

# Etnografía y empirismo

Cristopher Valdés San Martín<sup>1</sup>

Fecha de recepción: 30 de julio de 2018

Fecha de aprobación: 03 de octubre de 2018

## Resumen

La siguiente investigación solo tiene pretensiones exploratorias frente a problemas iniciales, pero no poco importantes, que deben sobrellevar antropólogos, etnólogos, etnógrafos o meros observadores que van en búsqueda de la alteridad. Durante el devenir histórico de la etnografía, entendiendo esta última como una disciplina que se ha configurado desde el siglo XVIII hasta nuestros días, la intención de conocer a "los otros" mediante nuestra propia experiencia presenta dificultades epistemológicas y ontológicas que intentaremos reconocer de forma exploratoria, utilizando como hilo conductor los conceptos operatorios de la fenomenología de Edmundo Husserl, siguiendo una revisión histórica del origen del concepto de etnografía y examinando algunas definiciones actuales de la disciplina etnográfica.

**Palabras clave:** actitud natural, empirismo, epistemología, etnografía, fenomenología.

## Ethnography and empiricism

### Abstract

The following research is aimed at exploring initial problems, not unimportant, faced by anthropologists, ethnologists, ethnographers or mere observers in search of otherness. During the historical evolution of ethnography and understanding the latter as a discipline configured since the Eighteenth Century until today, the search to know "others" through our own experience presents epistemological and ontological difficulties that we will try to recognize in an exploratory form, using the operational concepts of Edmundo Husserl's phenomenology as a thread and following a historical review of the origin of the concept of ethnography and some current definitions of the ethnographic discipline.

**Keywords:** Natural attitude, empiricism, epistemology, ethnography, phenomenology.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Antropología de la Universidad de Chile y Magíster en Filosofía de las Ciencias, Universidad de Santiago, Santiago, Chile. Contacto: valdes.sanmartin@gmail.com. El autor agradece a Bárbara Navarrete Toro el apoyo recibido para terminar este artículo.

## Etnografía e empirismo

### Resumo

A seguinte pesquisa só tem pretensões exploratórias perante problemas iniciais, mas não pouco importantes, com que devem lidar antropólogos, etnólogos, etnógrafos ou meros observadores que vão à procura da alteridade. Durante o devir histórico da etnografia, entendendo esta última como uma disciplina que se tem configurado desde o século XVIII até nossos dias, a procura de conhecer “os outros” através de nossa própria experiência, apresenta dificuldades epistemológicas e ontológicas que tentaremos reconhecer de forma exploratória, utilizando como fio condutor os conceitos operatórios da fenomenologia de Edmundo Husserl, seguindo uma revisão histórica da origem do conceito de etnografia e algumas definições atuais da disciplina etnográfica.

**Palavras-chave:** atitude natural, empirismo, epistemologia, etnografia, fenomenologia.

## Introducción

Hay muchas formas de concebir y comprender qué es la etnografía, desde que fue introducido el concepto “*Ethnographie*”<sup>2</sup> por el historiador y lingüista de habla alemana August Ludwig Schlözer en su obra *Allgemeine nordische Geschichte*, en 1771 (Barfield, 2000). Algunos la han considerado un estudio descriptivo de los pueblos y sus costumbres, otros un simple método de recolección de información o una forma de descripción cultural, e incluso un mero producto del trabajo de campo que realiza un antropólogo o un sociólogo después de haber visitado una comunidad.

Aun así, nos podemos situar desde distintos lugares, dependiendo de nuestra actitud frente al conocimiento, que puede ser, por un lado, una “actitud realista”, como es el caso de la postura natural y espontánea que está presente desde los albores del pensamiento filosófico en Grecia, o, por otro, una “actitud artificial” y voluntarista, como la constituida posteriormente al idealismo

---

<sup>2</sup> Schlözer utilizaba indistintamente los términos “*Ethnographie*” y “*Volkerskundel*” para designar el estudio descriptivo e histórico de los pueblos (Vermeulen, 2006).

de René Descartes y su teoría del juicio (García Morente, 1962, pp. 143-145).

La etnografía no está ajena a la necesidad de anteponer a su desarrollo una teoría del conocimiento, siendo influida la mayoría de las veces por la filosofía moderna y contemporánea, presentándonos distintas formas de comprender cuáles son sus fines y de qué forma se lleva a la práctica, todo según un devenir histórico que ha tenido como resultado varias maneras de concebirla. Es ineludible comenzar revisando, desde una perspectiva histórica, el origen del concepto de “etnografía” y la práctica asociada a esta disciplina desde sus inicios. En ello, pondremos de relieve una continuidad epistemológica en su anhelo por captar la alteridad de “los otros”. Desde las primeras definiciones de “etnografía” en el siglo XVIII hasta algunas de las concepciones que podemos encontrar hoy en día, subyace un carácter empírico de investigación, caracterizado por una mirada positivista del conocimiento científico que permite visualizar las trazas de la Ilustración durante más de dos siglos.

Así, en esta revisión se eximirán algunas definiciones contemporáneas de “etnografía” y las tradiciones epistemológicas que la sustentan, esto mediante una mirada crítica de la noción empirista del conocimiento, desde una perspectiva fenomenológica que establezca puentes entre la filosofía y las ciencias sociales.

## El nacimiento del concepto “*Ethnographie*” y su contexto histórico

Habrá que esperar hasta el siglo XVIII para ver nacer el término “etnografía” o *Ethnographie*, resultante del desarrollo en Europa de las academias científicas. Nos llama la atención que, al revisar los orígenes y la evolución del concepto, encontramos que su uso es anterior en más de un siglo al término “antropología”, utilizado formalmente para designar una disciplina científica en 1871, con el texto *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor (Apud, 2013, pp. 216 y 217). Por lo tanto, sería incorrecta la idea

de Joycen Boyle de que “la etnografía, históricamente, se desarrolló en la antropología cultural” (Boyle, 2003, p. 186), debido a que el concepto “*Ethnographie*” fue introducido por el historiador y lingüista de habla alemana August Ludwig Schlözer en su obra *Allgemeine nordische Geschichte*, en 1771, para designar el estudio descriptivo e histórico de los pueblos y naciones, aplicado al conocimiento de nuevos grupos étnicos, producto de la exploración de los territorios orientales de Europa por la Academia Imperial Rusa (Barfield, 2000, pp. 255-259).

Para que Schlözer llegara a utilizar de forma sistemática el concepto “*ethnographie*”, ocurrieron, previamente, dos situaciones en el devenir histórico del siglo XVIII en Europa. La primera de ellas es la incorporación del término “*Völker-Beschreibung*”, de Gerhard Friedrich Müller, en sus escritos, traducido del alemán como “descripción de los pueblos”, concepto precursor en la lengua alemana de *Ethnographie*, que elabora una serie de retratos de los usos y costumbres de los pueblos de Siberia, incluyendo características religiosas, lingüísticas, culturales y físicas. Lo anterior, mediante un método de observación directa y de registro con notas etnográficas (Vermeulen, 2015, p. 132), desarrolla un método con características similares a trabajos etnográficos que podemos observar en los siglos XIX y XX. Gottlieb Messerschmidt (1685-1735) y Gerhard Friedrich Müller (1705-1783) recopilaron en la frontera del imperio ruso una colección de objetos y relatos asociados a la historia, usos, costumbres lingüísticas y culturales de los pueblos étnicos de lo que hoy conocemos como la frontera de Rusia con China y Mongolia (Vermeulen, 2006, p.126). El Imperio ruso, en su afán de apropiación de nuevos territorios, se encontraba con un “Otro” desconocido, y veía necesario enviar a estudiosos, como Messerschmidt (1720-1727)<sup>3</sup> y Müller (1733-1743)<sup>4</sup>,

---

<sup>3</sup> Messerschmidt fue el primero en explorar el lado oriental del Imperio ruso, recopilando una impresionante colección de objetos y rarezas naturales e históricas indígenas (Vermeulen, 2006, p. 126).

<sup>4</sup> Durante estos años, Müller realizó expediciones al corazón de Siberia, montando una enorme colección sobre la historia, la geografía y la lingüística de los pueblos de

a campañas sucesivas y de largo aliento para conocer el *ethos* de estos pueblos de oriente, mediante descripciones sistemáticas de sus costumbres y catálogos rigurosos de su cultura material, dejando abierto el camino para otros exploradores y estudiosos. Fundacional y poco reconocido es el aporte realizado por Müller al desarrollo de la disciplina etnográfica, quien proporcionó las primeras descripciones culturales de pueblos siberianos hoy extintos, lo que significó lanzar un programa etnológico de características amplias, sistemáticas y comparativas, con un fuerte desarrollo de métodos de campo, que inspiró a otros eruditos a llevar a cabo investigación cultural (Vermeulen, 2015, p. 132).

