinadas. Éstas, como los lapsus, los síntomas y los sueños, asumen matices asociados a ciertas perspectivas teóricas, a tradiciones nacionales y a preguntas de investigación organizadas en distintos niveles de significación, cada uno con su propia coherencia e interpretación particular. Alojándose en la metáfora analítica, son palabras pasibles de lecturas polivalentes. Dentro de la ecúmene contemporánea de las Ciencias Sociales se refieren al “método” de recolección de datos que, por otra parte, ha contribuido a instituir el *lugar propio* de la disciplina antropológica. En el concierto de las prácticas antropológicas, estos términos se vinculan con modos de proceder, perspectivas analíticas, discursividades y formas de comunicación pública, expresivas, múltiples y a veces opuestas.

La noción de “campo”, así como las partes que emergen de los icebergs, deja entrever que hay muchas más implicancias en ella que las manifiestas. Refiere a distintas configuraciones implícitas sobre las que el debate ha intentado dar cuenta desde supuestos teóricos y prácticas concretas³. La categoría campo,

³ El campo-lugar geográfico y el campo-objeto textual, cuando se confrontan en este *continuum*, remiten a aparatos epistemológicos y metodológicos especularmente contrarios referidos a: la estricta separación y la doble oposición entre sujeto y objeto; la tendencia a confundir la objetividad con el objetivismo o la objetivación del otro -referido solamente a la tercera persona con afirmaciones referenciales, citaciones directas, etc.-, la identificación de la comprensión antropológica con la explicación causal o con la contextualización en la forma de la narración; la remoción del problema de la implicación del observador en el objeto de observación; la exclusión o el “oscurecimiento” de la relación dialógica a otro con su propia voz y una perspectiva que permite al

junto con la acción y las operaciones cognoscitivas asociadas, se constituye en un prisma a través del cual es posible leer la historia novecentista de esta búsqueda de identidad. También permite reconocer, con un esfuerzo de entendimiento sincrónico, las consecuencias metodológicas y los supuestos epistemológicos que gobiernan su uso. En esta noción sigue incluyéndose la legitimación pública, la originalidad epistemológica y la singularidad metódica de ese “conocer por experiencia”.

Sin embargo, no es mi intención hacer una historiografía de esta noción⁴. Ni siquiera alinearme con la alternativa antes mencionada que compendia, en el calendario de un siglo, las variables culturales que han marcado una época y que acaso hoy podemos analizar con una mayor libertad crítica. Aspiro en cambio, a que las páginas que siguen reflejen qué es el “campo” visto desde mi práctica de investigación y a repensar el modo de construir conocimiento a partir de una experiencia directa de otros con otros, o sea gracias a la interacción con ellos. Para concretar esta operación epistemológica me basaré en la tradición antropológica en la que me inscribo, asumiéndola y profundizándola. Me apoyo en esa dimensión fundante de la Antropología sobre la cual todos -escuelas y paradigmas- concuerdan aunque difiriendo en sus abordajes. Qué significa esto y cómo se transforma en gestos operadores son las preguntas recurrentes, *revenants*, fan-

observador interpelarse sobre sus supuestos, sus implicancias afectivas y sus valores.

⁴ Existirían, claro, diferentes modos de escribirla. Una primera vía consistiría en privilegiar el análisis de las discursividades que han intentado ilustrar su lógica, enfatizando así, un desarrollo cronológico “lineal” de las variaciones de ideas y temas recurrentes, desanclados de sus contextos y sin considerar sus condiciones de producción. Una segunda posibilidad consistiría, en vez de dar prioridad analítica a los actores y a las instituciones que han generado esta discursividad, dando cuenta de las condiciones de producción de esas ideas. Una tercera posibilidad radicaría en analizar la interacción entre los discursos, las condiciones de producción y su variación en el tiempo; el mejor modo de mostrar la historicidad de estas posiciones, en parte dependientes de las condiciones socio-culturales de su enunciación. Me referiré a algunas de estas figuras históricas, limitándome a considerar los desarrollos recientes en diálogo con la reflexión madurada a fin de los años noventa, selección obviamente gobernada por la pregunta con la que me dirijo hoy a este pasado reciente.

tasmas que siempre se avecinan y de los que no podemos liberarnos, los que acompañan siempre nuestra labor disciplinaria.

Las respuestas a estas preguntas deben conjugar dos instancias: una decisión personal inalienable (perteneciente a la consideración de los "gestos" en las situaciones "de campo") con una mediación conceptual argumentada (en referencia al "sentido" de esos gestos) porque, en ambas, se articula la consciencia crítica personal de una práctica individual y una comprensión pública del proceso cognoscitivo realizado en la misma. La promesa contenida en mi ejercicio es, por lo tanto, intentar obtener alguna información adicional para dar cuenta de la complejidad de ése "conocer por experiencia directa" y así contribuir a la formalización de esta práctica⁵.

A la luz de mi enfoque, las figuras alternativas, campo-lugar geográfico y campo-objeto textual, aparecen como respuestas

⁵Tomo a préstamo de Michel de Certeau la noción de "formalidad de las prácticas" y el modo con que él la aplica en el cuarto capítulo de la *Écriture de l'histoire* (Certeau 1975:153-212). A través de esta noción, que porta en su misma constitución una dimensión "heurística", él intenta dar cuenta de las transformaciones de las prácticas y de sus representaciones discursivas, como también de sus relaciones mutuas, en una perspectiva interpretativa de carácter historiográfico no reconducible ni a una postura idealista, donde las ideas son la causa del cambio de dichas prácticas, ni a una estructuralista, por la cual estas serían el reflejo de esas prácticas, ni a una postura psicoanalítica, donde las representaciones constituirían lo no dicho de las prácticas. La noción de formalidad concierne precisamente a las relaciones entre el decir y el hacer, poniendo en el centro del análisis el descarte, el desfase, que a un tiempo los separa y los une. Este enfoque teórico parece fructífero a la hora de comenzar a explorar las prácticas de investigación "de campo", así como las discursividades que quieren atribuirles sentido: de frente a cada forma de práctica y de representación, la noción de "formalidad" invita a formular la pregunta de su empleo, de lo que todos los actores implicados hacen con ellas y de ellas. Las posibilidades son múltiples, de una discursividad dominante no existe una sola apropiación, una sola ejecución, una sola utilización. Las transformaciones sobre recordadas de las prácticas de campo que han marcado el Novecientos pueden ser releídas y exploradas así como el cambio de su formalidad. Esta categoría puede ser por lo tanto fecunda para la historiografía no sólo como "práctica", sino también como modo de pensar en el presente la articulación en la disciplina antropológica entre los comportamientos de investigación y sus "doctrinas".

consumadas a la pregunta inherente sobre “la naturaleza del trabajo de campo”; tal vez devenidas en caricaturas reductoras de la experiencia parcial que, sin embargo, nos permiten abordar instancias críticas de las cuales son portadoras.

La definición de campo como proceso relacional⁶, con el cual gran parte de la literatura reciente caracteriza la práctica de la búsqueda antropológica tomando (mucho) las distancias desde el campo-localidad geográfica y (poco) desde el campo-texto, es punto de llegada de una deconstrucción compartida de las creencias ingenuas positivistas y de la ideología profesional del *people, place and culture*. Ahora indiscutida y en parte conscientemente supuesta, esta noción de campo es asociada a una postura reflexiva caracterizada por poner en el centro solamente la subjetividad del investigador, su posición socio-cultural y por último, sus emociones. Los diferentes giros (*lingüísticos, interpretativos, afectivos, etc.*), a los cuales hemos asistido en estos últimos treinta años han marcado esta transformación.

Aunque las aporías de esta autoconciencia antropológica han estado subrayadas desde hace tiempo y, para muchos, son dos adquisiciones maduradas en la historia del Novecientos, la renovada atención a la relación y a la reflexividad contribuye claramente a integrar en la práctica de campo esos elementos constitutivos que el enfoque naturalista de los inicios había eclipsado. Sin embargo, existe también el riesgo de ocultar algunos de los elementos característicos de ese entramado de relaciones concretas que es el campo y que reasumiría con las categorías propias de esas líneas: “la implicación y el enlace”.

Iniciaré retomando algunas escenas etnográficas de mi investigación en el barrio ZEN de Palermo⁷ ilustrando en ellas el obje-

⁶ La idea de campo como relación, distinguida de la idea de localidad geográfica, no es por supuesto nueva. Emerge en el debate en la última década del siglo pasado unida a la reducción del campo al texto (*cf.* nota 2): “The field is not so much a place as it is a particular relation between oneself and others, involving a difficult combination of commitment and disengagement, relationship and separation” (Lederman 1990:88).

