

---

## La naturalización de la observación participante: alteridad y subjetividad en las prácticas etnográficas en México y Brasil

---

Camilo Sempio Durán<sup>1</sup>

Fecha de recepción: 30/06/2022

Fecha de aceptación: 04/10/2022

### Resumen

El artículo aborda el inveterado tópico de la observación participante dimanada de la práctica etnográfica. Ello a la luz de cuatro recursos: a) un análisis de experiencias y estrategias etnográficas referentes a la implicación y sus efectos en la concepción e inteligibilidad de la alteridad; b) una revisión de las condiciones de las prácticas de campo y sus derivaciones teóricas y conceptuales, compartidas por los estilos de formación antropológica en México y Brasil; c) un caso de implicación etnográfica en donde se cumple un cargo ritual mixteco conocido como *mayordomía*; y, finalmente, d) una reflexión sobre la disolución, negación y naturalización de la observación participante y sus consecuencias para el conocimiento antropológico.

**Palabras clave:** implicación, subjetividad etnográfica, *mayordomía*, trabajo de campo, conocimiento etnográfico

### Abstract

The article addresses the inveterate topic of the paradox of participant observation that arises from ethnographic practice. This in the light of four resources: a) an analysis of experiences and ethnographic strategies regarding implication and its effects on the conception and intelligibility of alterity; b) a review of the conditions of field practice and its theoretical and conceptual derivations shared by the styles of anthropological training in Mexico and Brazil; c) a case of ethnographic implication where a Mixtec *cargo* ritual known as *mayordomía* is fulfilled; and, finally, d) a reflection on the dissolution, denial and naturalization of participant observation and its consequences for anthropological knowledge.

**Keywords:** involvement, ethnographic subjectivity, *mayordomía*, fieldwork, ethnographic knowledge

---

<sup>1</sup> Profesor-investigador, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Periférico Sur y Zapote s/n, Col. Isidro Fabela, Del. Tlalpan, C.P. 14030, Ciudad de México, México. E-mail: [csempio@yahoo.com](mailto:csempio@yahoo.com)

## Introducción

La *mayordomía* es un cargo ritual estilado en poblaciones indígenas mesoamericanas cuya función es organizar la celebración dedicada a una santidad o a determinadas entidades de la naturaleza, específicamente, nacimientos de agua. Cumplir una *mayordomía* es sinónimo de reconocimiento comunitario. Si bien es inusual en el gremio etnográfico ocupar cargos rituales de esta clase, una primera hipótesis es que tampoco es excepcional cuando se reproducen las condiciones de trabajo de campo que caracterizan a las instituciones de México y Brasil (probablemente compartidas por otras de Latinoamérica y el Caribe) que, a diferencia de lo dominante en tradiciones académicas de Estados Unidos, Francia o Gran Bretaña, tienden a ser a largo plazo, colectivas, acumulativas y, generalmente, políticamente comprometidas. De esto se desprende una segunda hipótesis: una implicación profunda no necesariamente deriva en un conocimiento profundo, sino que para que esto ocurra es menester que se articule ésta con la intención de constituir el fenómeno de estudio como un objeto de análisis diferenciado. Y, precisamente, esta articulación sería posible a partir de las condiciones mencionadas.

Así, a nuestro parecer, estas condiciones e hipótesis percuten la inveterada estrategia de investigación conocida como observación participante.<sup>2</sup> Habitualmente, la estrategia es negada o disuelta al privilegiar uno de sus componentes. Sin embargo, también puede naturalizarse, afirmando su condición para el conocimiento etnográfico. La cuestión es que en los tres casos se afecta la experiencia de la subjetividad etnográfica y las nociones destinadas a concebir la alteridad, cuestión, justamente, que pretende examinarse en este artículo.

## Alteridad, implicación y subjetividad etnográfica

En la práctica etnográfica reflexionamos y experimentamos la alteridad a través de relaciones sociales que expresan pensamientos, objetos, valores, esquemas conceptuales, supuestos ontológicos, etc. Tales expresiones alimentan representaciones categóricas como 'identidad', 'indígena' o '*kiliwa*'. La antropología estudia la alteridad a partir de categorías que expresan relaciones socioculturales. Así, ha recurrido a categorías como *nierika*, *potlach* o *kula* para objetivar relaciones socioculturales wixaritari, kwakiutl o massim. Con ello pareciera

---

<sup>2</sup> Los componentes del término observación participante refieren a dos amplios conjuntos de actividades de inteligibilidad: el primero incluye la objetivación, la captación de múltiples perspectivas y la comparación de situaciones y categorías, mientras que el segundo incluye la asimilación y la implicación.

asumirse que el uso de las categorías nativas es suficiente para representar la alteridad sociocultural.

Esta alteridad, que se trasluce entre categorías y relaciones socioculturales, también afecta a la subjetividad antropológica. Lila Abu-Lughod observa que tradicionalmente el “Yo antropológico” se ha comprendido en oposición al “Otro”, algo que resulta insostenible por dos razones: a) porque al estar en constante “construcción” difícilmente alguno de ellos constituya “una entidad natural o terminada”; y b) porque toda creación “por oposición” adopta “la violencia de la represión o la ignorancia de otras formas de ser diferente” e irreductibles a “un Yo” o a “un Otro” (Abu-Lughod, 2012: 133).

Representar la alteridad por oposición y entre homogeneidades excluye un espectro de posibilidades, lo cual, naturalmente, sofoca la inteligibilidad antropológica. Ante esto, Kate Weston (1997) propuso una “antropología virtual” destinada a producir etnografías “híbridas”.<sup>3</sup> Siendo ella *queer*, al igual que su colectivo de estudio, Weston se consideraba una entidad-etnógrafa “hecha de Objeto y Sujeto” (Weston, 1997: 167), una entidad combinada huyendo de la bifurcación Yo-Otro. Así, su antropología virtual e híbrida pretendía distanciarse de la “antropología real” y dicotómica.

Por ello, la condición híbrida no expresa dos identidades que cohabitan en un mismo cuerpo, sino una entidad compuesta que, al repelar “la separación entre investigadores/as e investigados/as”, disuade la “autoridad etnográfica” y elude asumir “una posición particular” (Weston, 1997: 175, 177). Incluso, la inestabilidad e incomodidad de la hibridez despejan la posibilidad de un “Yo antropológico virtual” en tanto “Yo, etnógrafa nativa” (Weston, 1997: 170-171).

Tonificando esto, Renato Rosaldo sostiene que la experiencia etnográfica es subjetivamente inestable porque muda sus interpretaciones de acuerdo con otras subjetividades y situaciones. Se trata de una subjetividad ubicada “desde un ángulo particular” —edad, género, clase, competencia lingüística, identidad colectiva, etc.— que, a su vez, es interceptada por otras subjetividades que también están ubicadas y reubicándose (Rosaldo, 1991: 30). Su conclusión es potente: “todos los análisis etnográficos son incompletos” (Rosaldo, 1991: 20-21).

A una conclusión similar arriba Vincent Crapanzano (1980: ix) cuando advierte que el

---

<sup>3</sup> Todas las traducciones que aparecen en el artículo son del autor.

“encuentro etnográfico” es “siempre una negociación compleja en la cual las partes ceden a una determinada realidad” que “no les pertenece”. La cuestión, entonces, es examinar cómo afecta este déficit de ‘análisis’ y ‘realidad’ que vertebra a la subjetividad etnográfica. A continuación, presentamos cuatro casos con diferentes afectaciones.

### *Ser (etnográfico) afectado*

Jeanne Favret-Saada (2013: 59) sostiene que la manera más eficaz de obtener “información de campo” consiste en un “dispositivo metodológico” denominado “ser afectado”, el cual implementa cuando estudia y experimenta la brujería entre los campesinos del Bocage, Francia. A diferencia de la empatía, el ser afectado no se fusiona con la alteridad porque “no implica identificarse con el punto de vista del nativo” (Favret-Saada, 2013: 65). De hecho, “ocupar un lugar en el sistema de la brujería” no le informó a la autora “nada sobre los afectos del otro”, sino que “ocupar *tal* lugar” la afectó (Favret-Saada, 2013: 64). Por ende, participar de la brujería no significaba experimentar los afectos y efectos nativos, sino ser afectada al cumplir una función en ella.