La segunda situación ocurre en 1767, cuando Johann Friedrich Schöpfferlin acuña y utiliza por primera vez el término "*Ethnographie*" en su texto *Prolusio escolástica Suevia veteris*, desarrollando una historia de la región cultural de "Swabia" o "Suabia" en el suroeste de lo que hoy conocemos como Baviera, en la actual Alemania (Vermeulen, 2015, p. 276). Aunque hasta ese momento los estudios históricos comenzaran con una descripción geográfica, Schöpfferlin decide partir con una descripción de las características históricas y culturales de la población (*Völkbeschreibung*), utilizando el término "*ethnographia*" mediante la combinación de las palabras griegas "*ethnos*" (personas, *Volk*) y "*graphein*" (escribir, *schreiben*) (Vermeulen, 2015, pp. 277 y 278). El término "*VölkerBeschreibung*", un prototipo de *Ethnographie*, resultaba familiar en mayor escala desde que Müller<sup>5</sup> lo introdujo en sus investigaciones de Siberia en 1740, sirviendo de antecedente para la combinación de palabras elaboradas por Schöpfferlin en su historia de "Suawia". Schöpfferlin realiza la conversión

---

esta región. Además, esta colección incluye artefactos etnográficos y arqueológicos, muchos de ellos destruidos en el incendio de 1847, ocurrido en el primero museo ruso Kunstkamera (Vermeulen, 2006, p. 126; 2015, p. 440).

<sup>5</sup> Según Hans Vermeulen, probablemente Schlözer sirvió como intermediario del término "*VölkerBeschreibung*" entre su creador Müller y Schöpfferlin. Este último se interesaría en incluir estas descripciones de los pueblos en sus estudios históricos, reemplazando una mera descripción geográfica (Vermeulen, 2015).

del término “*Völkerbeschreibung*” al latín, puesto que sus escritos los realizaba en esta lengua, estableciendo una especie de sinónimo con el término “*Ethnographie*” que perduraría incluso en textos escritos en alemán u otros idiomas (Vermeulen, 2015, pp. 277 y 278).

Finalmente, August Ludwig Schlözer utilizará la expresión “*Ethnographie*” en 1771 para denotar más que una analogía entre el estudio geográfico de los pueblos y una investigación histórica, tal como lo hizo Schöpferlin. Su interés será dotar de un carácter de ciencia auxiliar de la Historia al estudio de los innumerables pueblos étnicos presentes en Europa en el siglo XVIII, combinando la taxonomía de Carlos Linneo y la profundización de las lenguas históricas que realizaron Gottfried Wilhelm Leibniz (Vermeulen, 2015, p. 279). Seguirá el trabajo científico de Leibniz<sup>6</sup> y Müller en distinguir y clasificar los pueblos por sus diferentes lenguas, tomando como modelo la taxonomía de los seres vivos de Carlos Linneo, para nombrar esta nueva ciencia del estudio de los pueblos como *Ethnographie*, que incluso tendrá un método (Vermeulen, 2015, p. 279).

Así, en opinión de Schlözer, “*Ethnographie*” era una descripción empírica de los pueblos que debería ser integral y universal. Si hubiera un estudio de los pueblos (*Völkerkunde*), todos los pueblos del mundo deben ser incluidos, así como, en principio, todos los aspectos de su existencia (Vermeulen, 2015, p. 279).<sup>7</sup>

En este sentido, Vermeulen coincide en que el nacimiento de la etnografía, como nuevo campo científico, responde a una agenda con énfasis en la Ilustración y la investigación empírica, basada en Francis Bacon: el programa etnolingüístico sugerido por Leibniz,

---

<sup>6</sup> Esta intención de Schlözer de querer continuar el programa de investigación de Leibniz, se ha relacionado con el “renacimiento” de Leibniz, en Göttingen, durante 1750 y 1760 (Vermeulen, 2015).

<sup>7</sup> Traducción propia.

llevado a cabo por Müller, Fischer y Schlölzer, sumado a la diversidad cultural de Siberia y la agenda colonial del Zar Pedro, quien requería un inventario de los pueblos bajo su dominio (Vermeulen, 2015, p. 27). Aunque Schlölzer asigna al campo de la historia el dominio de la *Ethnographie*, cuatro años más tarde, en 1775, su colega de la universidad de Göttingen, el historiador Johann Christoph Gatterer considerará a la *Ethnographie* como un capítulo de las ciencias geográficas, en conjunto con la geografía física y la geografía política (Vermeulen, 2015, pp. 302-304). Esta relación será más evidente en la Europa del siglo XIX. Ejemplo de esto es el interés por la descripción de los pueblos y sus costumbres por miembros de las sociedades geográficas de París, quienes decidieron unirse a la sociedad etnológica (Staum, 2003, p. 122).

A fines del siglo XVIII e inicios del XIX, el concepto "*Ethnographie*" encontró una amplia difusión en los estudiosos de habla alemana (B. G. Niebuhr, T. F. Ehrmann, J. C. Gatterer, J. G. Herder, Carl Ritter), y se propagó a otros lugares de Europa: St. Petersburg (P. S. Pallas, 1781) Praga (Josef Mader, 1787), Hungría (János Csaplovics, 1811), Francia (Pierre Boiste's 1823), Bohemia (Jan Svato-pluk, 1825) y Gran Bretaña (George Long, 1834), con dos énfasis; por una parte, comprende observaciones que engloban desde registros aislados hasta extensos estudios sobre las naciones, tribus o pueblos por quienes hayan registrado lo oído o visto en sus viajes; por otra, designa la aspiración de reunir sistemáticamente y conforme a procedimientos rigurosos los lenguajes humanos, sus costumbres, sus artes y sus logros (Vermeulen, 2015).

## Ilustración, colonialismo, evolucionismo y empirismo

El contexto histórico en que se desarrolla disciplinariamente la etnografía durante los siglos XVIII y XIX no solo gira en torno a la herencia de la Ilustración, también destacan el colonialismo y el desarrollo de las teorías evolucionistas, todas con la necesidad de aumentar su conocimiento profundo de la diversidad cultu-

ral presente en los nuevos territorios<sup>8</sup>, logrando una ampliación de las bases empíricas (Gómez, 1997, pp. 28-35). Por ejemplo, las ideas de Locke presentadas en *An Essay Concerning Human Understanding* de 1690, en las que:

La mente humana es en el momento del nacimiento una caja vacía, que se va colmando de experiencias hasta hacer distintos a los hombres, a través de la socialización y la educación, caló profundamente entre los ilustrados, que buscaron ávidamente en los relatos de los etnógrafos, y en sus conclusiones, la verificación de sus hipótesis (Gómez, 1997, pp. 28-35).

Es incuestionable la autoridad de John Locke en la primera mitad del siglo XVIII sobre los asuntos de la psicología y la teoría del conocimiento. Por ejemplo, es considerado, por encima de Platón, según Voltaire; o como el creador de la filosofía científica, según lo declara d' Alembert; y Condillac le coloca inmediatamente después de Aristóteles, al revisar la historia del problema psicológico (Cassirer, 1950, p. 119). Lo anterior no debería llamar la atención, ya que “prácticamente todo el lenguaje del siglo XVIII dependía de la premisa básica de Locke: el lenguaje es la expresión material de la mente. La mente tiene una historia uniforme y progresiva. Lo que diferencia a las personas no es nada interno” (Gray, 2014, p. 96). La idea anterior es fundamental para el proyecto moral y político de Locke: le interesaba fundamentar la libertad del individuo para definir su propio carácter (Vermeulen, 2015, p. 40).

---

<sup>8</sup> En el ámbito latinoamericano se aprecian estas influencias europeas en un breve artículo, “Jeografía Etnográfica, Apuntes sobre la etnografía de Chile (Barros Arana, 1875). Diego Barros Arana desarrolla allí una descripción de las “ramas” étnicas aún presentes en el territorio nacional: araucanos y fueguinos, y otros grupos culturales desaparecidos, como los changos; al igual que las etnografías europeas, Barros Arana centra sus descripciones en la lengua, características raciales, actividad económica y ubicación geográfica, todo lo anterior con información documental y recogida por viajeros, militares, historiadores o comerciantes que han registrado vivencialmente a un “otro” indígena en territorios pertenecientes al Estado chileno o lugares que estaban en plena colonización, conquista militar y expansión territorial.

Asimismo, cabe destacar la importancia que tuvo el empirismo para el desarrollo de las ciencias de la cultura, siendo el filósofo inglés John Locke el que entregaría los fundamentos metafísicos para el trabajo de los primeros antropólogos que realizaron las originarias definiciones formales de “cultura” (Harris, 1999, p. 9). No es de extrañar que, en un inicio, el desarrollo de la etnografía como una nueva práctica académica se basara en la observación sistemática y la descripción empírica de pueblos y naciones (Vermeulen, 2015, p. 453), donde las ideas de Locke, tan respetadas en ese contexto histórico, dotarían de sistematicidad y rigor científico a esta nueva práctica académica. Evidencia de lo anterior es la necesidad de Gerhard Friedrich Müller de establecer dimensiones científicas de su trabajo, proporcionando datos empíricos para tal debate, en el que la historia de los pueblos de Siberia era considerada por él una descripción empírica de los hechos que debía llevarse a cabo dentro de un marco comparativo (Vermeulen, 2015, p. 216). O, también, podemos visualizar esta necesidad de dotar de rigor científico cuando los evolucionistas comienzan a utilizar los documentos sistematizados por los etnógrafos con bases empiristas, para luego fundamentar el desarrollo progresivo de las sociedades y sus respectivos estadios evolutivos (Barfield, 2000, pp. 256-258).

