

¿Cómo practicar la etnografía? Hacia una teoría pragmática y política de la descripción¹

.....
Jérémie Voirol²

Laboratorio de Antropología Cultural y Social (LACS), Université de Lausanne, Lausana, Suiza³
jeremie.voirol@unil.ch

Recibido: 16 de noviembre de 2012

Aceptado: 21 de enero de 2013

.....
¹ Artículo de reflexión que parte de una investigación de campo etnográfico para pensar los aportes del pragmatismo como metodología y en la restitución textual. Esta investigación recibió apoyo financiero en diferentes etapas por parte de la Société Académique Vaudoise (2010-2011), la EHESS/Paris (2008) y el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lausanne (2012).

² Licenciado en Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Neuchâtel, Suiza, Magister en Ciencias Sociales, mención Antropología, de la Escuela de los Altos Estudios en Ciencias Sociales, EHESS, Paris.

³ Realiza un Doctorado y es Asistente de docencia e investigación en el Laboratorio de Antropología Cultural y Social (LACS), Université de Lausanne, Suiza.

¿Cómo practicar la etnografía? Hacia una teoría pragmática y política de la descripción⁴

Resumen

El artículo establece en primer lugar las bases de una antropología pragmática – principalmente el interés por la pregunta “¿cómo hace la gente?”– que deben orientar la investigación etnográfica. Posteriormente describe con un extracto etnográfico algunas de las diferentes prácticas en la fiesta de San Juan/Inti Raymi en Otavalo en los Andes ecuatorianos con una construcción textual elaborada a partir de una perspectiva pragmática. Por último, se desarrollan cuatro puntos que apoyan la descripción pragmática y minuciosa: la acción en situación, la superación del intelectualismo, las relaciones situacionales de poder y la co-experiencia de los lectores.

Palabras clave: Etnografía, Pragmatismo, Descripción, Fiesta, Otavalo, Ecuador.

Palabras clave descriptores: Etnología, Investigación social, Pragmatismo, Otavalos, Indígenas de Ecuador.

How to practice ethnography? Towards a pragmatic theory and description policy

Abstract

The article first establishes the foundation of a pragmatic anthropology –mainly interested in the question “How do people do?” - that should guide the ethnographic research. Then it describes with an ethnographic extract some of the different practices in the celebration of San Juan/Inti Raymi in Otavalo in the Ecuadorian Andes, with a textual construction made from a pragmatic perspective. Finally, the article develops four points that support the pragmatic and detailed description: action in the situation, intellectualism overcoming, the situational relations of power and the co-experience of readers.

Keywords: Ethnography, Pragmatism, Description, Celebration, Otavalo, Ecuador.

Key words plus: Ethnology, Social research, Pragmatism, Otavalo Indians, Indians of South America – Ecuador.

Como praticar a etnografia? Rumo a uma teoria pragmática e política da descrição

Resumo

O artigo estabelece em primeiro lugar as bases de uma antropologia pragmática – principalmente o interesse pela pergunta “como é que as pessoas fazem?”– que deve orientar a pesquisa etnográfica. Posteriormente descreve com um extrato etnográfico algumas das diferentes práticas na festa de São João/Inti Raymi em Otavalo nos Andes equatorianos com uma construção textual elaborada a partir de uma perspectiva pragmática. Por último, desenvolvem-se quatro pontos que apoiam a descrição pragmática e minuciosa: a ação em situação, a superação do intelectualismo, as relações situacionais de poder e a co-experiência dos leitores.

Palavras-chave: Etnografia, Pragmatismo, Descrição, Festa, Otavalo, Equador.

Palavras-chave descritores: Antropologia Etnologia, Pesquisa Social, Pragmatismo, Otavalo, Equador Indígena.

.....
⁴ Artículo de reflexión que parte de una investigación de campo etnográfico para pensar los aportes del pragmatismo como metodología y en la restitución textual. Esta investigación recibió apoyo financiero en diferentes etapas por parte de la Société Académique Vaudoise (2010-2011), la EHESS/Paris (2008) y el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lausanne (2012).

Introducción

La etimología de “etnografía” la define como una descripción (del griego antiguo “γραφειν”, “*graphein*”, que significa “escribir”)⁵. Sin embargo en antropología la etnografía tiene dos dimensiones íntimamente relacionadas: constituye el “trabajo de campo” (“*fieldwork*”) y la “retórica descriptiva” (“*descriptive rhetoric*”) (Rosaldo, 1986, p. 78), el “proceso” (la observación participante) y el “producto” (el “escrito etnográfico”) (Ghasarian, 2002, p. 14). La descripción se hace a partir de datos que provienen de la observación participante, así como de entrevistas informales y semi-estructuradas, imágenes, recuerdos y otros tipos de documentos. Las dos dimensiones de la etnografía no son neutrales; existen varias maneras de practicarla y de concebirla. Si a nivel de la descripción etnográfica el escrito es el soporte más utilizado y más legítimo, el video y la fotografía constituyen alternativas todavía poco aceptadas en el medio académico. En todo caso, la mayoría de los antropólogos⁶ admiten hoy en día que la etnografía es una construcción y no *la realidad*. Por lo tanto, ¿cómo “observar”? ¿cómo “describir”? y ¿para qué meta?

En el marco de este artículo me propongo defender una etnografía minuciosa que se preocupa por la acción –incluso verbal– así como por los detalles. Esta sitúa las prácticas y los actores sociales, incluyendo al antropólogo que forma parte de las situaciones observadas. Para llegar a eso el antropólogo tiene que interesarse por el “¿cómo?” (¿Cómo hace la gente?) en vez del “¿por qué?” (¿Por qué lo hace?) que refiere más a una perspectiva antropológica pragmática. ¿Qué puede mostrar semejante tipo de descripción? ¿Cuál es la dimensión política de esta concepción de la etnografía, especialmente en el caso de investigaciones antropológicas en el “Sur”? Debido a que un texto sobre etnografía sin descripción sería paradójico, mi intención es apoyar los argumentos que procuran aportar elementos a la problemática enunciada con un extracto etnográfico de mi investigación en curso sobre las fiestas indígenas en los Andes ecuatorianos en Otavalo, una construcción textual que sigue los principios de una antropología pragmática.

Voy a empezar estableciendo las bases de una etnografía pragmática, es decir de una antropología que se interesa por la pregunta del “¿cómo?”. Después seguiré con un extracto de una descripción surgida como resultado de mi investigación y cuyo propósito será ilustrar los

⁵ Agradezco a Andrea Leiva, Marco Motta y José Miguel Sanhueza por su relectura y comentarios de este texto.

⁶ En este texto, el masculino plural y singular general (como en “el antropólogo”) engloba el femenino.

cuatro puntos que apoyan mi perspectiva pragmática de la descripción: la acción en situación, la superación del intelectualismo, las relaciones situacionales de poder y la co-experiencia de los lectores.

