

5. La escritura y las culturas: apuntes sobre otro modo de etnografía



IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA¹

DOI: <https://doi.org/10.52501/cc.391.05>

Resumen

Esta propuesta parte de comprender la escritura como acto de pensamiento que, por su apertura y flexibilidad, permite dar cuenta de la diferencia, la diversidad y la otredad presentes en los modos de pensar y habitar el mundo. En este marco se sitúa la escritura etnográfica, entendida no sólo como lenguaje descriptivo, sino como proceso de interpretación. Pensar así la etnografía abre la posibilidad de interrogar la escritura entendida como lugar de pensamiento. Por ello, este acercamiento recurre a Hannah Arendt para fundamentar una escritura que permita comprender y expresar la diferencia cultural desde un enfoque reflexivo y situado. El texto revisa el giro narrativo y afectivo de la etnografía, incluyendo autoetnografías, etnografías colaborativas y descolonizadas, que buscan situar experiencias, voces subalternas y procesos históricos desde escrituras experimentales y corporizadas.

Palabras clave: *escritura etnográfica, pensamiento, otredad, interpretación cultural.*

¹ Doctora en Filosofía. Profesora-investigadora en Universidad Autónoma de del Estado de Morelos, México. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0755-8010> ; correo electrónico: samadhi@uaem.mx

Introducción

La labor de quien se dedica al pensamiento suele adoptar una postura crítica frente a aquellas formas de pensamiento que excluyen al mundo. Comprender es un ejercicio de profundización y enraizamiento en lo común. Es hacia este horizonte que la teórica política Hannah Arendt parece querer conducir también al pensamiento filosófico, para someterlo a juicio. En su propuesta, el acto de comprender es lo que permite reconciliarse con la realidad: es decir, encontrar una forma de estar en casa en un mundo marcado por altos grados de crueldad, desigualdad e injusticia. De ahí la vigencia de este ejercicio no sólo en contextos como el ascenso de los regímenes totalitarios y la era de la bomba atómica (circunstancias en las que Arendt desarrolló su pensamiento), sino también en las sociedades actuales, particularmente en países occidentalizados.²

Pensar implica distinguir, entender la especificidad de los conceptos y de las experiencias que los originan: como el concepto de *cultura*, o la distinción entre *pensar* y *conocer*. Para Arendt, pensar y escribir no son equivalentes; sin embargo, el pensamiento, al igual que la palabra hablada o la acción, por su tendencia a desaparecer sin dejar rastro, requiere de asentamiento. La escritura, en su obra, se sitúa en el ámbito de la creación: las historias y los relatos revelan un significado posible de aquello que, de otro modo, quedaría reducido a una secuencia insoportable de meros acontecimientos. Por medio de la transformación derivada de su repetición, el pasado puede acceder al espacio común. La narración escrita, afirma Arendt,

² La distinción entre países occidentalizados y países occidentales se retoma del texto "Repensar la occidentalización. Ir más allá de las disciplinas" (2023), de Julieta Espinosa, donde se analizan las condiciones y consecuencias del uso del conocimiento desde la perspectiva de un pensamiento emergente en países "occidentalizados". Estos se definen como "países donde las y los ciudadanos se desenvuelven entre visiones y expectativas provenientes de las *sociedades occidentales* en paralelo a cosmovisiones propias de sus pasados interrumpidos por la invasión, la esclavitud y la colonia" (p. 147). La caracterización de los países occidentalizados es un ejercicio de problematización, en tanto permite identificar las plataformas (estructuras) que han permitido pensar(se) como sociedades herederas occidentales. El reconocimiento del pensamiento occidentalizado "es una herramienta de análisis y problematización, indicadora de trayectorias para asumir lo occidental como fundamento para mejoras y comodidades sin importar las consecuencias" (p. 172).

“revela el significado sin cometer el error de definirlo [...] crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente” (Arendt, 2005, p. 32). Aquí la escritura “no resuelve ningún problema ni aligera ningún sufrimiento; no domina nada de una vez para siempre” (Arendt, 2005, p. 32).

Esta concepción plantea una interrogante central: ¿qué relación guarda esta noción de escritura con la práctica etnográfica en su dimensión escrita? La etnografía persigue la comprensión de los fenómenos culturales y sociales desde la perspectiva de los sujetos que los protagonizan, y se expresa por medio de la escritura: como texto, como resultado de una observación y como descripción de los comportamientos de culturas específicas. La Real Academia Española (RAE) define la etnografía como el estudio descriptivo de las costumbres y tradiciones de los pueblos. Este enfoque se sustenta de manera específica en un elemento distintivo de las ciencias sociales y de la antropología: la descripción. Esta ha representado, históricamente, una forma de reducción abstracta que se consolidó en el siglo XIX y parte del XX, en el marco de una disciplina que alternaba la recolección de datos empíricos y la formulación de nuevas teorías.

