

Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa. / Ricardo Sanmartín. Barcelona: Ariel, 2003, 149 pp.

El título escogido por Ricardo Sanmartín Arce para esta original y paradójica obra enfatiza el tratamiento detallado que su texto dedica a las acciones estratégicas, cuyo ejercicio consciente vertebra y posibilita la práctica de la etnografía antropológica. La paradoja del ensayo estriba en el contraste establecido entre la resuelta claridad de estilo y el orden expositivo, y el dedalo de conexiones internas de un proceso metodológico arduo, enmarañado, cuajado de perspectivas, actitudes y requisitos difícilmente expresables para quien a su vez no los haya experimentado. La sobriedad del escrito esconde, agazapada, una gran complejidad en temática, reflexión y matización. La escritura fluida contribuye a conciliar dicha antinomia, y favorece la comprensión lectora sin dejar grandes resquicios para anfibologías interpretativas.

La complejidad de la obra deriva también de su origen en diferentes ensayos generados y publicados en disperso. Sin embargo, como justifica el autor, el encauzamiento podría haber sido «Confesiones metodológicas», pues este condensa el propósito central del ensayo: explorar en retrospectiva el modo en que la integral experiencia vital y de campo del sujeto investigador puede instrumentalizarse con el objetivo de aprehender, registrar y comprender alteridades culturales en sus categorizaciones específicas.

Desde mi punto de vista, otro rótulo también podría condensar el argumento: «Antropología creativa. La “pasión” experiencial de la alteridad como útil interpretativo».

Otro factor que contribuye a enriquecer el edificio científico de la obra es la compacta trama argumental que Sanmartín ha generado. Para elaborarla, se apoya en un cotejo dilatado; un ir y venir —abductivo en sí, aun siendo evidente el predominio de la inducción— entre esas experiencias que le han dado el campo y sus referencias teóricas. Entre estas, conviene destacar la importancia recurrente y fácticamente concedida al acerado escrutinio de Ortega, respecto al cual el autor debería reconocer su comagisterio, así como con Weber.

Pues bien: lo que anula de partida cualquier desconexión temática que pudiera derivarse del carácter compuesto de la obra es la incardinación en la experiencia vivida y deliberada. Esta misma característica le confiere —a cambio— la completitud, la trabazón e integridad argumentales, y la coherencia lógico-expositiva de las que hace gala. En definitiva, una guía probada para generar empírico-creativamente interpretación comprensiva de otras especificidades socioculturales, dirigida a quien se ejercite en la etnografía antropológica. Se trata de una guía compe-

tente para alentar en el lector de monografías la ampliación de su referencia de lo humano.

No obstante, la integridad y coherencia de este tratado del periplo y condiciones epistemológicas del proceso etnográfico-hermenéutico derivan ante todo de la sistematicidad interna de este último. Sistematicidad revelada por Sanmartín en la medida en que reitera en cada tarea y en cada capítulo cómo existe un instrumento metodológico clave que es condición y efecto de cada una de las tareas implicadas en la agenda etnográfica, a la vez que de todas ellas, en forma complementaria. El primer paso lógico de este método consiste en la ralentización del contexto de descubrimiento: el detenernos pausada, alerta y receptivamente en la tarea reflexiva de reconocer, definir y valorar el desconcierto que provoca en nuestras representaciones la experiencia de la alteridad cultural. El propósito consiste en aprehender esas categorizaciones ajenas que nos sorprenden, al compararlas con nuestras propias categorizaciones. El segundo paso consistirá en que mediante el febril tanteo comparativo y translativo al que tal oscuridad y objeción nos impulsan, alcancemos un punto focal desde el cual escrutar nítidamente *ambos* universos a la par. Se trata de un proceso rigurosamente dialógico, en el que «[...] ambas partes están intrínsecamente implicadas. No cabe un análisis del otro sin el correspondiente escrutinio de uno mismo».

Haciendo de nuestras mayéuticamente descubiertas mismidades, varas de sondear alteridades, vamos encaramándonos a un mirador equidistante desde el que empiecen a definírse nos la razón local, y a precisárse nos las preguntas con las que podamos escrutar en los términos y sentidos pertinentes esa cultura *otra*.