¿Cómo? Vs. ¿por qué? Hacia una antropología pragmática

La problemática sobre ¿cómo “observar” y describir? ya ha sido explorada y lo sigue siendo. Pensamos en seguida en los textos ya clásicos: “La descripción densa” de Geertz (1998) publicado en 1973 y el volumen *Writing Culture* (Clifford y Marcus, 1986). En efecto, se desarrolla un replanteamiento de la etnografía y de la escritura que se desarrolla principalmente desde la década de 1970 y tiene su auge en la década de 1980 y en el principio de 1990. Esta perspectiva genera reflexiones (y reflexividad) que desafían la ilusión positivista anterior. Así, la barrera entre el “observador” y los “observados” pierde su validez, se reconoce la subjetividad y las emociones del investigador y se tratan de plantear las condiciones de la investigación de campo (introspección, autoridad, posición del antropólogo con relación al estatus, a la “clase”, a la “raza” y al género) y de integrar estos elementos en los “productos” antropológicos (Ghasarian, 2002). Sin embargo, estas reflexiones pierden su vigor en las décadas siguientes y su puesta en práctica en la descripción etnográfica sigue siendo marginal hoy en día (por ejemplo, la conversación (Dwyer, 1982) o el retrato (Crapanzano, 1985) como innovaciones etnográficas no tuvieron muchos seguidores)⁷. Cabe destacar en el medio francófono la propuesta de la nueva colección “Les ethnographiques”, dirigida por Alban Bensa, de la editorial francesa Anacharsis que publica etnografías⁸.

Mientras me sitúo en la línea de estos debates propongo defender, en este artículo una etnografía minuciosa y detallada –en el marco de la “observación participante” y de la restitución textual– desde una perspectiva pragmática que se diferencia de la corriente interpretativa de Geertz y que va más allá de las críticas de las formas etnográficas clásicas desarrolladas por *Writing Culture*, que resaltó principalmente su dimensión construida, retórica, poética, política, ética y ficcional,
.....

⁷ La idea de este artículo nace de incomprendiones que enfrenté en diversas ocasiones en el medio académico (tanto en Europa como en América latina) y del rechazo de un artículo etnográfico que propuse a una revista reputada de antropología. En efecto, las grandes revistas de esta disciplina ofrecen un espacio para las reflexiones sobre la etnografía, pero no a las etnografías en sí. Esta situación me parece problemática teniendo en cuenta la naturaleza de las reflexiones sobre el tema desde la década de 1970.

⁸ Ver por ejemplo la descripción minuciosa de la vida de un ladrón de Congoste (2012).

así como las prácticas de representación (Clifford & Marcus, 1986; Zenker & Kumoll, 2010).

La perspectiva pragmática propone estar atento a lo que está pasando en situaciones específicas, a las interacciones entre los actores sociales, ante las acciones (incluyendo las verbales) y restituir todos estos elementos en el texto etnográfico (escrito o visual). Esta propuesta plantea entonces que la idea de la descripción es un arreglo, una construcción –una reconstrucción dialógica y polifónica de las significaciones– de los diferentes datos obtenidos (a partir de notas de las observaciones, diálogos, entrevistas, y de un material visual, entre otros) constreñido por las limitaciones del idioma en el que se escribe y del espacio textual (Borutti. 2012, pp. 78-79). Como lo afirma Bazin (2008, p. 350) hablando de un “saber antropológico pragmático”: “se trata (...) de aprender *como ellos* [los seres humanos] *hacen*”⁹ y no de describir un “pueblo”, una “cultura”¹⁰, sino “de solicitar y obtener explicaciones [sobre las acciones y no buscar las causas]” (2008, p. 353). Este interés por el “¿cómo?” contrasta con el interés por el “¿por qué?”, reflejando la oposición de Dilthey entre el *verstehen* (comprender) y el *erklären* (explicar). El “¿por qué?” se interesa por explicaciones profundas e intelectuales, por las causas de las acciones y situaciones. Por eso, tiene una legitimación mayor (por ser más “científico”), mientras el “¿cómo?” tiende a ser despreciado por ser “simplemente” descriptivo y narrativo (ver Becker (2002 [1998], pp. 105-106)).

De acuerdo con lo que he venido exponiendo una descripción a partir del “¿cómo?” nos muestra las formas en que las acciones se despliegan en el espacio y en el tiempo. Por lo tanto, éstas son observables con los sentidos y pueden ser comprensibles por el investigador. Como lo dice Ladrière et al.(1993, p. 14), semejante descripción:

(...) se interesa por la organización del curso de la acción en situación, por los encadenamientos de actos constitutivos de su realización secuencial, por el acoplamiento de las acciones y de su entorno, etc. Da cuenta, en términos de operaciones, de procedimientos, de técnicas, de la parte de *poiesis*, que establece mediación entre la institución simbólica y las determinaciones concretas que aparecen en un campo de posibilidades.

.....
⁹ Todas las traducciones del francés al castellano son de mi autoría, las cursivas son del texto original.

¹⁰ Utilizo en el artículo términos como “cultura”, “sociedad” o “grupo” entre comillas para distanciarme de estas nociones y para relativizar su dimensión de entidad grupal, puesto que concibo más bien las relaciones entre los actores sociales como redes y conexiones, lo que implica que los “grupos” se materializan situacionalmente.

La descripción debe ser detallada a fin de mostrar la complejidad de la situación, los elementos pertinentes que llevan a una acción, lo que está en juego en la situación y el sentido que los actores le dan y de esta manera, hace emerger de las situaciones restituidas una “configuración significativa” (Borutti, 2012, p. 74). En cambio, la “descripción densa” de Geertz (1998 [1973]) busca la significación de lo que se observa, una significación explicativa que no busca dar cuenta de las situaciones, del despliegue de las acciones, sino imponerles significaciones, como si todas las acciones tuvieran un sentido oculto, propio a una “cultura” dada (quiere comprender una “cultura” y no a personas haciendo cosas), expresable intelectualmente, es decir, traducible en un discurso (en este aspecto, Geertz es más cercano de las preocupaciones del “¿por qué?”)¹¹.

En efecto una descripción según la perspectiva pragmática busca resaltar las “reglas” del juego sociocultural. Dominar las “reglas” de situaciones en un espacio y en un tiempo dados es aprender/saber como actuar en tal o cual circunstancia y desarrollar repertorios de acciones que son aceptables, que se encuentran “dentro de lo esperado, de lo plausible, de lo ordinario” (definiendo en el mismo tiempo las que son incoherentes, inadecuadas), de las cuales una o más, debería convenir a una situación dada (Bazin, 2008, pp. 355-360). Es conocer el espacio entre la “norma y el límite que no debe ser sobrepasado, para así quedarse (...) en el fenómeno cultural en cuestión” (Piette, 1992, p. 31). Saber “actuar” o saber las “reglas” no implica necesariamente poder explicar a alguien cómo o por qué se hace.

La elección de la pregunta “¿cómo?” para un actor social, en lugar de “¿por qué?”, tiene las mismas implicaciones que el interés por “cómo la gente hace” en la observación participante. Por ejemplo, Becker (2002 [1998], pp. 105-106) argumenta que cuando le pregunta “¿por qué?”, sus interlocutores sienten la obligación de justificar sus acciones, de “encontrar una razón verdaderamente válida para explicar la acción”. Por lo tanto las respuestas son generalmente cortas y defensivas. Mientras que con el “¿cómo?” los entrevistados son más libres, menos apremiantes, no tienen el sentimiento de que hay una “buena” respuesta y le cuentan muchas cosas, detalles de la manera que quieren, sin sentirse juzgados. Esto, es particularmente pertinente en situaciones de ilegalidad como en el caso de los fumadores de marihuana sobre los cuales Becker hizo una de sus investigaciones: preguntar *¿por qué con-*

¹¹ Geertz (1998 [1973]) habla de “desvelar la significación escondida de las cosas” (18) y afirma que el antropólogo tiene que “descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos” (19).

sume usted marihuana? o *¿cómo* empezó usted a fumar marihuana? (Becker, 2002, p. 107) genera otro tipo de respuesta.

