

Revista de Antropología Experimental

nº 12, 2012. Texto 6: 77-89.

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282

ISSN (cd-rom): 1695-9884

Deposito legal: J-154-2003

<http://revista.ujaen.es/rae>

ETNOGRAFÍA Y ETNÓGRAFO: percepción y bordes existenciales del trabajo de campo y la etnografía hecha en casa

Camilo Ernesto Lozano Rivera

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Argentina)

camiloelozanor@hotmail.com

ETHNOGRAPHY AND ETHNOGRAPHERS: perception and edges field work existential and ethnography homemade

Resumen: A partir de una experiencia de campo reciente en el centro histórico de la ciudad de Manizales, en Colombia, este artículo aborda la temática de la realización del trabajo de campo antropológico en lugares comunes y habituales para el etnógrafo (*chez nous*), como una actividad que implica un reconocimiento y una situación singulares para el antropólogo que se convierte en sujeto investigativo en/de sus propios lugares. Al mismo tiempo, se muestra el modo como la reflexividad constante entre ésta actividad de reconocimiento y la representación de su experiencia son plasmadas en la escritura del texto etnográfico.

Abstract: From a recent fieldwork experience within historic downtown of Manizales city (Colombia), this article examines the topic of anthropological fieldwork approach, across usual places for the ethnographer (*chez nous*) as an activity that implies recognition besides a singular situation for the anthropologist, who becomes a research subject of his/her own places. At the same time, the article shows how constant features of reflexivity among this recognition activity and the representation of experience are captured in writings of ethnographical text.

Palabras clave: Reflexividad. Escritura. Etnografía. Invención. Urbanauta.
Reflexivity. Writing. Ethnography. Invention. Urbanauta.

*Las lecciones son algo que se toma.
No son algo que se da.
Cesare Pavese*

¿Exotizar? Tal vez desenfocar voluntariamente lecturas anteriores que se encuentran paralizadas en mi manera de pensar. Seguramente aguzando la mirada para rodear los detalles en que no suelo detenerme. Algo de todo esto y una búsqueda mesurada de elusión y anonimato¹.

La observación entendida como un producto del hacer, consiste en una manera de abordar lo observado y construir, a través del acto de observar, el objeto de observación. Existe diversidad en los modos de construcción de lo observado debido a que la realidad coexiste con el observador pero el contenido de sus experiencias –las del observador– direcciona también las construcciones que hace. Pero ¿de dónde provienen los criterios de construcción de lo observado? ¿En qué grado son individuales o colectivos? O, incluso, ¿Cuál es el mecanismo para derivar *modalidades de construcción* a partir de la experiencia?

En alguna parte la antropología nos dice que, en primer lugar, lo observado adquiere un sentido en tanto es procesado² a través de los esquemas de pensamiento que hemos adquirido (aprendido o aprehendido) culturalmente; esquemas que se constituyen según el grado de ayuda que puedan brindarnos para la comprensión de lo experimentado con nuestros sentidos, como dijo alguna vez Albert Einstein, y siempre según las premisas culturales que validan o invalidan –además de la manera en que lo hacen– formas específicas de experiencia o experimentación.

Y en segundo lugar, que el ordenamiento del producto de la percepción en esos esquemas está ligado estrechamente al lenguaje y la expresión, a la introspección y la extroversión. En otras palabras, con la línea cultural, indivisible y contundente, que atraviesa la subjetividad, entendida como el hogar de las formas de significar.

Detrás de lo anterior, una perspectiva construccionista³ le proporciona relevancia a la autonomía del individuo en el papel constructivo, reivindicándola como una condición indispensable para el proceso creativo. Y digo detrás de lo anterior, porque como conjunto simbólico de significados, formas de significar y contenidos sígnicos, la cultura es, a la vez que colectiva y pública, personal, exhaustiva e irresistible, aunque no por ello el único factor que incide en la construcción de la realidad.

En efecto, retomando la receta con que inicié, un intento de búsqueda de elusión en el contexto del trabajo de campo, no equivale a la pretensión de “situarse más allá de la cultura para comprenderla”, sino más bien sumergirse dentro de la red –símil mediante el cual es más fácil para mí figurarme una imagen de ésta noción tan plurisignificativa– que sostiene la experiencia propia y de los otros, de las personas y la construcción de significados de los lugares comunes sobre la carrera 23 (Manizales-Colombia), con el objetivo de desper-

1 Este escrito es parte de la tesis del autor, la cual recibió el reconocimiento de tesis Meritoria por la Universidad de Caldas (Colombia) en el año 2011.

2 Respecto a esto, la idea es mostrar que para mí la antropología misma se encuentra llena de *lugares*, en donde ocurren acontecimientos y debates (y ya cualquier debate es un acontecimiento) y de donde surgen producciones que tiempo después, por lo general mucho, se leen (si es que son leídas). Está llena de lugares comunes que configuran su historicidad, el devenir de sus teorías, el por qué de sus avances, la justificación de sus cambios, los nombres de sus gestores todo en una línea temporal que, en la Universidad de Caldas se cursa en el primer año y se titula “Fundamentos de Antropología”.

3 Como esta, porque parte del postulado de que los individuos estamos en la capacidad de disponer de los elementos que configuran nuestro *self* y re-acomodarlos una vez tras otra para ser una unidad móvil de sentimientos, percepciones y razonamientos, que experimenta la realidad según su propia perspectiva pero nunca por fuera de la cultura.

sonalizar la incorporación obediente de los componentes culturales para estar atento a los mecanismos sociales a través de los cuáles esto se realiza.

El anonimato, por otro lado, funciona como sucedáneo de la invisibilidad, compañero del tránsito en el flujo continuo e intencionalidad de asegurar la individualidad desde donde se construyen las nociones de la experiencia y se articula el sí mismo del etnógrafo mimetizado, con *lo otro*.

