



## La observación participante como sistema de contextualización de los métodos etnográficos. La investigación de campo de Esther Hermitte en los Altos de Chiapas, 1960-1961.

*Rosana Guber\**

### Resumen

Este artículo analiza los alcances de la expresión “observación participante” como técnica etnográfica de recolección de datos. A través de los materiales consignados por escrito correspondientes a una investigación concreta, se ponen de relieve las distintas actividades que la antropóloga social argentina Esther Hermitte desarrolló en los Altos de Chiapas en 1960-1, y que culminaron con el descubrimiento de un sistema de gobierno sobrenatural. Estas actividades, que aparecen como complementarias y hasta periféricas de las verdaderas técnicas (entrevistas, cuestionarios, encuestas) de la investigación propiamente dicha, dan sentido a la “observación participante” como instrumento que permite familiarizar a la investigadora con los contextos que dan sentido a cuanto ocurre en ellos, y configurar el lugar de la investigadora al modo que lo hacen los tzeltales de Pinola, sus sujetos de estudio. La observación participante, entonces, abandona el ámbito de las “técnicas” concebidas unilateralmente desde el medio académico, para constituir una expresión en que los lugareños y sus investigadores negocian los términos de su relación y, al hacerlo, producen (mutuos) comprensión y conocimiento.

**Palabras clave:** OBSERVACIÓN PARTICIPANTE — CHIAPAS — ETNOGRAFÍA — TRABAJO DE CAMPO — ESTHER HERMITTE

---

\* Investigadora del CONICET en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Argentina.



## **Participant Observation as a system of contextualization of the ethnographic methods. Esther Hermitte's field research in the Chiapas Highlands, 1960-1961.**

*Rosana Guber\**

### **Abstract**

This paper analyzes the scope of the term “participant observation” as an ethnographic technique to collect data. By means of written documents that belong to a specific research process, we open access to the myriad activities developed by Argentine social anthropologist Esther Hermitte in the Chiapas Highlands in 1960-1, which ended up in her discovery of a supernatural political system. Such activities, which seem to complement or even supplement the real techniques (interviews, questionnaires, surveys) of the proper research, turn participant observation into a device that helps the researcher to become familiar with the contexts that render meaning to what happens in the researcher-tzeltal Indians relationship. In this view, participant observation leaves the realm of the techniques, unilaterally conceived by the academic field, and becomes an expression that encompasses the ways in which the people and their researchers negotiate the terms of their encounters and, in so doing, produce (mutual) understanding and knowledge.

**Keywords:** PARTICIPANT OBSERVATION — CHIAPAS — ETHNOGRAPHY — FIELDWORK — ESTHER HERMITTE.

---

\* Investigadora del CONICET en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Argentina.



## **La observación participante como sistema de contextualización de los métodos etnográficos. La investigación de campo de Esther Hermitte en los Altos de Chiapas, 1960-1961.**

El trabajo de campo antropológico ha dejado de ser material de comentario en los intersticios académicos para convertirse, desde la segunda mitad del siglo XX, en objeto de análisis y conceptualización teórica. Este giro ha tenido varias motivaciones: el movimiento anti-colonialista de los '60, la difusión de academias antropológicas en los países del Tercer Mundo, y el cuestionamiento a la autoridad exclusiva y unitateral del investigador acerca de los pueblos estudiados. En la llamada antropología postmoderna o post-estructuralista, el trabajo de campo es la interfase que garantiza la interlocución entre la teoría social y la alteridad, permitiendo a la vez que la teoría social se reconozca a sí misma en una postura de alteridad posible. Sin embargo, el recorrido de los textos sobre la materia ha sido algo peculiar. El trabajo de campo etnográfico se presenta o bien en manuales como una serie de procedimientos estandarizados (lo cual se aplica, también, a los métodos cualitativos), o bien como experiencias personales (lo cual es más frecuente en las autobiografías de algunos investigadores de campo). Así, de hecho, el proceso de conocimiento en terreno aparece escindido entre la faz académica y la faz experiencial. Esta bifurcación tiene importantes consecuencias a la hora de transmitir el oficio de etnógrafo, al decidir qué “señas particulares” de la propia etnografía deben ser explicitadas en el texto final, y al tratar de integrar la subjetividad del investigador a su proceso de conocimiento. Por eso en las academias metropolitanas de antaño—la London School of Economics de Malinowski, o la Oxford de Evans-Pritchard, la Columbia de Mead o la Chicago de Redfield—no había cursos para trabajo de campo. Se suponía que el investigador pondría a funcionar sus recursos personales para obtener información que, al final del camino, cobraría relevancia según la discusión conceptual y el cuadro comparativo de la sociedad y la cultura humanas.

Desde la pura estandarización de los procedimientos hasta la singularidad de cada estadía en terreno, se extiende una *terra incógnita* que aún no logramos comprender en



tanto parte constitutiva del proceso de conocimiento social: cómo funciona ese segmento de la investigación tan idiosincráticamente sistemático y tan sistemáticamente idiosincrático que es el trabajo de campo y que los antropólogos solemos caracterizar, casi como un sinónimo, con el término “observación participante”. Propongo aquí abordar este término mediante una vía poco explorada en la literatura especializada: analizar el trabajo de campo de una investigación concreta y que concluyó en un descubrimiento.

El trabajo de campo etnográfico y su casi doble “observación participante” son una construcción que los académicos hemos inventado para entender situaciones, prácticas y concepciones mediante categorías que carecíamos previamente. El descubrimiento en antropología puede referirse a un nuevo concepto, a una nueva dimensión de un concepto, a un nuevo campo de aplicación de un concepto, a nuevas articulaciones conceptuales y temáticas, todo lo cual suele sintetizarse en la expresión “nuevos sentidos”.

Cómo descubrir sentidos en interlocución con las teorías sociales, nos lleva a conocer más y mejor para interrogar los conceptos teóricos y de sentido común de la gente y, entonces, también de los académicos. La particularidad es que la atención va dirigida no sólo al mundo exterior o referente empírico; también apunta directa, necesaria y entrañablemente a las certezas de los procedimientos investigativos. Así, y a diferencia de la impostura de las metodologías sociales, la antropología debe incluir al propio investigador y a sus prácticas de conocimiento como parte de su objeto de estudio. No se trata (al menos no solamente) de aprender a utilizar de tal o cual manera un artefacto de medición, a definir una muestra, a mirar, a trazar un cuestionario o a hacer una entrevista. Se trata, en vez, de registrar atentamente al investigador y sus procedimientos; todo él y cuanto haga podrán contribuir, o no, al proceso de conocimiento social.

Este cambio de énfasis desde la técnica a una relación que incluye muy prioritariamente a la persona del investigador, ha resultado en la noción de “reflexividad”. Aunque suele considerarse “reflexivo” a quien decide ser analítico con sus propias conductas en el trabajo de campo, la reflexividad es, según ciertas corrientes teóricas de mediados del siglo XX, una propiedad de toda la vida social pues en la mutua presencia de la interacción sus actores constituyen los marcos de interpretación de lo que hacen y comunican, reproduciendo prácticamente las normas y valores que mantienen unidas a la sociedad. A estos marcos, etnometodólogos, interaccionistas simbólicos y demás afiliaciones del individualismo metodológico los llamaron “contexto”.

Para la misma época en que tenían lugar estas revisiones, una argentina hacía su



tesis doctoral en la Universidad de Chicago. Más específicamente, desarrollaba su trabajo de campo en Pinola/Villa Las Rosas, en los Altos de Chiapas, República de México y antigua sede de la civilización Maya. Este artículo discute algunas alternativas a la conceptualización de los métodos etnográficos en antropología, a través del análisis de una experiencia de campo concreta y específica, llevada a cabo por la antropóloga social María Esther Alvarez de Hermitte (1921-1990), quien integraba el proyecto *Man in Nature* (1960-1) dirigido por el lingüista experto en maya y nahua Norman McQuown, y secundado por el antropólogo social británico Julien Pitt-Rivers. En base al material de su archivo personal, puede reconstruirse el proceso analítico que presento, más en detalle, en *La articulación etnográfica* (Guber, 2012), mi investigación sobre su investigación y la integración de la etnografía como texto, como método y como enfoque de conocimiento.

