



Reflexiones sobre la aproximación etnográfica en la acción participativa y la cooperación.

Sara Sama Acedo
Antropóloga

Cita bibliográfica: Sama, S. (2006) Reflexiones sobre la aproximación etnográfica en la acción participativa y la cooperación en *La Estafeta*, núm 1, diciembre. Oviedo: O'dam ONGd [http://www.odam.info/la_estafeta/articulos]

La mayoría de los proyectos más allá de su trascendencia, dificultad y tamaño, suelen comenzar con un “¿y por qué no...?”, esta cuestión, que todos recordamos como el momento en que parece que las piezas por fin encajan y cobran sentido produciendo un “clic” en nuestras cabezas, es la pregunta clave que suele impulsarnos a la acción y así a generar cambios en el mundo que habitamos y a participar de su re-producción en mil y una formas diferentes. Para llegar a ella se supone que hemos aprendido una serie de conocimientos que sometemos a experimentación, contrastación y crítica. Los artífices del proyecto O'dam han sido protagonistas de este proceso desde el momento en que desde su experiencia laboral relacionada con la acción socioeducativa se preguntaron: “¿Y por qué no vincular lo experimentado y aprendido en estos años con nuevos elementos prácticos y teóricos de la Antropología e intentar impulsar la acción socioeducativa a través del conocimiento riguroso y pormenorizado de los entornos en los que trabajamos?, ¿por qué no aprender cómo y qué aprenden las distintas personas de una comunidad antes de enseñar lo que pre-suponemos que les hace falta para vivir?” Así comenzaron las primeras andaduras de un largo viaje lleno de retos y desafíos que conduciría a hacer realidad un proyecto de cooperación socioeducativa con los *tepehuanos*, una comunidad indígena de México.

Recorrer los senderos que vinculan la Antropología y la intervención socioeducativa en nuestro país no es algo fácil porque aún están comenzando a ser explorados; son ámbitos que suelen estar más unidos en las esperanzas de acción interdisciplinar que proponen en sus obras buena parte de los científicos sociales comprometidos con la transformación social



que en la práctica cotidiana de los proyectos de intervención. Este recelo por la práctica interdisciplinar y la aplicabilidad, en el caso particular de la Antropología, obstaculiza la posibilidad de un desarrollo dinámico y diverso de la disciplina y desde luego el que los conocimientos y prácticas de la investigación antropológica puedan ser puestos en práctica para una más eficiente gestión de las problemáticas sociales. No obstante sería una pena desperdiciar la ocasión para señalar que tras estos recelos se esconden ciertas cuestiones importantes con las que, de hecho, los responsables del proyecto O'dam se han ido topando desde los primeros interrogantes que les movieron. Veamos algunas de ellas.

A algunos antropólog@s nos inquieta la premura y confusión que parece reinar en abundantes intervenciones sociales en general y educativas en particular en entornos tristemente llamados “desestructurados”, “marginales” y/o “sub-desarrollados” que llevan a cabo diversas agencias gubernamentales y no-gubernamentales de sociedades “desarrolladas” y que tienen por objetivo bienintencionado, aunque difuso, el “mejorar” la calidad de vida de los “agentes” comenzando por la aportación y el aprendizaje de aquello que se considera como “necesario”, ahora bien: ¿Qué es lo que necesitan? ¿Pueden los procesos de cambio de un determinado contexto ser guiados o dirigidos hacia un uso “racional” de los recursos humanos aplicando una lógica de planificación “coherente” con la visión del mundo en que se desarrollará? ¿Qué papel juega en este sentido la Antropología?. Es cierto que la situación de desventaja en la que viven muchos seres humanos apremia pero también es cierto que ello no tiene porque servir de excusa para seguir negando su capacidad de agencia, decisión y participación en su propio devenir y seguir impulsando una especie de “colonización para el auto-desarrollo de las “metrópolis”” enmascarada tras la “cooperación para el desarrollo de otros”.

Tristemente el conocimiento obtenido de las etnografías ha sido una importante fuente de información en los procesos de colonización y hoy en día sigue utilizándose como fuente de información (que no de conocimiento) en muchos proyectos de “desarrollo”, acción y transformación social poniendo



como excusa el evidente fracaso de gran parte de los planes de intervención social elaborados según una lógica tecnocrática¹. Cada vez más se plantea la necesidad de tener en cuenta las variables sociales y culturales tanto en la evaluación de proyectos acabados como en la programación de nuevas intervenciones; ciertamente esto es algo necesario y provechoso: conocer al otro nos ayuda a relativizar nuestros puntos de vista, nos puede volver más tolerantes y puede llevarnos a construir procesos de cooperación y diálogo reales... o no!!. Por sí mismo el *reconocimiento* de la diversidad cultural no ofrece una receta milagrosa para hacer buenos proyectos y solucionar los problemas de la humanidad.