La autora confiesa que los campesinos del Bocage comenzaron a hablarle de la brujería sólo hasta que supusieron que ella “había sido ‘tomada’”, es decir, “cuando reacciones que escapaban” de su “control les mostraron” a los creyentes que “había sido afectada” por la brujería e intentaban acercarse para ayudarla; inclusive, algunas personas pensaron que también “era una desembrujadora” y se dirigían a ella para solicitarle “actuar” (Favret-Saada, 2013: 61).

En tal estado liminar, donde la autora “no estaba segura” de su embrujo y aún menos de que otra bruja pudiera perjudicarla, la comunidad le reclama una participación total: “me exigieron que experimentara por cuenta de mi persona (y no por cuenta de la ciencia) los efectos reales” de la brujería (Favret-Saada, 2013: 61). Sin oponerse, Favret-Saada ingresa a la comunidad de creyentes cuyas prácticas y conocimientos constituían su interés de estudio, con lo cual deja de ser etnógrafa para ser potencialmente bruja o embrujada.

Así, consigue estar “en la posición de los nativos” bajo el influjo de “intensidades específicas (llamémoslas afectos)”, aceptando que la “única manera que tenemos de aproximarnos a ellas” es experimentándolas (Favret-Saada, 2013: 63). En este punto, el vacío de la desubjetivación etnográfica se colma de una subjetivación autorreferencial donde fulgura la experiencia terapéutica. Es cuando el diario de campo se torna un diario de vida desplazando

el proceso etnográfico y sofocando el registro de la alteridad.<sup>4</sup>

Junto a este desplazamiento del conocimiento etnográfico también se halla el extravío de la totalidad social —en este caso, la comunidad de creyentes— en la cual se está participando. Al volverse parte de la comunidad, el ser afectado acaba ignorando las relaciones sociales que la constituyen como tal.

### *Implicación comunitaria involuntaria*<sup>5</sup>

En contraste con lo anterior, un caso donde indeseadamente el ‘ser afectado’ es incorporado por la comunidad, pero sólo para confirmar su alteridad, lo ofrece Ingrid Geist al compartir su experiencia etnográfica de ser reconocida con el símbolo del ‘águila robachicos’, presente en algunas narraciones cuicatecas de Oaxaca, México.

Luego de permanecer unos días en la comunidad cuicateca de San Andrés Teotilapan, Geist advierte que su presencia despierta reacciones peculiares. Considerando su nacionalidad alemana, la asocian con los propietarios, igualmente alemanes, de una finca cafetalera; de hecho, le llegan rumores de que la gente pregunta: “¿A qué vino ella, realmente?, ¿vino a reclamar tierras?” (Geist, 1997: 209).

En una ocasión acude a la iglesia donde le narran que, años atrás, “hubo una mujer, también alemana, que subió al campanario, después tembló y se cuarteó el techo del templo que, antes de ese suceso, había resistido todos los temblores” (Geist, 1997: 209). En las siguientes semanas, Geist es abordada por una “curandera” que quiere solicitarle “un intercambio de conocimientos” y por un “viejo rezandero” que busca reclutarla para un grupo religioso (Geist, 1997: 210). Este último, ante la negativa de la etnógrafa, no se despidió sin antes preguntarle su nombre para saber “a qué santo del calendario corresponde”. Al recibir por respuesta “Ingrid”, le replica que no existe una santidad de nombre “Ingrid” y, por ende, “ese nombre no es nombre, en todo caso, ‘es nombre de perro’” (Geist, 1997: 210). Pareciera que

---

<sup>4</sup> De ahí que, a pesar de sostener que en sus registros las “reflexiones privadas o subjetivas están ausentes”, la autora no evita formular cuestiones como las siguientes: “¿Por quién me toma X persona? (¿Por una embrujada?, ¿Por una desembrujadora?)”; “¿Qué quiere Y de mí? (¿Que yo lo desembruje?)” (Favret-Saada, 2013: 62).

<sup>5</sup> Se emplea el término ‘implicación’ de acuerdo con las definiciones que ofrece el *Diccionario de la lengua española. Edición tricentenario. Actualización 2021* (<https://dle.rae.es/contenido/actualización-2021>): “Acción y efecto de implicar o implicarse”. Respecto al verbo, entre sus definiciones se resaltan las siguientes: “Hacer que alguien se vea enredado o comprometido en un asunto” y “Adquirir el compromiso de participar en algo”.

nada amarra a Geist a la comunidad, de hecho, su otredad se profundiza, pues cuanto mayor es su presencia mayor es la suspicacia comunitaria.

Sin embargo, con sorpresa Geist intuye que el segmento católico de la comunidad está “elaborando una estrategia de integración paulatina” cuando, en ocasión del “vía crucis del viernes santo”, es invitada a “participar activamente” asumiendo el “papel de la mujer de Pilato”; papel que repite al año siguiente con el añadido de que al estar acompañada de sus dos hijas, éstas representan, junto con la hija del presidente municipal, las “tres vírgenes que van al encuentro de Cristo” (Geist, 1997: 210). Ahora, tanto la alteridad como la participación se radicalizan.

Ante este hecho, Geist sospecha que “la relación amistosa se descubre como una táctica para conocer al enemigo” (Geist, 1997: 210). Así, comprende que cuando le destacan su alteridad, esto no implica una exclusión sino un reconocimiento dentro del sistema de creencias en el cual ella ocupa un sitio alegórico. Comprende que aquí “la alteridad no es un accidente” que debe enfrentarse “espontáneamente”, pues existe “una red permanente de producción de sentido dentro de la cual el extraño se inserta de una manera coherente ocupando lugares de significación” (Geist, 1997: 211).

Siendo una extraña, pero reconocida, tiempo después Geist advierte que esta “colocación abrupta” dentro de la red le genera “una nueva personalidad” perturbadora: mientras los “aldeanos saben en todo momento quién soy dentro de su sistema” cultural, “Yo, que busco ese sentido de ellos, pierdo el saber sobre mí” (Geist, 1997: 211). Está desorientada.

Todo se complica cuando un hombre se acerca para preguntarle por qué se está llevando a los niños del pueblo. “¿No hay niños allí de dónde viene usted?”, le insiste, a lo cual Geist no da crédito; no obstante, instantáneamente rememora otros rumores que afirmaban que ella recorría las comunidades “para anotar el nombre de todos los habitantes con el fin de conocerlos” y luego regresar para llevarse a los niños. Ahora experimenta una “consternación total” (Geist, 1997: 214).

Sin embargo, todo parece descifrarse cuando nota que una situación, tantas veces repetida, es la clave para comprender su significado en la comunidad. Por costumbre, los pobladores ahuyentan a los gavilanes haciendo sonar sus palmas y produciendo un sonido agudo con la boca. Geist recuerda que durante sus caminatas “varias veces” había percibido que las señoras producían tal sonido cuando pasaba junto a ellas; empero, al mirar al cielo no “había ninguna” ave (Geist, 1997: 214). Fue entonces cuando descubrió “esa verdad carente de

verisimilitud: el águila que se lleva los niños soy yo [...] El otro soy yo, y las preguntas que restan caen en el vértigo ontológico” (Geist, 1997: 214).

A propósito, Geist señala (1997: 216) que “creía responder honestamente” cuando los pobladores le preguntaban acerca de su identidad; sin embargo, añade que su “honestidad no era auténtica. Yo sólo manifestaba ante ellos un fragmento de mi humanidad, ese fragmento que se llama investigador social, es decir, cometí el error de una sobreidentificación con mi rol profesional”.

Pero quizá no se trate de un error. De hecho, Geist advierte (1997: 217) que sus “cartas de presentación” entregadas a las autoridades comunitarias “fueron extendidas por la Universidad Nacional Autónoma de México y su símbolo, un águila de dos cabezas”, aparece encabezando las mismas. Ahora comprende por qué cada vez que una de las autoridades observaba las cartas, de inmediato señalaba el águila de dos cabezas murmurando algo indescifrable.

Sugerentemente, si hay algo que luce aquí es la implicación involuntaria: Geist es una subjetividad etnográfica perturbada e integrada involuntariamente como una extraña al sistema de creencias que constituye su interés de estudio.