En estas páginas me detendré en un aspecto de las llamadas “técnicas de trabajo de campo” que Hermitte empleó para hacer su descubrimiento. Es mi tesis que reconocer la reflexividad de la investigación empírica en tiempos en que dicha labor se interpretaba desde una lente objetivista, nos permite mostrar que el proceso de conocimiento etnográfico no depende sólo de las categorías teóricas que lleva consigo el investigador y que predominan en la versión final del texto. Depende también de la extraordinaria autonomía que este tipo de conocimiento concede a las perspectivas de los sujetos de estudio y a la injerencia de modos de aprendizaje o acceso a esas perspectivas por parte del investigador. Esta autonomía relativa del campo apunta a dos cuestiones. Una es que el material empírico que tan moldeado por los conceptos teóricos recibimos los lectores en el texto final, aparece de maneras muy diversas en el campo. El proceso de conceptualización de los datos brutos en datos etnográficos requiere una elaboración que está muy lejos de ser espontánea, directa y unívoca. En esa conceptualización tienen un lugar destacado lo que solemos llamar las “técnicas de recolección de datos” y, en particular, la “observación participante”.

La segunda cuestión se suscita en relación a que los académicos solemos representarnos el trabajo de campo desde nuestros medios universitarios (en forma de artículos, cursos o conferencias) como una serie de prácticas con arreglo a fines. Sostenemos, así, que esas prácticas y fines son definidos por la academia e instrumentados por nosotros en el campo empírico. Hablamos entonces del acceso a la población, de los errores de etiqueta, de los malos entendidos y del establecimiento de la confianza o *rapport* con los pobladores a los que nos referimos como “informantes”, como si todo esto diera cuenta cabal de lo que sucede en terreno. Sin embargo, “la magia del



etnógrafo” como decía Malinowski, reside en otra parte y rara vez traspone los límites “del campo”. Se trata de procedimientos “técnicamente” marginales, que no se explicitan en el texto final, que cobran el formato de la anécdota de pasillo o el divertimento de conferencia, y que suelen incluirse bajo el ambiguo, impreciso y abierto rótulo de “observación participante”.

En estas páginas quisiera analizar en qué consistieron estos procedimientos periféricos a las consagradas técnicas de trabajo de campo, en un ejemplo concreto. Para no incurrir, nuevamente, en la bifurcación metodológica entre sistematicidad e idiosincracia, presentaré “las técnicas” partiendo del descubrimiento al que ellas contribuyeron, la tesis que Hermitte aportó a la antropología mesoamericana; luego mostraré cómo ella presentó sus métodos de campo en el texto final, y finalmente enfocaré las actividades que ella no detalló como “métodos” en su etnografía pero que fueron centrales para hacer y fundar su descubrimiento.

## 1. Argumento y descubrimiento

La lectura de *Poder sobrenatural y control social*, volumen que contiene la tesis publicada de Hermitte, opera de manera similar a la lectura de otros textos correspondientes al género etnográfico. Una de las particularidades del texto etnográfico es que procede lógicamente a través de una selva de información la cual pretende ir familiarizando al lector en una forma de vivir, actuar y pensar que por principio, y a veces por sustancia, resulta exótica a la forma de vivir, actuar y pensar con la que se identifica el público lector y el mismo investigador. Esto significa que no siempre los textos etnográficos tratan de poblaciones extrañas que viven en ámbitos distantes y ostentan hábitos curiosos. Pero el autor de una etnografía presenta la cuestión estudiada con cierta intención exotizante, esto es, con algún matiz que lleva al lector a preguntarse por una incompatibilidad, una rareza, donde antes primaba una mirada homogeneizadora y normalizante. En la presentación escrita, esta información procede por partes o secciones, que toman la forma de capítulos y acápite, y que conforman un argumento acerca de una pregunta o problema que el investigador ha presentado al comienzo de su texto. Ese problema es teórico; está presentado a través de conceptos cuyo sentido no es unívoco sino discutible, y de relaciones entre conceptos que también pueden ponerse en cuestión según la perspectiva del mundo sociocultural que el investigador haya elegido como su



perspectiva de análisis. Esos conceptos y sus relaciones, a diferencia de otras ciencias, no siempre toman denominaciones exclusivamente académicas. En antropología suelen ser elaboraciones acerca de nociones que provienen del campo mismo. De manera que un mismo término puede operar como sentido común de algunas personas o bien como un concepto teórico. ¿En qué se diferencian? En el primer caso puede decirse, de manera bastante simplificada, que las personas lo “usan” en la vida cotidiana y en contextos prácticos, y su significado se completa, recrea, reproduce y modifica en las situaciones de interacción como parte del mundo social en estudio. En el segundo caso, y aquí es donde interviene la teoría antropológica, el sentido del concepto se completa en la discusión teórica y en la comparación con conceptos o prácticas semejantes en otros grupos humanos. Entonces, un término nativo asume el carácter de concepto teórico cuando su uso, generalmente escrito, resulta de una discusión acerca de la adecuación de su interpretación académica y de su comprensión como un haz de relaciones. En este sentido, la elaboración teórica se parece mucho a la discusión e interpretación de los textos sagrados, aunque en el caso académico su validación proviene de una comunidad de creyentes en una verdad racional, exotérica, humanamente accesible y argumentable con evidencia empírica.

Así, para entender el proceso etnográfico es necesario reconocer el texto tratando de responder qué problema o pregunta plantea la autora, qué respuesta o solución suministra, y cómo fundamenta dicha respuesta o solución a lo largo del texto, esto es, cómo dispone su argumentación y qué tipo de evidencia empírica proveniente de su trabajo de campo, elige para sustentarla.

La etnografía que analizaremos aquí, *Poder sobrenatural y control social*, se compone de una introducción sociológica con los objetivos, el panorama de esta comunidad “bicultural”, los métodos empleados y el plan de la obra; el capítulo 2, que la autora llama “Descripción etnográfica”, transcribe el sistema de creencias tal y como los pinoltecos lo expresan en mitos, concepción mágica del cosmos, concepto de enfermedad, nahual y ch’ulel, su teoría de los sueños y su estructura de poder sobrenatural. Su objetivo es reconstruir el sistema de creencias y de control social de los indios de Pinola. En un nivel más analítico, tal será la secuencia de los tres capítulos siguientes: El Nahual y el Ch’ulel, Enfermedad, curas y sueños; y Los agentes de control social; culmina con un Resumen y Conclusiones.

Hermitte elaboró esta tesis junto con la de maestría en base al mismo trabajo de campo. Según hace constar en ambas introducciones, se proponía examinar los procesos



de cambio social y cultural de los indios de lengua tzeltal de Pinola, focalizando en los “procesos de ladinización”. El pasaje de “indio” a “ladino” entrañaba una modificación en el status social que requería, a su vez, la adopción de otras prácticas culturales, entre ellas el abandono de la lengua tzeltal y de la vestimenta blanca, especialmente el calzón de los hombres y el uso de zapatos en hombres y mujeres, además del cambio de dieta y la renuencia a participar en la jerarquía cívica ladino-indígena. Hermitte abordó en sus dos trabajos una cara de estos cambios.

En su tesis de maestría, “La movilidad social en una comunidad bicultural” (1962, 1968), descubría que lo que otros analistas llamaban simplifadamente “cambio social y cultural”, atendía en verdad a dos dinámicas distintas. Ciertamente, como tantos otros pueblos vecinos, los pinoltecos atravesaban un proceso de aculturación signado, entre otras cosas, por su incorporación al mercado de trabajo capitalista, la presencia de instituciones nacionales educativas y sanitarias, la presencia de organismos de gobierno federal y estatal, la construcción de una carretera y la incorporación de diversos bienes de factura industrial al consumo popular. Ese cambio era lento y, probablemente, inexorable. Pero existía, a la vez, otro proceso más complejo y oculto que, al manifestarse prioritariamente en el cambio de vestimenta, se conocía como “revestimiento”. En este caso, algunos indios pinoltecos decidían emprender un veloz cambio cultural a título individual, con el fin de acceder a otro status social identificado como una adscripción cultural: decidían dejar de ser indios y convertirse en ladinos. Aunque a estos tzeltales se los llamaba “revestidos”, dicho proceso no se limitaba al cambio de vestimenta. Demandaba, fundamentalmente, el abandono de un sistema de creencias y con él, de una trama de relaciones sociales con sus derechos y sus obligaciones. Este cambio era brusco y, por sus consecuencias en el individuo y su grupo social, adquiriría los rasgos de una verdadera “conversión”.