⁷ Acrónimo de Zona Espansione Nord. El nombre oficial del barrio es San Filippo Neri, Palermo, Italia (Nota del Editor).

to-paradigmático⁸ que se constituye en dos elementos centrales de la dimensión procesual de la investigación: la implicación y el enlace emergente. Dimensiones distinguidas pero no separadas de un mismo dispositivo de conocimiento, en el cual la operatividad de la primera está conectada íntimamente a la constitución del segundo. Estos dos elementos abren un horizonte inédito sobre las modalidades de tratar las relaciones en el campo y, la siguiente confrontación con algunas de esas formas, nos permitirá comprender su peculiaridad. El nudo del debate es atinente al modo de pensar y asumir como, epistemológicamente relevantes, estas relaciones. Es necesario aceptar que el antropólogo no es un actor externo a las mismas y que, tampoco ellas, son un médium transparente como la elación en las dos figuras exageradas de campo mencionadas más arriba. Que sea sólo un instrumento para obtener información sobre otro mundo o pretexto para la negociación de narraciones de una realidad inalcanzable, la relación con otros en el campo, aquí como relación social, queda siempre como una “ráfaga de viento” (Geertz 1998: 384), invisible al positivismo de la recolección de los datos, siempre extraviada entre sus rastros no sólo lingüísticos, perdida en la introspección hipertrófica y deconstructiva de la subjetividad del investigador a la cual esa relación misma paradójicamente le confiere ya visibilidad. Estas dos condiciones, la *implicación* y el *enlace*, a medida que son leídas a la luz de un dispositivo formulado *in itinere* en mi búsqueda en el barrio ZEN (Zona Expansión Norte) de Palermo⁹, restituyen las interacciones de campo a los

⁸ El entendimiento de estas situaciones únicas las transforma en paradigma en la medida en que su comprensibilidad es inseparable de su singularidad; esta indecidibilidad es lo que va a constituir la potencial transferencia de inteligibilidad a otras situaciones singulares, no por inducción, ni por deducción, pero sí por analogía. Silvana Borutti para describir la naturaleza del objeto-antropológico aplica en modo similar la noción de “objeto-ejemplo” (Borutti 2003:89).

⁹ Carlo Ginzburg, a pesar de que se refiriere a la operación historiográfica, hace notar que “en cualquier ámbito científico el discurso sobre el método tiene valor solamente cuando es reflexión *a posteriori* sobre una investigación concreta, no cuando se muestra (y es el caso, en gran medida, más común) como una serie de prescripciones *a priori*” (Ginzburg 2006:218). Es por esta razón que la

tiempos y a los espacios históricos de las relaciones sociales vividas y las constituyen como mediación necesaria para comprender esas mismas relaciones sociales concretas “desde adentro” y al presente de su ocurrir.

2. No sólo Velásquez, también Cook: el antropólogo y la escena etnográfica

Querría comenzar con dos viñetas de mi investigación en el barrio ZEN, un barrio de viviendas públicas en la periferia norte de Palermo¹⁰. Trabajé en ese barrio desde el año 1998 hasta el 2005 a tiempo completo. En este texto retomo dos intercambios¹¹ breves mantenidos con dos de mis interlocutoras¹²: Vita y

relectura del itinerario de investigación *a posteriori* tiene que asumir y gestionar el riesgo de su legitimación teleológica. Es fácil también para el antropólogo transfigurar *postfactum* las incertidumbres, las tentativas fallidas, los tiempos perdidos, los distintos pasos orientados al objetivo final. En el enfoque antropológico, este riesgo se reduce considerablemente en la medida en que la reflexión crítica de los conocimientos acerca de las operaciones llevadas a cabo se desarrolla principalmente en la investigación y gestos *in actu*, conjuntamente con la temporalidad de la misma investigación.

¹⁰ Este barrio, en el imaginario de la esfera pública italiana, tiene el mismo papel que las denominadas *villas miserias*; por ejemplo, la villa 31 de Buenos Aires, más allá de las grandes diferencias estructurales. El ZEN es un enclave social de desempleados o trabajadores en negro que se constituyó en una historia urbana local muy compleja, volviendo a ser el *princeps analogatum* de la periferia degradada italiana al final del siglo XX. Un proyecto arquitectónico modernista de Vittorio Gregotti, que terminó constituyéndose en una concentración espacial de todas la “patologías sociales urbanas”.

¹¹ Puedo hablar de intercambios, a pesar de que solamente en el texto mis interlocutoras “toman la palabra”, no solamente por una cuestión de abreviación, sino porque mis palabras ya han sido reportadas en un relato más largo por una razón fundamental (Fava 2012). La “palabra” no es necesariamente el único órgano que se encarga de la enunciación. Sí, algunos lingüistas consideran a la enunciación como “el acontecimiento que constituye la aparición del enunciado” (Ducrot 1984:33). La enunciación entonces, no es sólo la *actividad lingüística* ejercida por el que habla cuando habla, sino también la actividad lingüística ejercida por “el que oye cuando escucha” (Kerbrat-Orecchioni 2009:28). El cambio que esto implica en el análisis del diálogo y de las interacciones de campo es de medida: indica la importancia del oyente y de la escucha no sólo en el dispositivo enunciativo, sino también en la instancia necesaria de su más grande integración en la epistemología del proceso de conocimiento del

Dorotea¹³. La primera es un ama de casa, madre de tres hijos, ocupante “ilegal” de su departamento desde 1995 en la parte del

fieldwork. En las condiciones de la enunciación se torna necesario considerar el escuchar como parte integrante del proferir del otro. ¿Por qué reportar la atención de una dimensión que parece ser, en vez de lo evidente, lo obvio debajo de los ojos de todos? Justamente porque se queda en el olvido paradójicamente heredado de la historia cultural del siglo que se cierra a nuestros hombros. La dimensión relacional y la oralidad asociadas a las relaciones de campo han sido esclavizadas a la instrumentalización para la recolección de informaciones, contraídas/o aplastadas sobre la escritura que transcribe los diálogos o describe las observaciones, siendo así eclipsadas. Las causas son múltiples. Recuerdo brevemente algunas para no caer en dificultades teoréticas, transversales a las disciplinas, que encierran en sí mismas. Ciertamente, en el marco del paradigma positivista, de un lado su necesidad predominante de una distancia interna; pero también, de otro, en el cuadro del horizonte abierto del *giro lingüístico*, la presumida inadecuación del diálogo oral al devenir un objeto hermenéutico, considerado erróneamente transparente. Inmediatamente, con respecto a la opacidad objetiva y mediada del texto escrito, la reducción de la oralidad al dialogismo narratológico y la consiguiente textualización del conocer. También la exclusión metódica de la escena de la enunciación oral gracias al principio de inmanencia que ha conducido a privilegiar el fin del texto etnográfico en su insularidad de cada referente, sin olvidar el rasgo general de una época concurrente con lo que se ha dicho. Es decir, la desconfianza sino el rechazo a cualquier “metafísica de la presencia”. En analogía con el tan deseado primer encuentro con los indígenas de Levi-Strauss en el corazón de la selva, en un contexto muy diferente al de los Tristes Trópicos, el antropólogo se encuentra viviendo la inmediatez de las relaciones de campo tan deseadas, sin poder aún comprenderlas, presentándoseles como elusivas, constituyéndose así estas últimas, por él como por Levi-Strauss, en su recompensa y su castigo.

¹² No utilizo la categoría dominante en literatura anglosajona de *informant*, informante. Esta, a pesar de haber estado sujeta a diferentes y repetidas críticas, continúa siendo aplicada para conferir una cientificidad al proceso de conocimiento de campo que mal se adapta a la consideración pero que hoy ha ganado la reflexividad crítica en la práctica del campo. Recuerdo solamente que esa categoría implica un aplastamiento de la relación de campo a la búsqueda y al cambio de informaciones; no he intentado obtener informaciones sobre el barrio, sino comprender el modo en que los sujetos edifican *enlaces*.

¹³ Vita es un seudónimo, Dorotea no. Ellas mismas lo han decidido. La decisión de Vita de permanecer debajo de un seudónimo, que ella misma ha elegido, confirma la particular naturaleza y la calidad de la relación transcurrida entre nosotros y sobre la que más adelante retomaré más profundamente. El seudónimo confirma, en parte, “la mirada” y la censura pública sobre sí misma, que se avercina al tomar el habla aprovechando para entregar a “un tercero” -venido “de

barrio designado como *ZEN 2*, el proyecto Gregotti para entendernos. La segunda interlocutora es trabajadora social del municipio de Palermo, asignada al *Progetto ZEN*, un programa de intervención a favor de los menores del barrio, hoy concluido, pero que ha implicado la constitución de un equipo compuesto por una socióloga, una pedagoga, una psicóloga y “animadores” de diferentes talleres manuales. Frecuenté con regularidad a ambas desde mi llegada al barrio en el verano de 1998. Y desde allí, hasta acá, hemos quedado en contacto. Cada relato concierne en su mayor parte a la relación que Vita y Dorotea han construido conmigo y sobre las cuales después deseo construir mi reflexión. Elementos sucesivos del campo serán integrados de vez en cuando para ilustrar la tesis preanunciada en la introducción.

Vita

Estábamos en la cocina de Vita, en un departamento del primer piso de la “*insula*”¹⁴ en Via Girardengo 17, cuando, mirándome fijo, me dirigió estas palabras como una apertura inesperada: “*Quando parlo cu tia, tu un si ni masculo ni fimmina, ma una persona* (cuando hablo contigo tú no eres ni hombre ni mujer sólo una persona)”. Sofi, la hija de Vita, estaba sentada con nosotros alrededor de la mesa. Frecuentaba desde hacía tres años ininterrumpidamente, esta cocina estrecha y a esta familia, así como también la casa de María, madre de Vita y la de su hermana Franca, ambas en el *ZEN 1*. Tomaba notas breves, como siempre, frente a ellas.

Dorotea

“*Eres alguien que hace reflexionar, que pone en crisis*”.
Dorotea siempre me habló del *ZEN* y de su trabajo des-

afuera”, cosas de otra manera comunicables, de las que “aquí no es posible hablar”, como me ha repetido a menudo.

¹⁴ El término *ínsula* se refiere a las unidades arquitectónicas básicas (250 departamentos) del Barrio que, en la intención de los diseñadores, quería reproducir la morfología y las relaciones sociales de las calles del Centro con patios largos y estrechos.

de esa lectura de nuestra relación. Me ha dicho repetidas veces: “*Es una ocasión para pensar, para entrar en crisis... para detenerse*”. Nuestros intercambios alrededor de su escritorio en la oficina donde el Proyecto ZEN había establecido su sede, eran para ella “*momentos para pensar, para entrar en crisis...*”. El grabador siempre estaba visible sobre su despacho.