### ***Implicación comunitaria voluntaria***

La identificación con un rol o un símbolo caracterizados por atribuciones relacionadas con lo sagrado, extraño, curativo o peligroso forma parte de la historia de la antropología. Basta recordar que a finales del siglo XIX Frank Cushing fue iniciado como ‘guerrero’ por una sociedad secreta zuñi adoptando el nombre *Tenatsali* (flor medicinal). Posiblemente, esta clase de identificación etnográfica obedezca a la formación académica —fundamentalmente, a la estilada en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia— que asocia la alteridad con experiencias, creencias e inteligibilidades excepcionales entretejidas por facultades auspicientes o amenazantes.

Claro que también hay excepciones. Entre 1989 y 1992, Philippe Bourgois se instaló con su esposa e hijo en un vecindario de Harlem, Nueva York, con el objetivo de analizar la economía y violencia relacionadas con la producción, distribución y consumo de *crack*. Allí participó de la cultura callejera, una “red compleja y conflictiva de creencias, símbolos, formas

de interacción, valores e ideologías que ha ido tomando forma como una respuesta a la exclusión” (Bourgois, 2010: 38).

Bourgois escoge participar de esta cultura sin renunciar a la subjetividad etnográfica: “Quiero reiterar que mi preocupación por estos problemas se manifiesta en la forma en que he editado y contextualizado las conversaciones transcritas” (Bourgois, 2010: 43). De ahí su narrativa autorreferencial y reflexiva: “Me metí en el *crack* contra mi voluntad”, confiesa; antes de “conocer el vecindario no había escuchado hablar del *crack*”, se sincera (Bourgois, 2010: 31). Evidentemente, no tiene voluntad de objetividad.

Tampoco hay autoridad etnográfica: la narrativa autorreferencial se acompaña de la polifónica incorporando las opiniones de personajes como Primo, Ray y César, quienes continuamente protagonizan anécdotas y debates. Este involucramiento lleva a la aparición de percepciones que interpelan a la subjetividad etnográfica: “Para mi sorpresa”, confiesa Bourgois, “los habitués de la casa de *crack*<sup>6</sup> me transformaron en un objeto exótico de prestigio”, transformación que propició una situación delicada: “Sin darme cuenta abrí un campo de relaciones de poder donde mi presencia intimidaba a las personas. El nuevo desafío”, admite, “era entrar en el juego del manejo de impresiones” propio de “las relaciones de poder invertidas” (Bourgois, 2010: 68).

Y Bourgois juega, acentuando las apariencias de profesor y, sobre todo, de científico incapaz de “omitir o minimizar la miseria social de la que he sido testigo por temor a que una imagen desfavorable de los pobres se perciba como injusta o políticamente incómoda, pues esto”, concluye, “me haría cómplice de la opresión” (Bourgois, 2010: 42). Así, la voluntad etnográfica finalmente acaba imponiéndose.

Empero, la experiencia de esta voluntad no es menos dramática y paralizante que la de la bruja/embrujada y el águila robachicos. Bourgois confiesa que, sumido en el “torbellino del sufrimiento” de la cultura callejera, era complicado sostener su voluntad etnográfica, admitiendo que “en numerosas ocasiones me sorprendí a mí mismo recurriendo al estructuralismo más rígido como un método para apartar la vista de las personas que se autodestruían” (Bourgois, 2010: 47). Así, ante los efectos perturbadores de experimentar la alteridad, Bourgois opta por radicalizar la subjetividad etnográfica.

Otro caso de implicación voluntaria lo ofrece Lila Abu-Lughod en su reencuentro con las tribus beduinas del desierto occidental de Egipto, con quienes había realizado sus prácticas

---

<sup>6</sup> Las “casas de *crack*” eran los sitios donde se vendía y consumía droga.

de campo durante diez años. Se trataba de una visita con características excepcionales: acostumbrada a llegar sola, en esta ocasión la acompañaban su padre, su tía y —seguramente la novedad más sobresaliente— su esposo, prueba de un matrimonio que siempre le habían cuestionado sus amistades beduinas, en su mayoría, mujeres casadas con hijos.

Abu-Lughod estaba orgullosa de visitar con su familia a la familia beduina que la había alojado durante años. Empero, fundamentalmente se enorgullecía de los dones que llevaba: una oveja de gran tamaño, cajas con cacahuete, té verde, caramelos, peines, espejos, pañuelos, perfumes, horquillas, bolígrafos y encendedores (Abu-Lughod, 1993: xi-xii). Y reflexiona gozosamente: “Mis amigos beduinos reconocerían que éstos no eran dones ordinarios”, sino “la ofrenda apropiada para la importante ocasión de la primera visita posmatrimonial” (Abu-Lughod, 1993: xii).

Sin embargo, repentinamente Abu-Lughod se cuestiona por qué debería jactarse de regresar acompañada de su padre y su marido, *ergo*, como hija y esposa —ambas “configuraciones patriarcales consumadas”—, siendo ella una militante feminista acostumbrada a la autosuficiencia económica y al reconocimiento académico (Abu-Lughod, 1993: xii). ¿Por qué jactarse de esta pérdida de autonomía e independencia por ser hija y esposa?

Inmediatamente, los cuestionamientos son disueltos por la implicación comunitaria. Su orgullo obedece al orgullo de los otros, pues la familia beduina estará orgullosa de verla casada y de ser “honrada con estos dones”, específicamente, la oveja, que constituye un don que sólo circula al interior de estas tribus, lo cual mostraba que Abu-Lughod “había aprendido de ellas esta señal de respeto” (Abu-Lughod, 1993: xiii).

Una última preocupación amenazaba la implicación comunitaria: que reprobaran su matrimonio con un “extranjero”, pues su esposo era inglés (Abu-Lughod, 1993: xiiv). Esta preocupación fue disuelta al llegar a destino cuando, al conocer la nacionalidad de su esposo, el anfitrión beduino de mayor edad comenzó afablemente a narrar historias sobre los orígenes árabes de los británicos. Luego de unas horas durante las que amistosamente se intercambiaron comentarios, la autora, al despedirse, detecta que la aceptación de su esposo queda sellada al notar que el anfitrión le susurra a otro familiar mientras observan a su esposo: “Sólo mírale la cara. ¡Puedes ver que su sangre es árabe!” (Abu-Lughod, 1993: xiv). Así, para Abu-Lughod (1993: xiv), esto probaba que el anfitrión conjugaba “dos mundos” y ella, orgullosa, se percibía como “mediadora” entre ambos (Abu-Lughod, 1993: xix).

Evidentemente, también aquí la implicación comunitaria difiere de asumir un rol o símbolo excepcional en dos sentidos: a) porque la subjetividad etnográfica reproduce los valores comunitarios beduinos y b) porque “se encuentra en una relación definida” por las normas beduinas (Abu-Lughod, 1993: 40), pues Abu-Lughod (1993: 38) sigue siendo una “extraña” al no estar casada con algún hombre de las tribus.

En suma, conocer las costumbres de otras personas no basta para ser como ellas. Para serlo debe haber el desplazamiento de un ser sociocultural por otro. Empero, como hemos observado, con ello nos alejamos de la subjetividad etnográfica. Por ende, ¿es imposible articular la implicación comunitaria o el ‘ser afectado’ con la inteligibilidad de la alteridad?

### **Coincidencias y peculiaridades de la formación etnográfica en México y Brasil**

Alcida Ramos (1990) reconoce un estilo etnográfico reproducido por profesionales y estudiantes de instituciones antropológicas brasileñas, caracterizado por prácticas de campo diacrónicas, intermitentes, grupales, internas —es decir, en Brasil— y, generalmente, políticamente comprometidas. Esto se diferencia de lo propio en instituciones de Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña, en donde predominan prácticas sincrónicas, prolongadas, individuales, externas —es decir, en África, Asia, Oceanía o América— y, generalmente, adoptando una neutralidad política.

