PSYKHE
2001, Vol.10, N° 2, 77-86

Copyright 2001 by Psykhe
ISSN 0717-0297

La Clínica y la Etnografía como Métodos de Investigación

Clinical Practice and Ethnography as Research Methods

Mauricio García
Pontificia Universidad Católica de Chile
Universidad Alberto Hurtado

Este artículo reflexiona sobre las condiciones necesarias para que la clínica y la etnografía puedan constituirse en métodos de investigación en el campo del saber sobre el ser humano. Se propone que el tipo de hechos que interesan a estas investigaciones son "hechos de significación", de tal suerte que sus dispositivos de investigación deben renunciar a modelos duros para cualificar el estatuto de los "datos" y pasar a modelos flexibles, capaces de dar un lugar a observaciones o discursos no objetivables pero sin los cuales es difícil entender lo medular de los problemas que se investigan cualitativamente. Lo observado y lo escuchado tienen ciertas especificidades en cuanto "datos", y por ello se propone una articulación entre ambas fuentes de información que se desmarque de la metonimia metodológica que consiste en tomar lo observado como una totalidad autosuficiente.

This article reflects on the conditions necessary for the clinic and ethnography approaches to become research methods in the knowledge field of the human being. The proposal is that the kind of facts that interest this research are "acts of meaning"; therefore, their research methodologies must abandon hard models to qualify the statute of data, and must refer to flexible models which allow observations or discourses that are not objectivable. However, without these facts it is difficult to understand what is essential about the problems that are investigated in a qualitative manner. What is heard and what is seen have certain characteristics as "data", and therefore an articulation between both sources of information is proposed, which takes distance from the methodological metonymy of considering what is observed as a self-sufficient totality.

La Paradoja del Observador

Desde hace ya varias décadas, las ciencias humanas se han volcado crecientemente hacia la investigación de terreno, hacia la observación directa de los individuos, los grupos, culturas y sub-culturas. En todas las ciencias clínicas o antropológicas que han ido conduciendo su investigación de esta forma, apareció un problema metodológico mayor: ¿Cómo hacer dicha investigación con rigor? ¿Cómo construir "datos" y cómo formalizarlos? ¿Cómo separar la descripción de los "hechos" de la interpretación del investigador? La lista de preguntas y de problemas metodológicos planteados por las aproximaciones de terreno o cualitativas es larga, pero la discusión se fue centrando progresivamente hacia el problema del observador: por su observación y su presencia el observador altera los hechos y los influye; tal es la paradoja del observador. En la medida que se fue atendiendo a los efectos de la interacción observador/observado se planteó la cuestión del control y de la fiabilidad de los hechos, y apareció el problema de las condiciones que fundan la inducción en los trabajos cualitativos.

Esta discusión es ineludible en nuestros días. Ya no basta afirmar un "primado de la teoría" que nos pondría al abrigo de este tipo de consideraciones. La discusión mencionada plantea una exigencia frente a la cual es necesario reflexionar. En lo que concierne la clínica y la etnografía, el problema consiste en determinar si están en condiciones de liberarse del empirismo trastabilleante o del teoricismo desmesurado, para entrar en la edad del "rigor", construyendo un modelo fuerte que aceptaría como legítimas sólo operaciones científicamente bien fundadas. Si la cuestión es planteada en estos términos, la respuesta me parece ser negativa, ya que ello implicaría borrar o desconsiderar todo lo que hay de inesperado, imprevisto y de heurístico en la investigación de terreno, en la cual siempre emergen observaciones, experiencias o discursos que nos ha-

---

Mauricio García, Profesor auxiliar de la Escuela de Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Director de la Escuela de Psicología de la Universidad Alberto Hurtado, docente y miembro titular de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA).
La correspondencia relativa a este artículo deberá ser dirigida al autor. Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Avenida Vicuña Mackenna 4860, Macul, Santiago, Chile. Fono: 6717130. Fax 6710736. E-mail: *mgarcia@uahurtado.cl*
Este artículo forma parte de la reflexión metodológica con que he contribuido al proyecto FONDECYT N° 1010771, *Hacia una interpretación de la violencia en la escuela: Lineamientos de estrategias de convivencia social en el espacio educativo.* Luis Flores, investigador responsable; Mauricio García y Elisa Araya, co-investigadores.

cen modificar nuestras hipótesis iniciales o las orientan de otro modo.

Sin embargo, la discusión metodológica contemporánea debería exigirnos desarrollar una conciencia crítica respecto a la investigación que desarrollamos. Al menos para dar cuenta de las condiciones de posibilidad de los enunciados que formulamos, sean éstos descriptivos o interpretativos. Dicho de otro modo, la investigación de terreno debería armarse de un método y al mismo tiempo seguir funcionando al interior de una perspectiva heurística y empírica. El término *empirismo* que empleo aquí no tiene para nada el sentido del positivismo que cree poder restringirse a los "hechos" puros y duros. Significa más bien que en las prácticas como la clínica y la etnografía -por las condiciones en que éstas se ejercen- los materiales y las operaciones que efectúan, conllevan necesariamente una dosis de "impureza", es decir de inadecuación a las exigencias de validación y de objetivación científicas[1]. Por supuesto que dicha "impureza" puede ser reducida, limitada o explicitada, pero su anulación pareciera ser imposible, a riesgo de hacer desaparecer todo el interés de la investigación de terreno. Este tipo de investigación no puede escapar a un cierto grado de contingencia, de aproximación o de incertidumbre. Perseguir un modelo de rigor demasiado fuerte y demasiado puro puede mutilar las posibilidades de descubrimiento y obstaculizaría múltiples operaciones que se revelan fecundas.