El anonimato como estrategia articula en el andar, a la vez el sosiego del acto mimético suscitado por un estar allí sin ser relevante en el contexto⁴ o representar un elemento de transgresión, como la concordancia con el espacio, en donde las prácticas son corporizadas al ritmo de la interacción fluctuante. Porque del mismo modo como para el etnólogo “las líneas del metro son como las líneas de la mano, se cruzan sin cruzar, pero unen de una vez por todas un punto con otro”, y a falta de metro, sí comparto que allí, como en el centro histórico de la ciudad de Manizales (Colombia), “...se establecen centenares de recorridos que toman, sin embargo, los mismos empalmes” (Augé, 1998).

El trabajo de campo *chez nous* implica algo más que el encuadre perfecto y la mirada anatómica y detallada sobre los espacios en donde siempre han vadeado nuestros sentidos. Veo en él la posibilidad de situarme en un punto específico del debate disciplinar, en un ápice del transcurso disciplinario hasta ahora recorrido entre pasos y fotocopias, cuyo locus prefiero situar, no precisamente en el *pensar como antropólogo*, sino más bien, en el *pensar la antropología*.

Con esto quiero decir que, la antropología *chez nous*, es una elección motivada por el interés puntual de situar el trabajo narrativo y creativo, con un énfasis autorial marcado, que no es la única vía existente sino una entre un millar, y dispone las herramientas cognitivas para narrar la experiencia y obtener, del hecho de andar percibiendo y percibir andando, un aprendizaje vivencial.

Ahora bien, ocho años después de vivir en una ciudad, emprender un ejercicio etnográfico en su centro histórico, sostiene series de implicaciones que se encuentran unas conectadas con otras. Tal vez la más manifiesta de ellas, es la de hacerse consciente de que soy *yo* quien realiza una actividad académica sobre el lugar donde vivo. Y que este “lugar donde vivo” es, a su vez, de donde han derivado múltiples aspectos que componen al *yo* que investiga. Imré Kertész ha escrito “*soy el protagonista ligeramente escéptico, pero aún así sensible, de la novela en formación que es mi vida*”. La paradoja, requiere extensión.

Para extender este enfrentamiento consigo mismo, es preciso manifestar que me veo tentado a desnivelar el orden textual con la proposición de dos alternativas, orientadas a mostrar la manera como *el otro* (etnográfico-narrativo y experiencial-contemplativo) puede *ser* para mí a la vez que le observo anatómicamente, se comunica conmigo y por ende compartimos códigos, referentes, tiempos, situaciones y todo lo demás, pero que nunca está por fuera de lo que soy *yo mismo*. El lector atento se preguntará quién es quién si el otro soy yo mismo. A lo que puedo responder que el otro, sea quien fuere, no puede aspirar a ser *el otro sin espejos*⁵.

4 Esta situación, (la de ser un elemento relevante en el contexto), sitúa al etnógrafo en una definición jerarquizada dentro de los límites del *terrain* antropológico y es tal vez uno de los tópicos más fuertemente resaltados en la etnografía que piensa la etnografía (o *metaetnografía*), como de ello es ejemplo la extensa disertación, entre muchos otros autores y textos, de James Clifford sobre la fotografía-portada de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* en donde se exalta la tienda de campaña de Malinowski y las diferencias sobresalientes entre el antropólogo y sus otros como un elemento de transgresión. (*Otros* que, no puede soslayarse, lo eran también para todo el mundo occidental, por ende, *los otros* por antonomasia de la antropología.)

5 Si, como para Antías Nine, las cosas no son como las vemos sino que las vemos como somos nosotros, los otros no son la diferencia en sí misma, altisonante, sino la encarnación de los límites que hemos construido en torno a nuestra idea de individualidad. Y lo que vemos anatómicamente en esos cuerpos y significamos en esas verbalizaciones y gestos, es una extensión de lo que somos no tanto para sí mismos como sí para lo que creemos

El ejercicio del extrañamiento voluntario, de salir cada vez a la calle a *conocer*, –no obstante se haya transitado por allí mil y una veces con anterioridad–, no justifica, por sí solo, que las alusiones externas al ejercicio mismo de extrañar (o sea, en el campo de la especulación teórica o los intentos disciplinares de construcción conceptual), tengan utilidad como modo de conocimiento. Mucho menos que no sea una forma muy *polite* para encubrir la paradoja a ras de tierra de partir del convencimiento (susceptible, como cualquier otro, de ser relativizado) epistemológico de que para conocer académicamente hay que distanciarse. Ocultar que lo inherente a toda vida, es justamente lo que constituye el vacío de la mirada.⁶

Más bien, que el cuerpo argumental que sostiene que esto es así (que el extrañamiento voluntario es un modo de conocimiento) o puede serlo, o lo sería, o lo es ya en este escrito, además de ser un subsidiario de modelos teóricos específicos que sirven de marco, debe tener un estrecho lazo con la ocupación etnográfica. Que no puedo soslayar los latidos de vida del corazón del texto que escribo, mientras recuerdo la errática estancia que no anoté, diariamente, en el diario de campo. Pero, como comenta el antropólogo José Luis García “nadie dura un día en contar lo que le aconteció en esa unidad de tiempo”.

Para alentar confusiones, leo. Para desalentar lecturas, escribo. Pero existen herramientas retóricas como la cita, que en un principio podrían sugerir que salvaguardan lo dicho por mí con el escudo de que no he sido yo quien lo ha dicho. No obstante, luego de una mirada más atenta, recurrir a una cita es la manera formal de incurrir en las propias faltas, ya que lo dicho por mí, aunque es producto de todo lo que no he dicho yo, no implica ninguna responsabilidad sobre lo dicho por otros, que no recaiga sobre mí mismo en vez de sobre el autor punto de partida pero no de llegada de mis aseveraciones⁷.

De allí que, volviendo de la digresión, de modo sintético, la mirada anatómica (la percepción que no requiere solamente de los ojos) es un esfuerzo consciente por 1) eludir los supuestos con que recorría habitualmente la ciudad que ahora es *terrain*, 2) descomponerla en fragmentos articulados, y 3) concientizar el extrañamiento propiciado voluntariamente y la pretensión de encontrar, en el anonimato, los componentes de la individualidad que crean el vínculo entre el sí mismo y los mecanismos de interacción con lo otro colectivo.