A partir de lo anterior y apoyándome en un extracto textual de una descripción resultante de mis datos de campo sobre una fiesta indígena de la región de Otavalo de los Andes septentrionales del Ecuador, a continuación voy a desarrollar cuatro puntos interrelacionados entre ellos que demuestran la pertinencia de una etnografía según los principios pragmáticos que acabo de mencionar. Éstos permiten pensar la dimensión política de semejante descripción. Lo que está en juego es la superación de la visión de la antropología andina “clásica”, estructuralista, que todavía influencia demasiado la producción andinista actual. Esta visión remite a los indígenas andinos hacia otro tiempo, un tiempo pasado, y los considera como el “Otro” (Fabián, 2006 [1983]), a través de nociones como “lo andino” o de la “cosmología andina”.

Relato etnográfico de una noche de baño

Realicé observación participante en la región de Otavalo durante aproximadamente dieciséis meses en total, desde el año 2008 –un periodo de un año completo entre agosto de 2010 y julio de 2011¹²–. Me propuse desde un principio estar atento a la práctica festiva en su complejidad, a la experiencia de la fiesta y por lo tanto a los detalles observables en estos eventos. Por eso concentré mi investigación principalmente en la comunidad de Peguche que queda a pocos kilómetros de la ciudad de Otavalo¹³. El siguiente extracto constituye una construcción textual a partir de mis notas, entrevistas, material visual (fotos, videos) y recuerdos del primer día de la fiesta de San Juan de 2011, llamada también Inti Raymi¹⁴, la festividad anual más importante de la región que dura una semana y que coincide con el fin de las cosechas de maíz. Intentaré restituir los movimientos de

¹² Agradezco, por su apoyo financiero en diferentes etapas de mi investigación a la Société Académique Vaudoise (2010-2011), a la EHESS/Paris (2008) y al Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lausanne (2012), así como a la FLACSO-Ecuador por haberme recibido como “investigador visitante” (2010-2011).

¹³ En Peguche viven entre 4.000 y 5.000 habitantes, principalmente indígenas (kichwa-hablantes), mientras que en la ciudad de Otavalo hay unos 40.000 habitantes, mayoritariamente blanco-mestizos.

¹⁴ Los indígenas de Otavalo son generalmente bilingües kichwa-castellano. La elite indígena intenta alentar la población a utilizar el nombre kichwa de la fiesta, Inti Raymi (“Fiesta del Sol”), como reapropiación de una fiesta de origen prehispánica que fue “cristianizada”. Sin embargo, la gente común sigue usando más el término “San Juan”.

mis observaciones –“to *watch what is going on*” (Ingold, 2011, p. 223) (cursiva en el original)– y de mi participación *con* la gente como experiencia inmediata, sin desconectar la observación participante y la descripción textual, desconexión que constituye el “problema” de la etnografía según Ingold (2011, p. 224, 242).

La festividad del Inti Raymi se caracteriza principalmente por los bailes de grupos ocasionales de bailarines y músicos que tienen lugar en las casas particulares. Sin embargo, el evento central de la primera noche constituye lo que la gente local llama “baño ritual” en castellano y *armay tuta* (“noche del baño”) en lengua kichwa, que los Otavalos efectúan principalmente en la cascada ubicada en los alrededores de la comunidad de Peguche. Al inicio del extracto, me encuentro en la plaza del barrio Obraje, lugar al que unos amigos indígenas me propusieron acompañarlos, nos dirigimos hacia la cascada para bañarnos. Este pasaje etnográfico forma parte de un texto más largo que no ha sido publicado aún (Voirol, n. p.; ver nota a pie de página No. 7). Escogí voluntariamente un extracto extenso para ilustrar la pertinencia de una descripción minuciosa y detallada:

Fernando, mi ahijado de matrimonio, llega por fin como a las diez de la noche. Nos quedamos todavía un rato en la plaza y después salimos hacia la famosa cascada. Formamos un grupo de siete personas: Alonso (de la casa donde vivo), Pedro (su primo) y Fernando (su cuñado), dos primos de Alonso – Jaime e Isaac – así como Ingrid, una muchacha alemana – que había hecho voluntariado en una escuela rural de la región durante un año, de la misma institución educativa para la cual trabajaban Fernando y Jaime. Pregunto a mis compañeros si se van a bañar con ortigas y nadie me contesta afirmativamente.

—Yo quisiera intentar este año, les digo.

—Entonces, hay que buscar ortigas, me contesta mi ahijado. Deberíamos encontrar en el camino, añade.

—¿Se necesita *wagra tsini* (“ortigas de toro”) o *llama tsini* (“ortigas de oveja”)? Pregunto, ya que mi información acerca de este tema no era tan clara pues, unas personas me habían dicho que las primeras eran utilizadas para el “baño ritual”, mientras que otras aseguraban que eran demasiado fuertes y que hacía falta tomar las segundas.

—¡Las *wagra tsini*! me contestan casi en coro Fernando, Isaac y Alonso.

—¿Cómo se les reconoce? pregunto.

—No lo sé, confiesa Isaac.

—Tienen hojas más anchas y bolitas atrás de las hojas, afirma Fernando.

Después de habernos ido de la plaza tomamos una carretera que sube a Fakcha Llakta (literalmente “comunidad de la Cascada”) [...]. De vez en cuando, Fernando va a mirar con una linterna al lado del camino si encuentra ortigas. Echo a veces igualmente una ojeada, para ver si diviso unas.

Unos diez minutos más tarde llegamos a la plaza de Fakcha Llakta donde un escenario fue armado [por los habitantes del sector]. (...) [Un] DJ coloca la música típica de la fiesta (...). Unas personas que volvieron de la cascada bailan ya en grupo en este lugar. Stands de bebidas, alcoholizadas principalmente, y de comida bordean la plaza. Encontramos a los tradicionales vendedores ambulantes, pero también a personas que venden ramos de hierbas a un dólar para hacer el “baño ritual”. Decidimos no quedarnos, porque tenemos el proyecto de pararnos ahí después del baño cuando volvamos a bajar de la cascada.

Seguimos nuestro camino y llegamos a la entrada del bosque donde se encuentra la caída de agua. En este lugar principalmente, pero también en todo el camino que lleva a la cascada, se encuentra reunida una masa humana que circula. Veo evidentemente a mucha gente de Peguche, pero hay igualmente personas de otras comunidades indígenas, así como turistas nacionales y extranjeros. Saludo a unos amigos que encuentro en este lugar e intercambiamos unas palabras. Mis otros compañeros de ruta hacen lo mismo. Veo a Chavo que carga su cámara filmadora en el hombro; parece que nunca se separa de este aparato. Él —que se volvió gerente de un cine de una pequeña ciudad del norte de Canadá donde reside ya desde varios años y está casado con una mujer inuit— me informa que va a grabar los diferentes eventos de la fiesta.

Nos metemos en el bosque oscuro de eucaliptos, espacio que pertenecía hace unos treinta años al hacendado local. El camino está hecho de piedras desiguales y avanza zigzagueando. Pongo mi linterna frontal para ayudarnos a caminar y para no tropezarnos con la gente que vuelve a bajar ya “bañada”. Entre ésta, hay una parte que también posee este tipo de herramientas y forma en la profundidad oscura como un oleaje de estrellas movedizas. Este bosque, que es tan tranquilo de costumbre, genera raras olas sonoras de voces y gritos humanos, que le dan un ambiente particular. Nos acercamos a la cascada y los ruidos de personas se mezclan cada vez más con los del agua que baja de las rocas.