Esto no implica hacer la apología de la despreocupación metodológica o de la ignorancia. La investigación de terreno debe darse exigencias críticas. Es lo que diferencia un empirismo *naif* de un empirismo razonado y atento a sus imprecisiones necesarias, que habrá que explicitar (y no ocultar detrás de tablas estadísticas).

De cierto modo esta doble exigencia sitúa al etnógrafo y al clínico en una suerte de "ambivalencia epistemológica" (Schwartz, 1993) ya que exigiéndose una conciencia crítica y metodológica de sus procedimientos y resultados, aceptan tolerar una parte de "artesanía", de contingencia e incertidumbre, configurando modelos necesariamente flexibles.

Esta manera de posicionarse implica tomar a la letra la palabra *método* (del griego *meth-odos*) en tanto camino a través del cual se busca o persigue un destino. Según Lalande (1997), pese a diversas variantes, método implica siempre la idea "de una dirección definible y regularmente seguida en una operación del espíritu" (p. 264). Un debate doctrinal mayor, que atravesó toda la filosofía en torno a este concepto, es el problema de saber si un método puede ser determinado *a priori*, independientemente de su aplicación, o si debiese ser determinado *a posteriori*, caso en que la formulación de un método sólo sería útil cuando es descubierto en una operación efectiva del espíritu, de tal suerte que su formulación no sería más que el esquema más o menos simplificado. Este debate, aún abierto, concierne directamente lo que aquí estoy tratando. Tanto el clínico como el etnógrafo, aún cuando se dotan de instrumentos críticos y de dispositivos previos al encuentro con su "terreno", nunca llegan a formular una "metodología" *a priori*, sino que intentan tratar *metódicamente* lo que encuentran, empresa que no es lo mismo.

La Etnografía y la Clínica como Métodos de Investigación

En un sentido amplio, para tener en cuenta diversas modalidades de investigación, podríamos decir que una investigación es etnográfica cuando reposa en una inserción personal y de larga duración en el grupo estudiado. Esto permite al investigador observar los comportamientos de los individuos y le permite tener acceso a fragmentos de la vida cotidiana en el contexto y ambiente donde estos se desarrollan efectivamente. Además, la inserción permite acceder a eventuales "eventos", es decir a situaciones imprevistas, a crisis o conflictos en el seno del grupo, entre otras posibilidades, que pueden ser muy reveladores de fenómenos latentes que estructuran la vida social y que hasta ahí era ignorados.

El acceso a prácticas y discursos no oficiales, escondidos y guardados por el grupo, constituye uno de los puntos de mayor interés de la inserción etnográfica. También puede tratarse de comportamientos cotidianos considerados obvios, naturales, que jamás se les ocurriría a los actores evocarles como algo "interesante". Más aún, el investigador de terreno puede tener la oportunidad de asistir a prácticas banales a las cuales ni el sujeto ni el grupo, sumergidos en el hábito, prestan atención.

Si la investigación etnográfica permite "ver", da también acceso a escuchar. La inserción en el terreno presenta de hecho el interés de multiplicar las

[1] Por cierto que si uno discute el concepto de la ciencia, como lo hace un Maturana (1989) por ejemplo, o Ricoeur (1965, 1983), el problema no se plantearía en estos términos. Pero quedarse en la pura discusión epistemológica a veces es un obstáculo para avanzar en la discusión metodológica.

situaciones de interlocución. Las situaciones de enunciación son diversas: se habla en la mesa, en la iglesia, en la calle, en medio de una disputa entre vecinos o de una discusión familiar. Incluso las conversaciones informales, al finalizar el día o una reunión, pueden ser muy instructivas en la medida que desritualizan la relación investigador/investigado (informante). Lo informal puede a veces producir el prodigio de hacer casi invisible al investigador, de tal suerte que la alteración que su presencia induce sobre los materiales puede reducirse al máximo. Esto empuja al investigador de campo a quedarse en el terreno, a ir a los cementerios, a los templos, a las canchas de fútbol, o incluso a quedarse ahí, en algún lado, sin hacer nada; tal vez lo cotidiano es lo que pasa cuando no pasa nada. No es raro que "ahí donde el investigador deja de serlo surge el conocimiento"[2].

La investigación puede así gatillar discursos privados, confesiones, narraciones que develan aspectos más íntimos de los sujetos y a través de los cuales podemos trazar un camino para comprender la relación de los individuos a sus vidas. Los actores hablan, nombran o interpretan, y su manera específica de descifrar su situación nos remite a categorías de percepción y de pensamiento, categorías esenciales para hacer inteligible lo que hacen. La actitud del investigador puede variar: escuchar, cuestionar, insistir, replicar, pero siempre con la perspectiva de aprehender el punto de vista de los actores.

En síntesis, el trabajo etnográfico y clínico circulan siempre entre la mirada y la voz. Pero el acento podrá ser puesto en uno u otro en momentos distintos. El contexto clínico privilegia fuertemente la escucha, y se desmarca así de la etnografía en su forma de construir los "datos". Pero no es menos cierto que es el objeto de la investigación el que regula el acento puesto en la mirada o en la escucha. Si nos interesamos en las condiciones de trabajo bajo el ángulo de la repartición de tareas, es la observación de las prácticas lo que se impone y no la recolección de los discursos o explicaciones, los cuales podrían ser opuestos a lo que se hace efectivamente. Por el contrario, si nos interesamos en las representaciones a través de las cuales un grupo estructura su visión de la muerte, del matrimonio, de la familia o de la enfermedad, entonces la escucha de lo dicho puede legítimamente ser prioritario en la investigación.