La finalidad experiencial en la búsqueda de este tipo de anonimato consciente y anatómico (porque involucra al cuerpo como instrumento de percepción), es una posible emergencia de mis construcciones previas y prejuicios, ambos asumidos como nodos conceptuales que preceden los juicios valorativos y exhortan la opinión.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora sobre los recursos metodológico-existenciales que se me ocurren entre los destellos de mis recuerdos sobre salir a la calle y divagar, pienso que la implicación más fuerte de llevar a cabo el extrañamiento, propio de hacer etnografía en contextos convencionales, es la elusión de mí mismo, etnógrafo primerizo y poco reverencial, al que *le falta mucho pelo para moño* y al que eso, sobre todo, le hace querer afirmar, curioseando, que la vida que tiene no contiene toda la fantasía o el horror de lo que ha leído, pero que ninguna de las dos, vida y lectura, es posible hacer a un lado mientras se escribe.

La pregunta es, ¿en qué sentido, o cómo puede uno eludirse a sí mismo en el ejercicio et-

ser para los demás. Los otros son una manera invariable de acercarnos a la tercera persona que nunca creemos ser. El sentido del espejo.

6 Sólo aquí, le pido al lector que entienda “mirada” como un término burdo pero estratégico que se refiere a cualquier tipo de percepción, teniendo en cuenta que, en cierto sentido no del todo cierto, para ver, no es necesario tener un par de ojos o siquiera uno, pero sí un cerebro.

7 Absolutamente inadvertido para mí el momento en que el texto en donde estoy seguro de haber leído tal comentario de José Luis García desapareció de mi control. No recuerdo su título y su temática correspondía a las maneras etnográficas de aproximarse a la construcción social de la memoria. Aun a sabiendas de la ramplonería que representa una cita tan maltrecha para el lector, me negué hasta las últimas consecuencias a eclipsarla o diluirla o desaparecerla en mis vadeos, porque más pertinente no puedo considerarla, ni más aguda ni más suspicaz.

nográfico? Pero, como comenta el antropólogo español José Luis García *nadie dura un día en contar lo que le aconteció en esa unidad de tiempo*. “Funes el memorioso” aquel célebre personaje del universo literario de Borges, representa una antítesis de esto; él, “Dos o tres veces había reconstruido un día entero; no había dudado nunca, pero cada reconstrucción había requerido un día entero” (Borges, 1944: 53). El sentido de este relato, en mi opinión, puede encontrarse no tanto en la extraordinaria capacidad mnémica de Funes, sino en la importancia de la limitación de la memoria humana para la estabilidad psicológica y cognitiva.

La Invención Como pre-Texto: Intencionalidad del Acto Inventivo.

Hace ocho años vivo en Manizales. Durante este tiempo, desde el momento de mi llegada, ha tenido lugar en el plano de mis experiencias, un conjunto ostensible y nada estable o monótono de situaciones, eventos y ocasiones que han ido cincelandos las líneas talladas de mi propia forma de ver la ciudad y de verme a mí mismo con respecto a mí, a los otros y a la ciudad misma.

En mi anterior colegio había niñas. Al llegar, ahora, este ahora que es el presente, recuerdo fijo, de mi llegada a esta ciudad, pensé fugazmente en lo que dejaba atrás y, con un sentimentalismo que nunca encajó tanto con el que quería ser yo a los 16 años, me encontré con que acá desayunaban con arepa y chocolate amargo en agua de panela. Me encontré con que una tienda donde vendían verduras se llamaba *revueltería* y comerse las onces era lo mismo que tomar “el algo”. Los esferos se llamaban *lapiceros* y un tajalápiz era un *sacapuntas*. En este colegio solamente estudiamos hombres.

Situaciones, eventos y ocasiones cuya aparición y desarrollo en diversos aspectos vitales, que no podría recluir en la academia únicamente o que, de hacerlo, me llevarían a aterrizar demasiado rápido, han derivado a su vez pensamientos, juicios, opiniones y reflexiones sobre el ordenamiento de la realidad lo que sea que signifique esto para cualquier individuo (yo incluido).

Luego, la realidad representada/construida en/a través del lenguaje me sugiere la formación de pensamientos: imágenes sobre los recuerdos, premisas sobre el entorno y todo lo que considero evidencias, obviedades. Torres de marfil construidas con base en mi propia percepción, que es lo mismo que decir en el terreno menos estable pero más fértil.

De este modo, partiendo de la noción de que la realidad es una construcción permanente cuya realización fluctúa entre los sentidos, el *self* y la intervención de mecanismos culturales que orientan el proceso constructivo, la ciudad de Manizales *es* para mí lo que he vivido/sentido, imaginado/soñado y construido en/sobre ella. Y todo lo que creo saber sobre sus espacios, gentes y alternativas, obedece a una manera particular de ordenar sus contenidos (los que he experimentado, los que he imaginado, por ende, *los que he construido*) con respecto a mi condición y posición, de las cuales dependen en gran medida las vías y los mecanismos de aprendizaje cultural.

Si bien la calle ha sido construida por mí (en sentido cognitivo), en la misma medida yo he sido construido por ella y la dialéctica fundada en esta forma de ver las cosas, se halla en los trayectos que dirigen el desarrollo de una especie de sentido autorial, inextricablemente relacionado con la actividad de escribir sobre ella. El que identifico como más importante, es el de poseer una serie de caracteres que funcionan como pre-texto al momento de pensar, observar, construir y narrar. Por supuesto, al momento también de escribir.

Las alternativas que presento a continuación, constituyen, al tiempo, conclusiones y etapas simultáneas que han tenido lugar en el mismo transcurso de tiempo e investigación en el espacio público del centro histórico de Manizales, como cámaras enfrentadas, han registrado perspectivas diferentes acerca de la misma experiencia de campo que, hasta aquí, ha venido sugiriéndose.