Actualmente, la etnografía se entiende como un proceso de descripción-interpretación por medio del cual se elabora una lectura de lo que piensan, dicen y hacen los sujetos observados. El giro contemporáneo en la investigación etnográfica no busca explicar culturas ni establecer diferencias, sino comprender, y esta comprensión implica, en última instancia, pensar por medio de la escritura como forma de asentamiento del comprender-pensar. Esta forma etnográfica que no se limita a describir, sino que intenta pensar, abre el camino a propuestas como las autoetnografías y las etnografías afectivas. Se trata de investigaciones cualitativas concebidas como procesos críticos que buscan situar y transformar realidades a partir de escrituras experimentales.

Más allá del conocimiento, lo que estas propuestas buscan es comprender y pensar ante la injusticia y los problemas que afectan, sobre todo, a los más desfavorecidos. En Latinoamérica, no se trata sólo de la pobreza, sino también de los pueblos originarios, cuyas condiciones de vida (atravesadas por etnia, género, condición social, entre otros factores) los colocan en situaciones de exclusión y discriminación. Son aquellos a quienes no se les

escucha, quienes han sido históricamente silenciados, tal como lo entendía Arendt en sus reflexiones sobre los campos de concentración.

Las propuestas de estas etnografías permiten construir conocimiento desde lo social y cultural, a partir de experiencias situadas. Se parte de la posibilidad de que las personas comprendan su propia experiencia y evalúen su destino al ubicarse a sí mismas dentro de su momento histórico, mediante prácticas creativas y analíticas, como la escritura de autoetnografías colaborativas, etnografías narrativas, descolonizadas, colaborativas, performativas, la escritura de historias, los textos polivocales, entre otras formas. “[...] Estas nuevas formas de historias de vida toman forma en los términos clave que les definen: Narrativa, significados, voz, experiencia, reflexividad, presencia, representación” (Denzin CTD en Zapata Sepúlveda, 2017, pp. 5-6).

En este marco, el escritor y su escritura se convierten en medios de pensamiento y comprensión de las culturas y sus problemáticas. Estas propuestas, influidas por filósofos occidentales como Derrida, Geertz, Agamben, Foucault, Heidegger, entre otros, asumen que las culturas y las expresiones de la experiencia humana pueden leerse como textos, como estructuras simbólicas de representación. La afirmación de que pueden ser leídas implica, desde el pensamiento, que dichas experiencias son interpretadas y comprendidas tanto por el lector como por el investigador y el narrador. Desde esta perspectiva, y siguiendo a Arendt, la experiencia, la vida, el pensamiento y su comprensión pueden asentarse en un texto, en su escritura.

A partir de esta línea argumentativa, se abordará el pensamiento de Arendt como teórica política en relación con su noción de comprensión, la distinción que hace entre pensar y conocer, y su concepción de la acción. Posteriormente, se esbozarán algunas propuestas de tipos de etnografía que no se limiten a la descripción ni a la recolección de datos, sino que aspiren a interpretar, comprender y pensar, entendido esto último como el acto más definitorio de la condición humana. Se plantea, en suma, una práctica etnográfica que apunte hacia otro modo de hacer, hacia una metodología capaz de pensar-comprender la diferencia cultural y todo lo que ello implica.

Arendt: la vida activa y la acción

Para abordar el tema del pensar en Arendt, resulta necesario presentar primero su noción de *vida activa* y el concepto de *acción*, ya que ambos constituyen rasgos fundamentales de la condición humana, y se articulan estrechamente con el ejercicio del pensamiento. Este desarrollo puede encontrarse en *La condición humana* (1958), obra en la que Arendt se pregunta por lo que realmente hacemos cuando actuamos.

En este libro, de manera sistemática, la autora se concentra en discutir tres actividades: labor, trabajo y acción; dejando fuera —al menos explícitamente— la actividad de pensar, que ella considera la más elevada y quizás la más pura de las que es capaz el ser humano. La *labor* se define como la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano cuya espontaneidad (crecimiento, metabolismo y decadencia) está ligada a las necesidades vitales producidas y sostenidas por esa misma labor. La condición humana de la labor es la vida.

El *trabajo*, por su parte, se relaciona con lo no natural; es decir, con lo que no está inmerso en el ciclo vital repetido de la especie. A través del trabajo se construye un mundo “artificial” de cosas, claramente distinto de todas las circunstancias naturales. Dentro de ese mundo se desarrollan las vidas individuales, pero el mundo mismo las sobrevive y trasciende. La condición humana del trabajo es la mundanidad.

La *acción*, finalmente, es considerada por Arendt la actividad más importante para el ser humano, ya que es la única que ocurre directamente entre las personas, sin la mediación de objetos o materia. Se vincula con la condición humana de la pluralidad: el hecho de que los seres humanos —no el hombre en abstracto— viven en la Tierra y habitan en un mundo común. Aunque todos los aspectos de la condición humana están relacionados con lo político, la pluralidad es la condición específicamente política. Arendt afirma que esta pluralidad constituye la base de la acción porque, aunque todos los seres humanos son iguales en su humanidad, ninguno es idéntico a otro que haya vivido, viva o vivirá. Estas tres actividades (labor, trabajo y acción), así como sus respectivas condiciones, están íntimamente relacionadas

con la condición más general de la existencia humana: nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad (Arendt, 2009, pp. 21-22).