Privilegiar *lo dicho* (la escucha) por sobre *lo visto* (la observación) da lugar a un estilo particular de etnografía, que podría ser calificada de "intimista" en la medida que busca develar las representaciones y redes de representaciones interiorizadas que determinan las prácticas y los pensamientos socialmente compartidos. Esta perspectiva o estilo etnográfico atiende más a la "cultura interiorizada" que a las condiciones externas, las cuales suponen la observación y una mayor toma de distancia respecto a los actores.

La cuestión de la duración de la inserción en el terreno es muy importante para el etnógrafo. Es con el tiempo que su inserción comienza a devenir efectiva, aprende mejor la lengua, se familiariza con un universo extraño, y es con el tiempo que se dará una diversificación de situaciones observadas y que darán al investigador la oportunidad de aprovechar los "afortunados azares" estando allí, en el momento justo. Todo esto supone una cierta duración, lo mismo que la aceptación del etnógrafo por el grupo, ¡ya que ésta no es ni natural ni espontánea!

Pero incluso después de muchos años, la inserción del etnógrafo no es nunca total y no debe ser sobrestimada. Si bien por su presencia es un actor en el seno del grupo que él observa y escucha, deben darse condiciones muy particulares para que llegue a estar verdaderamente en el centro de lo social. Practicando la observación participante, inevitable para el etnógrafo, su participación es siempre limitada. No tener en cuenta esta limitación puede conducir a una manera demasiado descriptiva de dar cuenta de los "materiales", sin dar cuenta de los descubrimientos que se pueden extraer. Dicho de otro modo.

"El etnógrafo no es ni aquel que ve 'todo del interior', ni aquel a quien todo el mundo mira. Es regularmente confrontado con los límites de su saber y de su participación. Olvidar esto implica ceder a la mística del 'terreno', que sin duda dice algo de lo que se busca, pero da insatisfactoriamente cuenta de lo que se encuentra..." (Schwartz, 1993, p. 271).

Problemas Planteados por la Paradoja del Observador en la Clínica y en la Etnografía

La ambivalencia epistemológica, de la que hablé más arriba, encuentra su expresión más fuerte en la paradoja del observador. Muy sucintamente, esta paradoja puede enunciarse así: estudiar clínicamente un

[2] Christian Berger, comunicación personal.

individuo o estudiar etnográficamente un grupo social supone observarlos. Pero observarlos implica "perturbarlos", lo que hace su conocimiento difícil sino imposible. Hay muchos ejemplos de este efecto, pero baste recordar al lingüista Labov, quien se preguntaba cómo observar la manera en que las personas hablan, ¡cuando no las observamos! (Labov, 1978).

Esta conciencia respecto de las perturbaciones inducidas por el observador pone de manifiesto que no hay observación neutra, ni mirada que deje inalterados los fenómenos. El observador es también un actor, y en tanto tal suscita en sus sujetos de investigación una serie de reacciones y comportamientos que impregnan el material que recoge. Lo que le es dicho y lo que le es mostrado no se puede disociar de las características específicas de la situación de investigación. Uno de los efectos más manifiestos del trabajo etnográfico es el ocultamiento de los actores, el rechazo a dejarse observar que se acompaña de muchas otras formas de resistencia abierta o encubierta. La clínica no encuentra este escollo de la misma manera puesto que el sujeto que llega trae una demanda. Pero, como sabemos, esto no lo libera de toda resistencia. Sin embargo, éstas serán acogidas por el clínico como parte integrante de los fenómenos con los que tiene que vérselas. En este punto la clínica puede fecundar el trabajo etnográfico al hacernos comprender que el rechazo a decir ciertas cosas, o el decirlas a medias, de manera encubierta e indirecta, responde a una forma específica de resistencia de la población estudiada, la cual puede tener motivaciones e implicancias diversas desde lo socio-político hasta lo epistemológico. Visto así, la resistencia del discurso es una parte esencial de los fenómenos culturales y sociales y sería caer en un empirismo *naif* considerarlas como "obstáculos a la investigación".

El lugar ocupado frente a un paciente o frente a un informante juega también un rol fundamental en la construcción de los materiales. Sabemos que el saber que nos es atribuido puede ser un motor para que el sujeto nos hable, pero puede también intimidar. No es sólo la oposición y el rechazo abierto de hablar lo que plantea problemas en el terreno. También lo hacen todos esos discursos tejidos de denegaciones, de silencios y atravesados por lo no dicho. Más aun, desde que se inicia la interacción, se activa un proceso de contra-interpretación en los observados. El paciente o informante etnográfico se plantearán ciertas preguntas sobre nosotros y sobre nuestros deseos: ¿Qué quiere? ¿Porqué me pregunta eso? ¿Qué puedo esperar de él?, etc.

En la clínica psicoanalítica existe una manera sistemática de trabajar esta cuestión, a saber, el análisis de la transferencia. El clínico se cuestiona permanentemente sobre el lugar en el cual su paciente lo sitúa e indaga lo que representa para él. ¿A quien le habla en realidad? Esta pregunta es explorada a lo largo de todo el proceso psicoanalítico. Por su parte, la etnografía no cuenta con una herramienta sistemática para abordar este problema, aún cuando el etnógrafo es consciente de que los roles que se le atribuyen están nutridos tanto de los signos que él emite –consciente o inconscientemente- como de las clasificaciones endógenas de las que dispone el grupo que estudia. Estas últimas, permiten al grupo explicar la presencia del etnógrafo y darle un sentido. Así, una de las pistas interesantes para acceder a la comprensión del lugar que ocupamos en el trabajo de campo –aparte de las eventuales demandas que se nos formulan- es prestar atención a la manera en que se nos presenta a los otros actores del grupo, y a las bromas que se puedan decir sobre nosotros. En una investigación etnográfica que hice con el objetivo de conocer las representaciones culturales del sufrimiento en la cultura popular chilena, yo me presentaba a mis informantes como un interesado en conocer las enfermedades que sufría la gente, sobre todo las enfermedades "antiguas", y quería saber qué se decía o se pensaba sobre ellas. Siempre fui introducido por alguien del lugar y constaté que la gente se refería a mí como "un curioso" o un "joven entendido" (que quiere decir, según entendí después, conocedor de las cosas secretas o que al menos está al corriente).