Alternativa Número 1 (A1) *Nada es lo que Parece (Pero no Todo es lo que no Parece ser)*

No soy un extraño en el centro de Manizales. Tampoco sé de todo lo que hay en él. El camino del medio. Caminar. Observar. Siempre había *estado de una manera pre-determinada* mientras caminaba por la carrera 23. Ahora, es claro para mí, no estoy como estaba antes. La investigación lleva consigo el recurso de volver sobre lo que se ha construido en el pasado, pero al mismo tiempo impulsa a cuestionar el estímulo que motiva emprender esta vuelta. *Estoy*, de un modo distinto. Y es como estar *sin* estar.

Con propiedad, serpenteo entre la gente, doblo las esquinas, me detengo en todo aquello que no he adjetivado con cualidades prominentes en la organización mental que tengo sobre este lugar. Los ojos se mueven, las imágenes se suceden unas tras otras y mi comprensión previa de lo que compone este espacio, me ayuda a leer. Yo poseo un código que he aprendido en el proceso de vivir aquí. Este código funciona, durante el proceso de investigación, como un *pre-texto*. Es decir, una serie de determinaciones que son previas a la aproximación comprensiva de la ciudad, trascendente en sentido de amplitud, al conjunto de valoraciones que con anticipación he realizado.

La funcionalidad del espacio público es directamente proporcional a la abarcadura de nuestro conocimiento de sus funciones. Y esa abarcadura, nunca es total. Allí se desenvuelven, entrelazadas del modo más intrincado, simultáneamente, incontables transacciones, cruces de palabras, choques de significados, torrentes de imágenes y sentidos. No obstante, estar aquí, no resulta agobiante para mí.

Preguntarse por la naturaleza de dicho código y sus contenidos es lo que determina mi reflexión para denominar como un “proceso inventivo” el hecho de obtener motivaciones para implicarme en el devenir constructivo del conocimiento. Inventar, pues, en el sentido de atribuir al código, la opinión, la valoración y mi archivo imaginario del centro de la ciudad, las respectivas cualidades de antecesor y moderador del proceso investigativo que soy yo mismo. Es como algo que hay que negar, pero no del todo. Un texto pretérito en el cual se encuentran inscritas la mayor parte de mis aserciones sobre el centro de Manizales, un compendio de premisas y presunciones fijas sobre la ciudad.

Esta idea textual de la ciudad, sus contenidos y significados, es ya una denominación antropológica y, de paso, el motor de lo que escrito ha quedado y quedará acá sobre todo ello. Conlleva claramente el vínculo con la idea del sentido y el significado de las acciones y pensamientos como un texto que se puede leer, interpretar o recorrer del modo como se prefiera. La posibilidad de ésta analogía interpretativa anula todo vínculo con el literalismo, en el sentido de que el texto leído e interpretado, no se agota en aquello que dice para quien lo lee, sino que tiene un amplísimo campo de inferencia en aquello que no dice, en lo que sugiere o, para usar la expresión de Stephen Tyler (en Reynoso, 1991), *evoca*. Del mismo modo, esto aplica para el texto a través del cual se expresa el texto leído en el terreno.

Los sentidos, o el sentido que tiene el sentido que creo conocer de los contenidos de la ciudad, están atravesados por la particularidad de las condiciones específicas dentro de las cuales *yo* observador (inventor, constructor, lector urbanauta⁸ y escritor), he construido premisas básicas de funcionamiento y orden de la realidad, que son a su vez estructurales

8 Un *urbanauta* es aquel que *navega* por lo urbano. No solamente por contener dentro de sus esquemas de comprensión y juicio sobre el mundo exterior, el conjunto de códigos que le permiten obtener de su experiencia un mapa mental de lugares comunes y sentidos, orientaciones o conexiones para vivir la ciudad. Sino también por su cualidad transeúnte y móvil. Por sus posibilidades adaptativas más allá de la corporalización de los contenidos urbanos y la posibilidad constructiva que representan al momento de sujetar versiones de ciudad que les permiten vivir y diferenciarse, al mismo tiempo (Lozano Rivera, 2010: 157).

A nivel denotativo: Sujeto ciudadano que navega en la ciudad, a través y sobre ella. A nivel connotativo, sujeto que corporaliza lo *urbano* mientras navega por la ciudad. Esta situación espera ser escenificada en el transcurso de este texto.

y estructurantes en tanto conservan y conforman aspectos diversos del *yo* que observa y, además, confirma en la experiencia los prejuicios y valoraciones hasta el momento en que voluntariamente irrumpe la investigación con sus propias construcciones de sentido, para despojar de significados habituales los espacios habitualmente experimentados.

En el centro de esta ciudad, la mirada es atraída hacia las figuras cuya monumentalidad y estética elaborada son más notorias. No obstante, esta atracción se concretiza en un ambiente de agitación permanente, de vínculos intermitentes y de los más diversos tipos entre las personas que se encuentran *en* el espacio compartido del centro histórico en un momento determinado. Momento irreductible a las características de las estructuras que componen el espacio como continente y que incluye de manera inherente la simultaneidad incalculable de intercambios efímeros entre las personas, los grupos, el espacio y el tiempo.

En este sentido, se forjan criterios de denominación acerca de lo que es monumental y lo que no lo es. El criterio de monumentalidad se relaciona con las estructuras permanentes de la ciudad y la representatividad de la que están dotadas, como medios manifiestos de sí misma y los componentes mnémicos de su identidad.

Pero adyacente a tales estructuras permanentes, experimento e intento comprender, – vive en mí y penetra mis sentidos–, la red relacional y conspicua de los eventos aleatorios y constantes de la calle. Lo urbano vive en mi sentido de ciudad. La ciudad vive en mis sentidos. Andando de aquí para allá la ciudad se imprime en mi cuerpo y mis movimientos son la corporalización de sus sentidos. Mis sentidos van adoptando el sentido de la ciudad, como el líquido la forma del recipiente que lo contiene. La esencia socio-cultural de la ciudad en donde vivo no es, para mí etnógrafo, el monumento. Pero, le cuento que aquí en más de un sentido, como he tratado de comprender, el monumento es la ciudad.