La noción de *natalidad* adquiere una relevancia central en el pensamiento de Arendt al representar la aparición de alguien nuevo en el mundo, alguien que debe hacer valer su comienzo a través de la acción y la palabra:

Acción y discurso están tan estrechamente relacionados debido a que el acto primordial y específicamente humano debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: '¿Quién eres tú?'. Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos; sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación, de la misma manera que la afinidad entre acción y comienzo es más estrecha que la existente entre discurso y comienzo, aunque muchos, incluso la mayoría de los actos se realizan a manera de discurso. En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada en la que se identifica como actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer. (Arendt, 2009, p. 202)

En este sentido, entre discurso, palabra y narración no hay diferencias sustanciales. Es a través de su fijación en la escritura que estas prácticas se tornan reflexivas y comprensibles. La escritura se convierte así en una herramienta fundamental para expresar pluralidad, diversidad y otredad, al permitir que aquello que ocurre entre los hombres se revele, se comprenda y se asiente.

La acción, por su misma naturaleza, establece relaciones y tiende a superar límites y romper fronteras. Estas limitaciones y fronteras existen en la esfera de los asuntos humanos, pero no constituyen un marco sólido frente al impulso transformador de cada nueva generación. Como afirma Arendt,

la fragilidad de las instituciones y leyes humanas y, en general, de todas las materias que atañen a los hombres que viven juntos, surge de la condición humana de la natalidad y es independiente de la fragilidad de la naturaleza humana” (2009, p. 214).

Desde esta perspectiva, se propone abrir un espacio de aparición: un ámbito donde los sujetos aparecen ante otros y los otros aparecen ante ellos. Este espacio se habilita por medio de la palabra, el discurso y la escritura.

Arendt: pensar y conocer

El mundo de las cosas hechas por los seres humanos es más que un conjunto de objetos útiles: es la verdadera morada humana construida para perdurar y abarcar, interpuesta no sólo entre el ser humano y la naturaleza, sino también entre unos y otros. En este último caso, dicha mediación separa y une a la vez, como ocurre cuando se comparte el espacio alrededor de una mesa puesta, según interpreta Han Jonas (2000, p. 31). Todo ese mundo de cosas en el que se vive es un artificio humano, y su objetividad está garantizada por la participación común que se establece entre ellas.

En este sentido, producir dentro de la vida activa significa hacer obras duraderas y útiles. Si esto es así, entonces también la obra de arte puede considerarse resultado de esa capacidad de producción. No obstante, las obras de arte no son útiles ni estables en el sentido funcional. Arendt localiza la fuente inmediata de las obras de arte en la capacidad de pensar:

La fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana para pensar, como su ‘tendencia al trueque y permuta’ es la fuente de los objetos de cambio, y como su habilidad para usar es el origen de las cosas de uso. [...] Las obras de arte son cosas del pensamiento, pero esto no impide que sean cosas. El proceso del pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas tangibles, tales como libros, pinturas, esculturas o composiciones, como tampoco el uso por sí mismo produce y fabrica casas y muebles. La reificación se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía; se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción,

pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano. (2009, pp. 185-186)

La escritura es entonces reificación: materialización, asiento y lugar del pensamiento. Está relacionada con el sentimiento y transforma el mundo; su uso modifica el anhelo de lo meramente necesario. En cada ejemplo citado por Arendt se manifiesta una capacidad humana que, por su propia naturaleza, es comunicativa y abierta al mundo: trasciende y libera (2009, pp. 185-186). En este contexto, la autora considera que la poesía, sostenida en el lenguaje, es la más humana de las artes, dado que su producto final permanece próximo al pensamiento que la inspira.

Esta contigüidad al recuerdo vivo capacita al poema para permanecer, para retener su carácter duradero, al margen de la página impresa o escrita, y aunque la 'calidad' de un poema puede estar sujeta a una variedad de modelos, su 'memoriabilidad' determinará de manera inevitable su carácter duradero, es decir, su posibilidad de quedar permanentemente en el recuerdo de la humanidad. De todas las cosas del pensamiento, la poesía es la más próxima a él, y un poema es menos cosa que cualquier otra obra de arte; no obstante, incluso un poema, no importa el tiempo que exista como palabra viva hablada en el recuerdo del bardo y de quienes le escuchan, finalmente será 'hecho', es decir, transcrito y transformado en una cosa tangible entre cosas, porque la memoria y el don de recuerdo, de los que surge todo deseo de ser imperecedero, necesita cosas tangibles para recordarlas, para que no perezcan por sí mismas. (Arendt, 2009, p. 187)

Desde esta perspectiva, Arendt coincide con Walter Benjamin, con quien mantuvo una amistad y relación intelectual durante su exilio en Francia. Si bien no se profundiza aquí en la propuesta benjaminiana sobre la escritura, sí se retoman algunos de sus planteamientos centrales, dada su afinidad con la reflexión arendtiana. Para Benjamin, la escritura es la historización del lenguaje y la expresión de la lengua es decir, el modo en que el significado se hace mundo. En ella se materializa el *ser* una experiencia del pensamiento:

su darse contingente y circunstancial, lo que la convierte en materia, participación y alianza.