El estilo etnográfico brasileño sigue un patrón de estancias de campo cortas —entre dos y cinco semanas— e intermitentes —entre una y tres veces al año— por dos razones: a) los recursos financieros para las investigaciones son limitados; y b) las condiciones laborales y educativas no albergan la posibilidad de ausencias prolongadas (Ramos, 1990: 458). Este patrón difiere del trabajo de campo “à la Malinowski”, caracterizado por una estancia anual seguida de “una ausencia para siempre o de un regreso corto algunos años después” (Ramos, 1990: 458-459). Por cierto, las consecuencias técnicas y temáticas de una salida terminal de este tipo son significativas. Al respecto, Crapanzano (1980: 150) escribió que el “hecho de la partida, el cual ha sido ampliamente ignorado en las discusiones antropológicas del trabajo de campo, juega un rol determinante en toda la investigación”, incidiendo “no sólo en el ritmo” de las entrevistas, sino en la recurrencia de temas como la “separación, la muerte, la castración y el abandono”.

No obstante, Ramos subraya que las estancias cortas e intermitentes se acompañan de profundidad y permanencia: las etnografías son fruto de cinco, diez o quince años de

“interacciones prolongadas” que permiten atestiguar cambios generacionales no menos que estructurales. Además, ello posibilita modificar las preferencias teóricas, metodológicas y conceptuales, así como delimitar “los problemas de investigación”, “acumular material etnográfico” y cultivar “una aguda sensibilidad para los temas sociológicamente críticos” (Ramos, 1990: 458). A esto cabe añadir que las prácticas de campo tienden a ser grupales, lo cual estimula a que el conocimiento sea colectivo.<sup>7</sup>

Asimismo, Ramos (1990: 459) nota diferencias en los resultados etnográficos entre una práctica de campo “concentrada pero sincrónica” y otra “intermitente pero recurrente y prolongada hasta por décadas”: mientras que la primera “produce un denso retrato de una sociedad o una parte de ella”, la segunda posibilita la “construcción gradual del retrato [que] se va transformando”, a medida que se “adquiere más información y nuevas perspectivas”, en una suerte de “película en obra”.

Por otro lado, el interés de la etnografía brasileña por participar en “la defensa de los derechos de las comunidades estudiadas” (Ramos, 1990: 453) legitima la inteligibilidad antropológica, pues prevalece una “fuerte correlación entre un sólido trabajo etnográfico y una acción política eficaz” (Ramos, 1990: 456). Esta condición política se vincula con las perspectivas y significados de la alteridad. Ramos (1990: 455) señala que la antropología brasileña, a diferencia de las antropologías británica y francesa, nació preocupada por definir el significado de “lo nativo”. Ello se percibe en los estudios sobre las situaciones y consecuencias del contacto interétnico, destacando las perspectivas de Darcy Ribeiro sobre la “aculturación” y las de Roberto Cardoso de Oliveira sobre la “fricción interétnica” y la “totalidad sincrética”, ambas enfocadas en definir las “relaciones sociales” entre “indios” y “blancos” a partir de “intereses diametralmente opuestos” (Ramos, 1990: 463). Para Ramos (1990: 462), tales perspectivas afectaron políticamente la concepción de “lo indio”, al grado de ser utilizadas como un “recurso político apropiado por los indios mismos”. Empero, añade que tales perspectivas también supeditaron la comprensión de las poblaciones indias a la existencia de las blancas, asumiendo que fuera de este contraste “no hay indios” (Ramos, 1990: 466).

Quizá por ello en la antropología brasileña domina la concepción de que cualquier sociedad indígena constituye la “mejor interpretación de la ‘alteridad’” (Ramos, 1990: 456).

---

<sup>7</sup> En este punto, Ramos (1990: 456) sugiere contactos con la expedición etnográfica Dakar-Djibouti encabezada por Marcel Griaule en 1931.

Sin embargo, dos cláusulas añadidas obligan a matizar lo anterior: “los indígenas brasileños son nuestros otros, son parte de nuestro país” y, paralelamente, “ellos representan uno de nuestros espejos ideológicos que reflejan nuestras frustraciones, vanidades, ambiciones y fantasías de poder”; en suma, “No los consideramos como tan completamente exóticos, lejanos o antiguos para convertirlos literalmente en ‘objetos’” (Ramos, 1990: 457).

Evidentemente, las condiciones del estilo etnográfico de las instituciones brasileñas han condicionado las estrategias de inteligibilidad, la subjetividad antropológica y las perspectivas sobre la alteridad, de manera diferente a aquellas que predominan en las antropologías estadounidense, británica y francesa.

Al respecto, es interesante que las condiciones expuestas por Ramos semejan a las reproducidas en México; en particular, a las reproducidas en un espacio académico denominado Proyecto de Investigación Formativa (PIF), adscrito al programa curricular de las licenciaturas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), ubicada en la Ciudad de México.<sup>8</sup>

Cabe indicar que el PIF constituye un espacio destinado a “discutir extensamente las experiencias de las investigaciones y, en especial, los diversos problemas analíticos y teóricos surgidos del análisis de los datos obtenidos sobre el terreno” (fragmento de la minuta que propone la creación del PIF, citado en Korsbaek y Ronquillo, 2021: 29). Cada PIF se caracteriza por investigar una línea temática o un colectivo cultural. Para ello, es “obligatorio cursar prácticas de campo”, cuya extensión “en ningún caso podrá ser inferior a 90” días (Reglamento de las Licenciaturas, citado en Korsbaek y Ronquillo, 2021: 30). Evidentemente, el número de días resulta significativamente menor si lo comparamos con los 365 establecidos en los cánones etnográficos de las antropologías centrales, a lo cual cabe añadir, en sintonía con la intermitencia estilada en Brasil, que los 90 días deben distribuirse durante los últimos dos años del programa.

Ahora bien, Leif Korsbaek y Martín Ronquillo destacan cinco condiciones del PIF que coinciden con las observadas por Ramos en la etnografía brasileña:

- 1) El trabajo de campo es “en equipo”, posibilitando una “producción de conocimiento” colectiva entre estudiantes y docentes (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 33). Con ello, se busca eliminar las “barreras de jerarquía” y asimilar la experiencia etnográfica como

---

<sup>8</sup> En la actualidad se imparten siete licenciaturas en la ENAH: Antropología Física, Antropología Social, Arqueología, Etnohistoria, Etnología, Etnohistoria, Historia y Lingüística.

“un suceso compartido” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 34).

- 2) Dado que los 90 días de trabajo de campo se distribuyen durante dos años o más, ello permite cultivar una etnografía “a largo plazo” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 20).
- 3) Así, “el trabajo realizado a lo largo del tiempo en un mismo lugar permite identificar sus variaciones y cambios” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 35).
- 4) Además, las investigaciones colectivas a largo plazo se renuevan a medida que se integran al PIF nuevas generaciones de estudiantes. Korsbaek y Ronquillo son responsables de un PIF que lleva cerca de 15 años registrando la vida sociocultural de las comunidades otomís y mestizas que habitan el municipio de Acambay en el estado de México (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 32). Ello ha permitido acumular “descripciones etnográficas” con amplitud de temas y fenómenos.
- 5) Finalmente, siendo el programa aplicado en las siete licenciaturas, no es inusual que un PIF adscrito a la Licenciatura en Antropología Social cuente con estudiantes de Etnohistoria, Etnología o Lingüística (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 28), lo cual le añade un valor interdisciplinario al espacio.

A estas condiciones, Korsbaek y Ronquillo agregan otras propias. Una es destinar una semana de las prácticas de campo a que estudiantes y docentes se reúnan a intercambiar experiencias y conocimientos. Finalizada la semana, docentes y estudiantes regresan a sus respectivas comunidades a continuar sus investigaciones. Por otro lado, asumiendo la condición de que las prácticas de campo tienen por destino geografías nacionales, para Korsbaek y Ronquillo, entre los “encargos educativos” del PIF está “ayudar” a los estudiantes a “conocer una parte de su propio país” (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 19). Finalmente, ambos destacan la responsabilidad política del PIF cuando presta labores —sobre todo, concentradas en la elaboración de diagnósticos sobre las condiciones económicas, políticas e interculturales de la población otomí— a las autoridades comunitarias y municipales (Korsbaek y Ronquillo, 2021: 48).

En síntesis, nutriendo lo dicho por Ramos respecto al estilo etnográfico en Brasil, en el PIF encontramos que las prácticas de campo son diacrónicas, intermitentes, grupales, internas y adoptan una responsabilidad política. Empero, también se presentan peculiaridades, como los espacios de intercambios de experiencias en campo y el estímulo al reconocimiento de una

región intercultural de México.