¿Cómo vemos aquí ésta diferencia? Aunque el tema no es la diferencia, me pronunciaré de todos modos. Y el problema, para comenzar⁹, estriba en la producción cultural. El centro histórico está trazado con arreglo a fines representacionales, en cuyo espacio la ciudad busca redundar en los contenidos de sí misma (Calvino, 1972), para que, al andar por allí y transitar, trasegar, recorrer, la ciudad ocupe los espacios de la memoria, y sus trajines cotidianos puedan esculpir su forma en los recuerdos del transeúnte.

Los monumentos son erigidos para *ser* la ciudad y, decía también que, de hecho, en un cierto sentido, lo son. Esto último, porque la ciudad se contiene a sí misma, aunque, por efecto de la lectura las *ciudades líquidas*¹⁰ (Delgado, 1999) a este contenido de sí misma que la ciudad guarda para sí, lo denominaré *lo urbano*.

Cada monumento contiene un grado de la ciudad y por ende algunas dimensiones de ésta pueden ser leídas a través de aquellos. No se trata de sacrificar la polisemia de lo urbano en las formas sólidas de la ciudad permanente (sus estructuras distintivas o su apariencia material), pero sí de comprender lo que de identidad autocontenida (Canclini, 2003) habita en la monumentalidad.

La historia común de Manizales habla de personajes dramáticos que en condiciones dramáticas desollaron la bravura del monte. Durante el auge económico de la ciudad en la década de 1920, estas condiciones iniciales fueron leídas como el proceso de plantación de

9 Un comenzar que bien podría ser también continuar, porque el sentido temático del texto no es el de la unión estratégica de los conceptos y tópicos, sino el de la función colateral que tienen los que van siendo enunciados con aquellos que los anteceden, sucesivamente hasta convertir su lectura en un manera de navegar en la ciudad tal y como navegan en flujo los símbolos y las voces. O como ir caminando mientras piensa o pensando mientras camina. O como mirar un collage. Pretensión de escritor que aun guarda esperanzas sobre la desesperanzada labor del escribiente que desea hacer imaginar. En este punto, no puedo conciliar con lo que, sobre la escritura, ha escrito Tyler (*en* Reynoso, 1994).

10 *Ciudad Líquida, Ciudad Interrumpida* (1999) es un texto antropológico escrito por Manuel Delgado, de gran relevancia en la investigación de la que este texto hace parte y al cual hago repetidas alusiones implícitas, para quienes gustan de las curvas muy cerradas, a lo largo de este ensayo.

la semilla del progreso en tierras altas, densas y escarpadas. La manera cultural de justificar la ontogenia civilizada de la ciudad que comenzó en los brazos de sus héroes a lomo de buey, fue la de consolidar, a través de formas y estructuras, la huella mnémica del progreso que nació con la ciudad y su historia tal como fue construyéndose legítimamente en la narración más difundida.

Los monumentos materializan las ideas por las que las cualidades de la ciudad y sus nativos, son caracterizables. Luego, dicha identidad autocontenida en las estructuras permanentes de la ciudad, no estructura por sí misma la *comunidad imaginada*¹¹ que es la ciudad. Diferente a esto es el hecho de que sus rasgos transnacionales (me refiero a las conexiones entre Europa evidenciadas en la arquitectura del centro histórico de Manizales) y la manera local de apropiar los repertorios ajenos, son los instrumentos utilizados para componer sus propios relatos y su expresión como un todo más o menos organizado.

Lo anterior es la precisión que necesitaba para decir que lo dicho en párrafos sucesivos sobre los criterios con que encerramos el sentido de la monumentalidad –y la relación que esto tiene con lo que designamos como producción cultural–, encuentra un reflejo en la Catedral Basílica de Nuestra Señora de Manizales.

Este templo hecho de hormigón es un resultado y una forma de palpar, la política eminentemente conservadora sustentada en la premisa de que una nación incipiente necesita la guía y luz de alguna nación de vanguardia (Kuper, 2001). Dicho templo es una emulación de otros templos, que cumple con todos los requerimientos que ecologista cultural alguno pudiera argumentar sobre la adaptabilidad de la cultura al medio ambiente, pues notorio y suficiente tenemos con saber que ninguna catedral europea, del tipo *Notre Dame de Chartres*, está hecha de hormigón, pero necesariamente, los significados van siempre, más allá¹².

La cuestión no es quién ha dicho qué, sino cómo lo que han dicho otros es expresado por mí luego del intenso e inevitable tamizaje al que, lo aprendido, –las lecciones *tomadas* de las que nos habla Pavese–, es sometido por la única y simple causa de que el aprendizaje es una forma primaria de selección, por la variante condición de la individualidad del individuo que aprende, cuyo ritmo es marcado por la experiencia (o por lo que pensamos acerca de la experiencia; o por lo que nos gusta pensar cuando pensamos en la experiencia; o lo que decidimos olvidar de ella para que no haga parte de lo que recordamos; o lo que recordamos que hemos olvidado de ella; etc.)

Lo urbano, entonces, constituye la esencia socio-cultural de la ciudad, en tanto conjunto de relaciones e intercambios individuales y grupales. La urbs, por otro lado, constituye la estructura que contiene lo urbano, como formas y maneras, disposiciones y modelos dentro de los cuales se enmarca la cotidianidad. Lo urbano es el conjunto de estructuras efímeras que compone la vida social y discurre en disposiciones de la ciudad, sus estilos y referentes materiales.