—¡Hay demasiada gente en la cascada!, exclama Alonso.

En efecto como siempre la parte inferior de la cascada está llena de gente que se baña.

—¡Vamos a la segunda cascada!, replica Pedro, refiriéndose al río que está arriba de la caída de agua.

—¡Va a haber también mucha gente!, afirma Fernando señalándonos un grupo de personas que toma el camino para subir ahí.

—Tendríamos que ir a la acequia, arriba al lado izquierdo [alude a un canal que parte desde arriba de la cascada y que baja al lado hasta Peguche], dice Jaime gritando debido al ruido ensordecedor del agua.

Después de una breve evaluación, decidimos dirigirnos al lugar propuesto por Jaime. Subimos una sección bastante empinada y resbalosa. Afortunadamente podemos sujetarnos a una barrera de madera habilitada para tal efecto. Todavía no hemos encontrado ortigas. Fernando busca igualmente en este lugar. Más arriba, alcanzamos la acequia, pero tenemos que rendirnos ante la evidencia:

—¡Quién tuvo la idea de cerrar la acequia el día del baño!, exclama Jaime.

Al no encontrar otra opción, Alonso propone ir a la que se encuentra justo abajo. Volvemos a bajar un poco y llegamos a esta acequia que bordeamos un rato por una pendiente ligeramente inclinada a fin de encontrar un emplazamiento donde bañarse. De repente, Fernando examina la vegetación que bordea el camino y me llama para decirme que encontró “ortigas de toro”. Arranca dos ramas con precaución para no picarse, y me las da. Le agradezco. Están destinadas a mí únicamente, puesto que mis compañeros no las desean; me confiesan además que nunca se han bañado con estas plantas. ¿Cómo voy a hacer, si ellos nunca han practicado?

Un poco más lejos, Isaac se detiene y propone bañarse en este lugar, pues hay un poco más de espacio para poner nuestros objetos personales (en efecto el camino se ensancha un poco). Jaime y Fernando juzgan el lugar adecuado y depositamos nuestras mochilas. Isaac dice que no quiere bañarse. “Cuido las cosas” añade. Me pide mi linterna frontal y se la presto. Nosotros empezamos a desvestirnos.

Bajamos en calzoncillo a la acequia. Siento pasar a través de mi cuerpo una ligera brisa glacial. Isaac nos alumbra con la linterna frontal. Nos ubicamos uno detrás del otro, debido a la estrechez del canal. El agua sube sólo hasta los tobillos, y viendo delante de mí a Alonso y Fernando agacharse para coger agua con las manos a fin de salpicarla en todo su cuerpo, hago lo mismo.

—¿Cómo tengo que hacer con las ortigas?, pregunto.

—Tienes que mojarlo, después pegarte en todo el cuerpo, me afirma Fernando como si fuera asiduo en esta práctica. —¡Pero no

en la cara!, añade riéndose. —Después te enjuagas. Tienes que decir también “*iri, karaju, llukshi*” (“¡vete, carajo, sal!”)¹⁵, continua.

Jaime empieza a salpicarnos. “*!Achachay!*”¹⁶ gritamos, lo que hace reír a Isaac, que se encuentra fuera de alcance de este jueguito. Pedro trajo un jabón que nos presta. En cuanto a mí, por prudencia, me pego ligeramente con las ortigas en los brazos, el torso y las piernas. “¡Ay! ¡Chucha!” Intento sin embargo no expresar demasiado mi dolor. No insisto con estas ramas y me enjuago lo más rápido posible. Pero los picores siguen con más intensidad. Ingrid reclama entonces también ortigas. Quiero pasarle las mías, pero mis compañeros me detienen diciéndome que no podemos reutilizarlas, pues están llenas de malas energías.

—Tienes que botarlas al río, para que el agua las lleve con tus malas energías, añade Fernando.

Dice también que hay que deshacerse del calzoncillo en la acequia, a fin de que la corriente lo evacue por las mismas razones. Él, Jaime y Alonso lo harán una vez vestidos.

—¡Debí haberme puesto uno viejo, pues ahora voy a perder uno casi nuevo!, deplora Fernando mientras se ríe.

Nos secamos con nuestras toallas. Estoy muy contento de volverme a poner mi ropa, pues me estremezco de frío. Sin embargo, Pedro exclama: “El agua fue buena. Me siento como nuevo”. Isaac sigue alumbrándonos. Me devuelve el reloj que le había confiado. Le pedimos pasar la linterna alrededor del lugar donde estamos para estar seguros de no olvidar nada y empezamos la bajada hacia Fakcha Llakta. Mientras bordeamos el canal, cruzamos a otras personas que se bañan.

Llegamos por fin a la plaza de la comunidad de la Cascada. Siento en todo mi cuerpo los picores de las ortigas, sensaciones que me van a acompañar toda la noche. Encuentro a Chicha, un amigo de barrio que, como lo harán otros, me afirma que no hace falta bañarse con las “ortigas de toro”: “¡Es demasiado fuerte! ¡Hay que hacerlo con las “ortigas de oveja”! Nos bañamos a veces también con éstas, pero ¡no con las de toro!”. En efecto, me enseña que algunas personas, cuando padecen una serie de mala suerte o de enfermedades, se van a bañar con estas ortigas, a la medianoche, a la cascada, a los manantiales cercanos o a ciertos ríos, a fin de evacuar estas malas energías. Al día siguiente, Yayo [tejedor, papá de Alonso, donde vivo] me cuenta también que se pega las manos con las “ortigas de oveja” cuando siente pereza para tejer. Añade: “Los que te dicen que te

¹⁵ La misma fórmula es utilizada para el tratamiento del “mal viento”, una enfermedad local común, pero con un huevo o una manilla o un cuy para sacar el mal que se encuentra en el cuerpo.

¹⁶ Interjección kichwa, pero que es utilizada igualmente en español en Ecuador expresando una sensación de frío.

bañes con las *wagra tsini*, ¡o es por burlarse, o son mentirosos!”. Al día siguiente, me encuentro con Pato, un joven de la parte de arriba del pueblo que me pregunta: “¿Te bañaste en short o en el ropaje de Adán?”. Le contesto la primera opción y me dice que hay que hacerlo “desnudo” y pegarse con las ortigas de los dos tipos. Jesús, miembro de una comunidad vecina, me declara con orgullo que se bañó con las ortigas de toro, “hasta las partes íntimas”.

En la plaza hay varios grupos grandes que bailan en círculos delante del escenario. Nos metemos al lado. Ahí encuentro a Alberto, el tío de Alonso que me asegura que él y sus hijos se fueron a la cascada a la medianoche “en punto” como le gusta precisármelo. “Me pegué con ortigas (...)”. Todo eso de manera que el baño sea más propicio a que “los malos espíritus que tenemos dentro de nosotros se vayan por la corriente del río”. Alberto, así como Yayo y otros, insisten igualmente en el hecho de que este baño da la energía necesaria para bailar toda la noche y durante la duración de la fiesta; “para que dé más ánimo” (Alberto), “los que aguantan el baile toda la semana o toda la noche se bañaron en la cascada” (Yayo).”