Ahora bien, lo anterior nos muestra un juego entre las condiciones nacionales de la práctica etnográfica y las perspectivas sobre la alteridad, juego que es propiamente —o coincidentemente— latinoamericano. Queda por examinar cómo se expresa y cómo afecta al conocimiento este juego que articula la subjetividad etnográfica con la implicación o el ‘ser afectado’.

### México indígena

Entre las comunidades mixtecas de Oaxaca, México, se reproducen cargos rituales conocidos como *mayordomías*, cuyos orígenes se remontan al siglo XVIII. De constituir durante la Colonia cargos asignados por autoridades eclesiásticas a las familias acaudaladas de cada población, con los años se transformaron en cargos voluntarios o asignados por los miembros más destacados sin la intervención de la Iglesia. Si bien su función ritual original era propiciar la celebración de santidades católicas ‘patronas’ de las comunidades, ello no impidió que se ocuparan para la celebración prehispánica de entidades de la naturaleza (*cf.* Olivera, 1963; Monaghan, 1996; Barabas, 2006).

En la comunidad de San Isidro Labrador, municipio de Santa Catarina Ticuá, la historia oral indica que desde inicios del siglo XX se lleva a cabo anualmente la celebración a *Xindi*, topónimo que designa un orificio en la tierra de donde mana constantemente agua, que es canalizada hacia un pozo para ser distribuida entre diez familias. Siendo una comunidad cuyas actividades son fundamentalmente rurales —sobresalen el cultivo de maíz, frijol y calabaza, así como el cuidado de árboles frutales y la cría de aves de corral y ganado caprino—, la celebración a *Xindi* se considera un acontecimiento indispensable para la reproducción comunitaria, pues de no efectuarse se cree que puede secarse o cambiar de sitio, como ha sucedido en dos ocasiones en los últimos 50 años.

Muestra de ello fue que la celebración de 2021, en situación crítica por la pandemia del COVID-19, no fue suspendida y, siguiendo la costumbre, se desarrolló durante los días 11, 12, 13 y 14 de septiembre. Lo que sigue es la crónica de uno de los responsables de la *mayordomía* —en este caso, dos hombres y una mujer— asistida por una docena de familiares.

**11 de septiembre.** Al amanecer se organiza un *tequio*<sup>9</sup> para desyerbar el lugar de donde mana el agua, los canales en la tierra por donde corre, el pozo donde se retiene y sus alrededores. Además, se limpia la capilla allende. Esto dura de 8 am a 11 am. A mitad de labores, la persona de mayor edad y conocimiento de la costumbre, acompañada de la *mayordomía*, ofrece rezos y aguardiente al lugar donde nace el agua actualmente y en otros dos sitios de donde en algún momento nació, pero que ahora están secos. Acabando el *tequio*, la *mayordomía* invita a quienes participaron a almorzar unos frijoles con nopal y un refresco en el patio de 'denaa' (casa del altar, en español), nombre que se da al espacio que habrá de officiar de centro ritual, festivo, de comensalía y preparación de alimentos durante los días de celebración.

Por la tarde se asea el interior de 'denaa' y se instala en su interior el altar, que consta de una mesa sobre la cual se dejan dos veladoras prendidas. Enseguida la *mayordomía* se dirige al centro del municipio para recoger parte de los bienes necesarios destinados a la celebración.<sup>10</sup>

De regreso se ordenan los bienes en estantes dispuestos a los lados y a los pies del altar. Allí también serán ubicados los bienes recibidos. En el patio se instala una lona de diez metros cuadrados con sus respectivos postes, cuerdas y clavos, además de la mesa de madera donde se lavarán los trastes. En puntos opuestos se encienden tres fogatas que no se apagan hasta el último día. Durante la tarde-noche se parte leña y se cierran las actividades desinstalando una letrina y construyendo otra.

**12 de septiembre.** Alrededor de las 7 am la *mayordomía* convoca a siete hombres para matar, pelar y lavar un puerco, drenar la sangre para preparar moronga, quitarle los órganos y, finalmente, destazarlo, destinando la cabeza y las patas para preparar pozole y las piernas, el lomo y las costillas para freírlos en grandes cazos de barro. Todo el proceso finaliza aproximadamente a las 8 pm.

---

<sup>9</sup> El *tequio* constituye una forma de trabajo colectivo no remunerada.

<sup>10</sup> Dicha parte se conforma de un puerco vivo, frijol (5 kg), jitomate (5 kg), tomate verde (2 kg), cebolla (5 kg), ajo (un manojo), chile guajillo (2 kg), chile puya (1½ kg), chile de árbol (½ kg), chile verde serrano (½ kg), canela (5 barras), sal (2 kg), maíz (2 kg), limones (5 kg), azúcar (2 kg), arroz (3 kg), 80 huevos, 100 tortillas, aceite (4 l), leche (3 l), 48 botellas de refrescos de ½ l y 2 de 2 l, 24 botellas de cervezas de ½ l, aguardiente (11 l), 50 vasos de plástico, 4 arreglos de flores, 3 veladoras, 24 cohetones y una bolsa con copal. Mientras que la otra parte se divide en la donada por la gente que asiste a la celebración (refrescos, cervezas, cohetones, tortillas y verduras) y por la familia de la *mayordomía* que dona comida preparada (frijoles, lentejas, nopales y huevo) para el almuerzo del primer y segundo día, además de café, pan, maíz, una lona para cubrir el patio y, finalmente, las canciones ejecutadas por dos músicos con guitarra y violín en la noche del tercer día.

*Hay que decir que, al momento de la muerte del puerco, cuando entre cuatro personas sujetan y amarran sus patas, mientras una quinta le clava el cuchillo arriba del pectoral en dirección al corazón, la mayordomía abandona sus labores para acompañar a la persona de más edad a que ofrende aguardiente y pronuncie agradecimientos a la tierra, recordando a los antepasados. Estas acciones se realizan, primero, cerca del puerco al momento que se le clava el cuchillo y, posteriormente, junto a 'denaa'.*

*Cerrando el día se disponen al interior de 'denaa' unas tablas sobre tabiques que sirven para que las personas que ingresen a saludar al altar y entregar sus ofrendas, puedan tomar asiento cuando se les ofrezca alimentos.*

**13 de septiembre.** *A las 4 am la mayordomía y sus vecinos se dirigen a Xindi, donde encienden cuatro cohetones. A las 7 am se reúnen la mayordoma y las demás mujeres a preparar el desayuno (café, pan y salsa de huevo), el almuerzo (frijoles, lentejas y nopales) y la cena (pozole). Por su parte, los mayordomos y sus familiares cortan carrizos para formar arcos sobre el altar y la puerta de entrada de 'denaa'. Además, se forman arcos para decorar la entrada y el interior de la capilla allende a Xindi, disponiendo en el altar y sobre el piso cinco arreglos florales y siete veladoras.*

*A las 7 pm la mayordomía encabeza la calenda hacia Xindi donde se oficia una suerte de misa por una rezadora. Al llegar se prenden dos cohetones y se ingresa a la capilla donde la rezadora canta y lee episodios bíblicos. Luego de una hora finaliza la misa y se encienden dos cohetes.*

*Enseguida la mayordomía ofrece a las personas aguardiente y, gracias a una grabadora, se oye música para que la gente baile en el atrio de la capilla. Luego de media hora la mayordomía invita a la veintena de personas a dirigirse a 'denaa' para cenar pozole. Al llegar, les ofrece aguardiente, cervezas, refrescos y agua; además, enciende cohetones en tres ocasiones. Luego aparece un dúo de guitarra y violín y se organiza el baile, el cual finaliza a las 10 pm.*

**14 de septiembre. Final.** *A las 6 am la mayordomía prende dos cohetones y calienta café para las personas que van llegando. A las 8 am la mayordomía encabeza la calenda hacia la capilla donde espera la rezadora para officiar otra misa. Al inicio se arrojan dos cohetes y al finalizar otros cuatro.*