La Antropología contiene un método y un conjunto de técnicas mediante los cuales pueden obtenerse datos sobre los modos en que la gente vive y sobre como interpreta el mundo que le rodea y que a su vez produce; los datos que podemos obtener, sin embargo, pueden decir mucho o nada e incluso mentir. En sí y por sí mismos los datos no son nada y lo que nos digan o no dependerá del modo en que los produzcamos, es decir, según como utilicemos las herramientas etnográficas y cómo los elaboremos y organicemos para producir una imagen científicamente válida de un modo de vida: *una etnografía* que sea públicamente contrastable y verificable. La etnografía no es una mera colección de técnicas fragmentarias; por el contrario éstas contienen y forman parte a la vez de un bagaje epistemológico que no puede ser desdeñado, aunque su flexibilidad y adaptabilidad a diferentes contextos y situaciones de investigación permite que puedan utilizarse desde cualquier disciplina, deben tenerse muy presentes ciertos

¹ La misma lógica que, sin embargo, caracteriza nuestro propio desarrollo capitalista-racionalista y que incluye además una visión individualista de la sociedad que eleva a la categoría de realidad la fragmentación que con fines prácticos y analíticos hacemos de la sociedad (esfera económica, esfera religiosa, esfera familiar, esfera educativa...) haciendo olvidar que la sociedad es un conjunto de interrelaciones dinámicas y cambiantes que conforman un todo complejo.



*principios teóricos*² previos y esto es algo en lo que, aunque parezca extraño, buena parte de los Antropólog@s estamos de acuerdo³:

“(...)si se quiere ser fiel a las formas de pensar, hablar y actuar de los sujetos investigados- la *constatación* de los datos a nivel técnico debe estar siempre subordinada a la *construcción* a nivel metodológico, y ésta a la *ruptura* a nivel epistemológico, es decir, a la explicitación de los obstáculos que oponen resistencia al conocimiento de aquellas prácticas sociales.”

(Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1976) EN María Isabel Jociles Rubio. “Las técnicas de investigación en Antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico” en http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html)

Los *principios* que guían y dan forma a la investigación etnográfica hacen posible eso que llamamos la “mirada antropológica”, dada su importancia intentaré resumirlos lo más clara y brevemente⁴ posible:

1.- Extrañamiento: El estudio de sociedades muy diferentes de la propia durante mucho tiempo ha ido cualificando a la Antropología para desarrollar esta actitud frente a la realidad social y cultural que se estudia. El extrañamiento consiste en intentar dejar a un lado las propias preconcepciones o estereotipos sobre lo que está ocurriendo, explorar el ámbito en cuestión y “asombrarnos” e “interesarnos” por como los participantes lo interpretan, lo construyen y expresan a través de sus discursos y prácticas. Todo grupo humano genera un comportamiento “convencional”, es decir, socialmente construido y que no es el resultado directo de la naturaleza de las cosas, por ejemplo, que un hombre y una mujer se unan, tengan hijos y vivan juntos en un mismo hogar nos parece un hecho natural (decimos por ejemplo: “como en la naturaleza el macho y la hembra se unen para procrear), aún más, solemos llamarlo “familia” y pensamos que tal y como lo conocemos existe universalmente.

² Con esto no se pretende decir que la etnografía sea un 'paradigma' que exija forzosamente la asunción de ciertos posicionamientos teóricos, metodológicos y técnicos específicos, por el contrario se trata un *método* de investigación sumamente flexible que facilita su adaptación a circunstancias de estudio muy variopintas, por eso encontramos etnografías desde múltiples perspectivas teóricas sin que ello quite que se respeten o se este de acuerdo en esos *principios* básicos que constituyen la mirada o perspectiva antropológica . Ver: http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html

³ Ver autores como H. Velasco y Angel Díaz de Rada(1997), Maribel Jociles(2003), M. Hammersley y P. Atkinson (2001)González Echevarria (1990), María Cátedra (1991) Luque Baena (1985) o Bourdieu , Chamboredon y Passeron (1976) entre muchos otros.

⁴ Estos principios aparecen expuestos con mayor rigurosidad y profundidad en el artículo antes citado de M^a Isabel Jociles así como en H. Velasco y A. Díaz de Rada (1997) además de Hammersley y Atkinson (2001) por lo que recomiendo su lectura a aquellos que estén interesados en estas cuestiones o que tengan en mente utilizar técnicas etnográficas en proyectos de intervención social o de cooperación al desarrollo.



Pues bien, extrañarnos supone “poner en juego nuestro conocimiento social” aprendido e interiorizado (valores, creencias, conductas, etc.) como miembros de una sociedad y dejar de asumirlo como lo esperable y lo natural para aproximarnos, siguiendo con el ejemplo, a la familia como una *construcción social* y, por lo tanto, como un hecho social que puede ser como yo lo conozco, contener mil y una variaciones o bien directamente no existir en ninguna forma comparable a como yo lo puedo conocer. Con el extrañamiento la familia (o aquello por lo que nos interesemos) deja de ser un hecho social “normal” para ser una “anomalía” y por lo tanto se convierte en una fuente de reflexión intelectual, es decir, nos preguntamos bajo que circunstancias aparece tal o cual hecho social y como se producen esas circunstancias en un determinado modo de vida.