Actores sociales actuando en situaciones y “dialogismo”

Un primer punto que quiero ilustrar con esta descripción etnográfica minuciosa, tomando una perspectiva pragmática, es mostrar a los “actores sociales actuando en situaciones”. Se trata de presentar a los interlocutores, particularmente a los estudiados clásicamente (el “otro”) por los antropólogos (no sólo por los del “Norte” sino también por los del “Sur”, identificando en el caso de América latina, a los indígenas como el “otro”), como “actores” dotados de “*agency*”, es decir considerar que actúan –según lo que está en juego, según su trayectoria y su socialización particular– y que tienen la facultad de reflexionar (sobre ellos mismos y sobre las cosas del mundo). No lo hacen a partir de estructuras subyacentes que les precederían y que determinarían su acción.

Mi extracto etnográfico demuestra el despliegue de las acciones en el espacio y en el tiempo; nos muestra a mis compañeros y a mí cronológicamente y moviéndonos en espacios particulares. Semejante descripción sólo puede referirse a situaciones particulares, únicas (personas, acciones, espacios, tiempo específicos). El baño se hace en la “cascada”, pero no hay determinismo, no refiere a la “cascada” como tal, sino incluye la cascada y sus alrededores. El lugar preciso no está

definido, se negocia, se decide en el momento según unos factores puntuales (número de gente en la cascada, acequia cerrada, etc.).

La descripción realizada contextualiza de esta manera las acciones, las interacciones y la interlocución (incluyéndome) (Chauvier, 2011) en el tiempo/espacio. Éstas constituyen secuencias, no son aisladas, no vienen de la nada y no tienen sentido si las extraemos de este contexto. Mis preguntas son hechas en un momento/espacio específico, lo que genera también respuestas particulares; sólo una etnografía detallada permite tener en cuenta estos contextos de acciones y de interlocución. Esta descripción resalta igualmente los diálogos, las negociaciones y los debates entre mis interlocutores sobre las ortigas y el lugar para bañarse particularmente. Por lo tanto subraya el “campo de posibilidades” (opción, decisión), así como la creatividad de los actores sociales en situaciones particulares. Mis compañeros nunca se han bañado con ortigas en San Juan, pero pueden enseñármelo inspirándose en baños con ortigas en otros contextos (mala suerte, enfermedades). Esto demuestra la unicidad de las situaciones (si hubiera seguido a otras personas, hubiera sido *relativamente* diferente) pero de igual manera da una idea de *cómo* pasa y, por consiguiente, de *cómo* podría pasar con otras personas.

Para restituir textualmente la manera de actuar (que no es mecánica, ni homogénea dentro de un grupo), las negociaciones, los debates, los ajustamientos en las acciones en curso, la creatividad, pero también la incertidumbre y la indeterminación, me interesé por el “¿cómo?” y utilicé el “dialogismo” de Bakhtin (1978 [1975]). Esta característica de la novela ha inspirado considerablemente a la antropología de la década de 1980 (Clifford, 1983; Dwyer, 1982; Weiss, 1990), pero su influencia decreció después. Constituye justamente poner en escena, en el texto etnográfico, a actores sociales particulares con opiniones personales y con su propia visión de la situación, visión que negocian entre ellos, que interactúan y rivalizan (Bakhtin, 1978; Weiss, 1990), también con el antropólogo que forma parte de la situación. Eso no significa necesariamente escribir conversaciones como lo hizo Dwyer (1982).

El debate sobre las ortigas ilustra el dialogismo. Estas plantas no tienen un sentido predefinido sino que cada uno de los actores tiene una opinión negociable sobre el tema que se hace estableciendo conexiones con otros ámbitos de su experiencia (mala suerte, enfermedades, pereza) y que, además, influye en la acción (y en mi acción). Para reforzar la idea de interlocutores como actores particulares,

utilicé en mi descripción sus nombres, evitando formulaciones como “los Otavales”, “una persona”, “uno”, que homogeneizan, “culturizan” y despersonalizan a los individuos. También intenté, en cierta medida, dar unas características (trayectoria de vida, ocupación, entre otros) sobre ellos.

Más allá del intelectualismo de las ciencias sociales

Mi extracto etnográfico demuestra además la esterilidad de la pregunta “¿por qué?”. Me pregunté *por qué* hacían el “baño ritual”, *por qué* se pegaban con ortigas, *por qué* se iban a la cascada. Al realizar este tipo de preguntas a mis interlocutores, era clara su molestia por no tener respuestas explicativas. Por ejemplo, Alberto, que entrevisté en 2008 sobre la fiesta de San Juan, se cansó de mis “¿por qué?”; me contestaba siempre “por costumbre” o “porque lo hacían nuestros antepasados” y al final me dijo, harto de mis preguntas causales, “¡todo es por costumbre!”.

A partir de este momento el antropólogo tiene dos opciones: esforzarse por encontrar él mismo una significación subyacente u oculta, a la manera estructuralista o interpretativa, o quedarse con las prácticas observadas, no ir más allá y pensarlas con los participantes en la investigación. La primera tiene una larga tradición en las ciencias sociales y refleja una tendencia a “sobre-socializar” a los seres humanos, a “sobrestim(ar) la cualidad ordenada y determinada de la vida social en detrimento de la contingencia y de las marcas individuales” (Piette, 1996, p. 21) y a intelectualizar el mundo social, es decir a traducirlo en discurso –“logocentrismo”– y por lo tanto, a imponer significaciones. Es la figura del científico que ve el mundo social desde arriba y que sabe mientras la gente no sabe. Él revela, desvela, descubre las explicaciones, las causas, los sentidos profundos de los fenómenos sociales (ver las citaciones de Geertz en la nota a pie de página No. 11). Esta situación genera una asimetría de poder entre el saber científico y los otros saberes de la gente común. ¿Por qué querer ir más allá de lo que se observa, de lo que nos dicen nuestros interlocutores? ¿Cuál es la plusvalía más allá del mero ejercicio intelectual personal, el placer de pensar solo en su torre de marfil?. ¿Cuáles son las intenciones de un antropólogo que quiere ir más allá?, ¿tener autoridad como científico?

En mi extracto etnográfico en cambio, se ve el ordinario de la fiesta y cómo la vive la gente que seguí. Ellos la experimentan con los sentidos –la noche, el ruido, el frío del agua– como una aventura –andar

de noche, con un grupo de amigos, buscar un lugar para bañarse y después de la cascada bailar de casa en casa, como una diversión – hacer broma, después del baño tocar música, bailar y tomar alcohol. Mi descripción resalta la lógica práctica y pragmática de la experiencia festiva. La puesta en escena del antropólogo demuestra que se necesita un aprendizaje pragmático para participar: imito a mis compañeros para bañarme y me enseñan a utilizar las ortigas, a tomar alcohol y a bailar después del baño (en estas situaciones, ellos son los expertos¹⁷). Por consiguiente en este caso (veremos que existen otras concepciones) no hay significaciones subyacentes, no hay explicaciones intelectuales a descubrir. El sentido está ahí, en la práctica festiva misma, en la lógica pragmática.

¿Cómo pensar estas acciones que los interlocutores no traducen verbalmente sin imponer un *logos*? Las nociones de “significados” y de “significantes” propuestos por Babcock (1978) pueden ayudarnos. Para Babcock existen en los fenómenos sociales como rituales, ceremonias y fiestas, dos “modos de significación” que se combinan, variando el énfasis de cada uno, el “excedente de significados” y el “excedente de significantes”. El planteamiento de Babcock constituye una crítica a Turner que analiza los rituales, al igual que Geertz, como si tuviera un solo modo de significación, el de “excedente de significados”, buscando símbolos en todo y generando así una “sobre-significación” (Babcock, 1978)¹⁸.