La escritura, en este marco, no funciona como simple transcripción de ideas o conceptos³ ni como una fórmula expresiva, sino como el lugar donde el pensamiento “verdadero” se manifiesta, y también su contenido. Desde esta conciencia, se reconoce que en todo conocimiento el problema de la exposición de las ideas resulta fundamental para determinar su destino histórico. La comprensión de una idea depende de la capacidad que tenga el texto escrito para requerir una experiencia de lectura, o más bien, una lectura en experiencia, como afirma Pinardin (2005).

La escritura es, para Benjamin, el lugar donde los significados se vuelven experiencia presente y situada. Su proyecto de *Los pasajes*⁴ constituye el ejemplo más claro de lo que considera escritura: un espacio textual en el que la comprensión pueda acontecer. En su texto *Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres*, distingue elementos fundamentales para comprender qué es la escritura. Por una parte, establece una diferencia entre lenguaje y lengua; por otra, entre ser espiritual y mundo sensible. Sin profundizar aquí en dicha distinción, lo relevante es que permite afirmar que la lengua es la realización del lenguaje en el mundo. No se trata de un órgano instrumental ni de un vehículo, sino de un ámbito donde lo importante no es la transmisión de ideas, sino la comunicación como llamada y acogida.

El lenguaje es el “principio de comunicación” por el cual las cosas expresan su significado. En este sentido, la escritura es el acontecimiento que crea lugar: materializa y espacializa los significados. Desde y en ella, el pensamiento se convierte en experiencia interventora. La escritura es, así, la escena del pensamiento, el espacio de la alianza y de la permanente alusión al otro; el pensamiento del deseo y de la promesa.

³ Benjamin aborda el tema de la escritura en textos como en *El libro de los pasajes* (1927), *Sobre el lenguaje general y el lenguaje de los hombres* (1916).

⁴ Benjamin pretendía realizar con este proyecto una historia-crónica de la modernidad, en la que, a partir del recorrido por una estructura arquitectónica y mediante la citación fragmentada de textos de diversa índole, se hiciera posible experimentar la modernidad en su cotidianidad: como modo de vida, como forma de entender y atender al mundo. Este proyecto busca que el lector acceda a la dimensión sensible y afectiva de dicha experiencia, a través del encuentro con sus espacios y usos.

Lo expuesto hasta el momento permite continuar con la exposición arendtiana sobre la diferencia entre pensamiento y cognición, una distinción que resuena con lo planteado por Benjamin. Según Arendt (2009), pensamiento y cognición no son lo mismo. El primero, como se señaló al hablar del origen de las obras de arte, se manifiesta en toda gran filosofía sin necesidad de transformación o transfiguración. En cambio, el conocimiento encuentra su expresión principal en las ciencias, como resultado del proceso cognitivo.

La cognición siempre persigue un objetivo definido, que puede establecerse por consideraciones prácticas o por ‘ociosa curiosidad’; pero una vez alcanzado este objetivo, el proceso cognitivo finaliza. El pensamiento, por el contrario, carece de fin u objetivo al margen de sí, y ni siquiera produce resultados; no sólo la filosofía utilitaria del *homo faber*, sino también los hombres de acción y los científicos que buscan resultados se han cansado de señalar lo ‘inútil’ que es el pensamiento, tan inútil como las obras de arte que inspira. (Arendt, 2009, pp. 187-188)

Pensar es una actividad reiterada, como la vida misma. Aunque no se conoce con certeza si tiene un sentido propio, y sus procesos están íntimamente ligados a la existencia humana. La cognición, por su parte, no se limita a los procesos intelectuales o artísticos: al igual que la fabricación, tiene un principio y un fin, y su utilidad puede comprobarse. Esperar una “verdad” del pensamiento implica confundir la necesidad de pensar con el impulso de conocer. Desde esta confusión, Arendt traza una línea divisoria entre verdad y sentido, entre conocer y pensar.

Si los seres humanos perdieran el interés por el sentido (lo que se denomina pensar), y dejaran de formular preguntas sin respuesta, no sólo perderían la capacidad de producir cosas-pensamiento, que son las obras de arte, sino también la de plantear aquellas preguntas que sí tienen respuesta y que sustentan toda cultura.

La siguiente noción clave para pensar la escritura como forma del pensamiento es la de *comprensión*, entendida como hacerse cargo del tiempo que se habita. Comprender no quiere decir resignarse ante lo que acontece, sino intentar reconciliarse con el presente y, finalmente, con uno mismo.