Este fue, precisamente, el objetivo de su tesis doctoral: “/.../ analizar el sistema de control social /.../ reducido a aquellas sanciones sobrenaturales impuestas a los indios tzeltales de Pinola cuando transgreden el código moral local” (1970:1). La brujería era la sanción sobrenatural por excelencia que, derivada en la enfermedad, podía ser seguida de muerte. La trasgresión del código moral local consistía en el abandono de “el costumbre” indígena. Para forzar a su cumplimiento, los tzeltales pinoltecos habían elaborado una jerarquía sobrenatural que estaba compuesta por tres entidades: “los viejitos que cuidan” o *me’iltatiles*, miembros de un máximo tribunal que dirimía a culpables de inocentes, y establecían sanciones positivas (promoción en la jerarquía india) y negativas (enfermedad, reto); los brujos o *ak’chameles*, encargados de echar el mal sobre el trasgresor o sus



parientes cercanos; y los médicos o *poshtawaneh*. Lo notable de esta jerarquía era su existencia no terrenal sino celestial, y su pervivencia en la “estructura social cambiante” (1970:2). Sin embargo, los protagonistas de esta organización política sobrenatural no residían en el más allá ni pertenecían al pasado; eran las mismas personas con las que Hermitte conversaba diariamente quienes encarnaban las jerarquías y los que protagonizaban las disputas que podían concluir en la muerte de uno de los contendientes. La actividad onírica articulaba el plano terrenal con el celestial, pues a través de los sueños los individuos accedían a cuanto sucedía en el mundo sobrenatural. El protagonista de estos sucesos era un componente de esas personas conocido localmente y en la literatura antropológica sobre Mesoamérica como “nahual”. A diferencia de otros autores que lo caracterizaban como alter ego o ángel guardián, Hermitte lo definía como co-esencia de la persona. Así, los combates y daños que sucedían en los sueños y las curaciones que los *poshtawaneh* acometían en el mundo terrenal y en el más allá, operaban a través de y sobre los nahuales y *ch’uleles* de cada persona, ocurrencia que sólo algunos iniciados podían interpretar. En efecto, este sistema de control social no era igualitario. Existían carreras de ascenso, expulsiones y castigos, según la conducta moral observada en el plano terrenal, según el poder diferencial de los distintos nahuales que componían a cada persona, y según las alianzas que cada quien tejiera en su vida cotidiana y a través de sus sueños debidamente interpretados.

El interés en este sistema de control social a través del poder sobrenatural de los pinoltecos “conservadores”, no provenía de su exotismo, sino de sus efectos sociales. Al operar sólo al interior de la mitad indígena de Pinola, la brujería no afectaba a los ladinos quienes tampoco podían ejercer la brujería sobre los indios. Eran éstos, sobre todo quienes abrazaban la ladinización, sus objetos predilectos y excluyentes. Así, Hermitte descubría un mecanismo dirigido no tanto a “conservar la cultura”, sino a preservar las fronteras socio-culturales en esta sociedad bicultural. La brujería funcionaba como un recurso para mantener los límites sociales contra los ladinos, la integridad de la cultura india y la solidaridad del grupo indio frente al poder de los ladinos, sancionando al pinolteco que se atrevía a explorar el mundo externo de su propia comunidad. Si la premisa implícita contra la ladinización comunicaba que nadie puede tener una base sólida en las dos sociedades (1970), era claro que este sistema de creencias se oponía firmemente al gobierno ladino, no tanto por ejercer una resistencia explícita, sino porque a estos *tzeltales* les resultaban indiferentes las cuestiones de gobierno temporal. Este sistema les permitía, en vez, controlar la economía indígena para que nadie excediera los



valores *standard* y, en todo caso, establecía mecanismos niveladores de la riqueza a través de los gastos extraordinarios derivados de los cargos en las jerarquías civiles y religiosas (1970: 172). Hermitte encontraba así un sistema moral que proveía de mecanismos para resolver conflictos, establecer liderazgos legítimos y por consenso, y aplicar sanciones negativas a los transgresores, y positivas a los leales.

En suma: el sistema de control social de los tzeltales de Pinola no era realista pero sí una fuente efectiva de recompensas y castigos. Era eficaz porque existía sólo en la mente de los indios, permitiéndoles asegurarse un control social interno mediante un procedimiento inaccesible a la vasta influencia de los ladinos locales. Según Hermitte, esta inaccesibilidad pública resultaba de que la mayor parte del sistema de creencias en Pinola se había estado “moviendo lentamente hacia arriba, volviéndose clandestino” (1970:172). La brujería proveía así un instrumento sobrenatural para ordenar las relaciones ante la imposibilidad de participar activamente en un sistema terrenal de control social (1970:173).

¿Cómo hizo Esther, una extranjera blanca cuyo status era más próximo al de los ladinos, para penetrar en los secretos de los tzeltales? ¿Qué herramientas dice que empleó y qué hizo realmente?

## 2. Las técnicas de recolección de datos en el texto final

La pregunta es amplia. Sin embargo, y como solemos proceder con nuestros informantes, también en este caso conviene consultar a esta antropóloga qué dice haber hecho y por qué.

En la introducción de *Poder sobrenatural y control social* Hermitte dedica una sección a “Fuentes de los datos”. Allí señala que su “investigación” (sobreentendiendo “de campo” o “en terreno”) se extendió por 16 meses en 1960 y 1961 en la localidad de Pinola, en la “mitad norte del pueblo”. Explica que este recorte responde a su vecindad inmediata. Su decisión de residir allí le permitió establecer “mayor contacto con los vecinos que con los indios de la parte sur que no suelen cruzar la ‘línea’ divisoria del pueblo” (25). ¿Querría esto decir que lo que ella encontró en la mitad norte no se generalizaría a la parte sur? Hermitte advierte que algunas entrevistas en la otra sección le permitieron “atribuir las mismas creencias y medios de control social a esta otra sección del pueblo” (25). De manera que el recorte de su unidad de estudio en sentido estricto, es



decir, el área donde ella trabajó realmente, precisaba de una ponderación de su singularidad que, debidamente cotejada, le permitiera efectuar una generalización a todo Pinola.

La preferencia por tratar con sus vecinos y convertirlos en informantes según la ubicación de la propia residencia, no es trivial. Apostarse en cierto lugar es tomar una decisión, sea o no consciente. Hermitte no creía en una comunidad homogénea ni cohesionada, aún en su sección india. Pero si la investigación trataría sobre indios, la opción residencial debía estar próxima a ellos. Y si su investigación hablaba de una comunidad bicultural en la cual también había ladinos, probablemente los ladinos residieran en otras áreas. Hermitte no se apostó en un barrio ladino sino indio y sacó provecho de ello. “Trabajé con muchos informantes, sistema de indudables ventajas, sobre todo para entender la estructura local de poder” (25). “Mi prolongada estancia en el pueblo tuvo otra ventaja. Pude hacer amistades más íntimas y establecer relaciones de compadrazgo con varios indios ...”. Más aún: “Con frecuencia los mejores datos los obtuve al acercármeme un informante, lleno de ansiedad, para contarme sus temores de que estaba siendo objeto de brujería” (25)<sup>1</sup>.

Encontramos en este punto dos giros interesantes. Lo que en otros contextos metodológicos es un punto de partida que el investigador define, en aparente control de sus herramientas de “recolección de datos”, en el contexto etnográfico es un punto de partida provisorio que devendrá en una construcción conceptual conjunta entre el investigador y la población. Nadie puede tener certeza acerca de las implicancias y sentidos de acotar de tal o cual manera su unidad de estudio, hasta que ha promediado la investigación, observado, percibido y experimentado la dinámica de las relaciones sociales en ese espacio. Por eso las razones por las cuales Hermitte eligió a Pinola y a su mitad norte, no se esgrimen en términos de representatividad estadística, ni de diferencia o similitud con respecto a otras localidades de los Altos de Chiapas. Se esgrimen en términos de su singularidad, tanto que en la sección “La comunidad” de la introducción, la autora escribe: “Pinola es la cabecera del municipio de Villa Las Rosas en el Estado de

---

<sup>1</sup> El sabor malinowskiano de esta observación, es evidente: “Y es necesario insistir en que siempre que ocurre algo dramático o importante hay que investigarlo en el mismo momento en que sucede, porque entonces los indígenas no pueden dejar de comentar lo que pasa, están demasiado excitados para mostrarse reticentes y demasiado interesados para que su imaginación se prive de suministrar toda clase de detalles” (Malinowski 1986:25-6).