Una escucha que nos permita *trasladar* nuestro horizonte cultural al suyo «[...] modificando [aquel] para que abarque, como humanamente posible y razonable, la novedad [cultural] que la experiencia de campo nos presenta».

En la medida en que la pregunta esté cada vez más instruida dentro del horizonte cognitivo-moral local, nos dará la posibilidad de aprehender comprensivamente los significados que importan y valen para el actor que en ellos vive y es, y que a ellos recurre y que manipula en su apremiante práctica vital. Solo así podremos establecer puentes hermenéuticos.

La ralentización del proceso de descubrimiento para posibilitar la traslación del horizonte cultural del investigador al del colectivo humano estudiado constituye, por tanto, la estrategia vertebradora de la propuesta hermenéutico-creativa de Sanmartín. Y aquí el origen compuesto del texto aporta una nueva ventaja: la reiteración de los perfiles de tal estrategia en cada capítulo demuestra la centralidad de ese método como nave y astrolabio de la investigación cualitativa. El primer capítulo, dedicado a la «Razón y creación antropológicas», se extiende en las propiedades epistemológicas

del «habérselas con la alteridad», del —sugiero— dejarse apasionar el investigador por tal experiencia, como una pregunta para reconocer y para formular; dedicándole tiempo y energía, apreciando la vida ajena como un desafío que se yergue ante la nuestra y la cuestiona, y averiguando qué exactamente —respecto a nuestras convicciones— nos está interpelando.

El mismo Leitmotiv metodológico aflora en la segunda estación: «La observación participante». Allí subraya el papel imprescindible de la observación y de la subjetividad del observador para inferir los significados y los valores no explícitos de la conducta local cuando esta se pone en práctica —pues: «Si lo observado no pasa a través de la subjetividad de un investigador, nunca alcanzará el necesario contraste con la imagen del hombre que este posee [...]»—. El mismo registro de la observación ya implica comparación entre la alteridad observada en proceso práctico y nuestros modelos aproximativos. Esta esforzada tarea de tanteo por verter en términos de una cultura lo que es propio de otra demanda del observador exponer su propio patrimonio moral para poder comprender.

El capítulo tercero está dedicado a «La entrevista en el trabajo de campo». La entrevista —un tipo especial de observación— es útil por lo que permite inferir de ese mundo «[...] ante el cual brotan las preguntas que se nos plantean». La virtud de la entrevista consiste en que al posibilitarnos vivir en directo la producción del dato etnográfico, nos «[...] permite una honda inserción en la compleja globalidad del contexto en que se enraíza el significado del discurso de los actores». Pues bien: de nuevo aquí se reitera la central pertinencia del método de la ralentización—traslación. La esencia de la entrevista es una *escucha* que se profundiza y amplía gracias a la apertura de la atención provocada por la pregunta; una pregunta que calla más que formula; opta más por «apasionarse» —«acción pasiva», receptivamente ejercida— por la expresión ajena, que por «actuar» conduciendo activamente la misma (Lienhardt 1985: 155). La escucha permite el hallazgo de la pregunta culturalmente pertinente al posibilitar el reconocimiento de la diferencia cultural.

El capítulo cuarto nos presenta el modo en que los valores nos facilitan discernir y categorizar la realidad mediante la discriminación de lo que consideramos preferente. El aislar las *ideas de valor* de un grupo cultural dado y destilarlas a partir de sus *creencias morales* —en interconexión con sus *creencias categoriales*— nos proporcionará útiles instrumentos para la inferencia antropológica. Pues bien, deberemos estudiar los valores *cuando* los actores hacen uso práctico de ellos y, por tanto, tales valores se encuentran en el inadvertido y profundo —pero poderoso— *estado de creencias*. Para la captura del valor en ese más fiable *estado creencial*, debemos utilizar la consabida técnica experiencial: convivir con los actores. En ese encuentro experimentaremos el cuestionamiento y la relatividad.