Babcock resalta el otro modo, el de “excedente de significantes”, que es una “sobrecarga sensorial”, una multitud de elementos presentes en un mismo momento que tiende a una indeterminación de sentido (“significantes flotantes”), abriendo posibilidades de significaciones y que, por lo tanto, “mocks and subverts the monological arrogance of ‘official’ systems of signification” (Babcock, 1978, p. 296). El ejemplo emblemático según Babcock son los juegos pirotécnicos: “They are everything and nothing or, to be more precise, a lot of sound and light (son et lumière) signifying nothing. And, like fireworks, a surplus of signifiers is potentially dangerous as well as entertaining and enlightening” (Babcock, 1978, p. 296).

.....
¹⁷ Ingold (2011, p. 238) los llama “teachers” puesto que enseñan al antropólogo a ver, escuchar y tocar durante su inmersión. Habla en este caso de un “estudio con la gente” (por oposición a un “estudio de la gente”).

¹⁸ Turner reconsidera su punto de vista, concibiendo la posibilidad de un “excedente de significantes” en los rituales en un artículo de 1983.

La fiesta de San Juan se caracteriza, en el caso de los interlocutores que seguí en mi descripción (la sección siguiente va a introducir otra concepción de la misma fiesta por actores sociales específicos), por un conjunto de numerosos elementos (significantes) y por una sobrecarga sensorial que generan un “excedente de significantes” – la noche, el bosque, las luces, el ruido, la cascada, el alcohol, entre otros– y que no constituyen un modo intelectualista de ver el mundo. Así como los juegos pirotécnicos, esta práctica no tiene un “sentido” atrás o más allá de lo que es. Es decir un “juego”, una “aventura”, un “entretenimiento”, una “fiesta”, que marca el tiempo y que celebra las cosechas de maíz.

El análisis en términos de “excedente de significantes” permite aceptar que no todo tiene explicaciones, que hay acciones y gestos, que se hacen porque se hacen, que fueron aprendidos por imitación, por aprendizaje, y que no se rigen por estructuras que preceden a los actores sociales. Implica tomar en cuenta igualmente la indeterminación en las experiencias de las situaciones, siempre “algo más” se añade, lo que genera una apertura del sentido (que no es fijo) (Desjarlais y Throop, 2011). Es por ello que éstos constituyen procesos abiertos, incompletos, cambiantes, pero, a pesar de eso, continuos (similares a lo que Ingold (2011, p. 226) llama “life process”). Es así como se puede evitar la sobre interpretación. No se necesita desvelar estructuras subyacentes que los interlocutores no conocen y que determinan su manera de actuar. Es allí cuando podemos tomar en serio las respuestas a las preguntas “¿por qué?": “no sé”, “por costumbre” o “así lo hacían nuestros antepasados”. Estas respuestas no son “malas” por no aportar una explicación, la pregunta en cambio sí lo es¹⁹.

Si no hay causas, hay que dirigirse en otra dirección. Por eso tenemos que focalizarnos en *cómo* funciona, *cómo* nuestros interlocutores actúan, qué están haciendo. Así, comprendemos las prácticas y un “saber-actuar”, que constituye una alternativa al intelectualismo y al logo-centrismo.

El “saber-actuar” que surge de mi descripción constituye un tipo específico de saber, de “*episteme*”. Refleja modos particulares de ver, de concebir (la acción, las situaciones, la vida, etc.) dando justa im-

.....
¹⁹ En un taller sobre la fiesta de San Juan/Inti Raymi en Otavalo, unos intelectuales indígenas se quejaron de que los Otavalos no pudieran explicar sus prácticas festivas. En efecto, expresaron su deseo de que éstos lograran dar explicaciones a los turistas (el turismo constituye un recurso importante para la población indígena de esta región). A veces los antropólogos se quejan también de eso, como lo menciona Turner (1983), (es el caso de Rubio Orbe (1956) por ejemplo, en el marco de su investigación en Otavalo).

portancia a la práctica, a los aspectos sensitivos, afectivos y experienciales, alejándose a la vez de un modo racionalista y positivista de concebir (como la ciencia, el capitalismo) que ejerce una presión ideológica sobre los sectores dominados, ese proceso de “colonialidad” sobre las mentes. El tomar en cuenta y la valorización de estos modos de “saber actuar” pueden constituir la base de un proyecto político antropológico que lleva a “heterarquías” y a la “decolonialidad” tal como las plantean Castro-Gómez y Grosfoguel (2007)²⁰ y que desafía la superioridad del academismo.

Relaciones de poder situacionales

Además de descolonizar potencialmente las ciencias sociales, una descripción etnográfica pragmática permite mostrar las relaciones locales de poder. Cuando argumentaba previamente a favor de una visibilización de modos prácticos de ver, no buscaba afirmar que todos los interlocutores del “grupo” estudiado tengan la misma concepción, las diferencias existentes pueden reflejar asimetría de poder. Sin embargo, no hay que privilegiar una u otra visión (por ejemplo por ser más representativa de una “cultura” dada), más bien, es necesario describir cómo se articulan entre ellas y preguntarse por qué tal concepción es valorizada, por quién, y cuáles son los procesos que invisibilizan otra visión (lo que puede llevar a considerar las redes de relaciones que incluyen actores que provienen por ejemplo de ONGs, del Estado, etc., que operan a nivel local).

En la sección precedente ilustré por medio de mi descripción minuciosa, la práctica de un aspecto de la fiesta por parte de unos actores sociales (incluyéndome). Resalté en este caso el “excedente de significantes” como modo de significación principal. Sin embargo, tengo que articular a los interlocutores que intentan (re)significar la fiesta de San Juan/Inti Raymi. Éstos son actores que están implicados en un proceso de reapropiación cultural, formando parte de los intelectuales o de la élite indígena (lo que no es el caso de las personas que puse en escena en mi extracto etnográfico) que ganaron recientemente espacios para expresar sus opiniones a nivel nacional e internacional.

.....

²⁰ La “decolonialidad” toma en cuenta la continuidad entre la situación colonial y poscolonial (independencia de Estados-naciones) a nivel de las relaciones de poder raciales, étnicas, de clase, de género y epistémicas. Las “heterarquías” son “estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 18).

Éstos son poco visibles en mi descripción porque ponen en juego espacios-tiempos que van más allá del de la fiesta misma. Se necesitaría más espacio textual para describirlos.

Los intelectuales indígenas se apropian de espacios que reflejan por un lado, su posición de poder con relación a la gente común, y por el otro la asimetría entre sus discursos sobre la fiesta y la manera en que la gente común habla sobre ésta y la practica. Asimismo los intelectuales difunden su concepción a través de la radio, de canales televisivos locales, regionales y nacionales, de talleres organizados por asociaciones indígenas y/o por el municipio de Otavalo (encabezado por un indígena) y de escenarios (como el de la plaza Fakcha Llakta en Inti Raymi donde un intelectual animaba la noche). Éstos también, desarrollaron sus discursos sobre la fiesta a partir de una concepción explicativa (el “¿por qué?”) buscando significaciones profundas, a fin de ser más legítimos en el escenario nacional e internacional. Lo que está en juego para ellos es la (re)presentación de su “grupo” (“los Otavalo”) hacia el exterior (a nivel nacional e internacional).