2.- Intersubjetividad: somos conscientes de que los datos que producimos para el estudio de la sociedad y la cultura no son objetivos, no vienen dados al margen de la mirada del investigador y no reflejan en sí mismos la “realidad objetiva” de una sociedad dada. Con esto no queremos decir que todo vale o que los resultados de la investigación etnográfica son algo así como una opinión más, el escrutinio público y la contrastación empírica es lo que proporcionarían a la etnografía un carácter científico. En este sentido los datos producidos están en diálogo constante con varios sujetos y situaciones diferentes por eso decimos que la etnografía tiene una intención dialógica⁵. Esta actitud dialogante es a menudo confundida con la supuesta objetividad que podría ofrecer una ciencia social y/o una intervención social construida exclusivamente sobre el punto de vista del nativo; esta propuesta no tiene en cuenta que el punto de vista nativo, por muy “experto” que sea en su cultura, no supone una visión total, compacta y homogénea sobre su cultura, sino parcial, mediada, difusa y contradictoria porque “es sólo uno de los lugares potenciales en los que se genera una conducta o discurso”(H.Velasco y A. Díaz de Rada, 1997:221) pero no el único.

Las prácticas, los discursos, las conductas, la cultura en definitiva se produce también en “lugares sociales”, es decir ante otros y en relación con otros, por

⁵ Es decir en diálogo constante con las observaciones y prácticas de los agentes.



eso debemos tener en cuenta que la información sobre una cultura se localiza también en las “situaciones sociales”, en ellas vemos la relación de los agentes con sus conciencias sociales, con los elementos de la cultura y con las acciones y discursos de aquellos otros que participan en esas situaciones.

3.- Holismo: partimos del supuesto de que el ser humano es un ser relacional, cobra sentido en un conjunto de relaciones, por eso, ni él ni sus producciones pueden ser aisladas para ser estudiadas.

Los fenómenos sociales, las instituciones y los acontecimientos, son como decía Mauss (1923^a [1971 b]) “hechos sociales totales” esto quiere decir que en la sociedad, todo, incluso las cosas más especiales, deben ser entendidas “en su relación con todo lo demás, con la colectividad completa y no simplemente con sus partes particulares”. “No hay fenómeno social que no sea parte integrante del todo social”. No hay ahí fuera fenómenos diferenciados como religiosos o profanos, políticos o económicos, prestos a ser atrapados como tales si antes no los construimos como fenómenos mismos. Para comprender los fenómenos sociales, las instituciones y los sujetos se deben seguir sus relaciones con otros fenómenos, instituciones y sujetos. Esto no significa que debamos explicarlo “todo” en una etnografía, pero sin una pretensión holista de partida estaríamos obviando las múltiples relaciones que componen lo que llamamos sociedad y cultura y generando una imagen ficticia.

4.- Contextualización: puesto que para comprender un fenómeno social debemos integrarlo en un entramado de relaciones con otros fenómenos y apreciar ese conjunto de relaciones como un todo, el etnógraf@ debe esmerarse en recomponer ese todo social. A esto le llamamos *contextualizar* o *suministrar contexto*.

El contexto en etnografía es algo que construimos procesualmente a lo largo de la investigación, no tiene marcos definidos, es una red de relaciones significativas que forman parte de y nos ayudan a entender los fenómenos sociales. Debe tenerse muy claro que, a diferencia de lo que nos pueda sugerir nuestro sentido común, en la investigación etnográfica el contexto no



es una especie de recipiente que contiene lo que estudiamos, por ejemplo, decir “la escuela en el contexto indígena” solo tendrá sentido si lo situamos en la compleja red de relaciones de la trama cultural de la que forma parte. La producción del contexto tendrá que ser cuidadosamente realizada para que nos remita a los diversos niveles que componen la realidad social y no se pierdan por el camino la complejidad y diversidad de matices que contiene.

Pero, ¿hasta donde llegar en nuestro afán de mostrar las relaciones entre los objetos? No todo se relaciona con todo de cualquier manera, encontrar los puentes y pasadizos que los agentes construyen cuando pasean entre las diferentes parcelas que componen su realidad es todo un reto y puesto que las culturas se producen en mundos concretos, en “condiciones reales de existencia”, tendremos que contrastar continuamente las condiciones que hacen que determinados aspectos puedan o no estar relacionados.

5.- Interpretación cultural: es la esencia del esfuerzo antropológico⁶. En este sentido debe tenerse en cuenta que el antropólogo@ percibe a través de las creencias personales pero también a través de una “teoría cultural” que nos guiará en las propias observaciones e interpretaciones. Esto no significa que nos adhiramos obligatoriamente a una o varias teorías concretas que puedan explicarlo todo, se trata más bien de establecer un diálogo constante entre el bagaje teórico del que disponemos (como miembros de una cultura y como profesionales en el campo que sea), los datos que hemos producido y nuestras reflexiones acerca de lo que trata la cultura.

En definitiva se trata de ir más allá de una mera descripción de sucesos particulares y mirar tras ellos para comprender “cómo la gente les hace frente y maximiza o, por el contrario, minimiza la probabilidad de su recurrencia”⁷.