zación de nuestras propias creencias morales y ontológicas, y las transformaremos en *ideas*. El último paso consistirá en poner en *relación de valor* las ideas morales ajenas y propias, y ampliar el conocimiento, en su diversidad, de lo humanamente posible. Por último, estas *confesiones metodológicas* culminan en el capítulo dedicado a «La escritura antropológica». Esta escritura demanda la *fe* en aquello de lo que hablamos, fe que exige haber enfrentado un *problema verdadero*. Interpretar supone elaborar el problema y profundizar en él. Por tanto, ya que la exégesis trata de *responder* a un problema, tarea previa y forzosa será la de percibir la pregunta que alienta la necesidad de esa respuesta. Esa percepción ha de ser el resultado de «[...] mirar desde una relación de valor, desde el contraste percibido entre una determinada imagen del hombre y ante un horizonte de la época concreto». La alteridad percibida en los hechos culturales no es fruto de nuestro capricho; no podemos imaginar las acciones y creencias de los actores desde nuestras categorizaciones. Pero tampoco podemos disponer a nuestro arbitrio de las imágenes con las que imaginamos, al estar estas construidas desde nuestra particular convención cultural interiorizada. Sin embargo, son imágenes cuyo estado *creencial* se ve alterado por la experiencia etnográfica, de forma que emergen a la conciencia como ideas, ideas que emplearemos en confeccionar una relación de valor mediante la cual podamos identificar las unidades que la cultura ajena *nos* define.

Lo así hallado lo decimos con etnografía. Pero esta no basta: si *lo observado* se destaca *desde* una relación de valor, *lo dicho* se escribe *ante* un cierto horizonte histórico incorporado por aquellos a quienes nos dirigimos, porque para lograr que nuestras inferencias se oigan —se lean— necesitamos la complicitad intelectual del lector.

Tres, pues, son las imágenes que operan como cimientos de la reflexión al escribir antropología: la experiencia de campo, la imagen del hombre y el horizonte de la época. Mediante este triángulo, escribiremos de modo que el lector entre también, a su turno, en la senda mayéutica. A este respecto, recuerdo aquí «De impura ficción» (Sanmartín 1995), otro sugerente ensayo del autor.

Pero si hasta aquí he desarrollado una presentación selectiva de la mirada metodológica de Sanmartín y de la excelencia de su complejo método para abordar la práctica de la investigación cualitativa, la reflexión que provoca el texto lleva, a su vez, a interpelarlo —activamente— acerca de algunas áreas de penumbra.

Una de ellas torna en problemático un concepto fundamental para el argumento; me refiero al concepto de *alteridad*. Ante el extrañamiento derivado de las percibidas categorizaciones ajenas, nuestra reacción como investigadores consiste en «[...] repreguntar a nuestras propias convicciones categoriales ante la pregunta percibida». De este modo, lo que nos es *alteridad* en los actores —lo que nos

cuestiona— es algo que nos permite empezar a franquear el muro de la ajena especificidad cultural: de esa compleja *conexión semántica* generadora del sentido en esa cultura. Sin embargo —y esta es mi crítica— no basta apoyarnos en la alteridad para alcanzar la especificidad cultural: el otro apoyo complementario que nos permite dicho asalto nos lo proporciona la percepción de aquello que en las ideas ajenas nos resulta *más familiar*: la percepción de lo conocido, o de lo que plantea en menor medida una *comprensión interrogante*. Si la oscuridad de la alteridad cuestiona nuestras categorizaciones, no todo lo culturalmente *específico* de los *otros* tiene por qué resultarnos oscuro o desafiante. Para proceder a la comprensión de las categorizaciones de lo ajeno *también* deberemos ir escrutando qué de nuestras concepciones parece acreditado y revalidado por *aquello*. Es decir, deberemos perfilar qué de las categorizaciones o actos ajenos, al lado de lo alterno, nos es continuo, nos es compartido. La percepción y reconocimiento de las alternativas culturales exigen una reflexión comparativa consistente en repreguntarnos ante la interpelación recibida. Pero en este caso, al no experimentar cuestionamiento, debido a la proximidad o equivalencia de las respectivas categorizaciones, la reflexión partirá, en todo caso, de una cuestión acerca de un aserto *compartido*, de una conformidad, y no acerca de una objeción. La empresa consistirá, más bien, en comprender la combinación de *ideas cuestionantes* e *ideas refrendantes*, que trazan el sinuoso perfil de *esa* especificidad cultural. Hay que percibir comparativamente los claroscuros que encontremos en la especificidad de los otros, porque *también* en ello consiste el aplicar íntegro el procedimiento moral de interpretación antropológica, y porque en esa particular fórmula de claroscuros *creenciales* consiste el *sistema propio de conexiones semánticas* que ofrece sentido y cauces prácticos a la vida de aquellos.