*La mayordomía ofrece aguardiente invitando a la gente a asistir a 'denaa' a almorzar la comida más elaborada e importante de la ceremonia: el puerco en salsa de chiles, acompañado con arroz, frijoles y tortillas. Ofrece aguardiente, cervezas y refrescos. La mayordomía arroja los cohetes restantes (en total se queman tres docenas). Cuando la gente comienza a retirarse, la mayordomía le ofrece la comida sobrante. Luego, entre la mayordomía y sus familiares quitan la lona, ordenan dentro de 'denaa' los bienes y alimentos sobrantes, lavan los trastes y las ollas y depositan el último plato de alimento en la mesa del altar, el cual durante los cuatro días ha recibido una ración de cada una de las comidas que se prepararon. A las 5 pm el patio y la cocina no muestran rastro de la celebración. Al interior de 'denaa' el altar está cargado de platos con comida y una docena de veladoras. A sus pies, ollas con grasa de puerco, retazos de carne, arroz, frijoles y mole con puerco, bebidas, aguardiente, panes y tortillas.*

*Al caer la tarde sólo quedamos las personas encargadas de la mayordomía y sus familiares, quienes hemos participado en todas las actividades durante cuatro días, cumpliendo con la responsabilidad de celebrar y ofrendar a Xindi.*

### ***La mayordomía ocupada***

Es importante subrayar que, por costumbre, las personas encargadas de la *mayordomía* son habitantes o poseedoras de terrenos que se benefician de *Xindi*. Sin embargo, esta vez, quizá por primera ocasión, el cargo fue asignado a dos etnógrafos y sus respectivas parejas (sólo una de las cuales asistió) que no habitan en la comunidad, pero están vinculados desde hace años con una de las familias poseedoras de terreno. Por ende, similar a los casos previamente expuestos, mientras que la implicación comunitaria se profundiza, la alteridad objetivable parecería desdibujarse al reducirse la subjetividad etnográfica: a mayor participación, menor observación.

### **Observación participante: disolución, negación y naturalización**

De hecho, la crónica es resultado de la memoria. ¡No escribí una sola palabra en campo! Tampoco es casual que se concentre en las actividades realizadas por la *mayordomía*, dejando

al margen labores y situaciones paralelas. Tales actividades se narran de corrido sin explicar sus razones o significados. El recuerdo del hacer desplaza su interpretación porque la implicación hizo lo mismo con la descripción.

Naturalmente, con esa clase de implicación se obtiene mayor detalle de los procedimientos y objetos empleados —*v.gr.*, rituales, sitios sagrados, oraciones, alimentos, veladoras, música, cohetones, etc.—, pero es notoria la ausencia de interlocuciones o testimonios sobre ellos. Incluso, pareciera que todo ocurre en un vector coyuntural ajeno a la simultaneidad porque no se sabe qué sucede paralelamente a lo narrado por la *mayordomía*. En efecto, ¿qué sucede en la cocina o fuera de la capilla? ¿Qué piensan de la celebración los demás familiares y la gente que asiste? Así, todo se concentra en las actividades de la *mayordomía* protagonizada por dos etnógrafos que, en tal situación, parecen dejar de serlos.

### ***La mayordomía observada***

Ahora bien, cabe señalar que esta subjetividad etnográfica colectiva que asume un cargo de responsabilidad ritual, económica, ecológica y política se inscribe en las condiciones observadas por Ramos (1990) y Korsbaek y Ronquillo (2021). Esto significa que es resultado de las prácticas de campo a largo plazo, intermitentes, irregulares y, generalmente, grupales, condiciones que propician la sedimentación y revisión interpretativa gracias a situaciones y biografías compartidas, compromisos e, incluso, alianzas. Además, reproduce una perspectiva de la alteridad que conjuga, sin excluirse entre sí, la asimilación con la distancia.

Al respecto, es menester indicar que los mismos etnógrafos ya habíamos experimentado el mismo evento un año atrás, pero desde un punto de vista estrictamente etnográfico, esto es, no partiendo de la implicación sino de la observación. En efecto, en mis notas de campo destaco observaciones ausentes en la crónica anteriormente reproducida que abonan la comprensión fenoménica de la celebración a *Xindi* y la responsabilidad de asumir su *mayordomía*. Reproduzco las principales:

- *Cabe recordar que, a consecuencia del proceso pandémico del COVID-19, desde hacía siete meses estaba prohibido por orden municipal organizar eventos (fiestas, torneos, misas, asambleas, mercados, tequios, etc.). Así, la celebración a Xindi adquiriría rasgos clandestinos, reduciéndose la congregación y los objetos ocupados, desde*

*alimentos hasta cohetones, símbolos dominantes del inicio y el fin de la celebración. Sin embargo, este evento reducido a una veintena de personas parecía concentrar estructuras fundamentales de la organización social mixteca: donaciones, asamblea, tequio, cargos, catolicismo, animismo, etc.*

- *Aquí brilla Durkheim. Aunque resulte un pleonasma afirmar que el corazón de la organización es la reunión, se trata de subrayar que estas situaciones son productoras de colectividad.*
- *Siempre que los invitados ingresan a la casa que funge de espacio ceremonial, son recibidos por un familiar de la mayordomía a quien le entregan guesa (dones; v.gr., bebidas, tortillas o veladoras) para luego dirigirse a persignarse frente a la imagen de la Virgen de Juquila colgada sobre la pared detrás del altar. Minutos después se les invita a tomar un lugar en las bancas ubicadas a los costados y se les ofrece alimentos. Es el momento donde las personas intercambian bromas y noticias, mientras el altar funge de testigo cada vez más distante.*
- *Al conversar con Canuto, la persona encargada de 'hablar' con Xindi y agradecerle por el agua, me cuenta que es indispensable ofrendar todos los años lo mismo: si se ofrenda menos, Xindi se seca; si se ofrenda de más, se malacostumbra y obliga a incrementar todos los años la donación.*

Como se advierte, en estas breves observaciones privan, a diferencia de la crónica anterior, testimonios, impresiones, descripciones, análisis, antecedentes e interpretaciones allende autores y contextos. De hecho, estas observaciones y aquella crónica parecieran ser de diferente autoría. Aquí la *mayordomía* apenas se menciona, lo mismo que sus actividades y bienes ofrendados, una omisión notoria si la comparamos con lo detallado en la crónica. Desde luego, se trata de una ausencia que reduce la comprensión de la celebración.

Sin embargo, subrayemos que la ocupación de la *mayordomía* está orientada y modelada por su previa observación siguiendo las condiciones señaladas. Por ende, en vez de dos estilos etnográficos, uno de implicación y otro de observación, estamos ante una articulación gestante de conocimiento y de los modos de concebir la alteridad. En efecto, las prácticas de campo a largo plazo, colectivas, comprometidas y con una perspectiva sobre la alteridad que no se eclipsa pese a su afectación, naturalizan la articulación entre observación y participación,

posibilitando que el conocimiento se profundice. Naturalmente, esto es objeto de debate.

### *Experiencia y conocimiento*

Renato Rosaldo, a partir de un análisis sobre la desgarradora vivencia del fallecimiento de su compañera Michelle mientras realizaban conjuntamente trabajo de campo en un pueblo ilongote de Filipinas, refrendó la utilidad de la experiencia compartida para la inteligibilidad antropológica de situaciones dramáticas e inesperadas, específicamente, ante reacciones provocadas por la muerte.<sup>11</sup> Ello porque la ira resultante del fallecimiento de Michelle le permitió entender, post-campo, la ira de los hombres ilongotes al perder un familiar: “Comencé a desentrañar por medio de mi propia pérdida aquello que los ilongotes me decían sobre sus pérdidas” (Rosaldo, 1991: 21). Así, sugiere que la inteligibilidad antropológica se logra cuando la experiencia etnográfica se reconoce en la experiencia de las personas cuyas costumbres busca comprender. Incluso, Rosaldo (1991: 23) piensa que su experiencia puede servir “como vehículo para hacer que la calidad e intensidad de la ira en la aflicción ilongote sean más accesibles al lector”.