Chiapas...” a lo que siguen datos sobre ubicación, clima, suelo, conectividad, gobierno, religión, lengua, educación, autoridades locales, estratificación socio-cultural, etc. (27-40).

En esta aparente “ingenuidad” metodológica, se opera el segundo giro: las razones para la elección de Pinola se esgrimen en términos de sentido común que, en el orden y modalidad de su exposición, quedan elevados al nivel de la metodología y en el mismo acto, las técnicas se vulgarizan. Esta es una característica del habla etnográfica con respecto a las técnicas de investigación: una des-sacralización discursiva de la metodología y sus técnicas, como si ir a un bautismo o ser comadre pudiera llamarse “técnica”. Por eso las secciones metodológicas de las etnografías son muy distintas de las que encontramos en los géneros textuales de otras ciencias sociales, más permeables a las jergas técnicas tan habituales en el cálculo de muestras y en la identificación de los tipos de entrevista. A cambio, se logra una expansión conceptual que implica y conlleva un despliegue experiencial del método en todos sus aspectos, y particularmente en la selección de “informantes”.

Éste es un punto crucial porque plantea la cuestión del acceso a información que, en este caso, se considera privativa de los protagonistas de un gobierno “clandestinizado” en el plano sobrenatural. Si trabajar con muchos informantes es un “sistema de indudables ventajas”, la cuestión es cómo se vincula “el universo” que estudió Hermitte con la singularidad de esta investigación, es decir, la existencia de un sistema de control social sobrenatural. Es precisamente en la sección “Fuentes de datos” que la autora advierte la relación: haber dispuesto de muchos informantes es “indispensable para captar la dinámica del control social, porque: 1) no existe un consejo formal de autoridades indias, sino tan sólo guardianes que vigilan su propia subsección; 2) los únicos grupos que sancionan se forman por alianzas más o menos transitorias, y 3) el consenso se obtiene en territorios muy restringidos y es la única base del poder de los dirigentes” (25). Es la profunda y premeditadamente explícita articulación entre las decisiones que ella tomó en el campo y el problema de investigación, la que permite eludir el reproche de asistematicidad y de subjetivismo en la investigación antropológica y, también, en la tesis doctoral de Hermitte. La justificación etnográfica de la metodología es que no descansa en un conjunto de técnicas *per se*, sino en una relación entre lo que hace el investigador en tanto que investigador, y lo que sucede en este campo en particular. Como Hermitte al principio de su investigación desconocía los tres puntos que acabamos de mencionar, no podía haber previsto qué ventajas tenía contar con muchos informantes. Sólo la experiencia de otros antropólogos, especialmente de los británicos, la orientó en este sentido.



Por eso, Hermitte se afirma en haber estado ahí: “Mi prolongada estancia ...”, “El contacto personal con ...”, y la ponderación de las “coincidencias” (25) o “casualidades” que terminan de serlo en la medida en que lo sucedido cobra valor de dato, siguen siendo los recursos básicos a través de los cuales esa gran herramienta que es el investigador acomete el conocimiento social. Claro que, como decía Malinowski, se trata de estar ahí pero como un cazador activo y no esperar que la presa caiga en la red. Por eso Esther refiere a las “técnicas principales para reunir los datos”; “entrevistas formales, cuestionarios sobre temas especializados y grabación de conversaciones”. Pero agrega: “mi estancia prolongada en el pueblo me permitió ser un observador participante en las actividades cotidianas y en los acontecimientos importantes para los indios” (25). Esto es: más allá de las técnicas puntuales la investigadora destaca a la observación participante pero como una categoría que apela a una condición o a un rol; no dice haber hecho observación participante sino haber sido observadora participante. Limitada a su relación con/posicionamiento en la vida cotidiana y los eventos extraordinarios, Hermitte no nos dice mucho más. A continuación trataremos de revelar a qué se refiere.

### 3. La observación participante en el diario de campo

Hermitte llevaba un diario que, junto a sus notas y otros materiales<sup>2</sup>, es la fuente más cercana de que disponemos, por lo contemporánea, a su trabajo de campo. El nivel de los registros de campo requiere un análisis en sí mismo que hemos hecho en otra parte (Guber 2012). Sin embargo, y teniendo en cuenta que nuestro acceso al campo de Hermitte está mediado por sus notas, en las próximas páginas veremos cómo registró sus “técnicas” a lo largo de su estadía (que no es lo mismo a “cómo las practicó realmente”). El diario va desde el 19 de agosto de 1960 hasta fines de noviembre de 1961.

Esther ubica su residencia en una sección reconocidamente indígena de Pinola, con el fin de compartir con sus moradores aquello que entiende que le interesa investigar.

<sup>2</sup> Este material tiene tres soportes básicos: fotos, de las cuales han quedado pocas; cintas magnetofónicas y papel. Las cintas permanecen pero no se han digitalizado aún. Las notas en papel reciben dos tratamientos: lo que ella llamó “diario de campo” en hojas tamaño carta mecanografiadas y con copias a carbónico; un “fichero” con fichas temáticas por informante, y transcripciones de entrevistas. Diario y transcripciones están encuadrados en carpetas prénsiles negras (las transcripciones) o jaspeadas (el diario), en dos volúmenes cada uno.



“Investigar” es para ella una labor que en distintos tramos de su diario refiere como “trabajo”.

A las cuatro llega Antonio Sa<sup>3</sup> para “aprender a escribir”. Trabajamos un par de horas sin entrar para nada en cuestionarios antropológicos pues creo que es pronto para hacerlo (11 de setiembre, 1960)<sup>4</sup>.

Sábado 17 de septiembre

A las 9 llega Martín Mé a quien empiezo a tomar su biografía (ver fichero Martín Mé). Trabajamos en eso hasta la una y media y se va a su casa a comer. A la tarde trabajamos de 3,30 a 6.00. La narración es sincera y creo que hay mucho que no sirve pero no puedo cortarlo a priori.

18 de setiembre, 1960

A pesar del arreglo que ha hecho Mac [Quown] por el cual se ha especificado que parte del tiempo Milo y Tin deberán estar en S. Cristóbal entrenándose como informantes lingüísticos y el resto de la semana lo deberán pasar aquí en Pinola trabajando a mis órdenes, Milo se presenta algo así como una visita. Me anuncia, muy suelto de cuerpo que va mañana lunes a S. Cristóbal y que por quince días no piensa regresar, además no parece tener idea clara de nada. Yo, pacientemente le hago ver el compromiso que ha contraído y le indico claramente que el sueldo que él percibe en S. Cristóbal incluye su trabajo para mí. La aclaración es lo suficientemente incisiva como para que penetre los oídos más sordos. Como Milo se ha presentado casi a la una de la tarde y yo debo ir a almorzar, apenas empezamos a escribir el relato de su viaje a S. Cristóbal y el resto lo dejamos para la tarde (Ver fichero Emilio So Ro, sept., 18).

Cuando se enteran que está trabajando en S. Cristóbal para Chicago se ríen y dice que tendrán que pagarle más que a los otros porque es capaz de echar muchas más mentiras (18 de setiembre, 1960).

Lunes 17 de octubre

A la mañana temprano y con toda la fidelidad que imponen 7 pesos de salario, aparece Martín Mé (ver fichero de Martín en la fecha correspondiente). Trabajamos de 9 a 1 y de 3 a 5.

En estos primeros meses de estadía, “trabajar” tiene varios sentidos: conversar con sus interlocutores sobre los pinoltecos, la vida de cada quien, y cuestiones que interesan

<sup>3</sup> Los apellidos de ladinos tienen sólo la inicial, y los de los indios la inicial y la segunda letra, para poder individualizar pertenencias a linajes y familias.

<sup>4</sup> Ubico la fecha al final de la cita cuando ésta es parte de una jornada que ya ha comenzado a consignarse, y al comienzo, cuando inicia la descripción de lo realizado ese día.



al proyecto suyo y del equipo de antropólogos ubicados en otras localidades y en San Cristóbal de las Casas, mientras ella registra magnetofónica o mecanográficamente lo que sus informantes le cuentan. En algunos casos media una relación monetarizada que puede extenderse con un horario concertado y de manera más o menos regular. Se trata, como lo denomina Esther en su texto final siguiendo a Erving Goffman, de “contextos estructurados”: cada miembro de la interacción tiene roles preestablecidos y aceptados como tales por ambas partes. El material consignado lo registra en fichas y en transcripciones que suelen no figurar en su diario.