Según Marvin Harris, Locke concebía la mente humana como un “gabinete vacío” al momento de nacer, que se va llenando según nuestra experiencia, algo similar a lo que hoy denominamos “endoculturización” (1999, p. 9). Esta mirada retrospectiva de Harris respecto del pensamiento de Locke –aunque superficial, porque no deja entrever la profundidad de su pensamiento– no dista mucho de la representación presente en las ciencias sociales sobre el empirismo. Desde ahí se hace necesario que realicemos ciertas precisiones del pensamiento de Locke que nos orienten en las próximas reflexiones. En la filosofía moderna, el desarrollo del idealismo ha oscilado entre tres elementos tangenciales del conocimiento: la lógica, la ontología y el psicologismo. Dentro de este último se encuentra el empirismo inglés, que se inicia con

Jonh Locke (García Morente, 1962, pp. 174 y 175). El empirismo de Locke tiene su punto de partida en la filosofía cartesiana, utilizando la palabra “idea” en el mismo sentido general que Descartes empleaba a la palabra “*cogitatio*”, es decir, todo pensamiento, que es todo fenómeno psíquico en general o vivencia psíquica (una sensación, proposición, afirmación o negación) (García Morente, 1962, p. 175). Tomando en cuenta los diferentes tipos de ideas que describe Descartes –adventicias, ficticias e innatas–, Locke niega la existencia de ideas “innatas” en nuestra alma, ya que ésta es un papel en blanco que será escrito por la experiencia posterior a nuestro nacimiento. Por lo tanto, ¿cuál es el origen de las ideas? (García Morente, 1962, p. 175). El sentido que tomará la palabra “origen” para Locke será el de génesis natural o psicológica de las ideas, determinando dos fuentes posibles. La primera es la “sensación”, entendida como “la modificación mínima de la mente, del alma, cuando algo por medio de los sentidos la excita, le produce esa modificación” (García Morente, 1962, p.177). La segunda génesis es el concepto de “reflexión”, que no tiene el sentido habitual, sino una equivalencia a experiencia interna, o “el apercibirse el alma de lo que ella misma acontece” (García Morente, 1962, p. 177). Por lo tanto, las “ideas simples”, que provienen de las sensaciones y de la reflexión –o también de una mixtura entre sensación y de la reflexión–, “son ideas que corresponden a una realidad que existe en sí misma y por sí misma, como la substancia extensa de Descartes” (García Morente, 1962, p. 178). Estas ideas simples, que reproducen la realidad y provienen de los sentidos, se subdividen en “cualidades sensibles primarias” (extensión, forma, movimiento, impenetrabilidad de los cuerpos), que tienen un correlato ontológico en las cosas mismas o en la materia, y en “cualidades sensibles secundarias” (el color, el sabor, la temperatura, etc.), que no reproducen la realidad en sí y por sí, ya que son modificaciones subjetivas del espíritu (García Morente, 1962, p. 178).

En el empirismo, el origen o fuente del conocimiento radica en la experiencia. Por ejemplo, un niño logra elaborar paulatinamen-

te representaciones y conceptos mediante su experiencia y percepciones (Hessen, 1973, p. 57). Debido a que la experiencia juega un papel decisivo en el conocer, las ciencias naturales se han valido de este principio para realizar la comprobación de los hechos mediante cuidadosas observaciones, colocando el factor empírico por sobre el racional (Hessen, 1973, p. 58). Y no solo las ciencias naturales: también las ciencias históricas ya eran definidas por Müller como una descripción empírica de los hechos; por otra parte, la inicial disciplina *Ethnographie* era concebida por Schlölzer como una descripción empírica de los pueblos (Vermeulen, 2015, pp. 216 y 279), apreciando la tradición del conocimiento impuesta por Locke, tan presente en el siglo XVIII en Europa.

Esta nueva práctica académica, nacida en la segunda mitad del siglo XVIII y denominada como *Ethnographie*, utilizaba como metodología la observación sistemática, la descripción empírica del mundo y la comparación continua de este conocimiento, esperando hacerlo en todo el mundo (Vermeulen, 2015). La síntesis anterior no dista de algunas concepciones y definiciones más recientes de etnografía que, aunque muy variadas y no inequívocas, comparten ciertos elementos, como por ejemplo fundar el conocimiento en lo que experimentamos mediante las percepciones de los sentidos, como una forma válida de conocer a los “otros”, de la misma forma que el empirismo de Locke en su búsqueda de la génesis psicológica de las ideas. La ruta que seguiremos será revisar qué respuestas hemos dado a la pregunta ¿qué es la etnografía?, y lo analizaremos desde una perspectiva fenomenológica.

## La etnografía entendida como descripción

Comenzamos por revisar y ejemplificar, desde una perspectiva fenomenológica<sup>9</sup>, una de las concepciones de etnografía más

---

<sup>9</sup> La elección de realizar un análisis desde la fenomenología trascendental de Edmund Husserl responde a la necesidad de volver a repensar los beneficios potenciales que puede ofrecer la fenomenología a la investigación antropológica

generalizada, con cierta similitud con la definición originaria de la idea de “*Ethnographie*” en los siglos XVIII y XIX. Nos referimos a concebir a la etnografía como una descripción que puede apuntar a varios ámbitos, como es la descripción de una cultura, del ser humano, de un grupo humano, del contexto cultural o de las creencias de un grupo. No obstante, dependiendo del adjetivo y énfasis que se desee dar a la etnografía, esta descripción se orienta a un “otro”, estableciéndose una analogía de esta descripción con el ser y su materialidad física o simbólica. Podemos dar como ejemplo latinoamericano de la noción anterior la definición de Michael Angrosino: “la etnografía es el arte y la ciencia de describir a un grupo humano: sus instituciones, comportamientos interpersonales, producciones materiales y creencias” (Angrosino, 2012, p. 35). Asimismo, Angrosino especifica que el etnógrafo recoge datos sobre la experiencia humana vivida para describir patrones culturales predecibles, y nos advierte que el método que utiliza tiene ciertas características especiales que difieren de otras maneras de hacer investigación en ciencias sociales, por ser un método de campo personalizado, multifactorial, dialógico, integral e inductivo (Angrosino, 2012, p. 35). Esta forma de comprender qué es la etnografía no difiere de la definición de la expresión “*Ethnographie*”<sup>10</sup> dada por Schlölzer en la segunda mitad del siglo XVIII, o de la concepción etnográfica desarrollada por Murdock a mediados del siglo XX, que utiliza un modelo fiscalista en su proyecto *Ethnographic Atlas* o con los *Humans Relations Are Files*<sup>11</sup>. Se aprecia que en esta forma de comprender la etnografía como

---

(Throop y Murphy, 2002), que podrían llegar a establecer una base común para todas las ramas de la antropología, como la ciencia de la sociabilidad humana (Duranti, 2010).

<sup>10</sup> Según Schlölze, “*Ethnographie*” era una descripción empírica de los pueblos que debería ser integral y universal (Vermeulen, 2015, p. 279).

<sup>11</sup> El “*Ethnographic Atlas*” es un proyecto complementario a los “*Humans Relations Are Files*”, fundado en 1949 en la Universidad de Yale (Estados Unidos), bajo el alero de George Peter Murdock, que facilita el estudio intercultural del ser humano mediante una colección de archivos etnográficos y materiales culturales, clasificados estadísticamente por medio de un sistema de indexación de materias sobre las culturas del mundo, estableciendo reglas o leyes nomotéticas.

descripción de un “otro” subyace una comprensión empirista del conocimiento humano, cultural, social, grupal, comunitario, entre otros, debido a que presentan una actitud en la que la vivencia etnográfica toma un carácter eminentemente fáctico, haciendo de ésta un mero hecho. Siguiendo a Husserl, aunque el empirismo surge de motivos sumamente apreciables, debido a que intenta practicar un “radicalismo cognoscitivo-práctico” que desea hacer a un lado todos los prejuicios que van contra la razón, su principal problema es la exigencia de fundamentar todo conocimiento en la experiencia, donde las cosas que se dan por sí mismas son cosas en un sentido natural, presentes en una realidad natural (Husserl, 2013, p. 119). Por lo tanto, detrás de la definición de Angrosino subyace una mirada que confía plenamente en esta descripción que realiza el etnógrafo a través de su experiencia<sup>12</sup>, entrenado y preparado con una serie de dispositivos observacionales o metodológicos (observación participante, historias de vida, entrevista en profundidad, etc.), que permiten que vea a través de su ser sensible (oído, vista, olfato, tacto, sabor) a un “otro”, permitiéndole describirlo como parte de una realidad natural.