El proceso de clasificación del etnógrafo hecho por los actores, es parte integrante de la inserción en el terreno y por lo tanto es inevitable. Esta clasificación es entonces una condición de posibilidad de la investigación, al modo en que la transferencia es una condición de posibilidad del tratamiento en la clínica.

El rechazo directo a hablar de algo, la autocensura, las formas abiertas de resistencia a la curiosidad del etnógrafo o del clínico, son efectos de la investigación de campo que nublan los datos, lo que debe ser tomado en cuenta en el análisis. Si embargo, sería *naif* quedarse con esto y pensar que dicha resistencia hace obstáculo a la investigación, puesto que la resistencia en cuestión puede ser un aspecto esencial del fenómeno que estudiamos y que lo define internamente. Por ejemplo, en la investigación etnográfica referida antes, en un momento en que indagaba sobre la brujería, me vi confrontado a un fenómeno conocido por los etnógrafos, a

saber, la acusación. Algunos de mis interlocutores criticaban primero a sus vecinos, para luego acusarlos abiertamente de ser brujos o de haber tramado pactos con ellos. Cuando preguntaba detalles ante tan grande confidencia, mis informantes rechazaban hablar más pues se trata de "cosas secretas", y de hacerlo, los brujos podrían acarrearles la muerte.

Muchos elementos merecen reflexión en esta secuencia. Primero, podríamos tomar este discurso de acusación como una realidad vivida, lo que ciertamente es el caso a veces. Pero hay que tener en cuenta que la acusación puede ser un medio de crear una alianza conmigo contra el acusado, buscando así "reconocimiento" de mi parte, lo que es un registro muy arraigado en la vida social[3]. Esta última lectura es un nivel de aprehensión del fenómeno que podría conducirnos a retirarnos desilusionados del terreno, ya que sería nuestra presencia lo que hace emerger los fenómenos. Nuestros materiales no serían sino artefactos de nuestra observación, la que además perturbaría las relaciones sociales entre los vecinos. Sin embargo, rápidamente comprendí que las acusaciones no impedían en absoluto a la gente tener buenas relaciones entre ellos. Esto me condujo a pensar que las acusaciones recíprocas entraman cuestiones esencialmente simbólicas: lo que es buscado por medio de dichos discursos es reforzar la propia legitimidad y la imagen de sí, lo que no constituye un impedimento para que las personas se entiendan en lo cotidiano[4]. Es decir que ahí donde pude interpretar signos de una sociabilidad conflictiva o perturbada, se trataba de otro orden de realidad, a saber, de los esfuerzos de autolegitimación y búsqueda de *status*.

La Orientación Crítico-Analítica

Aunque la paradoja del observador conduce a veces a una cierta "inexcrutabilidad de la referencia" en el terreno, permite también extraer lo que está en juego simbólicamente, siempre y cuando el investigador reflexione sobre el lugar que ocupa para sus informantes. Podríamos decir que esta es la apuesta "metodológica" del psicoanálisis y también es la dirección que ha tomado una parte importante de la etnografía de orientación "crítico-analítica", que agrupa diversos autores (Althabe, 1977, 1991; Favret-Saada, 1977; Rabinow, 1988; Weber, 1989).

Uno de sus representantes más importantes es Jeanne Favret-Saada, quien me interesa no sólo por el método sino también por el tema de sus investigaciones, la brujería. Aquí me concentraré en algunas de las lecciones de método que podemos extraer de su obra.

La investigación de Favret-Saada se caracteriza por un principio de decodificación y lectura de sus materiales en función de la situación concreta de investigación y los efectos de ésta sobre los materiales. Ya que no hay observación neutra y que los datos nunca son disociables de las dinámicas que operan en la investigación misma, no hay otra vía para comprenderlos que el seguimiento reflexivo de lo que se juega en la relación del investigador con su terreno, identificar los roles que se le atribuyen, y siempre poner en relación lo que se le dice o lo que se le muestra con el lugar momentáneo que ocupa en el juego de interacciones suscitado por su presencia. Dicho de otro modo, los materiales son tratados como efectos de la situación de investigación y no como representaciones de una realidad natural.

Así, encontramos en esta orientación etnográfica un desarrollo bastante radical de algunos aportes del estructuralismo a las ciencias humanas. En efecto, en Levi-Strauss o en Dan Sperber, ya encontramos la idea que un rito, por ejemplo, no es regido por un simple código, como parecen transmitirlo algunas lecturas simplistas del estructuralismo. No es así por la simple razón de que la "significación y la composición misma de un mensaje dependen del que lo emite y del que lo recibe" (Sperber, 1968, p. 76). La cuestión de los lugares de enunciación, incluido el del investigador, ya está aquí planteada.

Esta actitud metodológica opera una lectura no ingenua de los materiales, ya que se da una restricción crítica que la conduce a descifrar los datos en función de las condiciones en las cuales los datos son producidos. Sobre todo se esfuerza por tener en cuenta en todo momento las condiciones concretas de enunciación de los discursos y del habla.

La pregunta clave que guía la investigación, la observación y la escucha es: ¿A quién se dirige la gente cuando le hablan al etnógrafo y qué buscan en la relación que instauran con él? Favret-Saada muestra lúcidamente que ella habría entendido muy poco del discurso rural francés sino se hubiese preguntado por su posición frente a los informantes. En mi experiencia, si los informantes evocaban ex-

[3] Para una reflexión sobre el lugar central del reconocimiento en la vida social, ver: Todorov, T. (1995), en particular el capítulo 3, pp. 95-160.