⁶ “(...)el propósito de la investigación etnográfica tiene que ser **describir e interpretar** el comportamiento cultural... La interpretación cultural no es un 'requisito', es la esencia del esfuerzo etnográfico. Cuando el interés por la interpretación cultural no se hace evidente en el informe de un observador, entonces el informe no es etnográfico, a pesar de lo adecuado, lo sensible, lo completo o lo profundo que sea” [Wolcott 1993 (1985): 130-131] en H. Velasco (y otros), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid. Trotta, 1993 (127-144)).

⁷ ([Wolcott 1993 (1985): 130-131] en H. Velasco (y otros), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid. Trotta, 1993 (127-144)).



Creo que este párrafo de M^a Isabel Jociles parafraseando a Wolcott resume muy bien esta cuestión:

“(…)pensar que la cultura se detecta mejor en lo que la gente hace, en lo que dice, en lo que dice que hace o en la tensión entre lo que hace y dice que debería hacer, supone inclinarse por una determinada concepción de la cultura, constituyendo un asunto de tanta trascendencia en la investigación antropológica que conlleva distintas estrategias para la producción, organización y análisis de los datos, y arrastra incluso la concesión de una diferente credibilidad a los resultados obtenidos a través de técnicas de investigación distintas (observación participante, entrevistas, análisis documental, análisis genealógico, etc., etc.).”
(http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html)

Seguramente el lector se habrá percatado ya de que todos estos principios que caracterizan un estudio etnográfico de la realidad social se apoyan en una perspectiva específica sobre la cultura, en tanto su comprensión y conocimiento es el objeto mismo que mueve a la investigación antropológica. Pues bien, esta es una de las cuestiones más delicadas y que más nos inquieta a muchos antropólogos cuando nos planteamos la investigación-acción o simplemente nos preocupamos por la aplicación del conocimiento antropológico en el ámbito de las políticas sociales en general y concretamente en la intervención socioeducativa en entornos pluriculturales y/o contextos muy diferenciados social, étnica y culturalmente frente a la sociedad mayoritaria como lo son las comunidades indígenas.

Desde el auge de los Nuevos Movimientos Sociales que impulsaron el primer multiculturalismo allá por el 1968 y hasta su institucionalización como una política de reconocimiento positivo de la diferencia y de la acción afirmativa, hemos visto, como las diferencias étnicas, culturales y la defensa de las identidades (identidad cultural, étnica, de género...) se han ido convirtiendo en armas del debate intelectual y político actual (Gunther Dietz 2003:80) y suelen ser protagonistas en los cada vez más numerosos proyectos y políticas orientados a la cooperación y el desarrollo. Apenas hay día en que los medios de comunicación no hagan uso de estos conceptos al referirse a ciertos tipos de problemas sociales relacionados con la educación de las minorías, la inmigración, la marginación y la pobreza. Sin embargo,



tras la abrumadora abundancia de discursos que ensalzan positivamente las diferencias culturales desde un aparente “relativismo cultural” y/o “respeto a las minorías étnicas” se esconde, a menudo, una exaltación “primordialista”⁸ y “esencialista”⁹ de la *etnicidad* y la *cultura* que además de contribuir a retroceder unas cuantas décadas en la comprensión de estos conceptos conduce a planteamientos y acciones que tienen más que ver con el mundo de lo ideal que con la realidad social.

“(…) la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa” (Geertz 1987:27)

Al hablar de cultura estamos hablando de “contextos” generados por relaciones humanas, complejas, cambiantes y dinámicas que para su estudio han sido resumidas en conceptos analíticos formales elaborados a lo largo del tiempo y vinculados a determinados procesos sociales como son la ajetreada historia de las “naciones” y el “nacionalismo” primero y más recientemente a las reivindicaciones de colectivos llamados “minoritarios” y generalmente “marginados” y, finalmente, a los avances críticos de estudiosos de las Ciencias Sociales que desde varias disciplinas¹⁰ están explorando las complejidades de los contextos interculturales.

Por tanto, debe tenerse muy en cuenta que admitir y respetar la diferencia entre culturas no autoriza a *reificar*¹¹ la existencia autónoma de la cultura ni a suponer que cada cultura esta compuesta por un conjunto finito, visible y clasificable de “rasgos culturales” distintivos con un significado inmutable e

⁸ Considerar la cultura como hecho primigenio que permite identificar un determinado grupo social con un conjunto de rasgos culturales compartidos que posibilitan una identidad igualmente compartida que permite la diferencia frente a individuos de otros grupos. Equipara la cultura a la etnicidad confundiendo los niveles *emic* o *etic*, es decir “reales” y “formales” (o de análisis), haciendo de elementos formalmente aislados para su análisis componentes estáticos que dan sentido a lo que se supone una forma de ser y vivir de los individuos.

⁹ “La esencialización implica categorizar y estereotipar, es una forma de pensar y actuar que trata a los individuos como si estuvieran esencialmente definidos, (i.e. su subjetividad esta determinada por su pertenencia a una categoría específica en este caso a su grupo cultural o étnico.) En el multiculturalismo por consiguiente la cultura juega el papel que la raza y el sexo juegan en otros discursos.” (Grillo 1998:1996) en G, Dietz 2003:34)

¹⁰ Como la antropología, la sociología, la psicología, la lingüística, el trabajo social o la educación...