Si seguimos en la línea trazada por la definición anterior de etnografía, podemos precisar que esta “experiencia” en que se basa el empirismo, y que realiza de forma directa por medio de los sentidos, nos puede llevar a una generalización de la cultura, tal como lo hace Angrosino al establecer la posibilidad de obtener “patrones sociales/culturales”<sup>13</sup> predecibles (Angrosino, 2012, pp. 35-37), parecidos a los obtenidos en las investigaciones

---

<sup>12</sup> Una experiencia presencial en terreno denominado etnográfico.

<sup>13</sup> Angrosino dice: “Los etnógrafos recogen datos sobre la experiencia humana vivida para distinguir patrones predecibles más que para describir cada ejemplo concebible de interacción o producción” (Angrosino, 2012, p. 35), y reafirma que “en tercer lugar viene un análisis en el que el investigador mezcla los numerosos detalles descriptivos en un conjunto coherente de patrones sociales/culturales que ayudan al lector a dar sentido a las personas y a su comunidad, y que vinculan este estudio etnográfico particular con los producidos a partir de otras comunidades similares en algún aspecto” (Angrosino, 2012, p. 37).

estadísticas y nomotéticas de los proyectos *Ethnographic Atlas* y el vigente *Humans Relations Are Files*.

En la misma dirección apunta la definición de etnografía entregada por Ángel Aguirre Baztán, destacando su carácter descriptivo, lo que, según él, no sería un obstáculo para el análisis de la cultura en términos de identidad, totalidad y eficacia. “La etnografía es el estudio descriptivo de la cultura de una comunidad, o de alguno de sus aspectos fundamentales, bajo la perspectiva de la comprensión global de la misma” (Baztán, 1995, p. 3). Además, se reduce la investigación etnográfica a una de tres etapas de la investigación cultural, en la que “la etnografía representa la etapa inicial de la investigación, con propósitos, fundamentalmente «descriptivos»; La etnología como segunda etapa, compartiría una análisis «comparativo» entre diversas culturas o aspectos fundamentales de dichas culturas; finalmente, la antropología nos proporcionaría un tercer nivel de síntesis, la creación de «modelos o teorías» de conocimiento para comprender las culturas humanas, haciéndolas aplicables al desarrollo del hombre” (Baztán, 1995, p. 4). Reducir la etnografía a una etapa meramente descriptiva de un proceso de investigación de la cultura implica comprenderla solo como un método o una forma básica de investigación social. La mirada anterior es más común de lo que nos gustaría reconocer, especialmente en un contexto latinoamericano, en el que textos de referencia y enseñanza de cómo hacer etnografía refuerzan esta reducción, minimizando su devenir histórico y reflexión constante sobre temáticas como la alteridad, el relativismo cultural, la intersubjetividad, por nombrar algunos aportes que ha realizado como disciplina. Además de reducir la etnografía a una mera etapa que consiste en la descripción cultural, también circunscribe investigación cultural a una pura “base empírica del conocimiento antropológico” (Baztán, 1995, p. 4).

El carácter empírico de la etnografía queda aún más claro cuando Baztán especifica que su estudio tiene dos momentos fundamentales: “el proceso” y “el producto” (Baztán, 1995, pp. 5 y 6). El “proceso” no solo se basa en la experiencia de campo del

etnógrafo después de una larga estadía, también está compuesto de una serie de etapas bien delimitadas –demarcación de campo, preparación y documentación, investigación y conclusión–, antes y después de realizar la investigación. Con esto busca establecer la demostración de cómo fue realizada la etnografía, y que se base no solo en la autoridad de quien lo realiza, evitando que el observador pueda tener algún sesgo o prejuicio que invalide este conocimiento (Baztán, 1995, pp. 6 y 7).

Desde un enfoque fenomenológico, al explicitar de qué forma el etnógrafo va desarrollando cada una de estas etapas, queda claro que en la “demarcación del campo” y en la “preparación de la investigación” previa a la experiencia en terreno, ya está presente la intencionalidad<sup>14</sup> del investigador, como una especie de “hilo conductor para el despliegue de la estructura de infinitud de la intencionalidad de la experiencia del mundo” (Husserl, 1988, p. 29). Por lo tanto, la intencionalidad que nos habla Husserl estaría operando antes de que el investigador etnográfico realice la elección de la comunidad, en la redacción de su proyecto de investigación, en la revisión de la documentación bibliográfica del grupo humano a investigar y la complementación de la información con fuentes orales, según los pasos que va determinando Baztán en el proceso etnográfico (Baztán, 1995, pp. 8-10). Por ejemplo, al elegir la comunidad donde se realizará la investigación etnográfica,

---

<sup>14</sup> El concepto de “intencionalidad” en Husserl es de radical importancia en su filosofía, ya que está explicitando la “intencionalidad de la conciencia” o la propiedad de ser “conciencia de algo” (Husserl, 2013, p. 155). Así, todos los datos de las sensaciones, que a su vez son vivencias en un sentido amplio, son portadores de una intencionalidad (Husserl, 2013, p. 155). Interesantes son las aplicaciones del concepto “intencionalidad” que han realizado Merleau-Ponty, al extender su utilización al concepto de “pasividad secundaria” (Merleau-Ponty, 2010, pp. 156-208), o Alessandro Duranti, quien demuestra, desde una perspectiva etnográfica, que las intenciones entendidas como disposiciones cognitivas, emocionales y corporales siempre están incrustadas en un mundo intersubjetivo de la experiencia (Duranti, 2015, pp. 1 y 2).

Intervienen diversos factores: psicológicos, pues hay muchos elementos proyectivos y hasta «terapéuticos» en la elección de un tema y una comunidad para la investigación. Lo que «gusta» es, muchas veces, lo complementario, lo reactivo, como sucede en la elección de una carrera o de la pareja; económicos, pues los criterios de elección de un trabajo de campo de que los intereses de quien financia, coincidan con los intereses del investigador (Baztán, 1995, p. 7).

Una vez comenzada la etapa de “investigación de campo”, esta se constituye mediante bases empíricas, desde que llega a la comunidad y se adapta, busca informantes claves que puedan entregarle información relevante. Observa de forma directa y participativamente, registrando datos e información, “por eso el registro de datos debe hacerse desde la fidelidad «naturalista» de registrar lo que se ve, pero también, desde la continua dotación de sentido de los datos de la semiótica cultural de la comunidad que se estudia” (Baztán, 1995, p. 14). La idea del quehacer etnográfico que vislumbra Baztán implica una descripción desde afuera de la cultura y con un conocimiento que se basa, principalmente, en la experiencia del etnógrafo, permitiéndole realizar una descripción con bases empíricas que, aunque utiliza la observación participante, entendida como “un «continuo acto participativo», un continuo diálogo intercultural e interpersonal, donde se da un intercambio entre las perspectivas «emic» y «etic»”(Baztán, 1995, p. 14), no logra abandonar una mirada naturalista, ya que comprende el método etnográfico como “la «via regia» para analizar cualitativamente la realidad social-cultural” (Baztán, 1995, p. 19), y no hace presente en la investigación etnográfica la intencionalidad de quien observa y pregunta, como tampoco de quien se observa y responde. Concebir la etnografía como una mera descripción sería no ver más allá de los hechos que nos entrega la experiencia, es decir, no percatarnos que los hechos van intrínsecamente ligados a la naturaleza, la que no demuestra sus evidencias.

Los prejuicios ciegan, y al que no ve más que los hechos de experiencia y no reconoce valor intrínseco sino a la ciencia empírica, no lo molestarán las consecuencias absurdas que, en la experiencia misma, no pueden ser demostradas como contrarias a los hechos de la naturaleza (Husserl, 1962, p. 10).

En resumen, la definición de Baztán no responde a las preguntas *¿cómo es posible un saber etnográfico?* *¿De qué forma la etnografía, entendida como mera descripción, es capaz de conocer la identidad étnica de la comunidad y de comprender la cultura como un todo?* Esta postura presenta un problema: sitúa al etnógrafo desde afuera para comprender los aspectos culturales, tal como lo hace la mirada naturalista, en la cual la persona “se incapacita para acceder a elementos básicos de lo cultural, sobre todo para comprender la emergencia de lo cultural, para dar razón de la cultura” (San Martín, 1999, p. 115). “Dar razón de la cultura” es posible cuando somos capaces de comprender el fenómeno cultural en su totalidad, lo que implica alcanzar el significado y entender la conducta intencional (San Martín, 1995, pp. 117 y 123).