Tanto en las palabras de Vita como en las de Dorotea en la oficina del jardín público de “plaza Zappa”, hay pronombres que remiten en el diálogo y en sus representaciones a mi presencia, a la enunciación enunciada dirían los lingüistas y a la situación de investigación. ¿Cómo entender estas escenas?¹⁵ Claro, reportar en discurso directo los *shifter*, junto con todas las otras referencias metonímicas a mis operaciones en el campo, viene a cuento de inscribir estos mismos textos en la modalidad de representación dominante y característica de la modernidad. Nada nuevo bajo el sol después de la publicación de *Les Mots et Les Choses*: cada antropólogo es siempre un poco Velásquez y su etnografía se inscribe, sin deseo de ser impertinente, también en las versiones positivistas, en el surco abierto de *Las Meninas*. En ese cuadro, efectivamente, la transparencia de la representación y su transitividad (el puente con “lo” representado ocultando su mediación), coexisten con la opacidad (no reenvía a lo que está representado) porque la representación misma se “exhibe” a sí

¹⁵ El uso de la metáfora teatral para representar la situación de investigación de campo merecería un análisis detallado que dejo para otro espacio. Sí destaco que retomo para esto la obra de Gérard Althabe, que invierte y articula diversamente los referentes del lenguaje dramático: las categorías de actor y de escenario son aplicados en modo heurístico, no para identificar los *script* socio-culturales, sino mas bien para ver el modo con que los interlocutores integran e “implican” en sus enlaces la presencia y la acción del investigador (Althabe 2001:13). Eso equivale a reconocer las condiciones de posibilidad del *espacio comunicativo* de la investigación. El “*stage*” es la escena concreta de la interacción de este último y no un universo social abstraído, así como el guión no es lo *script* gobernante de la acción social de los sujetos, pero sí la posición dinámica que ellos atribuyen al papel manifiesto del investigador, posición reconocible por vía mediada y procesual.

misma como tal, mostrando aquél/aquella que representa en el acto de representar¹⁶. Ella se vuelve no solo opaca sino también reflexiva, reenviándose a sí misma.

Pero hay algo más en esas expresiones. No es sólo el presente; entre líneas, lo que yo llamaría el fundamento testimonial del etnógrafo (en ese caso el mío) de ricoeuriana memoria “*Yo estaba allá, créeme, no digo mentiras y no cambiaré mi versión de los hechos*”. Más, se da en el texto, un pacto originario con el lector no reducible por otro a ser sólo artificio retórico para aumentar la credibilidad del autor y su verosimilitud, como por citar un ejemplo entre otros, han sido interpretadas las fotografías de Malinowski en el anexo de su “Argonautas”, tomado en primer plano al lado de su máquina de escribir en su tienda y con los aldeanos.

Estas referencias a mi participación en el diálogo (*mise-en-scène*¹⁷) no dicen solamente que estos textos son el producto de una comunicación pública e interindividual no reductibles a su simple transcripción. Ellos son más porque cristalizan y contienen de manera *indícial* (en sentido peirciano) las relaciones que los originan. También indican diálogos que han tenido lugar en una relación social distendida en el tiempo, en la cual mi búsque-

¹⁶ El semiólogo Louis Marin, al respecto, caracterizaba así este estilo de la modernidad: “représenter signifie se présenter représentant quelque chose” (Marin 1994:343).

¹⁷ *Mise-en-scène* es otro término tomado a préstamo del lenguaje dramático pero aplicado hoy, sobre todo, en la práctica de la producción cinematográfica. Se refiere a lo que comparece frente a la cámara de filmar, desde el diseño de los espacios a la iluminación, las costumbres, etc., todo cuánto es visible y que depende de la decisión y del control del cineasta. Concierno en mi texto a la representación de la situación de investigación y al conjunto de los elementos elegidos para contarla. Decimos que, aunque no inventada, esta representación es necesariamente producto de una fabricación. Esto es aplicado por George Marcus para decir que el carácter ideológico de la relación entre antropólogo y su *informant* constituye un vínculo cuyo éxito pasa a ser el lugar común que funda sus conocimientos y su trayectoria profesional (Marcus 1997:86). Esta ideología es llevada a la luz de lo que después llamará “meta-método” (Marcus 2009:4), que atiene a la fabricación del *fieldwork* como un objeto confirmado de una cultura profesional, a saber de sus normas que modelan la forma presente de la actividad de investigación.

da y yo hemos sido objeto de interpretación por parte de mis interlocutores. Y esto es cierto para todos los antropólogos o *field-workers*: sus gestos, su deseo de encuentro, sus cuestionamientos, su intención de investigación, su persona misma, “no ocurren” en un vacío espacio-temporal, en un *topos* abstracto y geométrico y en un *crono* lineal, como la *koiné* metodológica nos ha acostumbrado a pensarlos y ponerlos en práctica, a creer en su ejercicio como una actividad racional e intencional absoluta, que es independiente de cada contagio posible de las formas de la vida. Sin embargo, estos gestos son actuados en *chora y kairoi*¹⁸, por definición, únicos. Ellos se entrelazan *con (y en)* el espacio-tiempo de los otros, constituyendo configuraciones donde las trayectorias individuales se entraman con las historias institucionales, expresan la respuesta a los vínculos sistémicos y a las vicisitudes macro de las rupturas políticas y económicas. En estas configuraciones, los interlocutores con los cuales el antropólogo quiere interactuar aprenden sus gestos y él mismo, los reaprende (son re-semantizados) dándoles otro significado.

Ese “significado” (que en la ilusión positivista sería simplemente archivado entre los efectos perturbadores del objeto de estudio debido al contacto con el investigador en el campo) muestra caracteres únicos¹⁹. Escapa radicalmente al control del

¹⁸ Tomo a préstamo estas categorías de la reflexión geográfica y ontológica de Agustín Berque (Berque 2009).

¹⁹ El reconocimiento de este significado se funda sobre la capacidad originaria de diferenciar y afinar un diálogo entre el “yo personal” y el “sí social”, donde este “sí social” es el sí en cuánto comprendido y visto por el interlocutor. George Herbert Mead decía precisamente que un individuo “becomes a self in so far as he can take the attitude of others and act toward himself as others act” (Mead 1962:171). La reflexividad así desarrollada es de naturaleza política y epistemológica. Dicho de otro modo, estar en palabras en el discurso de sus interlocutores implica para el antropólogo el reconocimiento a través de las jerarquías en las cuales es asignado. Sudhir Venkatesh ofrecerá indirectamente el término de “producción social del etnógrafo” para indicar, aunque parcialmente, la implicación en el mundo anglosajón (“The social production of the ethnographer, in the sense of *how they are viewed by informants* –a critical moment in any observational study- by *reconstructing the status and identity of the researcher from the informants’ point of view* [itálicos míos]” (Venkatesh 2002: 91-111).

antropólogo, no es previsible ni predecible, ya que conecta modos de edificar relaciones sociales de sujetos concretos, de sociabilidades distinguidas que los diferencian como grupos reales. Para entendernos, cada antropólogo cuando llega al campo es siempre un poco James Cook cuando llega a Hawái, es siempre Lono sin saberlo y sin que esta atribución dependa de alguna manera de su elección²⁰. El aparecer de este significado manifiesta la constitución de una dualidad, de una diferencia entre el papel consciente manifiesto del investigador y este otro “significado” que no inmediatamente se puede aprender. Si éste entonces vuelve a ser una finalidad a reconocer, lleva inexorablemente la atención del antropólogo al presente de las situaciones de investigación y a su concatenación, funcionando como *un embrayeur* de isocronía²¹. No es entonces una significación reductible a las

²⁰ Expresiones como las de Vita y de Dorotea no son infrecuentes en las notas de campo o en los relatos etnográficos publicados, pero no han sido consideradas como un objeto que merezca un análisis en profundidad inherente a la epistemología del trabajo de campo. Muchas obras etnográficas no son realizadas con la intención de reconocer y explorar este “significado” ni mucho menos considerarlo parte integrante de la operación de conocimiento. Mi esperanza es que estas líneas inspiren a otros antropólogos a aplicar su imaginación creativa para recoger observaciones etnográficas que faciliten la escritura de un análisis más detallado y sofisticado del proceso de investigación de campo, poniendo en valor esa intuición.