¹¹ Reificar: significa hacer real algo que no existe, o convertir conceptos en cosas; “es la comprensión de los productos de la actividad humana como si fueran algo más que productos humanos, tales como hechos de la naturaleza. El hombre como productor de un mundo, se considera como el producto de ese mundo” (Berger y Luckmann, 1967. p.106)



invariable en el tiempo y que, además, comparten por igual todos los integrantes de una cultura. Dicho de otra forma, la cultura no es de forma objetiva la manifestación homogénea del espíritu o el genio de un pueblo, de una nación, de una civilización, ni establece esencial ni primordialmente el soporte del ideal de vida de un individuo. Las culturas no son entidades cerradas ni autónomas, ninguna cultura esta aislada y la dinámica cultural no procede sólo de desarrollos endógenos, es decir del interior de las culturas, sino de una permanente interacción entre ellas, por eso la afirmación de la existencia de una cultura determinada solo es posible frente a otras culturas con las que esta en relación. Las diferencias entre culturas no son, pues, algo fijo o establecido de una vez por todas, por el contrario, estas diferencias suelen cambiar de significado en relación con las circunstancias en las que existen y según las personas que las comparan.

Todas estas cuestiones no son nuevas, han sido objeto tradicional de los desarrollos antropológicos y especialmente discutidas desde los 80s, cuando comenzó a perderse el interés por “la identidad de las culturas” o de los “sistemas culturales” y se fueron difuminando los rígidos y artificiales límites impuesto a las culturas para resituar el foco de atención en el modo en que los actores sociales viven la cultura y como en ese vivir la crean y recrean cotidianamente, se acepta desde entonces que existe una gran diversidad en el interior de cada cultura que la hace dinámica y cambiante¹².

Desde los 90s y hasta hoy los antropólogo@s vamos trabajando cada vez más sobre una idea de cultura “sociodinámica y relacional”, es decir, referida a “los modos de pensar, (decir), sentir y actuar de los actores a partir de las condiciones micro o macro estructurales que las generan, de manera que al cambiarse estas condiciones varía también la cultura, porque esta no es otra cosa que el pensar, sentir y hacer que se produce en ellas.” (M^a Isabel Jociles

¹² “Cada miembro tiene una visión personal de cómo funcionan las cosas en un determinado grupo y, de este modo, de su cultura. Lo que se presenta ante nosotros como la cultura de ese grupo no es otra cosa que una organización de la diversidad, de la heterogeneidad intragrupal inherente a toda sociedad humana. La idea de una diversidad organizada remite a la existencia en un grupo de tantas visiones del mundo y la vida como individuos la compongan, versiones diferentes pero equivalentes o co-validables, de manera que las diferencias no inhiben la identificación y el reconocimiento entre los miembros como poseedores de esquemas mutuamente inteligibles.” (García Castaño/Pulido Moyano/Montes del Castillo 1999:70) en G. Dietz 2003:81)



Rubio 2003:195)¹³. Es este trasfondo relacional y dinámico de la cultura lo que sostiene y confiere sentido a los principios anteriormente citados de la investigación etnográfica y lo que caracteriza un tipo de “mirada antropológica” sobre la realidad social susceptible de ser adoptada y aplicada desde diferentes disciplinas y en diferentes ámbitos.

Finalmente considero que esta perspectiva sobre la cultura puede contribuir también a replantearnos algunas cuestiones referentes a la tan traída y llevada *identidad cultural y étnica*, conceptos que han servido de poderoso estandarte en importantes movimientos sociales contemporáneos y en muchos proyectos actuales de acción y cooperación social que defienden el derecho a la diferencia y la conservación de las identidades étnicas o culturales de comunidades en “peligro” de ser fagocitadas tanto por las políticas desarrollistas estandarizadoras como por la dinámica del propio sistema económico que caracteriza esta época de la humanidad. Sin embargo, creo conveniente alertar al lector de que en un mundo que últimamente parece repleto de identidades que se esfuerzan en definirse y distinguirse para salvaguardar sus diferencias y modos de vida puede no resultar fácil -e incluso puede resultar decepcionante- comprender por qué un grupo étnico no se caracteriza forzosamente por ser portador y contenedor de una cultura específica e inmutable; porque la diferencia cultural entre dos grupos no es necesariamente una característica de la *etnicidad* y como se construyen, entonces, las identidades étnicas.

Las definiciones identitarias colectivas en términos de etnicidad del tipo “yo soy *tepehuano*” no equivalen a un conjunto bien definido y delimitado de “rasgos culturales” cristalizados que recubren a las personas cual tatuaje indeleble¹⁴. Por el contrario, nos definimos y somos definidos como *gitanos*,

¹³ El añadido entre paréntesis (decir) es mío porque creo que no se puede llegar a saber que siente una persona o que piensa, no podemos estar dentro de la cabeza de las personas, por muy antropólogos que seamos solo podremos interpretar lo que la gente hace, dice que hace y aquello que dice que piensa o siente. Además alerto al lector/a de que esta es una de las muchas definiciones de cultura que pueden encontrarse no es la única pero es la que, junto a la anterior de Geertz más se aproxima, desde mi punto de vista, a la complejidad relacional de la realidad.