Sin embargo, la “obligación” no siempre es tomada como tal por parte de los “informantes”, motivo de queja evidente de parte de la investigadora (como en el caso de Milo). Así, aunque la “obligación” que despierta en los interlocutores la existencia de un pago en dinero, suele ser tenida en cuenta por sus informantes y es razón suficiente para que se le acerquen, la continuidad del trabajo con cada uno puede ser leída desde distintas perspectivas. Para la investigadora la continuidad depende de las características expresivas del informante, de su disposición y de sus conocimientos.

Domingo 6 de noviembre

Trabajo con Gil Do [redacted] mañana y tarde (ver fichero en la fecha correspondiente). Gil es mal informante. Ya lo he dicho pero el caso es que está tan en guardia sobre lo que dice que casi no habla. Las pocas páginas que figuran en su fichero son producto del largo esfuerzo para sacarle algo y cada vez que abre la boca precede lo que va a decir con una aclaración de cómo él no es indígena o cómo lo que sabe es por terceros porque él no sabe nada de lo indígena.

Esther suele concebir a cada informante como un receptáculo de información cuyo caudal puede ser escaso, agotarse o incluso regenerarse conforme a su inteligencia y también a la tenacidad de la investigadora.

Es importante señalar que en la primera época de trabajo de campo, la conversación formal es una tercera parte de lo que ella hace con los pinoltecos, sean o no sus informantes. Su preocupación está centrada en los procesos de ladinización de manera que la investigadora participa de contextos claramente estructurados según los cánones locales, como los bautismos, cumpleaños, compromisos y matrimonios, celebraciones nacionales, festividades religiosas (San Miguel, Día de Muertos). Estos contextos difieren de los estructurados como “trabajo” para el proyecto, en que Esther debe participar en roles localmente significativos: madrina, invitada de honor, paseante, etc.



Domingo 11 de setiembre

Arriba a las cuatro y media para ir a la primera misa. Salgo de la iglesia a las 6 y cuarto y regreso a casa. Como es demasiado temprano para ir a desayunar me acuesto "un ratito" y me despiertan los golpes en la puerta. Es la chamaca que viene a limpiar.

La observación en dichas instancias es crucial para contrastar lo que se hace y lo que se dice que se hace, o en este caso, lo que se es y lo que dice que se es. El caso de la Boni, una empecinadísima revestida, y el compromiso de su hija mayor, es emblemático al respecto.

(Sábado 26 de noviembre 1960)

A las dos de la tarde vienen a buscarme la Boni, Cande y su novio y el resto de la familia. Cande va a emprenderse hoy y me han pedido que sea madrina de parejas. No entiendo bien qué es eso de madrina de parejas pero parece que va a haber varias parejas en el cortejo y yo seré la encabezada. El problema es encontrar mi pareja. Salimos para la iglesia y nos sentamos a esperar en el atrio. La primera madrina, que parece ser la profesora y su esposo, los García Argüello no aparecen. A las cinco de la tarde, con una excusa cualquiera me levanto pues el sacristán no ha llegado y Dios sabe cuándo será el emprendamiento. Me excuso y me retiro en medio de las lamentaciones de los presentes. Olvido decir que del sector ladino no hay ningún representante. Todo el mundo está vestido humildemente, descalzo y con rebozo. La única calzada es Cande y su novio. Después del emprendamiento va a haber fiesta en casa del novio pero si los invitados son los mismos que hay en la iglesia no sé quién va a bailar con quién.

Llego a casa cuando está oscureciendo. Entre la mañana infructuosa con Tin y la espera de la iglesia se ha perdido el día lastimosamente. Al poco rato aparece Carlos que se interesa y aflige de verme nerviosa. También aparece Bricio que me toma el pelo y me pregunta si no estaban sentados en el atrio con nosotros don Néstor D■■, don Belisario V■■■■, don Horacio A■■■■, el juez y todos los otros ladinos. Es lo suficientemente vivo como para preguntarme quién tenía zapatos de todos los presentes y dice que no cree que haya baile.

Pero no todos esos contextos estructurados la incluyen en su rol, y entonces puede elegir abstenerse.

1 de noviembre, 1960

Hoy es día de difuntos. El costumbre es ir a pasar el día junto al panteón o dentro de él según la clase social. Los ladinos corriendo carreras de parejeros afuera y los naturales sentados sobre las tumbas de sus deudos, comiendo frutas cocinadas en panela y tomando trago. Yo estoy invitada a desayunar en casa de mi compadre Bricio porque ayer han matado una gallina para poner a las almas y vamos a comer las sobras que aquellas hayan dejado después de su



festín de anoche. Desayuno con ellos, un “sabroso” y grasoso caldo. Regreso a casa a dormir un rato y, como a la tarde se han anunciado visitas salgo a comprar algunas vituallas. Al panteón no voy este año. En primer lugar mis comadres han decidido no asistir y prefiero no ir con hombres dado que se van a emborrachar en gran forma. En segundo lugar el panteón queda a tres kilómetros y no hay cómo regresar como uno quiera ni cuando quiera así que me quedo en casa.

Todos estos registros de los primeros meses de su diario consignan una serie de actividades entre las cuales el “trabajo” consistente en el intercambio discursivo que conocemos como entrevista. Esto no se debe sólo a que estamos analizando su diario; también a que está iniciando una relación personalizada con sus informantes, averiguando quién es quién en esta comunidad bicultural, parte de lo cual se averigua conociendo su cotidianeidad y sus actividades diarias y extraordinarias. Es éste mucho más que un telón de fondo. Aún no sabe cómo ni cuándo aparecerá el sistema sobrenatural de gobierno, simplemente porque no contempla su existencia. No sabe siquiera que lo encontrará. Lo único cierto en esta etapa es el fenómeno de la ladinización que ella indaga a través de algunos personajes como la Boni, a quien llama “revestida resentida” porque simula sistemáticamente un status de ladina que no le corresponde por nacimiento. Mientras tanto, sigue buscando cómo funciona la organización de estos pinoltecos y para ello, en su día a día Esther desarrolla una serie de actividades aparentemente marginales para su “trabajo”. Busca informantes, consolida sus vínculos con los que ya tiene y se presenta ante ellos en su propia cotidianeidad.

Después del almuerzo voy a visitar a mi comadre Tina Ba [redacted]. Está enterada de mi problema [pie hinchado] y demuestra una simpatía más sincera que otras personas. (19 de agosto, 1960).

Sábado 20 de agosto (1960)

Anoche no hubo visitas. Estaba cansada y me dormí temprano. Hoy sábado, en consecuencia desperté bien temprano y aproveché para ir un rato al casamiento de medio ladinos o comitecos del cual son padrinos Eladio y Eva R [redacted]. Antes de eso fui al centro a comprar cinta de seda y un pañuelito para la hija de Milo So [redacted] porque es el cumpleaños y también debo cumplir con ellos.

De ahí voy a lo de la Boni porque hoy es el día de la virgen de Natividad y por consiguiente el santo de una de sus hijas. A pesar de los múltiples contactos con que cuenta la Boni la gente brilla por su ausencia y los regalos también brillan por su ausencia. /.../

El resto del día no hago mucho. He estado en tensión nerviosa todo este tiempo tratando de conseguir informantes y ahora siento los resultados. En buen inglés l'm all in. Regreso a casa y



me recuesto un rato. Esta noche espero estar tranquila porque algunos de mis habitués están fuera del pueblo.

/.../

Cuando regreso del restaurant encuentro a Antonio Sa█, revestido de 17 años más o menos, que está parado en una esquina. Con una excusa cualquiera lo invito a venir a mi casa. Me contesta que tiene que ir a la iglesia. Por fin lo convengo que me acompañe así sabe bien dónde está mi casita y puede venir a visitarme con su mamá. Viene. Lo convido con cigarrillos y empiezo a hablar de cualquier cosa. ¿Qué diablos será lo que le interese a este muchacho? Debo corregir, en beneficio de la veracidad que Antonio no es revestido porque siempre ha usado calzón ladino. Es uno de los casos en que la madre decidió por su cuenta (-según ella y los hijos dicen-) criar a sus hijos ya vestidos de ladino. La única excepción en la familia son el padre y el hermano mayor, José Sa█ que ya está viejo para cambiar. Despacito llegamos al tema de la ropa y Antonio dice que a él le gustaría a veces ponerse ropa blanca pero que le da vergüenza porque ya está hallado de pantalón. Es inútil preguntarle por qué la mamá los vistió de ladinos o cualquier otra cosa en profundidad. Por fin sale algo interesante. Antonio me pregunta cuánto cuesta un reloj porque quiere tener uno. Le pregunto si sabe leer la hora y dice que sí y que no.