Grafiquemos la idea de Javier San Martín con el ejemplo del “guiño”, descrito por Clifford Geertz en su famoso libro *La interpretación de las culturas*, en el que toma la idea de “descripción densa” de Gilbert Ryle, utilizando un ejemplo que da el filósofo de Oxford:

A pesar de que la diferencia no puede ser fotografiada, la diferencia entre un tic y un guiño es enorme, como sabe quién haya tenido la desgracia de haber tomado el primero por el segundo. El que guiña el ojo está comunicando algo y comunicándolo de una manera bien precisa y especial: 1) deliberadamente, 2) a alguien en particular, 3) para transmitir un mensaje particular, 4) de conformidad con un código socialmente establecido y 5) sin conocimiento del resto de los circunstantes. Como lo hace notar Ryle, el guiñador hizo dos cosas (contraer un

ojo y hacer una seña), mientras que el que exhibió el tic hizo sólo una, contrajo el párpado (Geertz, 1991b, p. 20).

Para Geertz, la etnografía es descripción densa o, en otras palabras, hacer etnografía involucra un esfuerzo de encarar una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, como la que presenta un tercer ejemplo del “guiño” llevado al extremo: “cuando un amigo que observa el tic y el guiño de otros dos sujetos, realiza maliciosamente un guiño marcado y de forma rápida, parodiando y riéndose de ellos” (Geertz, 1991b, p. 20). Al realizar una etnografía comprendida solo como descripción, tal como vimos en el ejemplo de Baztán, podríamos no llegar al significado o mención de quien realiza un gesto expresivo tan sencillo y cotidiano como es parpadear un solo ojo, ya que detrás de este gesto, o cualquier otro, siempre hay una intencionalidad que puede ser muy variada y difícil de precisar si nos situamos a describir desde afuera. El problema está en que cuando solo observamos la naturaleza física o psicofísica de un “otro”, como puede ser un parpadeo de ojos, sin comprender a un semejante desde su compleja totalidad, nos situamos desde la limitación de la actitud naturalista en que nos encontramos todas la personas, lo que nos impide hacer una abstracción de la naturaleza y, de la misma forma, hacer de lo psíquico un objeto de investigación de carácter intuitivo, en una actitud pura y no psicofísica (Husserl, 1962, p. 54). Esta limitación del naturalista, mencionada por Husserl, es consecuencia “del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas”, en la que solo se logra ver naturaleza y naturaleza física, convirtiendo “en hechos las ideas y de transformar toda realidad, toda vida en una incomprensible amalgama de *«hechos»* sin ideas” (Husserl, 1962, pp. 13 y 66). Esta “superstición de los hechos”, que no solo es compartida por los naturalistas, sino también por los historicistas, nos lleva inevitablemente a una “naturalización de la conciencia” y, por consiguiente, a una “naturalización de las ideas”, de toda norma absoluta (Husserl, 1962, pp. 14 y 66). Si sistematizáramos gran parte de las etnografías y, al codificarlas,

abriéramos una categoría respecto a la significación del “guiño” en diferentes culturas, estableciendo reglas o leyes nomotéticas, a pesar de valorar la diferencia cultural, su diversidad, las contingencias de decisión individual y la libre posibilidades de significación, correríamos el riesgo de terminar naturalizando estas normas referidas al guiño u otra categoría que establezcamos en la fe de nuestra experiencia externa y los hechos empíricos que podamos establecer. Si solo fuéramos naturaleza incurriríamos en un contrasentido, debido a que no son los sentidos mediados por la experiencia los que nos dotan de significación, es en la vivencia de la conciencia donde dotamos de sentidos o significado a nuestros actos como sujetos; de no ser así, ¿de dónde proviene el sentido? Este contrasentido lo refleja de manera contundente Husserl al decirnos que “los sujetos no pueden disolverse en ser naturaleza, ya que entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza” (Husserl, 1997, p. 346). Hasta ahora hemos visto que definir la etnografía como una “descripción” completa, rigurosa y desde afuera de un “otro” trae como consecuencia cosificar a ese “otro”, estableciendo patrones, codificaciones, categorías o generalizaciones de casos que son fundados en la experiencia y la percepción sensible en toda su amplitud (tacto, gusto, vista, olfato, oído), sin la posibilidad de generar “productos espontáneos”<sup>15</sup> o “cosas reales”, aunque todos mantengamos la fe en esta posibilidad o ilusión. Se podría pensar que esta definición de la etnografía como una “descripción” anclada en una visión naturalista del mundo con todas las características ya antes vistas, es una excepción o una mirada propia del siglo XIX y de los primeros trabajos etnográficos, con algunos resabios excepcionales en el siglo XX. No obstante, es una definición que podemos encontrar en muchos manuales de metodologías cualitativas y de etnografía latinoamericana. Veamos, a modo de ejemplo, otra definición de etnografía como “descripción”, esta vez de Martínez (2004), para reflexionar desde dónde se sitúa:

---

<sup>15</sup> Frase de Husserl en Ideas II (Husserl, 1997, p. 51).

El investigador etnográfico, al desear acercarse a la *verdadera naturaleza* de las realidades humanas, se centra en la *descripción* y en la *comprensión*. Por eso, procede como lo hace un antropólogo que quiere conocer una cultura extraña: profundiza en su investigación con una mente lo más abierta posible y permite que vayan emergiendo las impresiones y sus relaciones. A medida que las impresiones se van formando, las analiza y compara con diferentes medios (contrasta las fuentes de datos mediante una cierta «triangulación» de perspectivas teóricas diferentes, etc.) hasta que su interpretación le parezca válida y quede satisfecho intelectualmente con ella (Martínez, 2004, p.181).

Un primer aspecto que llama la atención es la validación ontológica de las realidades humanas, las que están unidas con la “verdadera naturaleza” y pueden ser conocidas con las impresiones que irán emergiendo en el trabajo de interpretación que realiza el etnógrafo. Esto nos recuerda “*The Paper White*” de Locke, en el que las ideas simples que provienen de las sensaciones y de la reflexión, o también, de una mixtura entre ambas, son ideas que corresponden a una realidad que existe en sí misma y por sí misma (García Morente, 1962, p. 178). Lo segundo es la validez que se fundamenta en la interpretación que realiza el etnógrafo mediante la constatación de perspectivas teóricas diferentes. Por lo tanto, se mueve de los hechos y sus respectivos datos, hasta elevar interpretaciones válidas de las realidades humanas, o de las descripciones particulares, hasta lograr una comprensión general de la cultura. Vale decir, estamos en presencia de una inducción etnográfica que establece un proceso de conocimiento que va de lo particular a lo universal, desde los hechos hasta la formulación de patrones culturales, encontrando su fundamento y validez en la confianza de la uniformidad de la naturaleza. En el caso de un conocimiento empírico, Husserl nos advierte que la experiencia directa solo nos entregará cosas y casos singulares; por lo tanto,

el empirista apelará al raciocinio inductivo o indirecto para justificar sus proposiciones:

La experiencia directa solo da, en efecto, cosas y casos singulares, nunca universales; pero eso no basta. A la evidencia esencial no puede apelar, puesto que la niega; apelará, pues, a la inducción y, en general, al complejo de raciocinios indirectos por medio de los cuales llega la ciencia empírica a sus proposiciones generales (Husserl, 2013, p. 122).

El desafío etnográfico, aplicando las ideas husserlianas, es ir más allá de establecer raciocinios indirectos al intentar conocer a un “otro”, ya que no debemos caer en el error empirista de aceptar la premisa que nos dice que “la experiencia es la única intuición dadora” (Husserl, 2013, p. 122) de sentido y significación.

## La etnografía concebida como un simple método

Sigamos avanzando en otras maneras de concebir la etnografía, y sobre qué fundamentos se sitúa el conocimiento de la otredad. Martyn Hammersley y Paul Atkinson, en su libro *Ethnography: Principles in Practice* de 1983, continuamente citado en trabajos de investigación cultural, homologan la etnografía con la técnica cualitativa de la “observación participante” y nos dicen: “para nosotros la etnografía (o la observación participante, un término afín) es simplemente un método de investigación social, aunque un tanto inusual, como sucede en una amplia gama de fuentes de información”<sup>16</sup>, y precisa: “en muchos aspectos, la et-

---

<sup>16</sup> La definición dada de etnografía es cambiada en la segunda edición de *Ethnography: Principles in Practice*. Hammersley, y Atkinson transparentan en el prefacio de la segunda edición que: “Sin embargo, si hemos realizado cambios sustanciales, hemos clarificado y desarrollado el debate donde parecía necesario y lo hemos actualizado en aquellos puntos en los que posteriores investigaciones lo hacían imprescindible. El capítulo 1, prácticamente, ha sido reescrito por completo”(Hammersley y Atkinson, 1994b).

nografía es la forma más básica de investigación social”<sup>17</sup> (Hammersley y Atkinson 1983, p. 2).