²¹ La relación entre reflexividad y temporalidad en la investigación antropológica ha sido retomada recientemente en un texto de Francesco Faeta (Faeta 2011). El autor reabre el dossier sobre la temporalidad no considerando tanto un texto etnográfico, sino más bien una fotografía publicada en el apéndice ilustrado de *La terra del rimorso* de Ernesto de Martino. La imagen en cuestión representa una mujer mayor *tarantata*: “*La donna, sola, ripresa con una lieve posa dal basso, tiene in mano, ben in evidenza, ramoscelli di ceci e mostra all’osservatore con piglio drammatico, per il tramite del fotografo, in qual modo il ragno annidato al loro interno l’avrebbe morsa. Alla fotografia si accompagna un’asciutta didascalìa che recita: “Filomena narra l’episodio del ‘primo morso’, e la parte che vi aveva avuto il ramo di ceci”*”. Faeta se pregunta justamente quién es el interlocutor de Filomena, a quién se dirige ésta, si al lector, al fotógrafo, al narrador. Su búsqueda en los archivos de Franco Pinna (el fotógrafo de la secuencia realizada), de los cuales la fotografía no es más que un fotograma, revela que esa mujer habla en realidad del mismo de Martino. “*Lo studioso, lasciato fuori campo da un taglio netto, l’ascolta con attenzione e appare, di fotogramma in fotogramma, via via più meditabondo; è agevole scorgere la sua introversa*

definiciones o imágenes de una cultura (desplazando su comprensión a un problema de analogía cultural y de traducción semántica) o a las categorías de la vida “intrapsíquica” (reconduciendo su análisis al reconocimiento en ella de los conflictos arcaicos del pasado y de las *imago* impuestas inconscientemente - en el presente- sobre los objetos, los gestos y sobre el antropólogo, cuestión válida también para él). Ni perdido sobre la tela semiótica de significados intemporales ni reducido al presente de un pasado individual irresoluble, este “significado” encuentra sus razones en el presente de la relación de investigación: manifiesta instrucciones a actuar, abre y entrecierra modos de relacionarse que están estrechamente vinculados al tenor de las relaciones habituales de los sujetos. ¿Por qué sería imprescindible esforzarse en reconocerlo? Este “significado” definiría el cuadro en el cual interpretar todo “el material etnográfico”: diálogos, observaciones, acontecimientos vuelven a ser la clave del proceso de la investigación. Gérard Althabe, el primero que reveló su operatividad gracias a la reflexión de sus campos africanos rurales, europeos y sudamericanos urbanos, describió este significado con

considerazione verso l'interlocutrice e le sue parole. La donna, a sua volta, ha un atteggiamento diverso in ciascuna immagine e in una di esse, in particolare, appare meno tesa e drammaticamente atteggiata, disinvoltamente rivolta verso il suo ascoltatore” (Faeta 2011: 50). Como hace notar Faeta, las razones por las que de Martino recorta la foto publicada son múltiples. Él está interesado en mostrar los posibles efectos de tal corte sobre la definición temporal de la investigación (el problema central en la reflexión antropológica contemporánea) y de las consecuencias probables de su presencia en la representación fotográfica de esa situación de campo. *“La contadina che parla a de Martino, a tratti con affabile affidamento, indica - indicherebbe - invece una coevità tra nativi e ricercatori che disturba l'ordine del discorso antropologico così come, in forme più stabili e durature rispetto a quelle della mera esperienza postbellica italiana, si è andato strutturando; [...] Raffigurare de Martino intento all'ascolto significava, insomma, non soltanto puntare su una rappresentazione, per così dire, riflessiva della sua impresa, ma aderire a un'idea isocronica - o eucronica? - del terreno e della sua scrittura”* (Faeta 2011: 51). La dualidad que estructura la implicación opera contestando indirectamente a esta instancia: no es suficiente representar al antropólogo en la escena como una forma de evitar el *allo-chronism* (Fabian 1983).

la categoría de “implicación” (Althabe 1969:287; Althabe 1993b: 14-17) y de la metáfora teatral (Althabe 2001: 13; ver nota 14)²².

Entramos en mi relación con Vita y Dorotea. Ellas “me han implicado” de forma diversa, sobre el telón de fondo del barrio, en sus *campos* de relaciones sociales: familiar e institucional.

Fueron muchas las horas en que Vita y yo hablamos, ella me decía que no me consideraba ni hombre ni mujer, pero sí una persona. Con ello no me estaba de-sexualizando o mal entendiendo mi sexualidad sino que me estaba “despojando” de los rasgos característicos que connotan las relaciones de género en su barrio. Vita se refería a los géneros sociales, hombre y mujer, tal como son “actuados” allí. No interactuaba conmigo del modo en que lo hacía habitualmente en su relación con los hombres y las mujeres de su contexto. Me decía esas palabras en el espacio doméstico, después que yo había cruzado, porque ella misma me lo había permitido, el umbral de su casa, transgrediendo así la matriz identitaria que gobierna las relaciones de género sobre el espacio público, frente a los vecinos. Es ésta la que distribuye los permisos y las prohibiciones de quien puede hacer qué cosa, por ejemplo, entrar en un hogar cuando no está “el hombre de la casa”. Mi obvia exterioridad al barrio (no era de Palermo, no era un “hombre”, no era “del ZEN” y no era, además, un residente localizable en una de las *insulas* del barrio) me autoriza a acceder a su espacio doméstico; pero ésta posición no será suficiente para justificar una relación que perdure. Es Vita misma quien creará las condiciones de mi presencia asidua en su familia, considerándome (y actuando conmigo) ni como hombre ni como mujer, pero sí, como persona²³. ¿Cómo hubiera sido posible de otra manera?

²² Para una primera introducción a la figura de Gérard Althabe (1932-2004) reenvió el lector a Hernández 2006:143-154 y al número 23 de *Cuadernos de Antropología Social*. Para saber sobre el legado althabiano, al libro de Hernández y Svampa 2007; para conocer su autobiografía, a Hess 2005; también al volumen 102-103 del *Journal des Anthropologues*, dedicado a este autor. Finalmente, sobre la noción de implicación en el marco de la sociología urbana me permito remitir al lector a mi ensayo (Fava 2011).

²³ En la frase de Vita, a la luz de un análisis lingüístico y dialectológico en particular, está presente un cambio en el repertorio comunicativo: “persona” es una categoría no presente en el dialecto siciliano, no pertenece al registro, de la

No era un miembro del núcleo familiar estrecho ni un pariente de la familia extensa, un novio o un amigo de la familia; ni siquiera un inquilino que ocupa una habitación.

Para permanecer en este espacio, donde se me requirió “simplemente” escuchar; sin pedirme nunca favores personales, recomendaciones, dinero, consejos, soluciones u opiniones personales acerca de los discursos o eventos narrados²⁴, debía estar despojado de esa connotación de género social con que Vita cotidianamente construía sus acciones, constituyéndome sólo como “el que escucha”, catalizador de una palabra que de otra manera no hubiera sido posible. “Mediador”, esa ha sido la única forma de estar adentro de la red familiar sin *participar* en ella como uno de sus actores. “Sólo existo” en estos acontecimientos de palabras como *la persona que escucha* (nunca mi vida personal ha sido objeto de estudio, de curiosidad, de investigación). Tuve acceso a este espacio porque venía “desde afuera” y fui recibido “dentro” como quien se queda siempre “fuera” de los procesos de construcción de las jerarquías de género y de clase que marcan los espacios donde se desenvuelven Vita y su familia. Vita creó conmigo y alrededor de mí un espacio de comunicación donde ella y toda su familia no se obligaban a revivir los conflictos que conciernen a los signos de las diferencias de identidad de género y de la posición en la jerarquía social interna del barrio. Vita posibilitó el modo para estar en el espacio doméstico, “su espacio”, en un contexto además público configurado con una estrecha segregación de género, como una paradoja, un estar allí sin “ser de allí”. Una modalidad que la sola existencia física en el lugar no me lo habría permitido. Las otras mujeres del barrio que aceptaron

misma forma que *masculu* y *fimmina*. Este salto de código confirma el movimiento de Vita: para poder hacerme “interno” a su mundo debe recurrir a una exterioridad lingüística, una categoría que no existe (el dialectólogo probablemente se habría esperado *cristianu* -cristiano- en lugar de persona), para referirse a esta relación diferente, paradójica, que ella ha querido fijar con “el antropólogo que viene de afuera”, como dice ella misma.

²⁴ Sofi, la hija de Vita, me lo decía abiertamente: “Con Daniela [pedagoga en el *Progetto* ZEN] sabemos cómo piensa, contigo no, no sabemos cuáles son tus ideas y por eso nosotras nos sentimos libres”.

la entrevista compartieron en la forma de la exclusión el mismo cuadro simbólico de Vita, según el cual *la fimmina y el masculo* ocupan posiciones rígidas. Consentir dirigirme la palabra en el espacio público significó aceptar abiertamente el colocarse fuera de este cuadro simbólico que gobierna las relaciones hombre/mujer y crear otro cuadro, imaginario, donde las dos posiciones construidas diversamente (amigo, relación sin sexualidad, etc.) posibilitaban el intercambio: “*Te hablo como a un amigo*”. También Vita, con el correr del tiempo, me sitúa fuera de las relaciones de este cuadro simbólico (que gobierna también la relación mujer-mujer) porque en aquel momento, en su casa, yo no soy ni *fimmina* ni *masculo*. Ya que no soy del barrio ni de la familia, ni *fimmina* ni *masculo* según las modalidades a través de las cuales el barrio y la familia se excluyen y se oponen, mi exterioridad ha autorizado la emergencia de las representaciones atinentes a los modos de establecer relaciones en el barrio y en la familia, como entre el ser hombre y el ser mujer, es decir, las lógicas propias que gobiernan esas relaciones recíprocas. No perteneciente a ninguno de estos espacios de comunicación, fui reconocido y estuve presente en uno y en otro, según el modo de exclusión. Así, las articulaciones de esas alteridades relacionadas refieren a los rasgos dominantes de la sociabilidad local, es decir, al gobierno de la iniciativa individual y a la gestión de los signos de las diferencias jerárquicas.