-¿Y leer?

- Ah, no pero quiero aprender en la escuela que hay en el convento.

Esta es la mía. Lo llevo a la mesa escritorio y le pongo un lápiz en la mano y empezamos a escribir Antonio Sa█, papá y mamá. El entretenimiento dura una hora. Le regalo papel a Antonio y promete venir mañana a aprender otra vez. Veremos, dijo un ciego y se llevó una pared por delante (8 de setiembre, 1960).

... la verdad es que después de dos días de sentada estoy cansada y tengo ganas de salir a dar mis vueltitas. Ya la gente extraña y me pregunta qué es lo que me pasa que no salgo a andar (18 de octubre, 1960).

Miércoles 19 de octubre

De acuerdo a lo propuesto salgo después del desayuno a andar y como los deberes son deberes paso por lo de la comadre Tina Ba█.

En estos tramos, Esther muestra, bajo el ropaje de la cotidianeidad, tres actividades que desarrolla a lo largo de toda su estadía: las visitas a otros, ser visitada, especialmente en la noche, y la invención de actividades para mantener una relación.

Las visitas adquieren un status notable durante toda su estancia pinolteca, yendo en busca de informantes nuevos o, más habitualmente, para ver a quienes ya conoce, principalmente a sus compadres, para obtener información y para no perder el contacto y el sabor de la cotidianeidad. Esto es vital sobre todo cuando esas personas no la visitan



porque viven lejos, son muy mayores, son mujeres que no suelen merodear de casa en casa como sí pueden hacerlo los hombres, o se encuentran enfermos, temática importante en su investigación. De hecho las visitas a las mujeres se hacen más asiduas ante la falta de hombres que han “bajado”, entre enero y junio, a moler caña al ingenio de Pujiltic. A las visitas las llama, como en la jerga local, “echar una espiadita” y “vueltitas”.

Estas formas de interacción sosteniendo relaciones de vecindad, parentesco ritual o amistad, se fundan en la reciprocidad, de modo que ella también debe ser visitada. Desde el comienzo, Esther abre su casa a conocidos, vecinos, amigos y compadres/comadres que dan, como ella, sus vueltitas a distintas horas del día. Como otros de su equipo (ver Díaz de Salas 1995), ella también recibe a quien quiera visitarla, cosa que ocurre en veladas que oscilan entre las 8 p:m y la 1 ó 2 de la mañana, a tomar trago y café y a platicar. Estas reuniones son informales, no fueron concertadas con anterioridad y son protagonizadas por hombres, generalmente sus “informantes” más cercanos, algunos de ellos sus compadres: Bricio, Agustín, Hilario, Alberto, Guillermo y Milo. En ellas Esther no se propone obtener información relativa a sus temas de investigación, pero en tanto que instancias no estructuradas de interacción indio-indio, indio-ladino, indios-investigadora, ladinos-investigadora, indios-ladinos-investigadora, indios-equipo de Chicago, ante la casi constante supervisión de la dueña de casa, son una verdadera usina de contextos, es decir, de marcos de interpretación del fluir cotidiano y de las intervenciones discursivas. Las “tertulias”, como también las llama, le dejan temas de conversación casuales, climas de opinión, un abanico de estados anímicos ante las novedades de orden personal o local, comentarios sobre personas ausentes (chisme) y pautas de interacción inter-personales e inter-étnicos. Esos encuentros son igualmente concebidos por anfitriona y visitantes como recreativos, de refugio y de intercambio de información, y deben obedecer a la única regla que Esther ha impuesto por ser ésta su casa: el respeto y la pretendida “igualdad” de trato entre indios y ladinos.

Yo he perdido algo de la sensibilidad al clima de las reuniones que se celebran en casa a diario, pero Mac y Brent [Berlin] se quedan admirados del alto nivel de camaradería que reina entre indios, revestidos y ladinos. La atmósfera creada entre los diferentes grupos es estrictamente derivada del hecho que están en “mi” casa. No creo que ninguno de ellos se dirigiera al ladino con la familiaridad tratándolo de vos ni que se animara a hacerle los chistes que le hacen por los precios que cobra para transportar cargas y gente en su camión. De cualquier manera, aunque yo no consiga hacer nada de trabajo personalmente, la reunión es un éxito por la cantidad de material grabado y por el tono de comunicabilidad. A las diez Mac y Brent se



retiran pero... como queda media botella de vino de fruta los restantes quedan. Por supuesto que el toque de retirada es la terminación de la botella (6 de setiembre, 1960).

A la tarde vuelven a regresar Alberto Ga [redacted] y algunos chicos. El diálogo entre Alberto y la muchachita que me sirve es bonito. La muchachita es hija de la Boni, revestida resentida. Alberto sabe perfectamente que son revestidos y que lo niegan. Entonces la ataca a la niña con preguntas que parecen inocentes pero que la desconciertan. Le dice:

-Ustedes toman todos pozol, ¿no es cierto? Ese bendito pozol que parece ser uno de los símbolos de la dieta indígena. Después le pregunta solícito

-Y... cómo está tu tata y tu nana? Esto último es importante porque Alberto me explica siempre que a él nunca le dejaron decir tata y nana, como dicen los indios, sino mamá y papá. Alberto es demasiado vivo como para no saber qué contestar a los intentos de rebelión de la niña y despacito le sigue tomando el pelo en gran forma (19 de setiembre, 1960)

Viernes 21 de octubre, 1960

Trabajo con Tin un rato. Llega gente temprano y con dos latas de atún y dos latas de chile en rajas rojas y 20 botellas de cerveza terminamos el día.

El espacio que Esther abre en su casa generalmente por las noches, esto es, fuera del horario laboral—pues los pinoltecos comienzan sus tareas muy temprano, especialmente en la actividad agrícola—es premeditadamente no estructurado. Para entender los alcances de esta no-estructuración debemos tener en cuenta varias cuestiones. Una es que la relación entre hombres y mujeres en esta sociedad suele estar bastante pautada, especialmente entre compadres y entre personas con poco trato. Otra cuestión es que en la casa de Esther la anfitriona es una mujer que recibe menos mujeres que hombres ya que éstos pueden merodear solos hasta altas horas. Sin embargo, toda reunión contempla y requiere el consumo de “trago” de licores caseros y en particular de “pox” o “posh”, lo cual es, según la narrativa de su diario, un fuerte antídoto contra la estructuración. Así, esta instancia de las tertulias funciona como una verdadera “innovación tecnológica” que, sin embargo, debe analizarse conforme a los *tempos* sociales de la comunidad y al “quién es quién” en Pinola. A través de quienes la visitan, Esther puede ver a cada cual mostrarse socialmente en sus diversas pautas de interacción *vis-a-vis* las normas de trato que requieren los distintos contextos de la sociedad mayor.

Este hallazgo, sin embargo, no puede prescindir de la persona de la investigadora. Su inclusión la sitúa como parte de contextos que debe descifrar frente a sus interlocutores/vecinos/compadres.



Lunes 17 de octubre, 1960

A la mañana temprano y con toda la fidelidad que imponen 7 pesos de salario, aparece Martín Mé [redacted] (ver fichero de Martín en la fecha correspondiente). Trabajamos de 9 a 1 y de 3 a 5 y después me dispuse a escribir estas mis atrasadas notas pero por ser día de lunes y de descanso de la compañía, en lugar de llegar los habitués aparecieron dos miembros de la ínclita sociedad ladina: el ingeniero David S [redacted] que nunca había llegado a mi casa y su esposa Elva V [redacted].

Después de pasar por las acostumbradas etapas de revisión de mi casa, de mi foto aérea, de mi galería de retratos, de mis mapas y de "mi" preciosa grabadora, David S [redacted] empezó a contarme los problemas que están teniendo con la instalación de la luz en este pueblo.

Domingo 13 de noviembre, 1960

A la espera de Hilario que ha prometido venir después de la primera misa me pongo a decorar mi casita. Con dos pliegos de cartulina roja y dos negros cubro partes de la pared peleándome todo el tiempo con Carlos Go [redacted] y mi ahijada Teresa He [redacted] que están presentes e insisten en que haga una decoración simétrica... y yo no la hago.

Miércoles 16 de noviembre, 1960

Hoy hago poco y nada. Terminé de pintar unas sillas y las puertas en rojo y negro, con la crítica acerba de cuanta persona se acerca.