Una primera objeción, más formal que de fondo, es qué podemos constatar al comprender la etnografía como un “método” que se despliega mediante la observación participante. En los últimos 40 años se ha presentado una serie de cuestionamientos a la “textualidad etnográfica”, o “autoridad etnográfica” (Vera y Jaramillo, 2007, p. 250), la que ha permitido una experimentación, desarrollo e innovación en las metodologías de investigación de la cultura; ha abierto camino a nuevas formas de hacer etnografía que van más allá de la observación participante, como por ejemplo, los intentos de Charles Tilly por integrar la etnografía a la historia en una “etnografía retrospectiva”, que reconstruye una ronda de vida y un cuerpo de significados compartidos por un grupo humano situado históricamente, con observaciones realizadas en otro tiempo por cronistas, periodistas o antropólogos (Tilly, 1978, p. 210). La etnografía multi-situada, desarrollada por George Marcus, busca ir más allá de la mera descripción analítica para una audiencia académica, “transformándose en una performance de mediaciones, de perspectivas encontradas en un espacio multi-situado entre sujetos reflexivos, capaces de desarrollar sus propias funciones para-etnográficas” dotando de sentido la construcción intersubjetiva que no se realiza con un objeto, ni con un “otro”, sino mediante un relato del “nosotros” que “haga refuncionar las prácticas textuales de la etnografía desde la descripción hacia la mediación dentro del ámbito de trabajo de campo” (Marcus, 2008, pp. 33 y 39). La escritura de Hubert Fichte que, detrás de la fusión de la novela, la poesía y la entrevista, esconde un relato etnográfico personal y descarnado, en el cual, en el caso de Chile, da cuenta de la intolerancia hacia las minorías sexuales en la ciudad de Santiago en 1971 (Fichte, 2018).

---

<sup>17</sup> Ambas citas son traducción propia de la primera edición de *Ethnography: Principles in Practice*.

Por último, cabe mencionar el compromiso de Michael Taussig<sup>18</sup> con el desarrollo de una nueva relación entre lenguaje y observación etnográfica, que permite disolver los límites entre arte y ciencia empleando “un lenguaje vívido, visualmente inspirado, forma de impresionar lo más cerca posible sus objetos de interés en el proceso de intentar crear un nuevo formulario de gramática descriptiva, tratando a la etnografía como un arte”, con imágenes que presentan “yuxtaposiciones entre las formas locales de conocimiento y las epistemologías euroinspiradas dominantes” (Carlin, 2014, pp. 26 y 29). Hammersley y Atkinson, después de afirmar que la etnografía es un “método” y la forma más básica de investigación social, establecen un contrasentido al enfatizar que la etnografía tiene una larga historia y “también se parece mucho a las formas rutinarias en que las personas dan sentido al mundo en la vida cotidiana”<sup>19</sup> (Hammersley y Atkinson, 1983, p. 2), otorgándole la capacidad de dar sentido y significación, tal como lo hiciera Husserl con la “*Lebenswelt*”<sup>20</sup> o “mundo de la vida” (Husserl, 1996, pp. 202-203).

¿Cómo puede ser posible que un simple método descriptivo, o una forma básica de investigación, logre alcanzar algo tan complejo como es conocer el sentido y significación que las personas utilizan en la vida cotidiana? ¿Es factible conocer o acercarnos a la significación de la conciencia por un simple método descriptivo o meramente empírico, que se basa solo en la experiencia fáctica? Para Hammersley y Atkinson es posible, debido a que destacan “el carácter reflexivo de la investigación social como parte del mundo que estudia”, antes de esta reflexividad, la etnografía actúa como

---

<sup>18</sup> Michael Taussig utiliza fuentes epistemológicas que vinculan su proyecto etnográfico a través de teorías alemanas del arte (siglo XIX) y la fenomenología francesa de Merleau-Ponty. (Carlin, 2014, p. 28).

<sup>19</sup> Traducción propia.

<sup>20</sup> “La exposición fenomenológico-trascendental del ego apodíctico, ha de revelárenos finalmente el sentido trascendental del mundo también en la concreción plena en la que es el mundo constante de la vida de todos nosotros”(Husserl, 1996, p.203).

método que recoge todo tipo de datos accesibles” (Hammersley y Atkinson, 1994, pp. 15 y 16). Por lo tanto, podemos deducir que en el proceso de conocimiento de la cultura y en esta definición como método se dan dos pasos: [1] recabar datos generales y específicos mediante la observación participante o la etnografía, [2] para después analizar, reflexionar e interpretar dichos datos (Hammersley y Atkinson, 1994, pp. 15 y 16). Podemos ver un símil con las dos génesis de las ideas identificadas por Locke, las sensaciones que modifican las mente por medio de los sentidos [1] y la reflexión o experiencia interna [2], en la que la mixtura de ambas o cada una por separado establecen ideas simples que reproducen la realidad (García Morente, 1962, p.178). Es en la segunda fase, mencionada por Hammersley y Atkinson, en la que el etnógrafo realiza la interpretación y reflexividad de los datos, lo que le permite dar sentido y significación a lo que las personas desarrollan en la vida cotidiana. En la primera fase solo se recopila información y datos, como si el etnógrafo fuera su propio instrumento, utilizando así su cuerpo como un medio para recoger datos y, metafóricamente, recalca que “el investigador o investigadora son el instrumento de investigación *par excellence*” (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 32) al realizar una observación participante. Esto nos lleva a una segunda objeción más de fondo: concebir la etnografía como “método” que arroja datos, debido a que, en la observación participante, siempre están imbricados el cuerpo y el alma del etnógrafo, y estos no son ajenos a su unidad como hombre. Esto no permitiría que los datos sean tratados de la manera que sugieren Hammersley y Atkinson:

Los datos no deben ser tomados acríticamente por sus apariencias, sino que deben ser tratados como un campo de inferencias en el cual pueden ser identificados los modelos hipotéticos y probada su validez. Con el objeto de llegar a conclusiones teóricas se exploran diferentes estrategias de investigación y se comparan sus efectos. Lo que está en juego aquí es la adopción de una mentalidad experimentalista, en el sentido genérico que le hemos dado antes (Hammersley y Atkinson, 1994, p. 33).

Al respecto, Husserl nos dice: “Ahora bien, si es correcto que la unidad del hombre abraza los dos componentes [cuerpo y alma] no como dos realidades solo externamente ligadas una a otra, sino como componentes íntimamente entretejidos y en cierta manera compenetrados (tal como se confirma de hecho), entonces se vuelve comprensible que estados y propiedades de cada uno de estos componentes valgan como componentes del todo, del “yo-hombre mismo” (Husserl, 1997, p. 129). Si el cuerpo y alma están entretejidos y compenetrados, con toda la complejidad que ello implica, ¿es posible que la etnografía, concebida la forma más básica de investigación social, en la que el etnógrafo utiliza su cuerpo y alma al desplegar el método de la observación participante, logre un conocimiento de la “otredad” como un dato que *a posteriori* se analiza, interpreta o infiere? Esa posibilidad implicaría desconocer que desde el primer acercamiento que tenemos como etnógrafos con la “otredad” ya estamos implicados como una unidad física y espiritual en la que esta última se entrelaza en un “espíritu común” con otros cuerpos o una intersubjetividad, y aunque “cada cuerpo tiene su espíritu, están enlazados mediante el espíritu común que se propaga entre ellos, el cual no es nada junto a ellos, sino un «sentido» o «espíritu» que los abraza. Esta es una objetividad de nivel superior” (Husserl, 1992, p.291). Lo anterior también es válido para una serie de técnicas que se utilizan en las investigaciones etnográficas, como por ejemplo las entrevistas en profundidad, biográficas o historias de vida, la observación directa o intermediada por un nativo, el registro audiovisual, las reflexiones en los cuadernos de campo, la reflexión con informantes claves. En todas estas técnicas, al igual que en la observación participante, el etnógrafo despliega su cuerpo y alma, estableciéndose una dependencia o intencionalidad que se da en la siguiente estratificación descrita por Husserl: “1) el lado psicofísico (o mejor fisiopsíquico), 2) el lado idiopsíquico, 3) las relaciones de dependencia intersubjetivas de la realidad del alma” (Husserl, 1997, p. 174). Estas relaciones de dependencia del cuerpo, vividas imperceptiblemente e incuestionadamente,

establecen límites a un conocimiento etnográfico entendido como un “método” con el que el etnógrafo es concebido implícitamente como un instrumento o dispositivo (metodológico) llamado “observación participante”, que permite la recolección y registro de datos socioculturales para que sean analizados e interpretados *a posteriori*, transformándolos en un producto llamado “relato etnográfico”. Este proceso, si es que existe uno con etapas, no es limpio y lineal, solo bastaría revisar y reflexionar sobre la praxis y los aportes realizado por una serie de etnógrafos, desde August Ludwig Schlözler, hasta Franz Boas, Marcel Mauss, Bronisław Malinowski, Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Pierre Clastres, Pierre Bourdieu, por nombrar los más conocidos; hasta la etnografía retórica y posmoderna de James Clifford, George Marcus, Vincent Crapanzano, Paul Rabinow y Stephen Tyler (Gómez, 1997, p. 43), para darnos cuenta de que nosotros, como unidades humanas en el sentido fenomenológico, tenemos una seria dependencia con nuestro cuerpo, incluso antes de que observemos de forma participante.