[4] Es probable que sea esto lo que esté en juego en esa institución social tan presente en la cotidianeidad chilena (pero no sólo en ella), que llamamos "el pelambre".

periencias con la brujería en un tono frío y distante, como si no les concerniera, o si me decían "he escuchado decir que a fulanito le pasó esto....", pero nada me decían sobre experiencias que los implicaran personalmente; o si se me enviaba a hablar con los ancianos ya que serían éstos "los antiguos, los que conocen las cosas secretas", entonces yo estaba obligado a plantearme la pregunta si no se trataba de una reacción de defensa contra el extranjero relativo que yo era, contra el citadino, ante quien la gente popular o rural sabe que no es de buen tono hablar de brujería.

Felizmente, otros lugares me eran atribuidos, sobre todo en la clínica con personas de cultura popular. A veces se me consideraba como alguien "agarrado por un mal", si no ¿por qué querría yo saber tanto de brujería? O bien se me consideraba un "entendido" o directamente un curandero. En este plano mi experiencia en Chile es muy parecida a la de Favret-Saada, y frecuentemente lo que estaba en juego en los diálogos en barrios populares o en las sesiones clínicas era: ¿"Quién quiere qué y de quién"?

Este rigor metodológico de la orientación crítico-analítica no impide seguir planteándose la pregunta ¿hasta qué punto los datos no serán sino construcciones del investigador, sin ninguna relación "válida" con la "realidad" del fenómeno tal cual opera fuera de la observación? Esta sería una consecuencia constructivista que, según autores como Von Glasersfeld (1988) convendría hacer extensiva a todo el conocimiento humano.

La orientación crítico-analítica matiza esta radicalidad epistemológica. Los etnógrafos saben que su objeto no son las formas de vida endógenas de los grupos que estudian. No aspiran a ninguna especie de transparencia de sus datos, ya que la realidad a la que se confrontan es antes que nada aquella producida por la investigación. Sin embargo, tienen la convicción que en vez de tratar las dificultades planteadas por el observador como "obstáculos", es más interesante tratarlas como recursos potenciales de la investigación.

En efecto, si yo analizo los efectos producidos por la investigación, el margen de maniobra del que dispongo se amplía. Si descifro los lugares que se me atribuyen, puedo discernir cuáles son más favorables a la investigación. Incluso cuando no puedo hacer nada para ocupar un lugar -ya que son los informantes o pacientes quienes me lo atribuyen- puedo esperar recoger materiales que harán progresar la investigación en el momento en que un lugar favorable (el de entendido o curandero por ejemplo) me es asignado. Entonces, más que elegir un lugar, yo puedo apostar más sobre uno que sobre otro en lo que se refiere a la profundización del fenómeno que me interesa estudiar. Desde este punto de vista, el buen observador sería aquel que reflexiona más cuando ocupa lugares favorables a su investigación.

Modelo y Realidad: Lo que es Descrito o Transcrito, ¿Tiene el Estatuto de una Construcción?

La relación que los materiales (construidos con esta conciencia crítico-analítica) tienen con la realidad sigue siendo un problema. Para captar este problema nos será útil un corto retorno al estructuralismo. La finalidad de la empresa estructuralista es ofrecer un modelo de un sistema: sistema de parentesco, de intercambio, mitológico u otro. Es claro que el modelo no es el sistema representado. Por otra parte, la estructura no corresponde ni al modelo, ni al sistema, es "lo que hay en común entre el modelo y el sistema representado: la homología funda todo el procedimiento estructuralista" (Sperber, 1968, pp. 88-89). Dicho de otro modo, el interés del modelo es que conserva en su seno los *invariantes*[5], presentes también en el sistema representado. Por cierto, los invariantes no son los elementos que componen el sistema, ya que los elementos del modelo son muy diferentes a los del sistema. Si la estructura consistiera en esos elementos, sería imposible decir que un *sistema real* y un *modelo construido* tienen la misma estructura. Son las *relaciones* entre los elementos, y no los elementos mismos, las que define la estructura, y son dichas relaciones las que permanecerán invariantes entre el modelo y la realidad del sistema. Esta es la razón por la cual un modelo antropológico no es una arbitrariedad del investiga-

[5] Pierre Bourdie (1994) ha insistido mucho en este concepto de *invariantes*. De hecho define la antropología comparativa como aquella que "se enraíza en un área cultural particular, dándose como finalidad la aprehensión de lo invariante, la estructura, en la variante observada" (pp. 16-17). Al paso, vale la pena notar que desde este punto de vista, el hecho de sumergirse en una realidad empírica particular –la cultura popular chilena, por ejemplo- en un momento dado de la historia, no disminuye la capacidad de generalización de la investigación en tanto se esté atento no sólo a los particularismos sino también a los invariantes. Bourdieu lo plantea así: "Todo mi trabajo científico se inspira en efecto de la convicción que no se puede aprehender la lógica profunda del mundo social sino a condición de sumergirse en la particularidad de una realidad empírica, históricamente situada y fechada, pero para construirla como caso particular de lo posible" (p. 16).

dor, ni una pura construcción, aún siendo construido.

Análogamente, en el plano del método, aún cuando el observador induce efectos inevitables, no provoca cualquier perturbación. Los eventos que gatilla dicen necesariamente algo del orden perturbado.