Implica preguntarse cómo ha sido posible que, en este mismo mundo compartido, surgiera algo como el totalitarismo. Porque el totalitarismo no emerge de la nada, sino de una cultura que resultaba familiar.

Comprender exige apoyarse en una comprensión precrítica; es decir, en el sentido común. ¿Acaso no existe en el sentido común una discriminación espontánea entre verdad y mentira, entre bien y mal, entre tiranía y libertad? Apoyarse en esa comprensión no crítica ya implica abrir un camino hacia aquello que constituye un desafío para el pensamiento, como plantea Claude Lefort (2000, p. 135). Desde esta perspectiva, el pensamiento no es un diálogo del yo consigo mismo, sino la anticipación del diálogo con los demás. En ello radica su parentesco con la acción: no se encierra en sí mismo ni en sus resultados.

Comprender produce profundidad y arraigo. Es un acto comunitario que acompaña a la acción y genera reconciliación. El objetivo de la comprensión es el sentido; este es el que da testimonio de la historia y, posteriormente, permite que sea narrada y escrita. Sólo se comprende aquello que ha sido narrado, aquello que ha encontrado un asiento. Comprensión y narración son ejes fundamentales en Arendt, como expresa en la entrevista con Günter Gaus: “yo quiero comprender. Y si otros comprenden en el mismo sentido en que yo he comprendido, ello me produce una satisfacción personal, como un sentimiento de encontrarme en casa” (Arendt, 2005, p. 19).

El pensamiento, cuando se interroga por la comprensión, se enfrenta con fenómenos como el totalitarismo. En tales contextos, los hechos no hablan por sí solos. Escribir sobre la experiencia de los campos era, para Arendt, una manera de dar orden, como explica Fina Birulés (2024), a través de la imaginación. No porque se tratará de una invención, sino porque narrar, implica, por principio, organizar el discurso, construir un marco, una forma de ‘ficcionalidad’ (41).

Como recuerda Arendt en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, los relatos revelan un significado posible de aquello que de otro modo continuaría siendo una secuencia insoportable de meros acontecimientos. Sólo mediante la transformación derivada de su repetición (puesta en marcha por el poeta o el narrador), el pasado puede ingresar al espacio común. La narración escrita, afirma Arendt, reúne lo disperso y “revela el significado sin

cometer el error de definirlo [...] crea consentimiento y reconciliación con las cosas tal como son realmente” (Arendt 2005, p. 32).

Pensar, en este sentido, apunta al sentido. Y este, como afirma Arendt en el *Cuaderno XXVI*, sólo puede alcanzarse cuando lo sensible ya no está presente: el sentido nunca aparece, no se manifiesta. Por ello, el pensamiento siempre se orienta hacia la profundidad: esa es su dimensión. Lo no expresado es lo que organiza la escritura y la narración. Así como en *La condición humana* se preguntó “¿qué hacemos cuando actuamos?”, en *La vida del espíritu* (2002), publicada póstumamente, Arendt se pregunta “¿qué hacemos cuando pensamos?” Su respuesta: hacer visible lo invisible, lo profundo, y hacerlo, en concreto, a través del arte, especialmente el arte escrito.

Etnografías de otro modo

A partir de lo expuesto hasta aquí, se plantea un marco y una base para la construcción de otro tipo de etnografías. El pensar desarrollado en este texto busca comunicarse, y toda comunicación implica una intervención en el mundo. La forma de comunicación que aquí concierne es la escritura y, en específico, la pregunta: ¿qué hacemos cuando hacemos etnografía como método de investigación?

Tradicionalmente, la etnografía ha sido considerada un método de descripción del objeto que se estudia, donde los datos se recopilan sin seguir necesariamente un proceso específico. Se parte del supuesto de que los relatos que produce el etnógrafo, tras el proceso de observación, representan esa realidad. De manera general, hasta mediados del siglo xx, el principal foco de estudio no sólo de la etnografía, sino también de las ciencias sociales, fue el “otro” (entendido como extraño, “primitivo” o extranjero) dentro del marco colonialista.

La etnografía, inscrita en el paradigma positivista, se orientaba a ofrecer descripciones “objetivas” mediante datos “válidos” y “confiables”. El texto de Mercedes Blanco (2012) describe la trayectoria de transformación en el modo de entender la etnografía y, siguiendo a Denzin y Lincoln (2003, p. 27), destaca cómo el trabajo de campo y la escritura se entrelazan de forma inseparable.

Una forma de referirse a este periodo es ubicarlo como el inicio de un giro en la práctica etnográfica hacia un proyecto de carácter literario. Ya hacia los años noventa, se proponen nuevas maneras de hacer investigación cualitativa y de producir resultados escritos —a veces considerados como experimentales—, lo que acentúa el valor de los recursos literarios y retóricos. Se habla así de un “giro narrativo” (Blanco, 2012, p. 53).