Las relaciones entre lo monumental y lo efímero, intercambios y espacio tiempo, abordadas a través de lo intermitente y carente de permanencia, como característica determinan-

11 Para usar el término acuñado por Benedict Anderson.

12 El sentido icónico de la catedral de Nuestra Señora de Manizales, indudablemente se encuentra encallado en niveles más profundos que los materiales con que fue construida, pues el sentido de su existencia está dado en torno a acontecimientos históricos que han marcado la imaginaria popular, tales como los desastres naturales de los años 1920, a raíz de los cuales se apostó por construir un templo de dimensiones mayores y con materiales más resistentes que la madera y las cuerdas. Pero el punto aquí es introducir lo que pueden llamarse “transformaciones estructurales” por las que pasan los modelos estéticos que se extrapolan, o a las que son sometidos para poder importarse. Esta situación dibuja la manera como la intencionalidad de la existencia de los estilos europeos en las naciones latinoamericanas es una ideología de acceso, del *free pass* al progreso, denominado así solamente con respecto a las naciones vanguardistas de las que estos países se adhieren como posibilidad cultural de incidencia en las altas esferas de un supuesto ranking mundial de las naciones. Esto para volver sobre la cita de Kuper (Lozano Rivera, 2010: 162).

te, constituyen la materia más gruesa de esta primera alternativa, en tanto los aspectos más notorios como lo monumental y el intercambio visible simultáneamente, en la totalidad del espacio público del centro histórico, son alcanzados en significación e importancia por los aspectos casi invisibles que operan en el ámbito de lo exiguo y lo aleatorio.

La producción cultural (de sentidos culturalmente constituidos) no está viva del lado de la monumentalidad únicamente, sino que lo efímero produce también sentidos culturales en el devenir cotidiano de la vida urbana. En las prácticas de encuentros, espera y transicionalidad. Entramos a convertirnos en consumidores de versión (es). La hegemonía ha creado una versión sobre cuáles son los centros de producción cultural en la ciudad, para ello han sido construidos templos de hormigón y torres de madera¹³, cuya representatividad se encuentra solidificada entre las briznas del discurso hegemónico que les atribuye un sentido aislado de productividad cultural, de valores, ideas y modalidades de interpretación sobre el mundo, la realidad y la ciudad misma (que, recordémoslo, para los urbanautas, su ciudad hace parte indisoluble, y en algunos casos *es* el mundo y la realidad).

Luego, sugerir esta igualdad en relación con la producción cultural, implica un giro en la percepción habitual sobre lo que es más significativo o cargado de sentido (s). Esto no quiere decir que quede anulada la perspectiva hegemónica de considerar que, por ejemplo, las estructuras estética o arquitectónicamente más representativas y notorias son las que a su vez portan mayor cantidad de significados o sentidos. En síntesis, dotar de fondo en el análisis a lo exiguo no le resta la relevancia per se que constituye la monumentalidad, pero ambas perspectivas configuran la identidad cultural expresada en el centro de la ciudad.

De este modo, *nada es lo que parece (pero no todo es lo que no parece ser)*.

Ahora bien, es pertinente cuestionar el tránsito entre el proceso de lectura (observación, interpretación, inferencia, recorrido) y el de escritura. ¿Cómo se encuentra presente mi experiencia sensorial y reflexiva como totalidad en este texto que estoy presentando?

Alternativa 2 (A2) *Todo Puede ser lo que Parece (Pero mi Mirada Puede Hacer que Todo sea Otra Cosa)*

Plasmar no es una labor simultánea a la observación. El proceso interactivo del ejercicio etnográfico, se encuentra dispuesto sobre varias dimensiones, las cuales coexisten, se sobreponen e interactúan de manera aleatoria en el contexto de la calle y son organizadas en términos del observador. Es decir, dimensiones tales como el tiempo/ el espacio, continente/ contenido, material/inmaterial sostienen entre sí relaciones que son organizadas de manera simultánea durante la interacción que el observador tiene con ellas. Se desarrolla un ejercicio interpretativo desde el momento en que el observador se encuentra sumergido en el campo que ha delimitado con el fin de interactuar con él y que se encuentra compuesto por la incidencia de las dimensiones que lo componen.

De otro lado, la acción de plasmar lo observado –bien sea la toma de notas, fotografías o cualquier otra alternativa que permita al observador volver posteriormente sobre lo observado– subsume en el mismo momento en que se realiza, varios aspectos interpretativos, en tanto se trata de una labor representacional (Tyler, 1995), en el sentido de que admite una posibilidad extratemporal de volver sobre el objeto de observación con independencia de los transcurso.

Representar, en el sentido recién aclarado, es un resultado del proceso simultáneo de percepción y organización de la realidad con respecto a los esquemas de entendimiento (D'Andrade, 1998), o el conjunto de premisas sobre las cuales se adjudica un orden particular a los contenidos de lo observado. En otras palabras, en el momento en que se realiza al-

¹³ Es decir, la Catedral Basílica de Nuestra Señora del Rosario de Manizales y la torre del Cable de Herveo. Tal vez los dos monumentos más representativos de la ciudad de Manizales.

guna acción representacional con respecto a la percepción interactiva de la que se compone el ejercicio etnográfico, se dispone también la construcción de dichos contenidos de manera organizada, en lo que denomino, utilizando la expresión de Nelson Goodman (1984) una *versión*¹⁴.

Entonces, desde el momento de la percepción de algo particular, se encuentra un sentido otorgado por medio del funcionamiento de nuestras versiones sobre lo percibido, sea lo que fuere el objeto de percepción. La mirada, contiene en sí misma los rasgos de sentido del sujeto que mira. *Mi* mirada puede hacer que todo sea otra cosa. Que sea lo que yo pienso sobre esa cosa y en relación con ella. Que *sea*, con arreglo a los fundamentos de lo que pienso sobre/con ella; con arreglo a la conceptualización particular que ha sido erigida paralelamente al desarrollo de las pautas de conocimiento que me permiten desenvolvimiento y flujo en el entorno.

La experiencia sensorial y la reflexividad encuentran el contenido de sus motivaciones en el proceso de observación, interacción e implicancia con los acontecimientos que se observan, pero además en el momento de evocación y representación textual.

La existencia de un *pre-texto*, modela la intencionalidad del acto inventivo, en tanto este inventar al que se refiere esta aproximación, es un resultado de la construcción de la realidad, que a su vez es un resultado de las características y aspectos de la versión sobre la cual realizamos dicha construcción. En consecuencia, sugiero razonar sobre la construcción de la realidad, como un proceso inventivo en cierta medida independiente de cualquier tipo de intencionalidad, que no sea, o que tome distancia de aquella que se produce con la autoridad de quien observa, escribe o sugiere vertientes individuales sobre lo constituido.