"Las reacciones que tienen los miembros de un grupo dado la existencia del sociólogo, no pueden no dar índices sobre la imagen que tienen de ellos mismos, sobre los tipos de legitimidad que reivindican, sobre las formas de reconocimiento a las cuales aspiran, signos entonces sobre los núcleos duros o los aspectos frágiles de su identidad social. La investigación es por sí misma un evento con valor heurístico" (Schwartz, 1993, p. 276).

Las perturbaciones siguen las líneas de fuerza que estructuran el orden perturbado, y en este sentido son informadoras y reveladoras del orden que nos interesa. De un cierto modo, esto corresponde a lo que algunos llaman en psicoanálisis el principio "pato-analítico", según el cual la manera en que se quiebra el psiquismo humano, como lo atestigua la patología, nos informa sobre cómo está estructurada la normalidad, puesto que el humano no se quiebra de cualquier modo, sino siguiendo ciertas líneas de fisura que lo estructuran. Desde este punto de vista, lo normal no es fácilmente observable puesto que todo se presenta en síntesis, al modo de un cristal compacto, del que sólo podremos conjeturar la estructura cuando se quiebre. En el campo etnográfico lo normal tampoco es observable (en lo absoluto) ya que corresponde al lo que ocurre cuando no hay observador.

Más allá del interés de esta orientación para trabajar con la paradoja del observador, pareciera que aplicada al límite puede tender a paralizar la investigación. No es tan claro que el etnógrafo o el clínico en tanto observadores consideren que todo lo que observan o escuchan es un efecto inducido por la investigación. Tal posición es insostenible todo el tiempo. Aunque es una perspectiva importante al momento de establecer los "datos", podría conducir al inmovilismo, a una epistemología hipercrítica, al constructivismo radical.

No hay que sobreestimar el impacto que el investigador tiene sobre el orden de las cosas. En esta centración insistente sobre el observador y sus efectos se perfila una cierta tentación narcisística, tentación que conduce a veces a exagerar dichos efectos. Tal vez hay estrategias que permitan disminuir el impacto que gatilla la presencia del investigador, limitando así las perturbaciones. Por otro lado, cuando nos reunimos con las personas en su lugar de trabajo, por ejemplo, en sus familias o en sus contextos de sociabilidad cotidiana, éstas están sometidas a las obligaciones y presiones características de esos lugares, y la permanencia de dichas obligaciones muestra que la observación del investigador no cambia todo. En un grado considerable los actores no tienen la posibilidad, ni tienen motivos para sustraerse a las exigencias, actividades o discursos que les son propios, ya que en muchas situaciones, su interés en mantenerlos será más grande que aquel de despistar al investigador.

Por otra parte, el tiempo, la familiaridad y la inserción en la cotidianeidad son factores importantes de banalización del etnógrafo, lo que hace posible que la investigación no se encierre solamente en sus propios efectos. Como muchos otros investigadores de terreno, he podido constatar que el hecho de estar situado en tanto interlocutor a la vez reconocido y extranjero permite a las personas decir cosas que no le dirían a otros con que conviven socialmente.

En resumen, me parece que no estamos obligados a leer los datos etnográficos y clínicos como puros productos de la situación de interacción, ni considerar que las perturbaciones inducidas por el observador sean imposibles de modular. Hay que aceptar que la "realidad" a la que nos enfrentamos en ciencias humanas es de otro orden que aquella que enfrentan las ciencias naturales. En las primeras, las realidades son ante todo "hechos de significación" (Borel, 1990), y una significación no es una cosa sino un proceso. Un ejemplo mínimo: los objetos que un embrujado usa para protegerse -ajo, clavos o cruces- no son de este tipo de hechos, pero sí lo es el uso que hace de dichos objetos.

La paradoja del observador nos obliga a un cuestionamiento crítico y a hacer el duelo de la adecuación de nuestros enunciados con nuestro objeto, ya que el objeto tomado por la observación se transforma. La "verdad" a la que podemos aspirar no tiene ya relación con la *Adaequatio* de Aristóteles (adecuación entre el pensamiento y la cosa) sino con la *Alethéia* que Heidegger (1948, 1970) redescubrió, es decir con un cierto develamiento y un des-cubrimiento de lo que se encuentra latente[6]. Además, no

[6] Gadamer, precisa que si bien Heidegger no es el primero en haber reconocido que el término griego *aléthéia* significa, estrictamente hablando, no-latencia, es sin embargo el primero en habernos enseñado "lo que significa para pensamiento del ser el hecho que es a la latencia y a la disimulación de las cosas que la verdad debe ser arrancada" (1976, p. 42).

son los enunciados los que están en relación con el mundo, sino aquellos que los utilizan.

Podemos perseguir un conocimiento aproximativo, trabajando en limitar las perturbaciones provocadas por la observación, discriminando los efectos inducidos de los efectos endógenos, o incluso tratando de leer éstos a través de aquellos. Entonces, el conocimiento que podemos producir conlleva siempre el rasgo de lo contingente y de lo aproximativo. Incluso cuando somos vigilantes en captar, explicitar y modular los efectos de la investigación, nunca podemos saber si lo hemos logrado hacer efectivamente. "La investigación es una apuesta: la investigación [de terreno] implica apostar que podremos jugar con la paradoja del observador, que sabremos a la vez servirnos de ella y liberarnos parcialmente" (Schwartz, 1993, p. 280). Para escapar de la posición puramente crítico-analítica, que corre el riesgo de encerrarse en una epistemología hipercrítica, debemos aceptar soluciones aproximativas.