En sintonía, Manuela Cantón-Delgado sostiene que para comprender fenómenos religiosos donde “el vínculo entre cuerpos y espíritus se establece a través de la comunicación y/o la posesión espiritual” (Cantón-Delgado, 2017: 335), “no bastan la observación y la participación, sino que se precisa de la experimentación directa” (Cantón-Delgado, 2017: 345). De ahí su interés en una “participación radical” que asuma el “‘cuerpo vivido’ como dispositivo metodológico” abierto a conexiones humanas y no humanas, priorizando las “dimensiones experienciales y perceptivas” (Cantón-Delgado, 2017: 344).

Así, Cantón-Delgado adopta la “espiritualidad cristiano-pentecostal” de un colectivo de gitanos en Madrid y experimenta situaciones que incomodan sus estructuras de comprensión; *v.gr.*, cuando dos devotas la invitan a “practicar la liberación de demonios” en su propio cuerpo: “Me hablaron primero en susurros, en voz alta después, y comenzaron a masajearme bruscamente vientre, nuca y sienes”, exhortando a “Satanás” a abandonar “mi cuerpo”; la experiencia resulta tan disruptiva que Cantón-Delgado confiesa: “temí tanto por mí como por la integridad de mi trabajo” (Cantón-Delgado, 2017: 350).

---

<sup>11</sup> En este tenor, Favret-Saada (2013: 66) propuso “conceder a las situaciones de comunicación no intencional e involuntaria un estatuto epistemológico”.

No obstante, experimentar un mismo acontecimiento es diferente a experimentar la misma reacción. Por la muerte de su esposa Rosaldo experimentó la aflicción que derivó en la ira que lo llevó a aislarse temporalmente de la sociedad; mientras que la ira de los hombres ilongotes los “impulsa a matar a otro ser humano” y a cortar y desechar su “cabeza en vez de conservarla como trofeo” (Rosaldo, 1991: 15).

Evidentemente, al no compartirse las consecuencias experimentando la misma aflicción, la inteligibilidad se debilita. No obstante, concediendo que pueda compartirse la experiencia y sus consecuencias, ¿ello no acaba disolviendo la alteridad y, naturalmente, el conocimiento antropológico? Un caso confeso es Crapanzano (1980: 139): “Aprendí mucho sobre mí y mi mundo a través del desvío de mi comprensión de Tuhami”, la persona cuyo carácter motivó su (bio)etnografía. En similar radicalidad, Favret-Saada (2013: 66) opina que se debe dar “prioridad a aquella parte de sí mismo que es afectada y modificada por la experiencia de campo”, aceptando que cuando “uno está más afectado no puede relatar la experiencia”; de hecho, ya “no es posible comprenderla”.

Entonces, ¿conocemos más experimentando lo mismo? Disintiendo de Rosaldo, Philip Salzman (2002: 808) sostiene que la experiencia no es conocimiento sino un “paso” hacia el conocimiento, ya que es menester confrontarla con teorías, nociones y etnografías ajenas, es decir, tiene que adquirir un valor explicativo más allá de la experiencia personal. De ahí el error de Rosaldo: “No es la ira de la angustia aquello que lleva a los ilongotes a cortar y arrojar cabezas, sino que, porque son ilongotes cortan cabezas” (Salzman, 2002: 809). En efecto, en vez de buscar explicar la ira ilongote desde la ira chicana, cabría efectuar un “análisis cultural” que explique “por qué los ilongotes” cortan cabezas “en vez de llevar a cabo rituales, rasurarse, aislarse, etc.”, como ocurre en otras sociedades (Salzman, 2002: 809).

Además, para Salzman podemos comprender y reconocer las aflicciones de otras personas sin experimentarlas. Y ofrece como ejemplo la aflicción de su madre ante la muerte de su esposo: “Aunque no estaba experimentando su ira, no fue difícil reconocerla”, pues “fui capaz de observar y apreciar la profundidad de su enojo sin experimentarlo” (Salzman, 2002: 808). Es más, que dos o más personas de diferentes culturas puedan reconocer sus respectivas emociones sin experimentar lo mismo responde a actitudes humanas como la “empatía, la simpatía y la imaginación” (Salzman, 2002: 808). Evidentemente, el reconocimiento es diferente del conocimiento.

### *La paradoja de la observación participante y sus alternativas*

Como hemos sugerido, el conocimiento etnográfico generado por la observación participante nace de la articulación de condiciones y relaciones desiguales de participación y observación que en determinadas situaciones pueden llegar a ser excluyentes. Crapanzano describe este “oxímoron” como sigue: si bien “entender al Otro” implica “participar lo mejor que se pueda” en su mundo, paralelamente, la subjetividad etnográfica debe tomar distancia porque, ante todo, responde a “su propia praxis particular: la investigación” (Crapanzano, 1980: 141-142).

Crapanzano reconoce su “incapacidad” de sostener este oxímoron a medida que profundiza su relación con Tuhami: “Mi ciencia”, confiesa, “ya no era suficiente para distanciarme de él. Su disimilitud se había desvanecido para revelar su similitud”, o quizá, “en su disimilitud había descubierto una similitud” (Crapanzano, 1980: 142). Así, al dejarse “fascinar” por Tuhami, Crapanzano abandona su “propia praxis” (Crapanzano, 1980: 5, 134).

De manera similar, Favret-Saada rememora su tensión etnográfica ante la exigencia comunitaria de convertirse a la brujería y abandonar la ciencia: “si ‘participaba’, el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de ‘observar’, lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para ‘observar’” (Favret-Saada, 2013: 62). ¿Cómo resuelve la paradoja? Haciendo de “los encuentros con los embrujados y desembrujadores” un “instrumento para el conocimiento” que no buscara “investigar, ni tampoco entender y/o recordar”, sino elaborar “una especie de crónica sobre estos acontecimientos” que le permitiera revivirlos y “re-alucinar” a fin de “comprenderlos” (Favret-Saada, 2013: 62).

Aunque resulte interesante considerar la re-alucinación como instrumento de comprensión, aquí cabe destacar la renuncia a la inteligibilidad etnográfica. De hecho, Favret-Saada (2013: 64) acaba renunciando a la crónica para adoptar una “comunicación específica” con los creyentes “desprovista de intencionalidad” científica. Así, una vez que acepta “ocupar el lugar” que le “fue asignado durante las sesiones” de desembrujamiento, abandona “la tarea de tomar notas” dejando “correr las situaciones sin cuestionarlas” y confesando que “no comprendía prácticamente nada de lo que estaba sucediendo” (Favret-Saada, 2013: 63).

Quizá por ello advierta: “Aceptar ser afectado, no obstante, supone asumir el riesgo de que el proyecto de conocimiento se desvanezca” (Favret-Saada, 2013: 65). ¡Advertidos! Si

nuestro fin es conocer, ¿conviene evitar participar! En suma, una forma de librar la paradoja es dejarse afectar hasta disolver toda voluntad de inteligibilidad, incluyendo el registro de la participación, lo cual vacía de sentido preguntarse si participando más conocemos más.

Hay posturas que niegan la existencia de la paradoja. Para Pierre Bourdieu (2003: 281), la observación participante “designa la conducta” etnográfica donde se “observa una actividad, un ritual o una ceremonia mientras, idealmente, se participa de ella”. Esto genera una “dificultad” de “doble conciencia al que resulta complicado sustraerse: ¿Cómo puede ser uno sujeto y objeto, uno que actúa y uno que, por así decirlo, se mira a sí mismo actuar”? (Bourdieu, 2003: 281). Bourdieu disuelve esta dificultad porque, a diferencia de la mayoría de las perspectivas previamente presentadas, duda de “la posibilidad de una verdadera participación en prácticas extrañas” (Bourdieu, 2003: 281), con lo cual niega la paradoja al reafirmar la observación.

¿Tiene solvencia esta perplejidad? ¿Es dudable que podamos colaborar en una siembra, una ceremonia o un *tequio*? ¿Es imposible cumplir una *mayordomía*? Además, ¿es cierto que la paradoja presenta una dificultad de “doble conciencia”? Seguramente no, si recordamos las reflexiones de Weston sobre la “antropología virtual” y la subjetividad etnográfica “híbrida”. De hecho, lo que se perfila aquí es la conciencia en tensión consigo misma: la conciencia de la experiencia y la experiencia de la conciencia. *Ergo*, ¿por qué no subrayar la paradoja en vez de negarla o disolverla?