Los intelectuales que escuché, por ejemplo el que animaba la fiesta en el escenario de Fakcha Llakta, así como los de un taller sobre el sentido del Inti Raymi organizado por el municipio, o mi profesor de kichwa, un economista que vive en Quito, hablan del Inti Raymi como el “año nuevo indígena” y conciben el “baño” como un ritual sagrado de purificación que permite entrar en el nuevo ciclo. Ellos relacionan este evento con la celebración del Sol (“Inti Raymi”) y del solsticio, integrándolo en el cosmos y en lo que llaman “cosmología andina” (sobreentendiendo que proviene del tiempo prehispánico). En cambio, en mi extracto etnográfico, Pedro dijo después del baño: “El agua fue buena. Me siento como nuevo”. Alberto afirmó acerca del baño de medianoche con ortigas que ayuda a que “los malos espíritus que tenemos dentro de nosotros se vayan por la corriente del río”. Además resalté la lógica práctica de estos actores.

Es posible identificar la diferencia entre las dos maneras de concebir la fiesta: una versión intelectual que trata de tejer vínculos con el universo y con la “cosmología andina prehispánica”, y una versión ya vivida, donde la experiencia de la sociabilidad –de una aventura nocturna, del baile y del alcohol– constituye lo que es importante. Sin embargo, se puede destacar también la articulación entre ellas (no hay separación tampoco): la práctica de utilizar el agua para lavarse y para evacuar las malas energías, interpretada como un ritual sagrado que permite entrar en un nuevo ciclo.

Una etnografía minuciosa puede tomar en cuenta las dos concepciones como legítimas y articularlas. No se trata de menospreciar un discurso “pobre” (como lo haría el intelectualismo de las ciencias sociales y de la elite indígena, ver nota a pie de página No. 19), tampoco un discurso “rico” por ser alejado de la práctica popular. Sin embargo, no se trata tampoco de invisibilizar las relaciones de poder que atraviesan estos dos “modos de significación”. En efecto, esta situación genera una invisibilización del saber práctico festivo y una desacreditación de los discursos populares.

Podríamos asociar los intelectuales Otavalo a lo que Turner (1983) llama “exegetas”, es decir personas que pueden explicar los rituales y símbolos, puesto que existen prácticas y símbolos, hasta claves, que no tienen “interpretación verbal estandarizada”. Este “conocimiento exegeta” está difundido diferencialmente (un especialista de un ritual no necesariamente puede explicar el sentido de los símbolos, ni el proceso completo). Las ciencias sociales tienden a valorizar estas “explicaciones” de los exegetas locales, puesto que ellas se consideran exegetas del mundo social. Esto genera un apoyo al discurso dominante en una “sociedad”, un discurso que explica prácticas culturales de una manera homogénea, lisa, disimulando las prácticas marginales o no conformes y los debates internos²¹.

Por lo tanto, una descripción minuciosa desafía una visión homogeneizante de los “grupos sociales” (que sean llamados “culturas” o “sociedades”) y se aleja de la idealización del “otro” como igualitario (Rosaldo, 1986). Dicha descripción demuestra las relaciones internas asimétricas de poder y permite dar una voz a la gente común que no tiene esta oportunidad²² –sus producciones “otras” (Walsh, 2005) tienden a ser invisibilizadas por la sociedad dominante y por la elite indígena que asimismo reproduce procesos de “colonialidad”–, lo que forma también parte de un proyecto político de una antropología descolonizadora. Para producir semejante descripción, se necesita estar atento a las prácticas (verbales, gestuales, etc.) observadas y “no ir más allá” de éstas. Por estas razones, el apoyo a la heterogeneidad y a la diferencia hace surgir las relaciones de poder existentes, lo que permite dar una voz a los que no la tienen.

.....
²¹ Para un ejemplo reciente que ilustra el apoyo al discurso de la elite indígena en Otavalo, ver Wibbelsman (2009).

²² Mencionemos también la disciplina de los “Estudios culturales” cuyo propósito inicial fue resaltar las prácticas y concepciones populares en Europa, menospreciadas e invisibilizadas en los discursos sobre la “cultura” (suelen considerar como tal, únicamente a las producciones culturales consagradas por la élite).

“Co-vivir” las situaciones

Para terminar quiero afirmar que la etnografía pragmática y minuciosa tiene también implicaciones para los lectores. Permite transmitirles, compartirles la experiencia particular vivida por el antropólogo, de manera que la “co-vivan” y “sientan” las situaciones descritas (“co-experiencia”) de una forma singular (por el escrito), pero que tiene relación con la del autor.

Los detalles y la puesta en escena de los actores sociales (dialogando, debatiendo, teniendo una opinión propia, con una socialización y una trayectoria de vida particular) transmiten una imagen compleja que muestra a individuos (calificados como “otros” en la antropología clásica) activos, teniendo sentimientos, intereses, opiniones que pueden ser en cierta medida similares y en otra, diferentes a los del lector, que de esta manera puede llegar a identificarse con ellos.

Una descripción detallada y dialógica permite además reducir la autoridad del autor sin eliminarla (Clifford, 1983; Hastrup, 1992) porque da al lector más herramientas para desarrollar su opinión, que bien puede diferir de la del autor. En efecto, las perspectivas estructuralistas e interpretativas por ejemplo, imponen la estructura o la significación subyacentes en la descripción que permite apoyarlas, de modo que cierran la posibilidad de desarrollar una interpretación propia. Se pueden mencionar por ejemplo la obra clásica en la antropología andina de Allen (2008 [1988]²³) o el estudio más reciente de Wibbelsman (2009) sobre “rituales” en Otavalo que empiezan con un capítulo sobre la “cosmología”, que pone ya las estructuras que van a guiar a los individuos en sus acciones y que van a dar un sentido preestablecido a las prácticas y representaciones, lo que, por lo tanto, les quita el estatus de “actores sociales” (es decir dotados de “agency”).

En mi etnografía hay un esfuerzo por describir el ambiente de las situaciones: el bosque oscuro en la noche lleno de gente con sus linternas y gritando, por ejemplo. Esto forma parte de la experiencia de los actores y del antropólogo y permite al lector sentir un ambiente particular. Describí también muchos detalles que no son esenciales ni para las actividades descritas, ni para entender las situaciones: las bromas de Jaime en la acequia y de Fernando con su calzoncillo, la

.....
²³ Es importante resaltar que su estudio presenta datos etnográficos abundantes. Es posible mencionar también su libro *Condor Qatay* (Allen y Garner, 1997) que es un experimento textual interesante (bajo la forma de una obra de teatro) a partir de los mismos datos de Allen (2008 [1988]), allí se aprecia mejor como la acción se despliega en lo cotidiano.

acequia cerrada, la búsqueda de ortigas que salpica el desarrollo del extracto, entre otros. Sin embargo, estos detalles permiten sentir el “sabor” de estas situaciones y de ésta manera acercar al lector a la experiencia de la fiesta. Constituyen “lateralidades” (con relación a una actividad o acción central) que el antropólogo belga Piette llama *modo menor de la realidad* (“*mode mineur de la réalité*”) y que desarrolló analizando fiestas, rituales y ceremonias. Esta noción comprende todas las inatenciones, las acciones, actuaciones o identificaciones laterales, las indeterminaciones, el hecho de estar y al mismo tiempo de no estar, de comprometerse seriamente y de tener simultáneamente una distancia crítica, y las maneras laterales de ser afectado por las situaciones. Para Piette estas actitudes siempre caracterizan los tipos de eventos mencionados (Piette, 1992; 2003).