Dorotea, en el *Progetto ZEN*, me repetía que nuestros encuentros eran “una ocasión para pensar, un modo de entrar en crisis”. Ella me situó en un contexto de relaciones instituidas (el *Progetto ZEN* tiene un organigrama, finalidades y procedimientos que regulan las decisiones y las relaciones con las administraciones públicas y las agencias externas), donde el “saber” alrededor de los problemas sociales (y sobre el barrio objeto de mi interés de investigación) y de la intervención social, en cuanto acción racional inspirada en este mismo saber, es el principio de equivalencia en el *Progetto ZEN*, conque asistentes sociales “pagados” y profesionales “precarios” (socióloga, pedagogas y psicóloga) miden la propia posición en la jerarquía informal, subvirtiendo aquella del organigrama. Mi aparición en la escena del proyecto ha sacado a la

luz ese conflicto latente, por el cual la competencia de los saberes ha sido sobre determinada como rescate de una trayectoria biográfica para los primeros y como contrapeso nunca logrado de una situación económica precaria para los segundos. Mi entrada al *Progetto* como “investigador”, obtenida formalmente ante el asesor de la Municipalidad, puso de manifiesto ese marco simbólico donde todos sus operadores inscriben las relaciones jerárquicas y su trayectoria biográfica y profesional. Siendo inicialmente una persona externa al *Progetto* y al barrio, del cual todos los operadores decían tener un conocimiento profundo, moneda interna y externa al servicio de gestionar con la administración central y con las asociaciones del tercer sector y a reinvertir para la división de las atribuciones de trabajo, mi posición cambió rápidamente. En la medida que dentro del *Progetto* todos los operadores conocían mis encuentros y coloquios con los residentes, sabían de mis vicisitudes alternas para contactar con los hogares, de las informaciones recogidas alrededor de lo cotidiano y de la maduración de mi “conocimiento”, mi posición se revirtió: después de poco tiempo, mi entrada desde la exterioridad del proyecto se fue tornando en una externalidad al barrio de los operadores, encerrados en las prácticas y los discursos cotidianos, y me convertí a sus ojos en “un experto”.

Mi “saber” sobre el ZEN se convirtió en un objeto imaginario a controlar, rival peligroso²⁵ para los profesionales, consultor para los asistentes sociales. Esto podía ocurrir porque la relación de exterioridad/interioridad central para todos y para mí, era la misma en relación al barrio y a sus residentes en función de la calidad y de la cantidad de conocimientos disponibles. El *Progetto* se había constituido gracias al ZEN y tanto su estructura como su organización debían servir a las intervenciones en favor de los menores y a la elaboración del análisis del territorio. A diferencia del espacio familiar de Vita, las figura del investigador y del experto manifestaban las tensiones y los conflictos con que se construía y se man-

²⁵ Después de poco tiempo la responsable del *Progetto* me prohibió hacer coloquios durante las horas de trabajo porque no había elevado ningún informe de avance de mi investigación.

tenía la coherencia interna. Así, sin ser miembro ni desear asumir un papel, intentaba vivir ese espacio, donde interioridades y exterioridades se articulaban dialécticamente en formas inesperadas, que no dependían de mí pero que estaban circunscriptas a las singularidades de los campos. Mi presencia revelaba sus modos de investir las relaciones instituidas haciendo de ese “significado”, “uno que hace pensar”, el saber reflexivo y crítico sobre la marginalidad, el mediador del orden jerárquico. De este modo, Vita y Dorotea entrelazaron sus presentes de tensiones políticas y macroeconómicas con su respuesta personal.

3. Implicación y enlaces sociales emergentes

Querría ahora reconsiderar estas dos maneras de “implicarme” e intentar trazar el andamio recurrente -si no es posible hablar de estructura- de estas relaciones a pesar de las diferencias y de los contextos espaciales (los espacios doméstico y público del *Progetto* ZEN), de las trayectorias biográficas personales y de las actividades (no finalizada la primera y sí la segunda).

El reconocimiento del antropólogo como la “figura de actor social” -que he indicado más arriba como “significado”- es la bisagra de su encuesta porque vuelve a ser espejo, síntoma, *analyseur* del micro-social *in vivo* objeto de su análisis. ¿Por qué?

La situación de encuentro, a lo largo del tiempo, ha estado edificada sobre dos líneas motrices que actúan en direcciones contrarias y por eso originan una tensión que cruza la escena continua de mis interlocutoras: por una parte ellas suspenden las jerarquías y los conflictos relacionales inherentes a su contexto a través de una movilización figurativa de ambos y con actuaciones distintas de las habituales (el “significado” condensa este proceso de suspensión, colocado entre paréntesis, y la transgresión de sus relaciones sociales). Por otra parte regresan reflexivamente sobre estos mismos conflictos y jerarquías, poniendo el discurso en las sombras, lo aún-no-dicho o lo indecible a otro quien, venido de fuera, es externo a su vida y a su historia, así como a las otras relaciones sociales concretas, volviéndolos íntimos. ¿Cómo puede ocurrir todo esto? ¿Qué es lo que posibilita la aparición de

este “*espacio extraterritorial de enunciación*” (Selim 2009:3)? ¿Cuáles son las condiciones que lo hacen posible? Mi respuesta es clara: la relación de campo implanta en estos casos, “un enlace emergente”, un enlace social real, cuya “originalidad” es la de ser inherente a los vínculos existentes sin ser homologable a ellos.

“La forma”²⁶ siempre móvil y nunca definitiva de ese enlace es conferida por la implicación alrededor de la cual las dos líneas motrices mencionadas se concentran y se distienden. Es por esto que a partir de la forma de relacionarse con sus interlocutores, el antropólogo puede avanzar en la comprensión de las relaciones sociales de los grupos en los cuales progresivamente (y pasivamente) se va “introduciendo”, sin necesidad de recurrir a la empatía y de “ponerse en los zapatos de los demás”.

¿Qué es un enlace social emergente? ¿Y qué tiene que ver con el *direct engagement with subjects* y la *conversation or interview situation*, sello distintivo del trabajo de campo el primero y su *Ur-modality* la segunda, como nos recuerda George Marcus (2012: XIV) en la introducción a un manual reciente sobre la etnografía de los mundos virtuales? Para ilustrar esto y entender que es un enlace social emergente, voy a valerme de unas categorías de la filosofía de la acción, de la ontología social y de la teoría realista contemporánea²⁷.

Remontándonos relativamente en el tiempo, recuerdo que a quien deseaba entender qué era una disciplina científica, Clifford Geertz invitaba -hace unos cincuenta años- a poner su mirada

²⁶ La elección de esta categoría no es casual : nos remite al caracter poético de un objeto posible que permite develar un mundo : “L'émergence de la forme dans l'invention n'est pas linéaire et elle n'est pas prévisible à partir des conditions initiales et elle ne peut pas être cataloguée d'avance; mais elle s'impose grâce à son pouvoir de forme et d'organisation” (Borutti 2003: 93).

²⁷ El enlace social desde el punto de vista de la Filosofía social se inspiró en el análisis exhaustivo de Gian Paolo Terravecchia (Terravecchia 2012); la concepción de emergencia, en la reflexión de Keith Sawyer (Sawyer 2005); y en relación a l'*agency* individual como proyecto que media los constreñimientos y las facilitaciones de los “poderes causales” de la estructura social y cultural, en las tesis de Margaret Archer, sobre todo las formuladas en *Structure, Agency and Internal Conversation* (Archer 2005).

sobre lo que hacían aquellos que la practicaban²⁸ y para el caso de la Antropología, sobre todo en aquel “hacer” que es la Etnografía. Y a la pregunta lógica siguiente: Pero entonces “¿Que hace el etnógrafo?”, él respondía “¡Escribe!” (Geertz 1998:29). Con esa respuesta lapidaria se despedía de repente de la prospectiva nomotética pero también de las respuestas estándares, siempre imperantes -aún hoy presentes en los manuales-, que reconducen el hacer Etnografía a las instrucciones metódicas y que describen (y prescriben) las diferentes tareas a llevar a cabo en el campo, desde el establecer contactos, seleccionar informantes, entrevistarles, hasta al mantener relaciones, transcribir genealogías, etcétera. En segundo lugar, él además eclipsaba estas actividades -observar, registrar y analizar- en la escritura. Devenido en un eslogan, todas las operaciones que se relacionan con el modo de proceder del saber antropológico habían sido condensadas en el gesto de la escritura, desplazando así la atención sobre la persona con el lápiz en la mano y sobre su texto. El resultado de esto lo hemos tenido bajo nuestros ojos: el referente del antropólogo-escritor, al final ya no es más “el informante”, sino su lector. Por último, y en relación con lo anterior, mantuvo el éxito de la relación con los nativos como la *conditio sine qua non*, “la misteriosa necesidad del trabajo de campo”, para lograr convertirlos en “informantes”, y así poder “introducirse desde el exterior”, en otro mundo y, por lo tanto, a “(de) escribir desde el interior”, gracias a ellos y para el éxito de estas relaciones. Para escribir era y es necesario llegar (y estar) en relación. La complicidad en la fuga con los fans del combate de los galos fue el evento tropo retórico que le permitió tener éxito en su deseo de relación y comenzar su escritura. Por lo tanto, Geertz no sólo contrajo todos los gestos en la escritura, y con esto él mantenía una representación de la interacción con los “nativos” que no se muestra en su dimensión concreta, sino que se presenta como una rela-

²⁸ “Si queréis entender qué cosa es una ciencia, no debéis considerar sus teorías y sus descubrimientos (e incluso lo que sus apologetas dicen): Debéis mirar qué cosa hacen los que la practican” (Geertz 1998:11-12).

ción siempre deseable para poder legitimar el relato de la comprensión íntima de otro mundo²⁹.