En efecto, la misma inteligibilidad etnográfica necesita de esta tensión: ni la observación/distanciamiento ni la participación/asimilación acaba imponiéndose o desapareciendo, pues si así fuera, no habría inteligibilidad. Crapanzano (1980: 136-137), aunque dude ejércelo, admite que el “conocimiento del Otro requiere paradójicamente tanto la semejanza como la diferencia”, ya que la “respuesta inmediata a la Otredad es buscar tanto la seguridad de lo similar como la distancia y la objetividad de lo diferente”. Justamente, esta irrenunciable demanda de semejar y diferenciar posibilita naturalizar —atizándola—la observación participante.

Por ende, de no renunciar a la voluntad de inteligibilidad, en la práctica etnográfica sería improbable participar sin observar o colaborar sin registrar. Empero, como hemos intentado exponer, esta conjugación varía de acuerdo con las condiciones de investigación y las perspectivas de la alteridad estiladas.

A propósito, Geist concluye que las narraciones cuicatecas sobre el águila robachicos le indicaban tres cosas: “hablaban sobre mí”; “hablaban a su público”; y, se sincera, “me hablaban a mí sobre mí, si tuviera oídos para escucharlas” (Geist, 1997: 218). Así, las narraciones no sólo la identificaban con el águila, sino que reconocían que ella era el águila. Sin ocultar su incomodidad —“la mera referencia figurativa me parece personalmente insoportable”—, Geist se cuestiona: “¿cómo me puedo relacionar como antropóloga con un fenómeno inconcebible?” (Geist, 1997: 220). Y elabora tres alternativas:

- a) Registrar las narraciones de manera “objetiva y objetivante”, asumiendo que “las águilas robachicos y come-hombres no existen” y suprimiendo las experiencias personales que la identifiquen con las narraciones (Geist, 1997: 220).
- b) Ignorar preguntar sobre la existencia de tales águilas; empero, si se mencionan, describirlas sin descalificar la creencia para analizar su “función social y simbólica” (Geist, 1997: 221).
- c) Asumir que “probablemente” se es aquello que las narraciones atribuyen. Aquí la “duda no es metódica sino existencial” y tiene “tres salidas: perderse en la fantasía de lo exótico proyectado hacia una cultura ajena; acallar la duda y refugiarse en la seguridad de la postura del cientifismo”; o “vivir con la duda y tratar de hacer ciencia y a la vez contemplar la experiencia de la existencia” (Geist, 1997: 222).

### **Cierre: observación participante, subjetividad etnográfica y simultaneidad**

¿Qué alternativa seguir? Seguramente, la elección dependerá de la formación antropológica. De hecho, que se trate de un “fenómeno inconcebible” o concebible dependerá de las condiciones etnográficas y las perspectivas de la alteridad.

Sin embargo, subrayemos que asumir la *mayordomía* es diferente a asumir la hechicería, la brujería o el símbolo de lo otro. Sin obviar que se asume un cargo ritual, la *mayordomía* no implica incorporar facultades extraordinarias, exclusivas y permanentes, ni aprender conocimientos sanadores o predictivos, y menos ingresar a una sociedad secreta. Lo crucial es cumplir una responsabilidad colectiva y situacional religiosa, económica y política cardinal para la reproducción comunitaria mixteca.

Aquí la subjetividad etnográfica se envistió de *mayordoma* participando del trabajo

colectivo y siguiendo sus protocolos rituales. No obstante, este acontecimiento se hila a un proceso constante de implicaciones que va cubriendo la totalidad sociocultural mixteca, pues a lo largo de más de una década de prácticas de campo está haber danzando en carnavales como ‘chilolo’ (término empleado para definir a los danzantes enmascarados); cargado ‘toritos’ en calendas; colaborado en *tequios* y comités de fiestas patronales y agenciales; atestiguado asambleas y renovaciones de autoridades; y acompañado a familiares en los días de muertos, entierros, cabos de año y bodas.

Claro que este proceso de asimilación de y a una totalidad sociocultural no clausura la subjetividad etnográfica; por lo pronto no en estas condiciones de prácticas de campo diacrónicas, intermitentes, profundas, comprometidas y colectivas. Y ello, justamente, porque naturalizan la cohabitación entre participaciones y observaciones más allá de que en tal o cual contexto, rol o periodo específico, dominen unas sobre otras.

Derivado de todo lo anterior, es posible reconstruir cuatro tesis que perfilan una nueva cuestión:

- 1) La práctica etnográfica, sustancial al proyecto antropológico de la experiencia y el conocimiento de la alteridad, combina la participación —esto es, imitación, asimilación, implicación, etc.— y la observación —es decir, objetivación, entrevista, análisis de otras situaciones y categorías, etc.—. Por ende, no existe la práctica etnográfica desdoblada: sólo observación o sólo participación.
- 2) Generalmente, el valor científico tiende a cargarse hacia la observación. Sin embargo, la responsabilidad de participar como y con personas de culturas diferentes junto a la posibilidad de construir una biografía en común, también se valoriza porque evidencia un reconocimiento comunitario. *Ergo*, hay dos clases de valor para calificar la práctica etnográfica.
- 3) No obstante, mientras que la observación extrema difícilmente pueda anular la experiencia de la alteridad sociocultural, la participación radical sí puede sofocar su inteligibilidad.
- 4) Desde luego que la participación constituye una oportunidad para transparentar la diferencia —no menos que la semejanza— sociocultural, pero este acto no resulta etnográfico si se ignora la voluntad de conocer.

Ahora bien, es sugerente que las cuatro tesis nos impelen a reflexionar sobre la ‘simultaneidad etnográfica’. ¿Por qué? Porque la simultaneidad no sólo es una condición del conocimiento etnográfico que estructura la observación participante, sino también una condición ontológica de ciertos fenómenos como los mercados, las fiestas, los procesos sociopolíticos y las peregrinaciones, los cuales están compuestos de situaciones relativamente independientes que eluden la observación participante porque ocurren de manera simultánea en diferentes escenarios. ¿Qué sucede, entonces, con la simultaneidad etnográfica?

### Referencias bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. 1993. *Writings Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.

ABU-LUGHOD, Lila. 2012. “Escribir contra la cultura”. *Andamios*, 9(19): 129-157.

BARABAS, Alicia. 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayos sobre religiones en Oaxaca*. México: Porrúa/INAH.

BOURDIEU, Pierre. 2003. “Participant Objectivation”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9(2): 281–294.

BOURGOIS, Philippe. 2010. *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI.

CANTÓN-DELGADO, Manuela. 2017. “Etnografía simétrica y espiritualidad: aproximación ontológica al laicismo”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2): 335-358.

CRAPANZANO, Vincent. 1980. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2013. “Ser afectado”. *Avá*, (23): 58-67.

GEIST, Ingrid. 1997. *Comunión y disensión. Prácticas rituales en una aldea cuicateca*. México: INAH/IOC.

KORSBAEK, Leif y Martín RONQUILLO ARVIZU. 2021. “La historia de un proyecto de investigación formativa (PIF). Distintos nombres, un objetivo: formar, investigar y hacer etnografía desde la ENAH”. En KORSBAEK, Leif y RONQUILLO ARVIZU, Martín (comps.), *Acambay, sus comunidades indígenas y sus sistemas de cargos. Etnografías e historias de las comunidades otomíes en Acambay*, pp. 27-52. México: Altres Costa-Amic.

La naturalización de la observación  
participante: alteridad y subjetividad en las  
prácticas etnográficas en México y Brasil

MONAGHAN, John. 1996. "Fiesta Finance in Mesoamerica and the Origin of a Gift Exchange System". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3): 499- 516.

OLIVERA, Mercedes. 1963. "Notas sobre las actividades religiosas en Tlaxiaco, Oaxaca". *Anales*, 15: 129-151.

RAMOS, Alcida Rita. 1990. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-472.

ROSALDO, Renato. 1991. *Cultura y verdad*. México: Grijalbo.

SALZMAN, Philip. 2002. "On Reflexivity". *American Anthropologist*, 104(3): 805-813.

WESTON, Kate. 1997. "The Virtual Anthropologist". En GUPTA, Akhil y FERGUSON, James (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, pp. 163-184. Berkeley: University of California Press.