¹⁴ Recomiendo fervientemente la lectura de Barth (1976) El grupo étnico y su fronteras. Preste mucha atención, en relación a lo anteriormente sugerido, a la introducción y para ver los problemas que supondría partir de la identificación de los grupos étnicos como meros portadores de cultura ver particularmente las págs.: 12-13-14



tepehuanos, *vascos* o lo que fuere activando unos “contenidos culturales” u otros, según resulten o no significativos para nuestra auto-identificación o la identificación de “otros” en el contexto de relaciones y circunstancias en que nos encontremos. Existen diferentes formas de ser *tepehuano*, *gitano* o *vasco*; la identificación étnica no presupone la equiparación con un tipo de “cultura objetiva”, esencial, compacta, estática, porque la cultura, como he mostrado antes, no es una sustancia.

Las cambiantes y porosas identidades étnicas son, por tanto, construcciones sociales, “formas de organización social” prolongadas en el tiempo y (a menudo) localizadas en el espacio que ponen en juego ciertos “contenidos culturales”¹⁵ relevantes para la auto-adscrición y adscrición por los otros a un grupo social según interacciones sociales concretas¹⁶. En otras palabras, podemos decir que la identidad étnica no es sino un modo de poner en marcha un código común que activa el sentimiento de diferencia. Adscribimos a una persona a un grupo étnico o se auto-inscribe en el mismo subrayando un origen y una formación cultural que consideran y/o es considerada por otros como significativa.

“Aunque las categorías étnicas presuponen diferencias culturales, es preciso reconocer que no podemos suponer una simple relación de paridad entre las unidades étnicas y las similitudes y diferencias culturales. Los rasgos que son tomados en cuenta no son la suma de “diferencias objetivas” sino solamente aquellos que los actores consideran significativos” (Barth 1976:15)

No obstante, debemos ser precavidos para no llevar al extremo una idea “instrumentalista” de la identidad. Evidentemente no somos un conjunto de máscaras o de capas que sacamos indistintamente según el contexto social en el que estamos, los *tepehuanos*, los gitanos o cualquier grupo étnico que se proclame como tal no son unos cínicos ni actúan según un comportamiento racionalmente orientado a ciertos objetivos. Por el contrario y

¹⁵ Parecen ser según Barth (1976:16) de dos órdenes: 1-Señales manifiestas: vestido, lenguaje, forma de vivienda y modo de vida explícito. Y 2- valores y normas por las que se juzga la actuación. Pero ojo!! Ninguno de los “contenidos culturales” puestos en juego se infiere de una lista de descriptiva de “rasgos culturales” ni se puede predecir que contenidos culturales serán subrayados o considerados importantes para la organización étnica.

¹⁶ Eriksen (1993: 38-39); Barth (1976:15)



como apunta A. Díaz de Rada¹⁷, “tras las máscaras existe la cara”: lo que las personas creen que son tanto subjetiva como socialmente, de modo que la identidad étnica respondería a ese “movimiento entre la cara y la máscara”: “entre lo que las personas creen y dicen que son y lo que parecen ser o quieren ser” en un contexto amplio de relaciones complejas.

Las investigaciones antropológicas al respecto nos hablan de procesos asentados en prácticas diferenciales que pasan por continuidad tácita de generación en generación y que constantemente están siendo interpelados por los sujetos, por eso podemos decir que existe una multiplicidad de niveles identitarios en los que se codifica y expresa la diferencia. Por ejemplo, el maíz y su cultivo así como la ganadería y el propio paisaje montañoso en el que se asientan los *tepehuanos* son elementos centrales en su vida y en torno a ellos han desarrollado elementos significativos de identificación que se transmiten de generación en generación a través de determinadas prácticas y discursos (rituales, símbolos, mitos, leyendas, alimentos, vestido, instituciones, etc.). Estos elementos significativos de identificación son continuamente producidos y reproducidos pero en esos procesos de transmisión y conservación se produce también un diálogo inevitable dentro del propio grupo y en relación con otros, de modo que la identidad tepehuana se expresa en diferentes niveles, por ejemplo: desde el exterior cuando llegan las visitas de políticos y/o reciben comunicados oficiales en los que son identificados como una comunidad indígena atribuyéndoles determinadas características y no otras; cuando desde el interior algunos reivindican “su tradicional” modo de vida y costumbres y se oponen a la implantación de la electricidad porque no la consideran necesaria ni beneficiosa en sus vidas¹⁸; pero también cuando unos aceptan y otros no la llegada de un grupo de cooperantes asturianos que dicen que les quieren conocer y ayudar y deciden trabajar con ellos porque consideran que así sí mejorarán sus condiciones de vida.

¹⁷ Gran parte de este texto no hubiera sido posible sin las aportaciones de Ángel Díaz de Rada en estos temas tras sus últimas investigaciones sobre los pastores de renos de Noruega, los Samit, que expuso en su última conferencia en el 2º Ciclo de conferencias de Antropología Social 2005 de la Licenciatura de Antropología de la UCLM.

¹⁸ Ver O'dam ONGD (2006)“(x) Posiciónate. El derecho de los pueblos indígenas a la diferencia cultural” Oviedo: Nobel. pág 37.