Esta dependencia, abrazada por la conciencia de la que es parte nuestro cuerpo, entendiendo el cuerpo en el sentido fenomenológico que menciona Husserl, nos evidencia que estamos viviendo en un sentido natural, en el que otorgamos ontológicamente existencia a nuestro cuerpo y al de los “otros” hombres en el mundo y, sin darnos cuenta, convertimos “mis cogitaciones, mis percepciones, recuerdos, juicios, etc., como hechos psicofísicos. Así concebidos, soy yo y somos nosotros, hombres y animales, temas de las ciencias objetivas: de la biología, la antropología y la zoología, y también de la psicología” (Husserl, 1988, p. 13). Siempre que estamos en nuestra vida anímica, también estamos en el mundo y con un nexo de realidad (Husserl, 1988, p. 13), nuestros cuerpos nos llevan inevitablemente por este camino, incluso cuando realizamos una observación participante, por eso no nos debe extrañar que elaboremos una concepción del trabajo etnográfico que se sitúa desde el paradigma empirista, que no cuestiona la existencia del mundo.

La validez del camino anterior, en el que la etnografía es caracterizada por el acopio de datos obtenidos mediante la técnica de la observación participante, “recogiendo todo tipo de datos accesibles para poder arrojar luz sobre los temas que él o ella han elegido estudiar”, y en verificar hipótesis a través de los datos, significaría validar un conocimiento de la otredad que llegaría de forma directa a través de la experiencia y, después, a través de la reflexividad del etnógrafo que conoce a un “otro” por actos de la vista, oído, olfato, tacto y gusto, dando sentido a la vida cotidiana y corroborar teorías o hipótesis de la “realidad social” (Hammersley y Atkinson, 1994, pp. 15 y 43). No obstante, lo que es “perceptivamente dado” no es necesariamente algo “percibido”, solo está “en disposición de ser percibido” (Husserl, 2013, p. 229); por lo tanto, el problema de entender el acto de conocer lo que realiza el etnógrafo mediante la observación participante como un acopio de cualquier dato disponible, radica en que se sustenta en la experiencia que tenemos mediante un acto perceptivo que “pone existencia, esto es, contiene la “creencia” en la existencia del objeto” (Zirión, 2017, p. 63). En este caso, la fuente del conocimiento humano radica en la experiencia, inclusive nuestros conceptos abstractos o generales (Hessen, 1973, p. 57); en consecuencia, las descripciones que realicemos de un “otro” por medio de datos que nos aportan nuestros sentidos, concibiendo que una de las características principales de la técnica de la observación participante es entender al “etnógrafo como instrumento de investigación” (González, 1996, p. 155), se basan en un tipo de experiencia que podemos denominar como “externa”, porque, según Husserl, permite entregarnos evidencia de un mundo objetivo y real en cualquiera de sus objetos: “evidencia propia de estos objetos es la *experiencia exterior*, y hay que penetrarse como de una necesidad esencial, de que para semejantes objetos no es *concebible* otro modo de darse auténticamente” (Husserl, 1996, p. 113).

Esto nos lleva a no incurrir en el error empirista de creer que los actos del conocimiento, como puede ser este “acopio de datos” a través de la “etnografía como método”, se basan en los

actos de percibir que contienen al objeto, y desconocer que las experiencias que tenemos en el mundo son actos de conciencia y no solo meros actos de percibir. Dicho de otra manera,

La palabra experiencia se usa corrientemente en el sentido limitado de experiencia de lo real (brevemente, de “experiencia real”). Con ella se designa, por ende, el acto que da en sí mismo (y en lo más bajo, que da originariamente), en el cual está dada una realidad como mero sustrato de propiedades reales, protomanifestada en estados reales y en referencia causal a circunstancias (Husserl, 1997, p. 164).

Por lo tanto, al observar incluso de forma participativa y directa, como lo hace el etnógrafo que utiliza la observación participante como método, se tiene la ilusión de que los datos que son acopiados nos iluminan debido a que las “experiencias externas”, como diría Husserl, nos brindan de forma equívoca una especie de evidencia “unilateral” o contenidos que son simplemente asumidos, y que nos van a remitir a estas evidencias potenciales (Husserl, 1996, p. 113). ¿Por qué no somos capaces de ver la imperfección en la evidencia? Husserl nos precisa que:

Esta imperfección de la evidencia se perfecciona en cada tránsito sintético realizado de una evidencia a otra evidencia, pero de tal manera que no hay síntesis imaginable capaz de concluir en una evidencia adecuada, antes bien toda síntesis lleva consigo nuevas presunciones y coasunciones no confirmadas. Al par queda siempre abierta la posibilidad de que la creencia en la realidad, que entra en la anticipación, no se confirme (Husserl, 1996, pp. 113 y 114)

Husserl nos invita a reflexionar en torno a la evidencia que nos entregan los “hechos de la vida de la conciencia” y no sobre los hechos de “experiencia exterior” (Husserl, 1996, p. 113), o “los hechos del mundo” o los “hechos de la naturaleza” (Husserl, 1962, p. 15).

Nuevamente llegamos a un problema anterior al conocimiento en general, no solo para el conocimiento etnográfico, también para el que se desenvuelve en las ciencias físicas, biológicas o empíricas, en las que “el hombre como una unidad real con propiedades reales que llamamos psicofísicas y que presuponen una causalidad de cuerpo y alma, uno en referencia al otro” (Husserl, 1997, p. 294), presenta una actitud naturalista que se da previamente al conocer de forma intencional durante el acto cognoscitivo o la vivencia cognoscitiva, que se caracteriza porque “está ahí para nosotros la naturaleza física «*objetiva*» en su conjunto, sirviendo de fundamento a los cuerpos, sensitividades y vidas anímicas esparcidos en ella. Todos los hombres y animales que consideramos en esta actitud son, cuando seguimos intereses teóricos, *objetos* antropológicos, o con más generalidad: zoológicos; podemos también decir: fisio-psíquicos, donde la inversión de la expresión usual «psicofísico» hace alusión justamente al orden de la fundación” (Husserl, 1997, p. 228).

Incluso una concepción de la etnografía entendida como “reflexividad”, que va en contra de sustituir el conocimiento práctico por el conocimiento científico para no caer así en el “epistemocentrismo escolástico”, que engendra una antropología totalmente irreal (e ideal) (Bourdieu, 1999, pp. 74 y 75), sigue presente en una “actitud naturalista” o equivalente a una actitud dirigida a la realidad “*objetiva*”, ya que, como personas que somos, vivimos constantemente como todos los demás, como sujetos de un mundo circundante (Husserl, 1997, p. 229).

No obstante, a pesar de esta vigilancia epistemológica o duda que nos entrega el devenir etnográfico como “reflexividad”, algo no ha cambiado: “«El» mundo está siempre ahí como realidad” (Husserl, 2013, p. 140), sigue presente delante del etnógrafo. Tal vez en un “mundo” distinto al que le antecede a “El”, así un etnógrafo despliega una etnografía como “descripción” o “método” basada en una experiencia ingenua que pretende resolver las interrogantes del conocimiento de la “otredad” sobre una realidad espacial y temporal. Por otra parte, este mundo distinto que tiene

delante el artículo “El”, el etnógrafo que utiliza la reflexividad, solo ha cambiado en su cáscara, o como diría Husserl, en su “apariciencia” o “alucinación” (Husserl, 1997b, p. 69).

Por lo tanto, *El mundo* sigue delante de mí, en cualquiera de las formas de concebir la etnografía que hemos revisado, está para mí “ahí delante”, no solo como un mundo de cosas, sino que también como un mundo de valores y un mundo de bienes. De forma inmediata voy dando caracteres de valor y caracteres prácticos, que son inseparables constitutivamente *a los objetos que «están» «ahí»* (Husserl, 1997b, p. 64). Esta es la “actitud natural” que experimentamos todos y todas, no solo los investigadores sociales, también todos mis congéneres, o “para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en trato con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres” (Husserl, 1997, p. 119). En otras palabras, tenemos la conciencia de estar en un mundo sin fin espacial y temporal, donde poseemos la conciencia de un “otro”, ya que lo encuentro ante mí inmediatamente e intuitivamente a través de la experiencia de mis sentidos (Husserl, 1997b, p. 64). “Yo” como etnógrafo, un “otro” nativo, y “nosotros”, ambos en una relación simétrica en el campo, somos parte de un “mundo circundante natural”, en el que tenemos conciencia de ellos intersubjetivamente, “poniendo en común una realidad espacial y temporal objetiva como el *mundo circundante de todos nosotros, que está ahí y al que pertenecemos nosotros mismos*” (Husserl, 1997b, p. 68)).