La concepción de la etnografía ha cambiado: ya no se entiende únicamente como una tarea descriptiva, sino interpretativa. Se sostiene que los escritos-relatos del etnógrafo no reflejan una realidad exterior, sino que constituyen interpretaciones construidas por el investigador a partir de lo observado. Este giro interpretativo abre una nueva dimensión para la producción de conocimiento, en tanto que se apoya en la escritura entendida como forma de pensamiento (como se ha desarrollado en las secciones previas), que a su vez permite comprender e interpretar las problemáticas y culturas estudiadas.

En este contexto, cobra relevancia el concepto de *reflexividad*. Si bien la etnografía continúa siendo el método mediante el cual se producen datos, el texto resultante se convierte en la evidencia de estos hallazgos. La pregunta se traslada entonces a la escritura misma: se trata de apuntar a una escritura etnográfica que parta tanto del pensamiento del investigador como de los implicados en la problemática, y que dé cuenta del comportamiento de un individuo o de un pueblo desde una comprensión situada. Esto conlleva un giro en la forma de entender la etnografía como proceso de descripción e interpretación, mediante el cual desentraña lo que piensan, dicen y hacen las personas observadas, en un contexto determinado y mediante un trabajo sistemático. El acento ya no está en explicar una cultura o problemática, sino en comprenderla e interpretarla.

La teoría interpretativa defiende que los relatos del etnógrafo no son un reflejo del mundo exterior, sino, más bien, una interpretación que el investigador hace de la realidad que observó. Las teorías constitutivas sostienen que los relatos que realiza el etnógrafo manifiestan la realidad que construyen estas descripciones, dicha teoría hace uso del concepto de “reflexividad”, término introducido por la etnometodología. (Pérez Gómez, 2012, p. 424)

La reflexividad remite al proceso mediante el cual el investigador examina su propio papel, sus sesgos, valores y relaciones dentro del proceso de investigación. Implica reconocer críticamente cómo sus propias perspectivas e interacciones influyen tanto en el desarrollo del estudio como en la interpretación de los resultados.

La autoetnografía se inscribe dentro de estas discusiones sobre la producción del conocimiento. Desde una perspectiva epistemológica, sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos sociales e históricos que atraviesa. El término comenzó a utilizarse hacia finales de los años setenta del siglo xx, y cobró fuerza en la década de los ochenta. La autoetnografía amplía su alcance para incluir tanto relatos personales o autobiográficos como experiencias del etnógrafo como investigador en contextos sociales y culturales.

Los textos autoetnográficos se escriben en primera persona y adoptan múltiples formas: relatos de ficción, dramas, textos de performance, textos polivocales, aforismos, comedia, sátira, presentaciones visuales, alegorías, conversaciones, relatos cortos, poesía, ficción, novelas, ensayos fotográficos, ensayos personales, diarios, escritura fragmentada, escritura por capas y prosa en ciencias sociales. Como sostuvo Arendt, es a través de la poesía que puede accederse a una verdad del mundo; como se ha planteado anteriormente, es también en este tipo de escritura donde el pensamiento se asienta y se expresa. La escritura autoetnográfica constituye así un género no sólo de escritura, sino también de investigación, en el que lo autobiográfico se entrelaza con lo cultural. De ahí la importancia de considerar el contexto cultural tanto en la antropología social como en la etnografía clásica. No obstante, el acento se coloca en la presencia de una estructura narrativa.

Otro tipo de etnografía que apunta a “otro modo” de hacer y entender la producción de conocimiento es la etnografía afectiva, que implica

reconocer la escritura como un acto corporal, implica asumir nuestra fragilidad y asumir que la credencial de antropólogo no te borra el cuerpo, ni te convierte en un observador omnisciente lejano a sus carnes, entrañas, llantos, deseos, odios y despojos. Implica cuestionar críticamente las herramientas del trabajo de campo establecidas por Malinowski; implica responsabilizarnos de

nuestra humanidad tripienta, de nuestro especismo; es trabajar con un solo diario de campo y saber que el disfraz de antropólogo no te salva de tus contradicciones y que la fragmentación entre lo personal, lo observado, lo analítico y lo político es de nuevo, una ficción. (Miroslava, 2022, p. 5)

El filósofo y antropólogo francés Paul Ricoeur⁵ (1998), en *Tiempo y narración I*,⁶ plantea la vinculación entre el mundo de la acción (en el sentido en que ha sido trabajado aquí desde Arendt) y el mundo narrativo. Sin detenernos en profundidad en su obra, es necesario señalar esa articulación para dimensionar el alcance de la escritura etnográfica de otro modo.

Este texto se inscribe en la vinculación entre el mundo de acción y el mundo real, articulada por el momento de la figuración, representado por la escritura, y el de la refiguración, representado por la lectura. Tal relación implica que, al igual que en las acciones de la vida real, las obras narrativas contienen principios y normas que organizan la interacción entre los personajes, y que el lector moviliza sus propias valoraciones al leerlas.