“Las identidades son construcciones simbólicas que involucran representaciones y clasificaciones referidas a las relaciones sociales y las prácticas, donde se juega la pertenencia y la posición relativa de personas y de grupos en su mundo. De este modo no se trata de propiedades esenciales e inmutables, sino de trazos clasificatorios auto y alteratribuidos, manipulados en función de conflictos e intereses en pugna, que marcan las fronteras de los grupos, así como la naturaleza y los límites de lo real. No se trata de una cualidad perenne transmitida desde el fondo de los tiempos, sino de una construcción presente que recrea el pasado con vistas a un porvenir deseado. En este sentido la noción de identidad, recuperando los procesos materiales y simbólicos y la actividad estructurante de los sujetos, permite analizar la conformación de grupos y el establecimiento de lo real en sus aspectos objetivos y subjetivos.” (Rubens Bayardo. Antropología identidad y políticas culturales. Programa Antropología de la Cultura. ICA, FFyL, Universidad de Buenos Aires)¹⁹

Tener presentes todas estas cuestiones no puede reducirse a un apartado dedicado al marco teórico o a las intenciones de respeto hacia la cultura o identidad de los pueblos en los proyectos de cooperación o intervención social, significa, más bien, hacer uso de ellos en cada una de las acciones que se emprendan y especialmente en el día a día de los cooperantes en los entornos en los que trabajan.

La ONGD O´dam se propuso desde el comienzo hacer un uso consciente y cuidadoso, pero también crítico, de las aportaciones que podía ofrecer una “mirada antropológica” sobre realidad tepehuana en la que pretendían intervenir así como sobre su propia acción; por eso se esfuerzan en actuar mediante pequeños pasos, desde el conocimiento riguroso y respetuoso de la cultura tepehuana incluidas las relaciones intra e inter-grupales que configuran las circunstancias y modos de vida de los protagonistas de esa cultura, modificando así ciertas experiencias cotidianas de la gente dentro de unas posibilidades **comúnmente aceptadas**²⁰. De esta manera los miembros del proyecto O´dam se han hecho “expertos” en la realidad con la que están comprometidos gracias a un esfuerzo dialógico y continuado que vincula sus propios conocimientos -como personas de un entorno cultural diferente, como profesionales de la intervención social y en Antropología- con el conocimiento que les aportan sus interlocutores *tepehuanos*. Este carácter dialógico se fomenta continuamente durante todo el proceso de intervención en la

¹⁹ En: <http://www.naya.org.ar/articulos/identi01.htm>

²⁰ Debatidas, dialogadas y contrastadas entre los tepehuanos, los integrantes del proyecto y los expertos e instituciones o agencias implicados en cada una de las acciones.



comunidad *tepehuana* pero también fuera de ella y este artículo es, en parte, muestra de ello en tanto dicho proyecto ofrece la posibilidad de someter a crítica, contrastación y debate público sus intenciones y resultados.

A diferencia de la planificación social, en el proyecto O'dam no se plantean, por ahora, fórmulas acabadas de acción sobre la realidad sociocultural y a diferencia de unas vacaciones solidarias, tan de moda últimamente, no se llevan elementos de intervención ni se abren procesos de cambio para dejarlos olvidados una vez que termina la sed de aventura como si fueran a funcionar por sí mismos. Por el contrario, en el proyecto O'dam se está partiendo de la idea de agencia²¹ de los seres humanos, sea cual sea su posición socioeconómica o cultural, teniendo muy presente la impredecibilidad de dicha agencia.

Los humanos somos seres contradictorios, complejos, cambiantes, nuestras conductas no son susceptibles de ser aisladas para su estudio ni se modifican linealmente ante determinados estímulos porque, como ya he mostrado, la conducta humana sólo tiene sentido en un conjunto de relaciones también cambiantes, contradictorias, complejas...Cambiar las pautas de comportamiento y las circunstancias²² en las que vive la gente no es, ni mucho menos, tan simple como decir, por ejemplo: "si en vez de aprender en español los *tepehuanos* aprendieran también en su propia lengua y se les ofreciera una enseñanza adecuada a sus necesidades ganarían en capacidad de decisión sobre su educación y sobre su vida en general y se reduciría la discriminación". Puede que esto suceda o puede que no, los artífices del proyecto O'dam son muy conscientes de esta impredecibilidad y ello queda reflejado en su forma de actuar con los *tepehuanos*, caminando juntos y en pequeños pasos consensuados, sin plazos definidos en los que conseguir objetivos estrictamente marcados "desde arriba".

²¹ Me refiero a la capacidad de decidir e intervenir sobre nuestros propios destinos.

²² Que es a la vez producto y motor generador de determinadas circunstancias (H. Velasco y A, Díaz de Rada, 1997:244)



No quisiera despedirme sin recordar que la posibilidad de participar conscientemente en los procesos de cambio social esta al alcance de todos y especialmente de los que decimos que nos preocupan estas cuestiones. Antropólog@s, educador@s, economistas, sociólog@s, Arquitectos...y tod@s los que hoy por hoy tenemos la oportunidad de detenernos a pensar “¿y por qué no....?” podemos aprovechar ese impulso para generar y/o utilizar el conocimiento sobre el ser humano de un modo riguroso y responsable. En este sentido someter a crítica y evaluación el conocimiento que se produce y el modo en que se aplica sobre los seres humanos es algo tan necesario como la propia producción de ese conocimiento o la intervención formal, estimular esta crítica y participar de ella son también formas de acción/transformación social significativas.