En el transcurso de los eventos mencionados el “orden” no puede dominar todo y deja espacios para la indeterminación, para desvíos y manipulaciones (Piette, 1992). Estos elementos que raras veces se dejan ver en las etnografías, participan sin embargo en la especificidad de las situaciones. Piette (1992, p. 20) afirma que no se puede imaginar una misa por ejemplo donde los fieles son totalmente absorbidos por el sermón del cura sin que pasen momentos en los que piensen en otras cosas, se rasquen, tosan o miren hacia otro lado. Añade que el “modelo ideal” de los ritos, sobrecargando de sentido las prácticas y otorgándoles demasiada coherencia –modelo valorizado por la antropología– no refleja la experiencia ni del antropólogo, ni de los actores sociales (2003). De ahí deriva la importancia de estar atento a los detalles que no son pertinentes con respecto a las actividades centrales. Estos detalles vuelven fluidas a las experiencias descritas, “redondean” a los seres humanos, con una “dosificación humana” que “aleja tanto del fanatismo como de la estricta indiferencia” (Piette, 2003, p. 19), desestabilizan la unidad y el sentido y por lo tanto crean vacíos entre los diferentes elementos de la situación que desafían una interpretación única.

Tanto una descripción minuciosa y pragmática, como la atención al “modo menor de la realidad” permiten a los lectores identificarse con los actores sociales puestos en escena en la etnografía y por lo tanto, les permiten romper la barrera entre “nosotros” y el “otro”. Las personas estudiadas ya no constituyen el “otro” sino que son “humanos”, como los son los lectores. Además de las particularidades culturales, situacionales, lingüísticas, etc., de actores sociales situados, semejante descripción resalta la parte de “humanidad” que hay en ellos y en las situaciones descritas. Constituye un intento de “togethering”

(por oposición a “othering”), una antropología *con* la gente y no *de* la gente (Ingold, 2011).

Conclusión

En el marco de este artículo desarrollé una perspectiva pragmática que se preocupa por el “¿cómo?” y que busca transmitirlo textualmente. Implica estar atento al “saber cómo hacer”, al “saber-actuar” (reglas, acción límite) y al “excedente de significantes”, así como tomar en serio a los interlocutores y transcribir estos aspectos por medio de una descripción de las acciones, de las situaciones, de los procesos, de lo que se está haciendo (en contraste con hechos estáticos) y del contexto. Esta descripción tiene que ser minuciosa necesariamente y tiene que tener en cuenta los detalles de las situaciones.

Una crítica que se hace a menudo al pragmatismo es su “apolitismo”. Al contrario, quise resaltar su dimensión política, que puede tener formas descolonizadoras. En efecto, una perspectiva pragmática y la descripción detallada que va unida a ella, permiten mostrar actores con “*agency*”: no son robots, ni fundidos en una masa “cultural”, no obedecen a estructuras subyacentes que les preceden, no son pasivos y viven en la contemporaneidad. Actúan según lo que está en juego en una situación dada y a partir de una trayectoria y socialización propia.

El pragmatismo permite además subrayar formas de conceptualizar que difieren de un modo puramente intelectual como formas prácticas de concebir el mundo. El pragmatismo nos aleja del academismo dominante (que sea del “Norte” o del “Sur”) y resalta las relaciones internas de poder, las formas internas de “colonialidad” que reproducen modos de dominación localmente. En este sentido, una perspectiva pragmática tiene un potencial descolonizador, puesto que destaca una diversidad subversiva –y al mismo tiempo promueve alternativas– que desafía cualquier tipo de discursos y prácticas dominantes, que tienden a presentarse como los únicos legítimos, mientras ejercen presiones ideológicas sobre las mentes.

Una etnografía que integra detalles a partir de una perspectiva pragmática y dialógica permite la identificación del lector con los actores sociales puestos en escena. Ya no son los “otros”, exóticos, de otro tiempo; en su diferencia (y el pragmatismo, como el que ilustré arriba, permite valorarla) son contemporáneos al lector y humanos como él.

Bibliografía

- Allen, C. (2008 [1988]). *La coca sabe*. Cuzco: CBC.
- Allen, C. y Garner, N. (1997). *Condor Qatay*. Prospect Heights: Waveland Press.
- Babcock, B. (1978). Too Many, Too Few: Ritual Modes of Signification. *Semiótica*, 23, 291-302.
- Bakhtin, M. (1978 [1975]). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- Bazin, J. (2008). *Des clous dans la Joconde*. Toulouse: Anacharsis.
- Becker, H. (2002 [1998]). *Les ficelles du métier*. Paris: La Découverte.
- Borutti, S. (2012 [2003]). Sentiment et écriture de l'autre en anthropologie. *A contrario*, 17, 71-91.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. En Castro-Gómez S.y Grosfoguel R. (Eds.), *El giro decolonial* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Pontificia Universidad Javeriana.
- Chauvier, É. (2011). *Anthropologie de l'ordinaire*. Toulouse: Anacharsis.
- Clifford, J. (1983). De l'autorité en ethnographie. *L'Ethnographie*, 2, 87-118.
- Clifford, J. y Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writing Culture*. Berkeley: University of California.
- Congoste, M. (2012). *Le Vol et la Morale*. Toulouse: Anacharsis.
- Crapanzano, V. (1985). *Tuhami*. Chicago: University of Chicago.
- Desjarlais, R y Throop, C. (2011). Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40, 87-102.
- Dwyer, K. (1982). *Maroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University.
- Fabian, J. (2006 [1983]). *Le temps et les autres*. Toulouse: Anacharsis.
- Geertz, C. (1998 [1973]). La description dense. *Enquête*, 6, 73-105.
- Ghasarian, C. (2002). Sur les chemins de l'ethnographie réflexive. En C. Ghasarian (Ed.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive* (pp. 5-33). Paris: Armand Colin.
- Hastrup, K. (1992). Writing ethnography. En J. Okely y H. Callaway (Ed.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 116-133). London, New York: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive*. New York: Routledge.
- Ladrière, P. et al. (1993). La théorie de l'action dans les paradigmes des sciences humaines. En Ladrière P. et al. (Eds.), *La théorie de l'action* (pp. 9-19). Paris: CNRS.
- Piette, A. (1992). *Le mode mineur de la réalité*. Leuven; Louvain-la-Neuve: Peeters; Publications Linguistiques de Louvain.

- Piette, A. (1996). *Ethnographie de l'action*. Paris: Métailié.
- Piette, A. (2003). *Le fait religieux*. Paris: Economica
- Rosaldo, R. (1986). From the Door of his Tent. En Clifford J.y Marcus G. (Eds.), *Writing Culture* (pp. 77-97). Berkeley: University of California.
- Rubio Orbe, G. (1956). *Punyaró*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Turner, V. (1983). Introduction. En Turner V. (Ed.), *Celebration* (pp. 11-30). Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Voirol, J. (s.f). Récit ethnographique d'une expérience partagée de la fête de San Juan/Inti Raymi à Otavalo (Andes équatoriennes). Manuscrito no publicado
- Walsh, C. (2005). Introducción. En Walsh C. (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial* (pp. 13-35). Quito: UASB, Abya-Yala.
- Weiss, W. (1990). Challenge to Authority: Bakhtin and Ethnographic Description. *Cultural Anthropology*, 5, 414-30.
- Wibbelsman, M. (2009). *Ritual Encounters*. Urbana: University of Illinois.
- Zenker, O. y Kumoll, K. (2010). Prologue. En Zenker O. y Kumoll K. (Eds.) *Beyond Writing Culture* (pp. 1-38). New York: Berghahn Books.