Por lo tanto, el antropólogo no sólo escribe y éste es el punto. Antes y después de levantar el lápiz (a menudo fuera de la vista de las partes), sin embargo, *coram populo*, conoce gente, la saluda, pide citas para entrevistas, promete estar allí cuando se le invita a una reunión pública o a una cena familiar, obedece cuando se le ordena salir de una oficina, mantiene su palabra, revoca, visita, desobedece. Sus gestos, en definitiva, son amplios y variados, no sólo escribe. De hecho, en retrospectiva, las acciones que se incorporan a la investigación, a saber, el establecer contactos, entrevistar personas, frecuentar casas, siempre presentadas en los métodos, como actividades mentales, estratégicas, con los verbos siempre declinados al infinito son, y este es el punto clave de mi lectura, compuestas por gestos que son actos sociales: los actos en los cuales el antropólogo reconoce a los demás como agentes sociales y como tal es reconocido por ellos mismos, todos como individuos que actúan de forma independiente y cuya intención es mutua³⁰. Para que un acto sea social, reactivo o proactivo, debería ser leído como tal por el agente a quien se dirige, es decir, debe ser manifiesto y perceptible. Los eventos no son necesariamente verbales, pero algunos son siempre actos con expresiones intencionales, voluntarias y manifiestas, sin que con eso se reduzcan a la única manifestación externa o a la expresión de una interioridad. Estos actos incluyen reacciones, de la aceptación a la confianza, del compromiso de mantener la palabra al rechazo, etc. Cuando le propuse a Vita acordar una entrevista y ella aceptó, dispuse un acto social, un acto intencional que fue re-

²⁹ "Rapport has been the powerful shorthand concept used to stand for the threshold level of relations with fieldwork subjects that is necessary for those subjects to act effectively as informants for anthropologists- who, once that rapport is established, are then able to pursue their scientific, 'outsider' inquiries on the 'inside'" (Marcus 1997:86).

³⁰ "Un agente puede ser descrito como social si y sólo si pueden atribuírsele las siguientes capacidades: de distinguir un agente desde el medio ambiente, de distinguir un agente de otros agentes y de actuar de acuerdo con una intencionalidad colectiva [traducción del autor]" (Terravecchia 2012:100).

conocido como tal y que requirió de su aprobación: ambos respetamos lo acordado y nos reunimos en su casa a las diez de la mañana del día establecido. Nos vinculamos al concretar un encuentro, cuyo sentido -realizar la entrevista- sin embargo, habría podido acabarse dentro de la duración del contacto. Y nada más. Muchas conversaciones, de hecho, en mi investigación han sido sólo contactos sociales, interacciones individuales sin continuidad: la entrevista fue puntual y no tuve la oportunidad de encontrar a los que me habían concedido la entrevista, o si sucedió, la recurrencia de estos encuentros -en la calle, en la casa de los vecinos, en la oficina- no fue suficiente para formar una relación duradera y continua. Con Vita, con Dorotea, con Vichi, como con muchos otros, sin embargo, no fue así. Los repetidos contactos con ellos constituyeron una relación recurrente, cuyo significado no se agotó en las expectativas mutuas relacionadas con las funciones de los papeles de la investigación, a saber hacer preguntas, escuchar y responder. El repetirse autorizó la constitución progresiva, a través y alrededor de ellos, de obligaciones en exceso y, por lo tanto, la base para el desarrollo de un verdadero enlace social y emergente. Enlace, primero, porque la forma de relación real (y no imaginaria o simplemente intencional), edificada en la persistencia, dio lugar a obligaciones y expectativas recíprocas, los unos hacia los otros y hacia la forma asumida de la relación, obligaciones y expectativas conformadas y fijadas por el contenido de la implicación (conectada a los gestos de cada uno³¹), la figura social asignada al antropólogo, el “significado”

³¹ Los análisis a “ralentí” de la interacción en el teatro de improvisación muestran como cada acto cumplido expresa una realidad social no preexistente que ofrece el telón de fondo de significación para los actos siguientes (Sawyer 2003:42). En analogía con tal análisis, la interacción entre los actos de los agentes implicados en la relación de campo crea una situación social (la escena del encuentro) y una “estructura” que la delimita (la intención, la conversación de investigación, la entrevista o el intercambio dialógico). De esta última, de la acción de los interlocutores implicados, surgen obligaciones y límites a lo que puede ser realizado (cf. Vita y Dorotea). Esta situación retro-acciona creando y limitando las opciones: así se constituye un enlace emergente. El análisis del teatro de improvisación da cuenta entonces de porqué acciones cumplidas al principio de la escena y después repetidas adquieren un significado diferente

mencionado arriba. Además, este enlace se ha dado en forma emergente según dos aspectos. Primero, con respecto a los enlaces instituidos: a pesar de que en sí mismo no fue establecido como un acto formal, se ha consolidado como enlace en la conciencia de aquellos que estuvieron involucrados en él. Prueba de esto en el *Progetto ZEN*, donde los enlaces eran todos instituidos, fue el surgimiento en su interior de un enlace “informal” no homologable a los existentes en el servicio y que abrió una brecha en la aprehensión de su sistema de relaciones reales. En segundo lugar, emergente no tanto porque no era pre-existente, sino porque este enlace no era reducible, por lo que lo implica en relación a los otros enlaces anteriores a él. Esta es la característica original, única, que he tratado de mostrar en las líneas anteriores. Esta singularidad (ciertamente no de excelencia, sino de posición) funda, de hecho, su productividad epistemológica: un enlace cada vez más emergente, tan real que los otros enlaces están en su punto suspendidos, transgredidos, expresados y reflejados; y donde son puestas en movimiento también las representaciones comunes, ubicables sólo en el movimiento de su efectuación, es decir, sólo en el acto de constitución del enlace, en la temporalidad isócrona de la investigación.

¿Cuáles son esas obligaciones y expectativas recurrentes puestas en el antropólogo, que encuentran sus significados en las posibilidades que esa relación abre y que se interpretan desde las opciones que la relación hace posible o prohíbe? La característica que origina “la figura” asignada al antropólogo una vez reconocido como “de afuera” -cuando su propuesta de una relación articulada sobre el conocimiento está identificada, acogida y reconocida como pertinente (*overt research* dirían los sociólogos de la escuela de Raymond Gold)-, es la de escucha que exige al antropólogo un des-poseerse, un dejar ser, una pasividad activa,

de acuerdo con lo que ha sucedido en el ínterin. La pertinencia de esta descripción para entender la implicación no es secundaria. El significado de los actos puestos en la interacción, en muchas situaciones, es independiente de las intenciones de los actores, quienes entienden solo a posteriori, después de la acción y por iniciativa de otros actores, el significado real de lo que han hecho.

un no-control de la gestión de la relación que no sea efímero ni superficial.

La analogía con el enlace que se construye en el *setting* analítico puede ayudar a comprender más los caracteres únicos que connotan este “escuchar” y estas interacciones de campo cuando las condiciones de una investigación prolongada lo hacen posible. Ese enlace emergente no es, claro, la cuna freudiana. El marco en el que este enlace acontece es diferente, en efecto, en muchos aspectos no marginales: el fin, en primer lugar, el mutuo llegar a entenderse en un diálogo no está orientado a la terapia; el formato abierto, caracterizado por la continuidad, la flexibilidad en la duración de las reuniones y sus repeticiones irregulares; por último, el foco centrado sobre la consciencia reflexiva que presupone y facilita de forma continua, llamando la atención más sobre el “dijo”, mucho menos en el “decir” y, desde luego, no en la exploración del inconsciente. Sin embargo, a pesar de esta distancia, el enlace emergente de campo es siempre una invitación a una relación acertada sobre la voluntad de conocer, que reconocida como tal requiere del antropólogo una disposición profunda y duradera a la escucha. Así, en similitud con la vinculación analítica, enlace que estructura la subjetividad, en el enlace emergente de campo se exponen las vinculaciones fundamentales de los sujetos con todas sus tensiones y distensiones. Por lo tanto, en la raíz de la aparición del lazo social hay una intención manifiesta, reconocida y aceptada. Dicho de otro modo, esto se constituye gracias a dos proyectos intencionales. No es poca cosa si, en efecto, el proyecto individual funda la *agencia* que media los condicionamientos (sean limitantes o habilitantes) culturales y estructurales. De esta manera se hace entonces comprensible cómo “la implicación” expresa en sí misma una *agencia* de los actores que concentran, en el presente “su ocurrir”, la mediación individual bajo tales condicionamientos. Esta agencia se constituye en una creación siempre nueva, es decir, emergente.

La caracterización de la implicación como una bisagra de los enlaces de campo resulta ser congruente con una teoría social que pone en el proyecto individual el lugar de mediación entre la iniciativa del sujeto y los constreñimientos de las estructuras,

culturales o sociales, de las diferentes escalas en que la realidad social se compone. Cuando afirmaba que la implicación remite a las condiciones de posibilidad del encuentro y a su transformación en el tiempo y en el espacio, señalando que su “forma” es producida según el espacio-tiempo de otros (*chora y kairoi*), irreductible a la vivencia psicológica o a la transferencia psicoanalítica, no hacía más que considerarla como el resultado de la comparación entre este proyecto individual y los constreñimientos y las habilitaciones del contexto más amplio (sin proyecto, ningún vínculo limitante o habilitante y ninguna jerarquía).

La implicación y el enlace emergente, no existen uno sin el otro. Podemos ahora pasar a interrogar, brevemente, algunos esfuerzos formulados para hacer epistemológicamente relevantes las relaciones de campo. Será claro como la perspectiva aquí esbozada introduce elementos de novedad, no solamente lingüísticos. Y la pregunta originaria: “¿Quién soy para mis interlocutores?” será el motor de esta postura, operadora de un descentramiento del antropólogo de sí mismo, nunca suficiente y nunca definitivo.

4. El “tercero” y la intersubjetividad

Si asumimos que el campo no es sólo un lugar físico, sino también un espacio relacional, las maneras de pensar este espacio serán diferentes, especialmente cuando el interés y la intención se dirigen a “transformar” esta relación y la procesualidad que en ella se desenvuelve en fuente de conocimientos críticos.