Sara Sama Acedo, Antropóloga.

Madrid, Noviembre 2006



BIBLIOGRAFÍA

(la utilizada más algunas lecturas recomendadas para l@s interesad@s en estas cuestiones)

Banks, M. (1996) Ethnicity: Anthropological constructions. Routledge. London.

Barth, F. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. Mexico. FCE.

Bauman, G. (1996). Contesting Culture: Discourses of identity in multic ethnic London. Cambridge. Cambridge University Press.

Bauman Z., (1996) From Pilgrim to Tourist : or a short history of identity. En S. may & P. Du Gay (eds.) Questions of Cultural Identity, pp. 18-36. London Sage.

Bayardo, R. Antropología identidad y políticas culturales. Programa Antropología de la Cultura. ICA, FFyL, Universidad de Buenos Aires en:
<http://www.naya.org.ar/articulos/identi01.htm>

Berger, Luckmann, (1967), La construcción social de la realidad, Paidós, Barcelona.

Díaz de Rada, A. (1996). “Los primeros de la clase y los últimos románticos.” Madrid, Siglo XXI



- Díaz de Rada, A. (2004) Notas de la Conferencia “Los lugares de la “ identidad étnica”. *Un examen de los materiales de campo producidos de Guoudagei (Noruega).*” En el II Ciclo de Conferencias de Antropología Social de la Licenciatura de Antropología Social UCLM, Toledo (Sara Sama coord.).
- Díaz de Rada, A. (2006) Etnografía y técnicas de investigación en Antropología. Guía didáctica. UNED
- Dietz, Gunther, (2003) Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica. Universidad de Granada. Granada.
- Eriksen T, H. (1991) “The cultural context of ethnic differences” *Man*, 26,1.
- Geertz, C. (1987) *Tras los hechos*. Paidós, Barcelona.
- González Echevarría, A. (1990) Etnografía y comparación. La investigación intercultural en Antropología, Universitat Autònoma de Barcelona: Publicacions d’Antropologia Cultural. Barcelona.
- Hammersley, M. Y Atkinson, P. (2001) Etnografía. Métodos de investigación. Barcelona. Paidós.
- Jociles, M^a I. 1999 “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico en La Gaceta de Antropología nº 15, 1999 texto 15-01 (Pág. 7-8 de 34) y en http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html
- Jociles, M^a I. 2003 “ Escuela, etnia y cultura: crítica de algunos maridajes teórico-metodológicos” *En David Poveda (coord.) Entre la diferencia y el conflicto: Miradas etnográficas a la diversidad cultural en la educación*. Colección monografías. Ediciones de la Universidad de Castilla la Mancha. Cuenca
- Michael, H. Agar. (1980) *The Professional stranger. An Informal Introduction to Ethnography*. In *Studies in Anthropology*. E.A. Hammel Ed. Academic Press, INC. Florida.
- San Román, Teresa (1996) “De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en la antropología y en la formación de los nuevos antropólogos”, en A. González (coord.), *Epistemología y método*. Zaragoza, VII Congreso de Antropología Social (167-178).
- Sama Acedo, S. (2005) “Etnografía interdisciplinar en la escuela.” Una reseña del libro colectivo: *Entre la diferencia y el conflicto. Miradas etnográficas a la diversidad cultural en la educación*. Coordinado por David Poveda, Colección Monografías, Universidad de Castilla la Mancha. Cuenca 2003. En *Revista de Antropología social*. (Seguramente nº de octubre 2004) Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense. Madrid.
- Sama Acedo, S. (2005) “de las esencias a las relaciones ¿de que hablamos cuando hablamos de cultura, etnicidad, género e identidades?. Ponencia en el Seminario Identidades culturales y de género: mujeres gitanas hoy y ahora publicado en la Revista de Fundación Secretariado Gitano. 12 Mayo 2005.
- Tomasoli, M. (2003) *El desarrollo participativo. Análisis sociales y lógicas de planificación*. Iepala. Madrid.
- Valles, Miguel S. (1997) “Técnicas de observación y participación: de la observación participante a la investigación-acción-participativa”, en *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, Síntesis (142-176)
- Velasco, H. Y Díaz de Rada, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Ed. Trotta. Madrid.



Wilcox, Kathleen (1982) «La etnografía como una metodología y su aplicación al estudio de la escuela: una revisión», en H. Velasco (y otros), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid, Trotta, 1993 (95-126).

Wolcott, Harry F. (1985) "Sobre la intención etnográfica", en H. Velasco (y otros), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid. Trotta, 1993 (127-144).

Vías de acceso a la información del proyecto O'dam:

Valea, A. (2006) x/posiciónate. El derecho a la diferencia cultural de los pueblos indígenas. Oviedo: Nobel.
(disponible enviando un mail a contacta@odam.info)

www.odam.info