Otro elemento que conecta el mundo de la acción con el mundo narrativo es el uso de recursos simbólicos, propios de la escritura narrativa del ámbito práctico. La acción real puede contarse porque está articulada en signos, reglas y normas. Está, como plantea Ricoeur, “mediatizada simbólicamente” (p. 119). Desde esta perspectiva, el simbolismo es una “significación incorporada y descifrable gracias a ella [a la acción] por los demás actores del juego social” (p. 120). Por lo tanto, el símbolo es el interpretante interno de la acción, está estrechamente vinculado a ella y le confiere “legibilidad”; funciona como un cuasi-texto, pues “proporciona las reglas de significación según las cuales se puede interpretar tal conducta” (p. 121). Estas reglas son tanto de descripción como de interpretación. Así mismo, el sistema de símbolos cumple una función normativa: regula la acción

⁵ Paul Ricoeur (1913-2005) es reconocido por su intento de articular la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica y la descripción fenomenológica y el análisis reflexivo.

⁶ Una de las líneas principales de la hermenéutica filosófica de Ricoeur ha sido el análisis del relato y sus implicaciones ontológicas y epistémicas. En este marco, Ricoeur distingue entre el relato histórico y el relato de ficción, distinción que no sólo atiende a sus estructuras narrativas, sino también a sus respectivas pretensiones de verdad. Esta propuesta se desarrolla en su obra *Tiempo y narración*, publicada en tres volúmenes.

social como un “programa” (p. 122) de comportamiento, al conferirle forma, orden y dirección a la vida. Este es, *grosso modo*, el proceso que rige la escritura narrativa en las autoetnografías interpretativas y en las etnografías afectivas.

Por otro lado, este tipo de etnografías cobra especial relevancia en contextos latinoamericanos, en tanto propone formas de resistir y persistir, al reconocer la constitución diversa de las sociedades y el lugar del *otro*.

El desafío, como plantea Denzin, es desarrollar una metodología que nos permita examinar cómo los problemas privados de los individuos están conectados a asuntos públicos y las respuestas públicas a estos problemas. Esa es su tarea y su promesa. Las personas pueden entender su propia experiencia y evaluar su propio destino únicamente localizándose a sí mismas dentro de su período de momento histórico. (Zapata Sepúlveda, 2017, p. 5)

Desde Latinoamérica y sus contextos, la investigación en ciencias sociales y en antropología se ha dedicado al estudio de comunidades indígenas, cuyos discursos se desarrollan en espacios colonizados, a partir de historias orales, mitos y narrativas que les permiten dar sentido a sus vidas, a sus identidades y a sus memorias colectivas. En estos ámbitos, las palabras y los rituales tienen un valor central.

Zapata Sepúlveda (2017) advierte que, a pesar de la riqueza histórica y cultural de estas sociedades, la voz del investigador sigue siendo la del investigador basado en lógicas positivistas que se esfuerza por ser neutral, en busca de resultados bajo una lógica lineal. Señala esta investigadora:

Omite su color y su cultura, o se ve a sí mismo y se relaciona con su objeto de estudio desde la mirada imperial de una persona blanca occidental y no indígena, que estudia a otro subordinado, aproblemado, carente, deficitario, pobre. Así, las ciencias sociales siguen siendo procesos de colonización a partir de las tendencias mundiales en investigación en el mundo occidental. (p. 6)

Desde esta perspectiva, las nociones arendtianas de pensar y comprender recobran sentido dentro de estas propuestas etnográficas. Este “otro modo” de etnografía o metodología implica involucrarse críticamente en

los proyectos de investigación, lo que requiere una capacidad reflexiva y crítica que permita cuestionar los modelos heredados de investigación y situarse en contextos marcados por la colonización. Se trata de reconocer cómo operan las lógicas capitalistas en la ciencia, la tecnología y la academia dentro de contextos latinoamericanos, y de resistir desde ahí, proponiendo otras formas de conocer.

Los aportes de esta propuesta reflexiva al campo de la antropología contemporánea consisten en obtener conocimiento de otro tipo. Dado que se acerca al análisis y conocimiento de culturas ajenas a las propias, resulta necesario aludir al centro de esta escritura en forma de diálogo intercultural en el mundo actual, donde en paralelo se dan procesos de globalización y diferenciación, y sobre todo, dado que los mismos habitantes de los pueblos estudiados se niegan a ser representados desde lógicas modernas ajenas a sus cosmovisiones. Asumir la contemporaneidad del “otro” requiere también un reconocimiento teórico y retórico en la escritura crítica que pueda mostrar en esta la existencia culturalmente diversa; de manera que pueda transmitir la diversidad cultural y dialogar no sólo con la comunidad académica, sino también con la comunidad nacional. De este modo, proponemos un pensamiento escrito que exponga, dialogue y piense en conjunto con otros pueblos, culturas, personas, integrantes vivos del presente, y con miras a construir un futuro.