Una definición relativamente reciente se refiere al campo como un “*embodied relational process marked by psychological, bodily, social, political, cultural, and bureaucratic forces*” (Spencer y Davies 2010:10). Específicamente, en esta perspectiva, la categoría de relación es aplicada de manera inclusiva designando *todas* las relaciones del antropólogo: “en su casa” y “en el campo”, las relaciones “pasadas” como las relaciones “futuras”: “*our lived relationships (past, present and futuro) at home, at our fieldwork sites*” (*ibidem*). Y esta red de relaciones englobantes el *self* interior y emergente del antropólogo va a constituir el campo: “*and with our always emerging inner self (as indivisible from the rela-*

tional and the political) all together constitute what we understand by 'the field' (ibidem). En esta línea, el campo no sería ni un lugar geográfico ni un texto; antes que todo, el campo constituye una unidad psicológica y relacional.

Para comprender esta idea, que podríamos definir como pan-relacional, describiré brevemente el horizonte en que la misma se ha instalado, horizonte que ayuda en parte también a reconocer su genealogía. Por un lado, es deudora de la crítica a la ideología profesional que ha gobernado el *fieldwork* así llamado “malinowskiano³²”, dominante desde la década de 1960 hasta finales de los ‘80 y que supone (y contribuye a reproducir) una cultura asociada a un espacio circunscrito, a la cual debe accederse desde el exterior y ser “aprendida” en su interior a través de una interacción sostenida en el tiempo. La relación con los nativos de esta cultura y de éste territorio (uno no va sin otro) vuelve a ser el lugar central para poder “convertir” los nativos en informantes.

George Marcus ha puesto el énfasis en la dimensión inevitable de la ficción, de la representación ideológica de una relación así planteada; ya que no son tantas las dudas e incertidumbres de las relaciones concretas para hacerse visibles, sino de una selección de elementos gobernados por una ideología profesional, la interacción de la conveniencia y la necesidad de su realización son el pivote de la posibilidad misma del trabajo de campo (Marcus 1997).

El arco que sostiene esta ideología es también cognitivo: la presuposición de la estrecha coincidencia entre la escena del *fieldwork* y de su objeto (dicho de otro modo entre el proceso y su producto). Al igual que el que respalda las críticas de esa *mise-en-scène* añadidas por parte de perspectivas y preocupaciones diferentes en la década de los noventa (“la colaboración utópica” de James Clifford o “la nostalgia imperial” de Renato Rosaldo). Éstas mantenían el perímetro fundador del *fieldwork* aún en el

³² El combate de los gallos representaría esta idea de *fieldwork*: “the most subtle understandings of the traditional ideology of fieldwork practice at its apogee” (Marcus 1997:87).

interior de una forma de vida, conservando la necesidad de suponer en el telón de fondo una frontera cultural de modo que se legitimase su entrecruzamiento (con todas las metáforas de exterioridad y de pasaje de límites culturales consiguientes³³), continuando así, la exploración de la lógica cultural como la lógica de una diferencia localizada. La crítica de la década de los noventa consiste en desvertebrar esta coincidencia pensando distinto la escena del campo (la interacción y la pregunta de investigación-*la research question*), a través de los efectos de la transformación sobre lo que había sido por más de ochenta años su principal objeto: la correspondencia congruente de *people and place*. Gracias a las reconvertidas condiciones macro de un presente global, la escena quería ser recobrada de una captura ideológica para expresar diferentemente su dimensión epistemológica y cognitiva. ¿Cómo ha alterado esta escena la situación social y política de fin de siglo? La conciencia de la imposibilidad actual de localizar y confinar una cultura a un lugar ha llevado, por un lado, a reconocer la co-pertenencia del antropólogo y su *informant* a un contexto estructural más amplio que pone siempre *en otra parte*, en un tercer lugar, las razones de su estar uno frente a otro y, por otro lado, ha llevado a admitir la consiguiente, irreductible y recíproca exterioridad vaciando todas las metáforas de entrada y de cruzamiento de fronteras culturales.

Este nuevo objeto ha implicado la ausencia del esfuerzo, ya no más necesario, para lograr las relaciones con los nativos y transformarlos en informantes. Esta línea también contiene la asunción de una *outsideness* constitutiva³⁴ recíproca e irreductible, y al mismo tiempo la consciencia de una co-pertenencia a un

³³ Michel de Certeau, en un comentario del “breviario” del etnógrafo Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), había ya mostrado como debía ser presentada tal diferencia para poder señalar su entrecruzamiento (Certeau 1975:229).

³⁴“It is only in an anthropologist-informant situation in which the outsideness is never elided and is indeed the basis of an affinity between ethnographer and subject that the reigning traditional ideology of fieldwork can shift to reflect the changing conditions of research. The idea of complicity forces the recognition of ethnographers as ever-present markers of ‘outsideness’” (Marcus 1997:98)

universo que rige con procesos reales, desconocidos y elusivos, el ocurrir del encuentro, siempre se da en *otra parte*, aparentemente atópica, como un tercero presente en ese estar "uno frente a otro". La "diferencia" no hubiera sido más accesible analizando únicamente la lógica interna local.

Por otra parte, la definición antes expresada, vuelve a proponer la pertinencia de la relación pensándola, sobre todo, en los términos de intersubjetividad. Las tentativas de dar forma operatoria a una *relational epistemology*, donde el conocer a través de relación es declinado por la dimensión psicológica interna o sociológica externa, ha recurrido en modo ecléctico a la fenomenología husserliana (Jackson 1989, 1996, 1998, 2010) o al psicoanálisis (Crapanzano 1992, 1999, 2003, 2010). La postura común ha sido la de re-conceptualizar que es lo subjetivo o las subjetividades implicadas en la relación de campo, no dualísticamente separadas pero sí entendidas como subjetividades en relación; es decir dando origen a una intersubjetividad. Las vías de escape por lo que se refiere a ésta, son múltiples: la intersubjetividad así entendida incluye hoy la relación no sólo con el interlocutor presente sino también con el ausente (Crapanzano 1992) y, sobre todo, es inherente a la subjetividad del antropólogo, a sus transformaciones conectadas a las relaciones a lo largo del tiempo y después del campo. Subjetividad que evoluciona en el tiempo, con los espacios y los acontecimientos (antes, durante y después del *fieldwork*). En última instancia es siempre el *self* del antropólogo el punto focal de una renovada atención a las relaciones, a las emociones y al cuerpo³⁵.

La arquitectura de la investigación centrada en la implicación y en el enlace social emergente va a contracorriente con respecto a esta perspectiva pan-relacional.

Sin entrar en los detalles de una comparación que requeriría más espacio del asignado, me gustaría señalar como primer rasgo diferente del dispositivo de la implicación, que no se encuen-

³⁵ "Relational observation or relational reflection because they pay attention simultaneously to their own subjective experience of applying methods, to the embodied experience of relatedness in the field and to the links between the two" (Spencer y Davis 2010:30).

tra el *self* del antropólogo, ni siquiera la vivencia intrapsíquica de su interlocutor, pero sí el ponerse-en-relación con él en la situación de diálogo, sin ser “objetivado” ni como “un tipo”, ni como un “texto”. Sin negar, por supuesto, que las dimensiones intrapsíquicas son puestas en juego, la atención es dirigida sobre el enlace emergente y sobre los enlaces sociales del interlocutor. Es decir, sobre su modalidad de fijar y de mantener relaciones sociales concretas que no son reductibles a las vivencias psíquicas, autorizando así, a partir de ese “lugar” único que es el enlace emergente, la distinción sin separación, es decir la articulación de acontecimientos, de espacios, de tiempos y de personas (no todas las relaciones son pertinentes y “las cornisas” que las dividen y las unen son reales). El encuentro en el campo es un cosmos, un acontecimiento único pero no un todo indiferenciado o mundo aislado, autárquico.

“El tercero” es un elemento que en esta perspectiva de pensamiento es desarrollado como un recurso para pensar la dimensión intersubjetiva, es declinado a veces como un sitio social real, un tercero analítico (*analytic third*) co-creado en la relación³⁶ en analogía con el espacio psicoanalítico (Ogden 1999) o una intersubjetividad fenomenológica de los confines a menudo no claros. En el dispositivo de la implicación la referencia a “un tercero” es clara, pero es ante todo un tercero simbólico en un tiempo comunicativo y social. La comunicación en la situación de indagación acontece siempre en referencia a un tercero, que no es el lenguaje ni el nombre del padre lacanianos, sino el barrio, el servicio social, los antepasados, etc., que son los que asumen la función de mediadores simbólicos, es decir, de elementos que los ac-

³⁶ “Ethnographic labour, and by that I mean the work of ethnographic research embodied in participant observation, creates a third time space like this intersubjective time space, a third that is a rupture in the past, present, future triad, and a character in the creation of each of the subjectivities that take place in its creation [...] My argument here is that it is not ever over, that this third time space or analytic third is in us, that it makes us, that as we incorporate it into our selves it becomes part of what produces our writing, teaching, research and thinking in ways that perhaps defy the traditional bounds of ethnographic representation” (West 2005: 273-274).

tores del intercambio comunicativo aplican para entroncarse o separarse y con respecto a los cuales se colocan el interlocutor y el antropólogo (a distancia, en proximidad de inclusión o de exclusión.): la posición del segundo, como ya hemos indicado, es asignada también por el primero.