Esta autoridad no debe ser entendida como un producto individual unívoco, sino como la expresión de lo social contenido en el individuo que observa y del cual procede la autoridad de lo observado o los códigos éticos y estéticos a través de los cuáles ello se organiza como un discurso, en el que se imbrican todos los elementos de autoridad que confieren al individuo la sensación singular de que dotamos de sentido el entorno y no únicamente lo contrario.

El pre-texto o conjunto ordenado de disposiciones que antecede la intencionalidad del acto inventivo, es constitutivo de la autoridad a través de la cual se da el proceso de invención de la realidad, exhorta a la escritura como medida ecuánime para representar lo proveniente del entorno del individuo y, —en una mezcla cuyos matices están infinitamente entrelazados—, suscita construcciones e intercambios entre lo individual y lo colectivo, que devienen resultantes en el texto producido e inventado, pero también permeado de autoridad.

Con la noción de pre-texto, lo que he intentado es quitar a la intencionalidad el rótulo ontológico que suele atribuírsele cuando se piensa en el acto inventivo. Lo que intento es ajustar mis palabras a la explicación que explica que no se trata de tener una intención e inventar, sino que la intención supuestamente original es antecedida por una serie secuencial de pautas que dirigen el criterio sobre lo que puede existir sobre lo que puede ser inventado, provenientes de aquellos factores del entorno que anteceden las existencias individuales y las trascienden.

Así, *todo puede ser lo que parece (pero mi mirada puede hacer que todo sea otra cosa)*, si se contempla la posibilidad constructiva de partir de lo estructurado para estructurar cosas que antes no existían. Como realizar, de una fotografía de Marilyn Monroe, una obra de arte¹⁵.

14 Una versión es un constructo cognitivo en el que se sostienen los enclaves de organización, comprensión, juicio y expresión sobre el mundo tal y como es para quien lo piensa y experimenta. Es de orden discursivo y constituye las premisas sin las cuales lo que es no puede ser o seguir siendo.

15 A propósito de la archireconocida obra del artista norteamericano Andy Warhol.

El proceso de escritura entendido como actividad objetivante y representacional, ligado imprescindiblemente al pre-texto de la realidad, –lo que se encuentra estructurado antes de que el sujeto cognoscente entre en contacto con ello, pero que es a la vez estructurante de su sentido de lo percibido en el proceso de conocimiento– es también cuestión del hacer, y sus motivaciones se encuentran alojadas más en el proceso de aprendizaje, transmisión y expresión de las premisas culturales que constituyen las versiones, que en la clasificación deliberada o taxonómica de éstas.

Todo lo percibido es susceptible de convertirse en un poema. Entiendo como percibido, todo lo proveniente de las señales que captan los sentidos, pero también el material onírico y las asociaciones libres bajo las cuales elaboramos imágenes o escenas imaginativas sobre cualquier cosa. La forma de un poema no necesariamente determina el contenido de su expresión. Dicho contenido, de hecho, tiene que ver menos con la forma en que las palabras están hiladas que con la precisión de que éstas son clara muestra, en correspondencia con lo que quiere expresarse. En palabras de Cesare Pavese, “no es el estupor por la elegancia de la cosa, por la prontitud del ingenio, por la habilidad técnica del poeta lo que nos impresiona, sino la maravilla ante la nueva realidad sacada a la luz” (Pavese, 2001). El poema, no obstante puede llegar a pensarse como una modalidad expresiva, cuyos cánones de elaboración corresponden a un número y unos tipos determinados de técnicas y estrictos cajones métricos, no es ni la métrica ni el número de palabras que lo componen. Un poema, en este sentido, es un claro ejemplo de que la totalidad es más que la suma de las partes. ¿En dónde reside entonces la fuerza poética? En su poder de evocación.¹⁶

Aunque el papel del autor en su texto es genérico, es también mediático, si lo pensamos como un narrador de sus propios constructos personales que, como bien sabe usted, sostienen una relación comunicativa inextricable con lo social. Y pueda que entonces el acto de escribir esté sugiriendo siempre en gran medida una confrontación personal entre el autor y sus constructos personal culturales, entre el individuo que escribe y el material psicológico del que dispone para sus fines expresivos. Dirá usted que entonces el antropólogo escritor difiere de tal definición de autor en tanto el material para sus fines expresivos proviene de la práctica vivencial del trabajo de campo, notas y fotografías (al menos en mi caso) producto referencial de haber *estado* allí. Pero no estrictamente una modalidad de registro, el trabajo de campo es una experiencia transformacional pues, en sentido experiencial, se da un giro, expresado en la producción de respuestas por parte del etnógrafo con respecto a los lineamientos de la cotidianidad, que es (o por lo menos es en lo que queremos convertirlo) el sentido del trabajo de campo.

La mediación del trabajo de terreno en las reflexiones del antropólogo, no instituye una brecha insalvable entre los dominios del sí mismo y la influencia social que permea dicho sí mismo, al contrario, las implica. Las relaciones de proximidad entre el material interior del antropólogo como “individuo social”¹⁷ y de la sociedad como foco de análisis antropológico, son tan variadas como las posibilidades interactivas de relación entre individuos, grupos de individuos, palabras, gestos, pensamientos, símbolos o cualquier tipo de elementos que pudiéramos referenciar como concernientes al tipo de trabajo de campo que se realiza en

16 Stephen Tyler (*en* Reynoso, 1994) ha esbozado la característica de la capacidad evocativa como el centro de la práctica etnográfica de escribir (¿o la práctica escritural de *etnografiar*?) y en este punto encontrar una fuente de contacto entre ambos géneros narrativos, la práctica existencial que sustenta a cada uno y los pliegues autoriales que, no obstante su inmanencia al acto mismo de escribir, no impiden el despliegue de cosas comunes entre escritor y lector.