El Problema de la Construcción de Datos: La Escucha y el Discurso como Material de Investigación

Las preocupaciones metodológicas en psicología clínica y en etnología no se reducen al problema del observador ciertamente. Hay otros problemas compartidos con las aproximaciones cualitativas en general, las que admiten el hecho de estar atravesadas por la subjetividad, con todo lo que esto implica de intuitivo y emocional. Sin embargo, resistir a la fascinación del número no debería dispensar del esfuerzo reflexivo sobre las propias operaciones. Es por ello que es necesario preguntarse por lo que entendemos por "dato" o "material" en el campo de la investigación cualitativa. ¿Qué incluimos bajo esos nombres y qué hacemos con ello? Estas dos preguntas son ineludibles. En clínica y etnografía inducimos, interpretamos, a veces generalizamos, pero ninguna de estas operaciones es obvia.

Comencemos por la construcción de datos. La cuestión puede parecer simple en un primer abordaje: bastaría anotar (o registrar de algún modo) regularmente todo lo que es observado y escuchado. El problema consiste en cómo determinar a qué poner atención cuando la materia es demasiado abundante o demasiado banal al punto que podemos experimentar dificultades para extraer algo significativo de ella. Toda una tradición epistemológica responde a esto diciendo que no hay observación posible sin una construcción previa del objeto, a través de un corpus de hipótesis unificadas en una problemática. Aunque pudiésemos estar de acuerdo con esta perspectiva, no podemos dejar de constatar que durante una investigación de campo o en la escucha clínica la problemática cambia, las hipótesis poseen una dinámica, lo que muestra que el objeto no está totalmente construido al comienzo. Más aun, me parece que el primer período de una psicoterapia o de una investigación etnográfica no consiste en responder preguntas, sino en descubrir las preguntas que formularemos. Hay que reconocer no sólo que en las prácticas de investigación mencionadas no siempre estamos del todo armados metodológicamente, sino que esos momentos de vaguedad son una parte esencial de la tarea. Schwartz lo expresa con genio:

"El sentimiento de flotar sin orientación coherente, la impresión de no comprender, constituyen momentos necesarios y recurrentes en una investigación de esta naturaleza. Es también por esa vía que podemos aprender algo de la investigación y de aquellos que estudiamos. Sin hacer el elogio demagógico de la ignorancia, hay que subrayar que una investigación etnográfica conlleva fases de relativa pasividad y de espera, con objetivos vagos, una atención abierta pero imprecisa. Describir la investigación como si estuviera siempre armada metodológicamente es pintar una ficción, que no sabemos si da seguridad o inhibe" (Schwartz, 1993, p. 281).

Cabe destacar el parentesco de estas ideas con la atención flotante practicada en la clínica psicoanalítica.

En la clínica y en la etnografía nos confrontamos frecuentemente a la imposibilidad de grabar o filmar. Lo que en estos casos se llama materiales son huellas constituidas "después de", con un carácter necesariamente aproximativo. Es obvio que dichos registros son limitados cuando se trata de conversaciones entusiastas con varios sujetos que hablan al mismo tiempo o que se interrumpen unos a otros. Sin embargo muchos de los momentos fecundos de una investigación tienen lugar en esas situaciones participativas que obligan al abandono de todos los formalismos de una investigación que quisiera encuadrar o estructurar sus entrevistas. Imposibilitados de grabar, o de tomar notas en curso de la conversación, o incluso de inquirir para pedir explicaciones, será necesario reconstruir laboriosamente los propios recuerdos, reconociendo que sin duda muchas informaciones se pierden y que el resto puede revestir un carácter impreciso. A pesar de todo, son estos materiales imprecisos, estos *collages*

de las huellas de la memoria, los que suelen ser los más significativos en la reflexión sobre el sentido de los fenómenos que nos interesan en clínica o etnología. Se trata, sin embargo, de datos ligados a las incertidumbres de la memoria.

Pero hay un aspecto más radical. Sumergidos en un mundo de discursos, el clínico y el etnógrafo escuchan hablar de cosas de las que no pueden ser testigos. En el seno de una familia se habla de eventos que ocurrieron en el trabajo, o en el pasado, o en casa de parientes lejanos, o en otros lugares a los cuales el investigador no tiene acceso. Se trata de realidades presentes-ausentes que son esenciales para comprender lo que ocurre al interior de la familia, pero que el investigador no puede verificar. Dicho de otro modo, son datos sobre los cuales el investigador no puede controlar la existencia. Sin embargo, renunciar a ellos permite comprender muy poco. ¿Qué estatuto tienen estos datos? Me parece que en esto la etnografía coincide con la perspectiva clínica ya que en ambos dispositivos se torna necesario precisar que *los datos son los discursos que evocan las cosas y no cosas evocadas por el discurso.* La realidad que constituye nuestro objeto es la palabra. Así situados, sería erróneo, metodológicamente hablando, considerar que las referencias verbalizadas por los pacientes o informantes no son pertinentes por el hecho de que no existen sino en sus discursos.

Contra la voluntad positivista que busca controlar los datos y las variables para poder operacionalizarlas, yo diría que reconocer que hay siempre en la clínica y en la etnografía realidades fuera del contexto accesible al investigador, pone simplemente en evidencia que la observación no es autosuficiente si queremos comprender los "hechos humanos". La observación tiene su lugar para garantizar un cierto control en la verificación de datos, pero puede producir, de manera imperceptible efectos perversos. Quiero indicar con esto que la observación puede empujar a veces a una cierta "metonimia metodológica", es decir, a tratar el fragmento de realidad que se observa como una totalidad autosuficiente.