Por otra parte, la irreductible mutua *outsideness* que caracteriza la relativamente nueva escena del fieldwork, no es inherente a la externalidad, por otra parte globalizada, donde el etnógrafo sería siempre su signo materializado a través de sus viajes y de su agenda *multisited* (Marcus 1997:101), pero es inherente, de forma más local, “a la exterioridad” del gesto mismo de la investigación y del enlace emergente con respecto al contexto de su investigación. El antropólogo no entra en contacto con culturas sino con personas en relaciones concretas, con personas reales que tejen relaciones reales. Como recuerda Sartre, en la cita en exergo de estas páginas, el antropólogo queda siempre “en el exterior”. La dialéctica de exterioridad/interioridad es constitutiva, por lo tanto, de una postura de investigación y no de una configuración histórica contingente de su objeto (siempre mutante). Y es esta exterioridad en relación dialéctica con la interioridad progresiva asignada al antropólogo, la que se vuelve motor de conocimiento. Desvela sí algo, cual es el objeto real de la historia social e individual, que con sus fracturas y tensiones modela. La implicación del investigador era y es el dispositivo que no sólo sintoniza sobre la isocronía del proceso -los tiempos de la investigación y los tiempos de los otros-, sino también lo hace a través del reconocimiento del fenómeno social en el mismo devenir histórico. Es este el modo de proceder que ha conducido a des-ensmascarar la ficción de la voluntad de entrar en una cultura³⁷.

³⁷Gérard Althabe había identificado estos elementos, no expresados con estas palabras, analizando los que habrían sido considerados como “objetos tradicionales” en marcos típicos del *people and place*, focalizando la atención sobre el presente de la relación y renunciando a encerrar a los sujetos en un contexto cultural *allocronico* con respecto al aquí y al ahora de la investigación. El aquí y el ahora de la investigación indica la temporalidad concreta en el devenir de los gestos de la indagación, como la contingencia histórica colectiva que es mediada por la acción y por el discurso de los actores (los jóvenes desocupados de

5. Conclusiones

En el cuadro definido de lo que es la puesta en juego del debate disciplinario sobre la noción de campo con que he iniciado estas páginas, el esfuerzo para ilustrar una práctica que considero epistemológicamente relevante, las interacciones en el campo (su doctrina), no ha sido un pasaje fácil. Consciente, gracias a este debate, de lo que fue devaluado y a la luz de mi práctica personal de investigación, he vuelto a visitar aquellas instancias de las que se ha hecho portadora la renovada atención a las relaciones y la reflexividad,

La noción de implicación y de enlace se ubica a contracorriente del *mainstream* de la vulgata antropológica contemporánea. El campo que sale de esta reflexión es un campo hecho de relaciones sociales en tanto enlaces, anclados a una *chora* y a un *kairos* singulares. La reflexividad puesta en movimiento no es una introspección autorreferencial sino una intención epistemológica y política. Sin negar el *self* del antropólogo, otra vez tan trasparente como hoy tan obstruyente, su reflexividad en el campo opera para dar más espacio a sus interlocutores. Escuchar es más que oír: es una manera de iniciar y construir enlaces. Las apuestas en la manera de conceptualizar y hacer operativos los rasgos de ese modo de proceder, el *organon* antropológico (la relación como enlace emergente, la reflexividad epistemológica, la implicación en el espacio-tiempo vivo de otros, la enunciación pública) es la vocación del campo, en sus gestos fundadores del encuentro, de solicitar la palabra, de entramar enlaces, de sorprender y de sorprendernos, cambiando nuestra inteligencia de los confines habituales con articulaciones siempre inesperadas y políticamente arriesgadas, que solo esos gestos develan.

Finalmente, el campo, con estas características, limita el paradigma de la operación del conocimiento antropológico y esta-

Potopoto Brazzaville, Althabe 1963; los pigmeos baka dell'Est-Cameroun y su sedentarización, Althabe 1965; el ritual *trumba* en Madagascar y los efectos de la quiebra de la revolución, Althabe 1969; las relaciones de vecindario de las *cités* franceses y el proceso de reestructuración del trabajo asalariado, Althabe 1993).

blece las condiciones de posibilidad de repensar su análogo cuando nos disponemos a explorar críticamente las formas sociales, siempre nuevas, que “fabricamos” de modo tal de ser fieles a esta unicidad. No porque el objeto de la historia cambiaría su escena, sino porque este gesto único lo muestra y lo revela.

Bibliografía

- Althabe, Gérard. 1963. Étude du chômage à Brazzaville en 1957. Étude psychologique (1re partie). *Cahiers de l'ORSTOM. Séries sciences humaines* I(4):1-106 (republicado en parte en *Les fleurs du Congo*. L'Harmattan. Paris. 1997).
- 1965. Changements sociaux chez les pygmées baka de l'Est-Cameroun. *Cahiers d'études africaines*. V(4) 20:561-592 (republicado in *Anthropologie politique d'une décolonisation*. L'Harmattan. Paris. 2000).
- 1969. *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*. Maspero. Paris (2e éd. La Découverte. 2002).
- 1993. *Urbanisation et enjeux quotidiens*. L'Harmattan. Paris.
- 2001. Pour une ethnologie du présent. *Ethnologies* 2: 11-23.
- Archer, Margaret. 2005. *Structure, Agency and Internal Conversation*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Atkinson Paul. 1992. *The Ethnographic Imagination*. Routledge. London.
- Berque, Agustín. 2009. *Ecoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*. Belin. Paris.
- Borutti, Silvana. 2003. Fiction et construction de l'objet en anthropologie. pp. 75-99. En S. Borutti et all. *Figures de l'humain : les représentations de l'anthropologie*. Editions de l'EHESS. Paris.
- Certeau, Michel de. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Gallimard. Paris.
- Crapanzano, Vincent. 1992. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: on the Epistemology of Interpretation*. Cambridge. Harvard University Press. Harvard.
- 1999. Reflections. *Ethos* 27: 74-88.
- 2003. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. University of Chicago Press. Chicago: 79-97.

- 2010. At the Heart of the Discipline: Critical Reflections on Fieldwork. En J. Davies y D. Spencer (eds.). *Emotions in the Field: the Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. pp 55-79. Stanford University Press. Palo Alto. CA.
- Ducrot, Oswald. 1984. *Le dire et le dit*. Coll. « Propositions ». Minuit. Paris.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. Columbia University Press, New York.
- Faeta, Francesco. 2011. *Le ragioni dello sguardo*. Bollati Boringhieri. Torino.
- Fava, Ferdinando. 2011. Le interazioni sul campo e l'implicazione in Gérard Althabe. *Oltre lo stallo dell'etnografia urbana. Sociologia Urbana e Rurale* 95: 63-87.
- 2012. *Antropologia dell'esclusione. Lo ZEN di Palermo*. Franco Angeli. Milano (2a ristampa).
- Geertz, Clifford. 1998. *Interpretazione di cultura*. Il Mulino. Bologna (2a edizione).
- Ginzburg, Carlo. 2006. *Il filo e le tracce. Vero, falso, finto*. Feltrinelli. Milano.
- Hernández, Valeria A. 2006. Una síntesis del itinerario de Gerard Althabe. *Bibliografía general de sus obras y artículos. Cuadernos de Antropología Social* 22:143-154
- Hernández, Valeria, A. y Maristella Svampa. 2007. *Gérard Althabe: Entre varios mundos. Reflexividad, conocimiento y compromise*. Prometeo Editorial. Buenos Aires.
- Hess, Remi. 2005. *Gérard Althabe: une biographie entre ailleurs et ici*. L'Harmattan. Paris.
- Jackson, Michael. 1989. *Paths towards a Clearing. Radical Empiricism and Ethnographic Enquiry*. Indiana University Press. Bloomington.
- 1996. *Things as They are. New Directions in Phenomenological Anthropology*. Indiana University Press. Bloomington.
- 1998. *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. University of Chicago Press. Chicago.
- 2010. From Anxiety to Method in Anthropological Fieldwork: An Appraisal of George Devereux's Enduring Idea. pp 35-54. En D. Spencer. ed., *Emotions in the Field: the Psychology*

- and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford University Press. Palo Alto. CA.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine. 2009. *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*. Armand Colin. Paris.
- Lederman, Rena. 1990. Pretexts for Ethnography: On Reading Fieldnotes. En R. Sanjek (ed.). *Fieldnotes*. Cornell University Press. Ithaca and London.
- Marcus, George. 1997. The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-scène of Fieldwork. *Representations* 59: 85-108 (republicado en *Ethnography through Thick and Thin*).
- 2012. Foreword. En T. Boellstorff et al. *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*. Princeton University Press. Princeton.
- Marcus, George y James D. Faubion (eds.). 2009. *Fieldwork is not what It used to be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Cornell University Press. Ithaca and London.
- Marin, Louis. 1994. *De la représentation*. Seuil/Gallimard. Paris.
- Mead, George H. 1962. *Mind Self and Society*. Charles W. Morris (ed.). University of Chicago Press. Chicago.
- Ogden, Thomas H. 1999. The analytic third: Working with intersubjective clinical facts. pp 459-92. En S. A. Mitchell y L. Aron (eds.). *Relational psychoanalysis: The emergence of a tradition*. The Analytic Press. Hillsdale. NJ.
- Sawyer, Keith R. 2003. *Improvised Dialogues. Emergence and Creativity in Conversation*. Westport. London. Ablex.
- 2005. *Social Emergence: Societies as Complex Systems*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Selim, Monique. 2009. La 'folie' du terrain. Quelles médiations analytiques? *Journal des anthropologues* n. 116-117:467-490.
- Spencer, Dimitrina y James Davies. 2010 (eds.). *Anthropological Fieldwork: A Relational Process*. Cambridge Scholars Publishing. Cambridge.
- Terravecchia, Gian P. 2012. *Il legame sociale. Una teoria realista*. Ethica. Orthotes Editrice. Napoli-Salerno.
- Venkatesh, Sudhir. 2002. Doin' the hustle. Constructing the ethnographer in the American ghetto. *Ethnography* n. 1:91-111.

West, Paige. 2005. Holding the Story Forever: The Aesthetics of Ethnographic Labour. *Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology* 15, 3:267-275.

Recibido: 4 de junio de 2014.

Aceptado: 29 de septiembre de 2014.