A modo de conclusión: pensar y escribir

La escritura como asiento del pensamiento y la comprensión, reformulada en el quehacer de una etnografía de “otro modo”, es capaz de corporalizar la teoría y la experiencia, de volverlas visibles. Estas escrituras, como toda producción cultural, son también construcciones ideológicas situadas, atravesadas por clase, género, temporalidad, historia y cultura. Desde esta perspectiva, el texto etnográfico en su modalidad “otra” se nutre de herramientas narratológicas diversas para hacer posible la interpretación del mundo en observación.

Aquí, el concepto de *mundo* es inseparable de lo común: un ámbito compartido entre los seres humanos que, como señala Arendt, separa y une

a la vez. El paralelismo entre el mundo de las cosas, el de la acción y el del discurso que presenta Arendt en *La condición humana* puede convertirse en hogar para los seres humanos, en la medida en que dichas dimensiones trascienden su funcionalismo y alcanzan una condición estética. Del mismo modo, la acción y el discurso requieren del poeta, del historiógrafo, del escritor.

Pensar implica una búsqueda de sentido, no una voluntad de conocimiento. Es una actividad que ocurre sin finalidad ni motivación instrumental, como si el ser humano, al reflexionar, se saliera de la lógica de la utilidad. Para pensar una etnografía de “otro modo” es necesario entender que el pensamiento está “fuera del orden”: interrumpe la vida ordinaria y opera como una constante. La necesidad de construir otra etnografía surge, en consonancia con Arendt, como respuesta a los tiempos violentos que atraviesan Latinoamérica.

Aun en los tiempos más oscuros tenemos derecho a esperar cierta iluminación, [...] que [...] puede provenir menos de las teorías y los conceptos que de la luz incierta, titilante y a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo casi cualquier circunstancia. (Arendt, 1992, p. 11)

El mundo del que se habla aquí está construido por la pluralidad, que en Arendt no alude solamente a la constatación de que existir es hacerlo siempre con “otros”, en palabras suyas: “[...] son los hombres y no el hombre el que habita la tierra” (2009, p. 22), sino que la pluralidad constituye el horizonte último de la acción política. En ella se funda la posibilidad de la diversidad y del carácter único e irreductible de cada visión de vida, tanto personal como cultural. Esto implica, en última instancia, que la política se construye desde y gracias a la diferencia. La escritura, en tanto forma del pensamiento, es aquello que puede mostrar, reconocer y comunicar dicha diversidad. Es también el espacio desde el cual se enuncia la indignación al narrar, contar, o construir la historia de una comunidad.

Desde el pensamiento propuesto por estas etnografías, que se han nombrado a lo largo del texto, se articulan experiencias de investigación que revelan procesos de discriminación, estigmatización y racismo, pero

también de integración, apoyo mutuo, asimilación y valoración del otro. Particularmente, la figura del hijo de inmigrantes se vuelve un punto de enunciación que permite visibilizar situaciones antes calladas. Como señala Zapata Sepúlveda (2017, p. 9), lo que está en juego es la capacidad de estas escrituras para dar cuenta de la experiencia en toda su complejidad.

Referencias

- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad* (C. Ferrari, trad.). Gedisa.
- Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu* (C. Corral, trad.). Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión* (A. Serrano de Haro y G. Larrañaga Argárate, trads.). Caparrós.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana* (R. Gil N., trad.). Paidós.
- Benjamin, W. (1999). Sobre el lenguaje general y sobre el lenguaje de los hombres. En *Ensayos escogidos* (H. A. Murena, trad.). El Cuenco de Plata.
- Benjamin, W. (2005). *El libro de los pasajes* (I. Herrera B., L. Fernández C., F. Guerrero, trads.). Akal.
- Birulés, F. (2024). «Lo que quiero es comprender», notas sobre Hannah Arendt y primo Levi. *Azafea: Revista de filosofía*, 26, 37-50. <https://doi.org/10.14201/azafea2024263750>
- Blanco, M. (2012). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9(19), 49-74.
- Denzin, N. K. y Lincoln, Y. S. (2003). Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research. En N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (pp. 1-32). Sage Publications Ltd.
- Espinosa, J. (2023). Repensar la occidentalización. Ir más allá de las disciplinas. En J. Espinosa y L. Noyola Piña (coords.). *Rompiendo fronteras* (pp. 145-174). Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Jonas, H. (2000). Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt. En F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo del pensar* (pp. 23-40). Gedisa.
- Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo del pensar* (pp. 131-144). Gedisa.
- Miroslava, A. (2022). Presentación. En *Etnografía afectivas y autoetnografía. "Tejiendo nuestras historias desde el Sur"* (pp. 4-8). [Publicación feminista autogestiva].
- Pérez Gómez, Á. V. (2012). La etnografía como método integrativo. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 41(2), 421-428.
- Pinardi, S. (2005). La escritura, escena del pensamiento. *Apuntes Filosóficos*, 26, 77-95.
- Ricoeur, P. (1998). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (A. Neira, trad.). Siglo XXI.

Zapata Sepúlveda, P. (2017). La autoetnografía interpretativa para humanizar la investigación social en contextos transfronterizos Latinoamericanos. *Enfermería: Cuidados Humanizados*, 6, 1-31.