Escuchando a la gente, estamos obligados a admitir que para comprenderlos hay que incluir múltiples referencias ausentes, pero que se revelan decisivas en la determinación del sentido. Decir que estudiamos la palabra y las representaciones por ejemplo, y que nuestros límites epistemológicos se sitúan al interior de dicho campo, no quiere decir que se hagan investigaciones en el aire, donde nada es verificable (o falseable). Quiere decir simplemente que estudiamos la realidad humana tal como ésta se produce en la experiencia, y que hacemos la apuesta que quedándonos lo más cerca posible de dicha experiencia llegaremos a comprender mejor nuestro objeto de estudio. Para expresarlo de nuevo según Schwartz:

"Las situaciones de habla ponen frecuentemente en contradicción al etnógrafo. Por un lado no puede ignorar las reglas elementales de la critica de fuentes: las 'cosas dichas' no son informaciones inmediatamente verdaderas sobre el mundo, ni menos pueden ser equivalentes a realidades directamente observadas y controladas por la investigación. Pero por otro lado, no se puede rebajar por esta razón su valor informativo y cognitivo. Los materiales contenidos en la palabra pueden conllevar una precisión, una riqueza, una densidad tal, que exigen que nos la tomemos en serio. Su valor es frecuentemente irremplazable. No sólo porque a veces es la única vía de acceso a realidades esenciales, sino que al estar impregnada de la experiencia y de los saberes de los investigados, puede ser mucho más instructiva para el etnógrafo que aquello que él podría producir por la vía de la observación directa. Si el etnógrafo las considera como equivalentes *stricto-sensu* de datos verificados, comete un abuso de lenguaje. Pero si la desdeña o la subestima en nombre de una exclusividad acordada a la observación, compromete una parte indeterminada de sus posibilidades de comprender. Nos parece, que hay que poner en cuestión la concepción estrictamente vericacionista u observacional de los datos, y admitir que éstos conllevan muchas clases de elementos afectados de índices de certitud y de funciones heurísticas diferentes" (Schwartz, 1993, pp. 283-284).

Es claro que la distinción de datos (observar acciones, evaluar la plausibilidad de las cosas dichas, acordar a ciertos discursos un carácter engañoso o de resistencia, etc.) incluso si se la hace con cierto rigor, es de suyo una operación que revela un acto *interpretativo* de parte del etnógrafo o del clínico. Así, esta operación esencial para la comprensión del sentido, introduce necesariamente un elemento de contingencia en el corazón mismo del saber que será posible extraer. El esencial problema de la interpretación en la investigación clínica o etnográfica, o en general en las aproximaciones cualitativas, espero poder abordarlo en una próxima comunicación.

Conclusiones

Si la investigación cualitativa puede aspirar a un cierto rigor, el que ha ido alcanzando de hecho,

debe darse exigencias críticas respecto del estatuto de sus datos y el modo de obtenerlos, lo que implica una reflexión y una explicitación de la situación concreta de interlocución u observación, que permita caracterizar mínimamente las condiciones de enunciación en que se recoge el "material". Esto es esencial a la hora de evaluar en qué grado los datos son o no una producción, un efecto, de la situación de investigación.

Esta exigencia crítica es, sin embargo, el medio de nutrir la investigación de terreno, etnográfica o clínica, de estrategias que tiendan a moderar los efectos movilizados por el dispositivo.

Entender que la perturbarción del orden que introduce la presencia del investigador no es sólo un obstáculo, me parece esencial. Esto, en la medida en que entendamos que las líneas en que se opera la perturbación introducida por el observador, siguen las líneas de estructuración del orden perturbado. Es por ello que las crisis, conflictos, impasses, resistencias, etc., pueden ser sumamente instructivos y no deben ser siempre enfrentados como "obstáculos" a la investigación.

La diferenciación entre datos provenientes de la observación y datos provenientes de lo escuchado es también central. La imposibilidad de verificar la existencia de gran parte de lo dicho, no hace de la palabra un dato inútil, sino que es justamente en ella donde el investigador de terreno interesado en problemas de sentido puede encontrar a veces lo más esencial para desarrollar su investigación. La multiplicación creciente de los métodos de análisis de contenido y de análisis del discurso, da cuenta de ello.

Referencias

Althabe, G. (1977). Le quotidien en procés. *Dialectiques, 21,* 48-63.

Althabe, G. (1991). *Etnologie du contemporain et enquête de terrain. Terrain, 14,* 21-38.

Borel, J. M. (1990). Le discours descriptif, le savoir et ses signes. En J. M. Adam, M. J. Borel, C. Calame, M. Kilani, (Eds.), *Le discours anthropologique.* Paris: Meridiens.

Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques.* Paris: Seuil.

Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les shorts.* Paris: Gallimard.

Gadamer, H. G. (1976). *L'art de comprendre: Ecrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humain.* Paris: Aubier.

Heidegger, M. (1948). *De l'essence de la vérité.* E. Louvain: Nauwelaerts.

Heidegger, M. (1970) *Questions II.* Paris: Gallimard.

Labov, W. (1978). *Le parler ordinaire.* Paris: Minuit.

Lalande, A. (1997). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie.* PUF: Paris.

Maturana, H. (1989). *El árbol del conocimiento.* Santiago: Universitaria.

Rabinow, P. (1988). *Un ethnologue au maroc: Réfléxions sur une enquête de terrain.* Paris: Hachette.

Ricoeur, P. (1965). *De l'interprétation: Essai sur Freud.* Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1983). *Temps et recit.* Paris: Seuil.

Schwartz, O. (1993). L'empirisme irreductible. En N. Anderson (Ed.), *Le hobo: Sociologie du sans-abri.* Paris: Nathan.

Sperber, D. (1968). Le structuralisme en anthropologie. Paris: Seuil.

Todorov, T. (1995). *La vie commune: Essai d'anthropologie générale.* Paris: Seuil.

Von Glasersfeld, E. (1988). Introduction à un constructivisme radical. En P. Watzlawick (Comp.), *L'invention de la réalité: Contributions au constructivisme.* Paris: Seuil.

Weber, F. (1989). *Le travail á-côté.* Paris: E.H.E.S.S.