## Conclusión

El saber etnográfico es posible por medio de distintas formas de hacer y concebir la etnografía, desde su devenir histórico en el siglo XVIII hasta la actual antropología crítica y posmoderna. Durante todo este continuo histórico se hace presente la tradición empírico-descriptiva del estudio de la diversidad humana, que utiliza como piedra angular para su conocimiento las sensaciones modificantes de la mente y el alma en la experiencia directa del campo con un “otro”, mediado por la *actitud natural* de quien

conoce y quien se deja conocer. Incluso cuando se utilizan metodologías apropiadas de observación u otro tipo de vigilancia a quien realiza este acto de observación e interacción con un “otro”.

La tradición empírica y positivista, como también las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, basan su conocimiento en una concepción de “mundo” que no reconoce un *a priori* del conocimiento humano: la “tesis de la actitud natural”. Así, hemos constatado que no considerar la actitud natural y sus implicancias para el conocimiento de un “otro” o del “nosotros”, significa pasar por alto un punto ciego que tiene la praxis etnográfica en las concepciones antes revisadas y otras posibles formas de concebirlas. Incluso con los esfuerzos realizados por la etnografía –como la *reflexividad* de realizar una “vigilancia epistemológica” (Bourdieu, 2003, p. 155), o la construcción de su conocimiento a partir de una “supuesta y premeditada ignorancia” que se traduce en la máxima “cuanto más sepa que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas), más dispuesto estará a aprender la realidad en términos que no sean los propios”–, no logramos escapar de este punto ciego donde carecemos de perspectiva para conocer a un “otro” (Guber, 2001, p. 16).

A pesar de que tratemos de evitar lo anterior mediante la reflexividad –por dar un ejemplo–, el mismo Husserl nos advierte que para superar la actitud natural no debemos “tratar de desconectar todos los prejuicios que enturbian la pura objetividad de la investigación”; o tratar de constituir una ciencia libre de teorías que remonten toda fundamentación del conocimiento con aquellos que nos encontremos inmediatamente, ya que su camino es diametralmente opuesto (Husserl, 2013, p. 145). Asimismo, nos propone una idea más radical que nos permitiría superar parcialmente este punto ciego de la etnografía: la idea de una *aniquilación del mundo* que permite, en toda corriente de vivencias, excluir ciertos nexos ordenados de experiencias, y ciertos nexos de la razón teorizante (Husserl, 2013, pp. 187 y 188), logrando adquirir una nueva actitud frente al conocimiento de la otredad.

Es por eso que necesitamos realizar acciones más radicales, como es la “aniquilación del mundo” mediante la “reducción fenomenológica”, puesto que cancela la inserción empírica de la conciencia en el espacio y el tiempo objetivo (Husserl, 1997, pp. 223 y 224), para dilucidar los puntos ciegos que no nos permiten conocer los fenómenos culturales en su totalidad o alcanzar el significado y su conducta intencional en el mundo. La filosofía husserliana nos muestra un camino que no se opone al empirismo o el logicismo<sup>21</sup>, sino que establece una vía entre ambos en la que revela la tesis de la actitud natural reafirmando la racionalidad en el nivel de las experiencias (Merleau-Ponty, 2011). Siguiendo la idea anterior, Merleau-Ponty nos dice que

es necesario descubrir un modo de conocimiento que no sea el conocimiento deductivo y que tampoco sea el conocimiento simplemente empírico. Hace falta un conocimiento no-conceptual que no se separe del hecho y que, sin embargo, sea filosófico, o al menos que no vuelva imposible la existencia del sujeto filosofante. (Merleau-Ponty, 2011, p. 32).

Finalmente, es necesario aclarar que se debe posicionar a la etnografía como una disciplina que no se reduce a un conjunto de métodos o a una descripción sistemática de la organización social, ya que desde sus orígenes, en la ilustración germana del siglo XVIII con Gerhard Friedrich Müller y August Ludwig Schlözer (Vermeulen, 2015), hasta Franz Boas y sus sucesores, combinó la historia, geografía, lingüística, biología, ecología y filosofía como un todo, buscando la comprensión del ser humano en su unidad. Nuestro norte es determinar la trascendencia del “mundo” para mostrar luego “que es inseparable de la subjetividad trascenden-

---

<sup>21</sup> El logicismo es definido por Merleau-Ponty como “la actitud que consiste en admitir que existe una esfera de verdad, más allá de la cadena de causas y de los efectos psicológicos y sociales, un medio del pensamiento propiamente dicho, en el cual el filósofo estaría en contacto con una verdad intrínseca” (Merleau-Ponty, 2011, p. 26).

tal constituyente de todo sentido y realidad del ser” (Husserl, 1996, p. 114) de un “otro”, e, incluso, un “nosotros”.

## Referencias

- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en investigación cualitativa*. Madrid: Ediciones Morata.
- Apud, I. (2013). Repensar el método etnográfico: hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al dialogo multidisciplinario. *Antipoda, Revista de Antropología y Arqueología*. (16).
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI editores.
- Barros Arana, D. (1875). Jeografía etnográfica. Apuntes sobre la etnografía de Chile. *Anales de la Universidad de Chile*, 46(1), 5-12.
- Baztán, A. (1995). *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Editorial Marcombo.
- Bourdieu, P. y Kauf, T. (1999). *Meditaciones pascalianas* (Vol. 1). Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Boyle, J. (2003). Estilos de etnografía, en J. Morse, *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa* (pp. 185-217). Medellín: Universidad de Antioquia.
- Carlin, M. (2014). El fetiche etnográfico de Michael Taussig. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias sociales y Humanidades*, (2), 13-44.
- Cassirer, E. (1950). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo Cultura Económica.
- Clifford, J. (1991). Introducción: Verdades Parciales, en J. Clifford y G. E. Marcus (Eds.), *Retóricas de la antropología* (pp. 25-60). Barcelona: Editorial Jucar.
- Duranti, A. (2015). *The anthropology of intentions*. England: Cambridge University Press.
- Fichte, H. (2018). *Chile: Experimento por el futuro*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados.
- García Morente, M. (1962). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada.

- Geertz, C. (1991b). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gómez Pellón, E. (1997). La evolución del concepto de etnografía, en *Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Editorial Alfaomega.
- González Monteagudo, J. (1996). La Antropología y la etnografía educativas, en *Aportaciones teóricas y metodológicas. Teoría de la educación*, (8), 151-173.
- Gray, E. G. (2014). *New World Babel: Languages and Nations in Early America*. Princeton University Press.
- Guber, R. (2001). *La Etnografía; Método, Campo y Reflexividad*. Colombia: Editorial Norma.
- Hammersley, M. & Atkinson, P. (1983). *Ethnography: Principles in practice*. London: Tavistock.
- Hammersley, M., Hammersley, P. y Atkinson, P. (1994). *Etnografía: métodos de investigación*. España: Editorial Paidós.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Hessen, J. (1973). *Teoría del conocimiento*. Introducción de Francisco Romero. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Husserl, E. (1962). *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Editorial Nova.
- Husserl, E. (1985). Fenomenología y Antropología. En *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 3, Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Traducción de Raúl Velozo.
- Husserl, E. (1988). *Las conferencias de París: Introducción a la fenomenología trascendental*.
- Husserl, E. (1996). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución. Traducción de Antonio Zirión Quijano. México: Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, E. (1997b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenología*. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura. Traducción de Antonio Ziri6n Quijano. M6xico: Fondo de Cultura Econ6mica.
- Marcus, G. E. (2008). El o los fines de la etnograf6a: del desorden de lo experimental al desorden de lo barroco. *Revista de Antropolog6a Social*, 17.
- Mart6nez Migu6lez, M. (2004). *Ciencia y arte en la metodolog6a cualitativa*. M6xico: Editorial Trillas.
- San Mart6n, J. (1999). *Teor6a de la cultura*. Madrid: Editorial S6ntesis.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Traducido por Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Editorial Nueva Visi6n.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *La Fenomenolog6a y las Ciencias Humanas*. Buenos Aires: Editorial Prometeo Libros.
- Staum Martin, S. (2003). Labeling People: French Scholars on Society, Race, and Empire. *McGill-Queen's Press-MQUP*, (37), 1815-1848.
- Throop, C. J. & Murphy, K. M. (2002). Bourdieu and Phenomenology: A Critical Assessment. *Anthropological theory*, 2(2), 185-207.
- Tilly, C. (1978). Anthropology, history, and the annales. *Review* (Fernand Braudel Center), 207-213.
- Vera Lugo, J. P. y Jaramillo Mar6n, J. (2007). Teor6a social, m6todos cualitativos y etnograf6a: el problema de la representaci6n y reflexividad en las ciencias sociales. *Universitas humanistica*, 64.
- Vermeulen, H. F. (2006). The German Invention of V6lkerkunde: Ethnological Discourse in Europe and Asia, 1740-1798, en *The German Invention of Race*, producido por Sara Eigen y Mark Larrimore. New York: State University of New York.
- Vermeulen, H. F. (2015). *Before Boas: The Genesis of the Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.
- Ziri6n Quijano, A. (2017). *Breve diccionario anal6tico de conceptos husserlianos*. Segunda edici6n ajustada. M6xico: Universidad Aut6noma de M6xico.