17 En principio, hacer referencia a un “individuo social” parece una contrariedad que podría estar atentando contra las reglas del buen uso del español, pero en este caso, y para los fines comprensivos de este texto, como uno entre tantos más, es un argumento ad hoc que me ayuda a imbricar de manera sucinta (por ello carente de precisión) pero funcional, la compleja interrelación entre el individuo y la sociedad, al menos para no tener que redundar en explicaciones sobre lo que quiero decir después de que ha sido dicho.

contextos urbanos, el tipo de hipótesis que se elaboran partiendo de allí, las intenciones autoriales de las que se surten las conclusiones que nos atrevemos a formular los antropólogos y, por supuesto, la manera como tendemos a expresarlo en el texto/etnografía.

El entramado de la descripción aproximativa, es otra fuente de la que podemos servirnos en la escritura y que al parecer se agota solamente al mismo tiempo que se agota el ingenio del escritor. La descripción como juego de luces en la mente del lector, sirve para iluminar escenarios imaginados en la pantalla de cine que podría ser la mente y los efectos espaciales, las fantasías o los enlaces de lo descrito con los recuerdos que tiene en su interior el individuo que lee (es decir con el proceso de selección que se activa en la memoria), son a su vez, retórica e interacción.

Retórica porque, simple, hay buenas y malas descripciones. Interacción, porque las figuras del lenguaje desplegadas en la intencionalidad de hacer legible para *otro* el texto que *uno* escribe, tienen un grado de efectividad directamente proporcional a la calidad de la interacción entre lector y escritor (si este último logra compenetrarse con *algo* de lo que aquel considera como propio). Como Bachelard ha escrito, *hay que hacer remontar las metáforas del hábito de la expresión a la actualidad de expresión* (Bachelard, Pág. 260) y yo pienso que este es un trabajo de autor. La actualización en la lectura de *otro*, de aquello que es habitual para *mí*, constituye, necesariamente, una autopista de interacción. De esta manera, leyendo se asiste a una re-actualización de los significados fijados en el recuerdo, a cuya recurrencia debemos su presencia en nuestra memoria por medio de la puntualidad de la palabra que escribe un escritor, –sea el que sea– para que la pregunta pregunte, como Ítalo Calvino en las *Ciudades Invisibles*, por la fórmula en que se repiten los signos que identifico y con los que interactúo durante la lectura de la descripción: por los signos (cosas que son otras cosas) que redundan.

Todos nosotros somos agentes, en el sentido en que participamos no solamente de la versión sobre la que construimos nuestros modelos cognitivo-experienciales del mundo (es decir, *el mundo* tal y como es para nosotros), sino también de las versiones por medio de las cuales los demás igualmente inventan otros mundos. Todos somos *advocates* (Crapanzano, 2000) en el sentido de que portamos y defendemos las premisas discursivas para sostener el mundo en que vivimos sobre los constructos simbólicos en los que creemos que éste se encuentra sostenido. Todos somos *nosotros* cuando de la consciencia individual surgen las formas de defensa de lo que creemos que somos, lo que queremos querer o, en todo caso, aquello sin lo cual no estaríamos dispuestos a intentar pensar el mundo que vivimos.

Por último, la ciudad expresa el sentido que le es dado. La arquitectura de la ciudad expone la arquitectura de la mente de los urbanautas pero no determina, aunque influye profundamente, las ideas sobre las cuales los urbanautas construyen y re-inventan su relación con lo permanente, *lo que siempre ha estado* en contraposición con la perspectiva diacrónica de la interacción urbana, de la ciudad inventada a cada instante, que es lo mismo que decir la ciudad instantánea. El cambio o el olvido, los arquetipos contrapuestos a las formas de experiencia inmediata, la creencia y el mito, lo agobiante y solaz. El bar y la iglesia. Los pasos no devuelven el hecho de haber andado a través de ellos. La historia no otorga un sentido esencial e inamovible al presente. Aun la historia, que en este caso se delimita a las maneras de contarla, se actualiza. Comparar Wikipedia o Encarta con las enciclopedias del Círculo de Lectores o la compilación de conocimiento de Diderot, es un buen ejemplo de ello. Pero es, como todos, un ejemplo incompleto, al hablar de la historia de los lugares comunes entre las ideas y concepciones. Al hablar de puntos de encuentro y desencuentro entre símbolos y marcos de interpretación por fuera de los libros. Pero, para sostener hasta el último momento el efluvio de la metáfora textual, nunca por fuera de la lectura. Ni la lectura ni la historia remiten únicamente a los libros (así estos se encuentren en formato digital). Y hemos visto la multiplicidad de posibilidades existentes sobre lo que es, ha sido, puede ser o podemos tratar como a un texto.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict
1993 *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- AUGÉ, Marc
1998 *El Viajero Subterráneo: Un etnólogo en el metro*. Barcelona: Gedisa.
- BACHELARD, Gaston
2003 *El aire y los sueños*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- BORGES, Jorge Luis
1944 “Funes el memorioso”, en: *Ficciones*. Disponible en: <http://www.textosenlinea.com.ar/borges/Ficciones.pdf>
- CALVINO, Ítalo
1972 *Ciudades Invisibles*. Madrid: Siruela.
- CRAPANZANO, Vincent
2000 *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*. Nueva York: New Press.
- D'ANDRADE, Roy
1992 “Cognitive Anthropology”, en Theodore Schwartz, Geoffrey Miles White, Catherine Lutz. (Edits.). *New directions in psychological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DELGADO, Manuel
1999 *Ciudad Líquida, Ciudad Interrumpida: La Urbs Contra La Polis*. Antioquia: Universidad de Antioquia.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
2003 “Noticias recientes sobre la hibridación”, en *Revista Transcultural de Música*, 7.
- KUPER, Adam
2001 *Cultura: La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- LOZANO RIVERA, Camilo Ernesto
2010 “Un mundo y una versión son esquinas de la misma cuadra: reflexiones teórico-prácticas sobre flotar en una calle y escribir una etnografía de ello”, en *Universitas Humanística*, 70: 153-169.
- PAVESE, Cesare
2001 *El oficio de vivir*. en: www.enfocarte.com/3.20/destacado.html
- TYLER, Stephen
1995 *Them-Others: Voices without mirrors*. en: www.ruf.rice.edu/~anth/people/faculty/docs/tyler/paper1-tyler.pdf
- 1996 “La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto”, en Reynoso, Carlos (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.