La humanización pinolteca de la investigadora comprende varios aspectos que la incorporan a los mecanismos locales del control social a través del chisme y del nagualismo.

Alberto casi me hace saltar con el siguiente comentario.

-A usted mucho le gusta tener gente en su casa, ¿no? -Sí. -Ah, porque hoy escuché dos mujeres que decían que hay una gringa en el pueblo que le gusta tener harito hombre en su casa, de noche y que cierran las puertas y que nadie sabe qué es lo que hacen.

Este es el precio que un ser femenino paga por su trabajo de campo en una comunidad donde el chisme constituye el desayuno, el almuerzo, la comida, la cena y las sábanas. Alberto agrega que no pudo identificar a las mujeres, pero no me sorprendería que sea el comentario general del lugar.

-Si siquiera los jefes de departamento fueran femeninos o si siquiera las mujeres revestidas tuvieran libertad para venir de noche (8 de setiembre 1960)

/.../ Temprano aparece Alberto, inquieto porque no sabe cómo va a hacer para recuperar su banco del taller de Gonzalo G [redacted] U [redacted]. Le digo que vaya a hablar con Belisario, quien ha ofrecido sacar el banco en su carro y Alberto da vueltas, se sienta, se para y no se va.

-Alberto, mire que B. V. está ahorita en su casa y después, seguro que va a ir de viaje y ya no le encuentra.



-No está, me contesta.

-¿Cómo sabe?

- Porque ya fui desde hoy y no lo hallé.

-¿Y a quién le preguntó por él? A nadie pero no lo vi, a mí no me gusta preguntar.

-Pero hombre vaya a la tienda y pregunte si está.

-No, no me gusta preguntar, voy a ir al parque y si lo veo le voy a pedir o mejor será que hable con el Romeo y lo saquemos entre nosotros y lo llevemos a pie.

-Pero Alberto, Belisario dijo que tenía voluntad de llevar el banco.

-Sí pero si no lo encuentro yo no voy a entrar a preguntar por él y necesito el banco.

No agrego comentarios; lo que transcribí arriba es simplemente una prueba de cuán estrictas y estructuradas son las relaciones de ladino-indio en el "mero" mundo ladino, en este caso la casa de los V██████, el centro.

El resto de la mañana escribiendo notas y diciéndole a don Raimundo cómo limpiar el sitio.

Al mediodía me siento tan mal que no voy a almorzar (a comer en México). Por una parte me viene bien porque llega Alberto Ga██████ temprano y comienzo a interrogarlo sobre la imagen que tiene de ciertas instituciones locales y nacionales. Empezamos hablando del gobernador de Chiapas pero dice que no conoce el nombre pero en cambio sabe que el presidente de México es López Mateos. Sobre las funciones específicas o sobre un juicio de la acción de gobierno carece de ideas. Alberto no sabe para qué está el gobernador ni el presidente. No sabe si son buenos o malos para la gente.

/.../ (comentarios sobre la Agraria y Bienes Comunales).

Y de pronto cuando la entrevista empieza a tomar color y calor se abren las compuertas del cielo y no en sentido figurativo. Mientras estoy con Alberto en el cuarto que da a la calle empieza a llover a torrentes pero como la puerta del dormitorio y la ventanita están cerradas no me preocupa mayormente. Al rato empieza a hacer frío y estornudo. Entonces salgo hacia el dormitorio para buscar un pañuelo y al entrar en él casi me da el ataque. No ha sido por la puerta o la ventana por donde entró el agua sino por el techo a través de tejas quebradas y de otras aberturas. Mi catre es un lago y la bolsa está encima de él parece una esponja que ha absorbido el máximo. Empiezo a gritar y acuden Alberto y el viejito que está limpiando el sitio. Sacamos las cosas y trato de reiniciar la entrevista pero Alberto me mira y me dice:

-Me parece que se acabó la plática ¿no? Realmente estoy afligida porque todo el cuarto está inundado y no sé en qué voy a dormir. Después de media hora reacciono y salgo a pedir un brasero prestado y a comprar carbón. Hago unos lazos en el cuarto grande y de ahí cuelgo la bolsa y enciendo un fuego en el brasero y lo pongo debajo de la bolsa. Alberto se va después de ayudarme a vaciar el cuarto. La casa queda desarreglada y patas para arriba. La lluvia, con todo ha disminuido.

Al poco rato caen los gringos que van hacia S. Bartolo, Sarles y esposa, Salovesh y esposa y Marcelo. No es el momento ideal para recibir gente pero —a lo hecho, pecho. Poco después llega Elva S██████ quien me ofrece chamarras para poner en el catre seco y tratar de dormir lo mejor posible. Desde luego que todas las visitas cooperan activamente en dar vuelta la bolsa



que está secándose sobre el fuego para que no se tueste y me quede sin nada (9 de setiembre, 1960).

Jueves 27 de octubre

Los Ga me intrigan. Me han contado ellos, mejor dicho mi comadre Estela que es comiteca, que Martín Mé está enviando su nagual de noche a mi casa para ver si tengo espíritu bueno.<sup>5</sup>

La ingesta obligada de alcohol es un vehículo de inclusión de Esther en la escena, pero no en tanto que investigadora.

Al poco rato de haberse retirado los anteriormente nombrados tocan a la puerta. Abro inocentemente y me alargan una botella. Detrás de la botella entra Milo So con la curda más grande en la historia de Chiapas. Con él viene un tal Juan Ba y Agustín He, ambos de Hechluwal. Me ofrecen trago y digo que no pero... ni modo. Compartimos fraternalmente la botella y en 15 minutos creo que tomo 4 o 5 copas, o mejor dicho trago. Milo empieza una tirada típica de él. Dice que el Presidente Ernesto D está en el poder gracias a Milo porque “¿Quién es más galán en Pinola que Emilio So?” Que cuando se iba a hacer la votación lo llamó a Milo y le pidió ayuda y este contestó “-Está bueno Porfirio te vamos a poner en el mando”.

Sigue alrededor del tema de siempre; su influencia en asuntos locales y dirigiéndose a los otros dos dice que no serían nada si no fuera por él, Milo que los ha ayudado y ha conseguido siempre que los saquen del bote. Los otros dos dicen que lo andan acompañando a Milo para que no lo chinguen. Milo está suficientemente borracho como para estar de acuerdo con ellos. Hablamos de la fraternidad humana y de otros temas y Milo me presenta... repetidamente como su profesora de Chicago. Juan Ba sale a buscar cerveza (mi hígado argentino) y al regresar vuelve acompañado de Pablo So que se abraza de Milo y lo llama Tío. Pablo So desarrolla un afecto hacia mí conmovedor, en realidad y empieza a arrinconarme y a dar énfasis a cada frase tocándome en el hombro... en el brazo... en las manos... y en el tronco cuando dada su borrachera se le desliza la mano. En eso aparece Carlitos G que se queda mudo de espanto cuando me ve arrinconada por los cuatro. La verdad es que el mejor y el más respetuoso es Milo y le repite a Pablo que esto no es cantina, y que yo soy de Chicago y que Chicago queda lejos y que el límite de palabras para cada individuo es de 25 palabras. Pero nada. Pablo insiste en que yo tengo gran cariño por su mujer, Juanita (nieta de Mateo Mé) y que van a venir a verme pronto. Esto de que van a venir a verme pronto se repite ad nauseam y yo lo repito también para desviarle la atención a Pablo y a Juan Ba que han

<sup>5</sup> Los Ga incluyen a Alberto y a Estela, de modo que la cita del jueves 27 de octubre pertenece al mismo grupo familiar que la del 8 de setiembre.

<sup>6</sup> Carlos G es el único ladino de la escena.



empezado a pelear porque el primero le ha mentado la madre al segundo. La situación es algo caótica e imposible de describir. Se hablan entre sí sobre las groserías que se han dicho, se dan vuelta y me hablan a mí acercándose cada vez más. Milo lo regaña a Pablo y Juan lo regaña a Pablo y Pablo me reafirma su afecto y los aleja a los otros dos.

Carlitos, afligido me agarra fuerte de la mano y deja su manita en la mía un rato. De pronto Juan Ba [redacted] y Milo se arrinconan y no sé lo que pasa pero Juan se acerca a mí y me dice que él no va a acompañar a Milo y que se va para su casa. Se va con Agustín y a Milo se le demuda la cara cuando los ve alejarse. De alguna manera providencial lo convenzo a Milo que se vaya antes de que sea más tarde. Al salir se da un porrazo brutal en la puerta pero se levanta con elegancia y sale. A Pablo lo convenzo y entre abrazos y promesas de afecto se va al ratito.