En este sentido, la especificidad cultural consiste en una característica combinación de alteridad con mismidad compartida.

Otro comentario en torno al trasfondo conceptual sobre el que teje Sanmartín su argumentación alude a su concepto de *creencia*. Define los valores de un colectivo dado como «sus creencias morales», y las nociones acerca de la realidad efectiva como «sus creencias categoriales». Con ambos conceptos ocurre lo mismo: «[...] estamos en ellos aun sin saberlo». En mi opinión, de modo similar a lo que ocurre con las *normas de comportamiento*, la percepción de los valores y categorías por parte de los que en ellas habitan es escalonada. Sin embargo, los niveles más fiables para construir la etnografía son los más inconscientemente portados, y los menos manipulables. En este sentido, maniobra decisiva de la exégesis antropológica consistirá en observar cómo son puestos cotidianamente en práctica tales valores, y cómo en situaciones de crisis las personas los hacen pasar desde el *estado de creencia sólida* al de *ideas de valor*; convirtiéndolos en cons-

cientes pero también en *opciones*, despojándolos en el mismo proceso, en fin, de la antigua certeza —y evidencia— que su carácter *inapelado* instilaba. En este sentido, yo propondría reconsiderar el concepto de *creencia* mediante la inversión de su acepción. Este término definiría apropiadamente esa «enunciación o valor potestativamente asumido, derivado de un desencantamiento de la visión de la realidad antaño experimentada, que es personalmente mantenido y defendido, pero del que se reconoce existe cierta controversia (pública)». Es decir, propongo denominar *creencias* precisamente a lo que Sanmartín denomina «ideas de valor» o «ideas categoriales». Entonces, las *creencias* que el autor concibe como convenciones acrítica e inconscientemente mantenidas pero que alumbran y mueven el mundo todos los días serían, propiamente, *saberes* o *conocimientos culturales*. La gente vive *en* y *desde* esos saberes. Los percibe *simplemente reales*. Son inapelables porque no existe en su acervo alternativa ideático-experiencial que los convierta en *creencias* (Lienhardt 1993: 432).

Para no dilatar más el comentario, valga como cierre la evidencia de que el texto permanece abierto, pues alienta otros motivos de debate. Por ejemplo: ¿no se perderá cierta dimensión cultural *cardinal* en el mismo hecho de relativizar los universos culturales al confrontarlos en una recíproca *relación de valor*? En este sentido, sigue rehuyéndonos la dimensión práctica, *total*, de la cultura. La cultura permite habitar el mundo porque lo totaliza, a menudo sin conceder razón a representaciones alternativas (en cuanto que alternativas). Por eso, los *conocimientos* convencionales profundos son tan poderosos y permiten habitar con efectividad esa realidad solidificada por su virtud. Pero despejar una *especificidad cultural* como un sistema de creencias morales y categoriales *relativas* quizá equivalga a presentarnos un armónico cuerpo desprovisto de su sangre vital. Pero mostrando el carácter relativo y convencional de esta, podemos omitir precisamente ese decisivo empeño de plenitud efectiva por el cual y hacia el cual los actores la habitan. A cambio, ¿es realmente *habitable* ese *espacio ampliado de lo humano* que aportamos los antropólogos en la traslación de horizontes si deviene espacio de sombrío escepticismo al resultar de la conversión de valores y conocimientos en relatividades?

Enrique Couceiro
Universidad de la Coruña

REFERENCIAS

LIENHARDT, Godfrey

1985 *Divinidad y experiencia*. Madrid: Akal.

1993 «Religión». En Harry L. Shapiro (ed.). *Hombre, cultura y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 414-434.

SANMARTÍN, Ricardo

1995 «De impura fictione». En Carmelo Lisón (comp.). *Antropología y Literatura*. Zaragoza: Gobierno de Aragón, pp. 241-255.