Cerramos con llave y nos quedamos Carlitos y yo. Hago café por hacer algo y desarrollar una actividad cualquiera que me sirva de válvula de escape para los nervios. Carlos, con su sentido de humor habitual empieza a imitarme en mis gestos cuando trataba de escudarme del acercamiento de los borrachos y dice que estuve a punto de caer de tanto inclinarme hacia atrás.

Y precisamente hoy ha sido una noche en la que no ha llegado ninguno de los habitué.

Al ratito de estar solos con Carlos tocan a la puerta. Como los borrachos se han quedado en la cercanía, creo que en la cantina frente a mi casa, abro con precauciones y entra Tin que dice que ha encontrado a Milo en la carretera y que iba gritando a voz en cuello -“Que me maten de una vez, que me maten de una vez”. Tin está furioso porque Milo sale a la calle en vez de quedarse en su casa y me asegura que la muerte de Milo es cuestión de poco tiempo. Parece que ya le han errado dos veces pero que todos saben que la tercera será la vencida. Evidentemente Milo lo sabe también y por eso se hace acompañar. Carlitos me dice que se va porque está tranquilo que ya quedo con Tin. Este no parece tener ganas de retirarse y yo tampoco tengo ganas de quedarme sola. Sigo nerviosa y empiezo a clavar clavos en las paredes y a pegar con cera tiras de cartulina roja y negra para decorar un poco mi casa. Mi energía se manifiesta en una profusión de tiras que quedan colgadas con una asimetría genial. A las diez y media se va Tin (13 de noviembre, 1960).

No hay posibilidad de penetrar-comprender-interpretar-describir las ansiedades locales —en este caso suscitadas por la dinámica brujeril, meollo de la investigación de Esther— sin quedar involucrada de algún modo en ellas. La escena que Esther ha reconstruido con gran detalle y dramatismo (sin necesidad de grabador ni toma de notas), muestra cómo esas ansiedades se hacen explícitas cuando “la gente no es dueña de sus actos” ni de sus palabras, como sucede con los borrachos. Que esta reconstrucción sea tan completa como para que el lector llegue a sentir el apremio que los visitantes ejercen sobre la anfitriona-investigadora, se debe probablemente a dos razones: una es la invasión del espacio íntimo de Esther por hombres que podrían hacer cualquier cosa con



la excusa de su ebriedad; Esther ha experimentado en su persona una situación próxima a la violación y, por lo tanto, la reconstruye con gran detalle porque cuenta con un elemento fundamental: su fuerza emotiva. La otra razón es que la ebriedad y la integración del “grupo visitante” están significadas por relaciones sociales tramadas por la brujería y, consiguientemente, por la venganza. Tal es el tema central de la investigación de Esther y, más importante, el tema central de los investigados.

Lunes 24 y martes 25 de octubre en S. Cristóbal [1960]

Lo único digno de consignar en estas notas es la noticia de que Milo ha desparramado el rumor en S. Cristóbal que él es el Secretario de don Antonio [McQuown, director del proyecto] y que parece estar actuando como tal. Dicen que cuando llegaron los pintores a pintar la cocina de la casa, Milo ordenó que la pintaran de color amarillo. Cuando los infra-secretarios de don Antonio vieron eso casi se mueren y la farra de cambiar a azul como se había planeado les costó 50 pesos extras. Otro pequeño problema es que con las curaciones que Milo está haciéndole a Mariano su prestigio en el grupo de informantes ha subido en forma meteórica y lo llaman todos Don Milo. Claro que a Brent lo llaman Bernardo y a Nick Nicolás pero Milo es Don.

Después de visitar la gente conocida, de comprar las provisiones necesarias y de dormir una noche en cama decente regreso a Pinola a la tarde del martes. Llega Martín y convenimos en trabajar el miércoles. A la noche llega Bricio excitadísimo porque han apuñalado y finiquitado a Juan So█, hijo del curandero Chico So█ y conocido como matador profesional. Bricio está asustado porque dice que hay alma y no quiere viajar por esas calles solitarias cuando esté oscuro.

Me cuenta que al Juan lo estaban esperando hacía tiempo y que esa noche él, Juan, iba a matar pero se le adelantaron. Se ríe pensando que el mero compañero de Juan So█ era el Milo y dice que Milo ya no va a querer venirse de S. Cristóbal por miedo que lo maten a él también. La visita es corta, pues y yo aprovecho para dormir temprano porque tengo un catarro macanudo.

Precedido por no más de cinco menciones aisladas al nahualismo y a “los principales” que cuidan y a los brujos que “echan”, el tema de la brujería como camino hacia el sistema de control social sobrenatural se instala recién a fines de octubre con el asesinato de Juan So█. El 13 de noviembre, fecha de la tensa escena de los borrachos en lo de Esther, poco falta para la segunda muerte a machete que ocurre durante su estadía.

/.../ de regreso paso por la casa de don Mateo, padre del informante Alberto Mé█ To█. Mateo es el viejito que ha regañado a su hijo por venir a platicarme de cosas de los Principales.



En la casita de barro y paja encuentro sola a Silveria, la viejita, que está pelando frijol. Me ofrezco ayudarla sin esperanza de conseguir nada de información. Pero Silveria está afligida porque ha habido muerto en Pinola y me cuenta cómo lo han matado anoche en el cerro a Felipe Sa█. Felipe Sa█ figura en mis notas, casi unánimemente como Hechicero, maloso y travieso. Silveria también está de acuerdo en que lo han matado por brujo y me dice que todos los que curan echan mal y que ella no tiene confianza en ninguno. De Felipe habla poco, como que no sabe nada y como que no quiere hablar pero, sin embargo conoce al detalle los lugares en que lo han macheteado, porque la muerte ha sido a puro machete y con encono como que casi le sacan la cabeza y le abrieron el brazo en dos (15 de noviembre, 1960).

La intensidad que la investigadora vive en carne propia con Milo y sus dos compinches el 13 de noviembre, es un episodio de un tiempo denso y vertiginoso que contrasta con otro en que no hay muerte ni acusaciones. El ciclo anual pinolteco tiene sus meandros, los cuales no siempre coinciden con la necesidad perentoria de datos por parte del investigador. Esther debe aceptar la imposición del ritmo local, lo cual incluye registrar períodos de (relativa) inactividad, ausencias y silencios. El diario contiene, entonces, tiempos intensos y tiempos relativamente vacíos.

Enero 13 (1961)

Antes de las ocho de la mañana tocan a la puerta. Son Peggy y Mike Salovesh en viaje a S. Cristóbal. /.../ pasamos toda la mañana contándonos mutuamente noticias de nuestro trabajo. Se van poco antes de la hora de comida y una vez que termino de comer salgo a buscar gente. NADIE. A la noche, nadie.

Enero 14 (1961)

Nada. Voy a casa de Martín Mé█ Mu█ y me dice la mujer que parece que el Martín es gustoso de venir a platicar conmigo pero lo que pasa es que está muy ocupado moliendo y que cree que hasta dentro de 3 semanas no va a subir. Salgo en dirección a la orilla del pueblo y después de caminar casi 3 kilómetros llego a casa de Félix Ra█ pero sólo encuentro a una de las hijas. Don Félix está tapiscando y no saben cuándo va a subir.

Paso por casa de la Boni y no encuentro a nadie. Paso por casa de Chinto Mo█ a ver si encuentro a uno de sus hijos revestidos pero no está ni el Chinto ni los hijos. Paso por casa de Melesio Mu█ a ver si lo encuentro a Guillermo Mu█ y tampoco.

Haciendo de defecto virtud, Esther exhuma sus dotes de graduada como profesora de Historia en Buenos Aires y se dedica a consultar los libros parroquiales de matrimonios y bautismos y apellidos, y los consigna en largos listados en su diario.



Para entrar en ese mundo y permanecer en él hasta reconstruir sus sentidos, era imprescindible que Esther se convirtiera en una persona social de alguna significación local para sus interlocutores, y era necesario, también, que estos interlocutores comenzaran a desempeñar ante y hacia ella los roles propios de su sociedad, más que el rol de “informantes” para el conocimiento social e intelectualizado. Algo similar sucede con las “técnicas”. Entender lo que Esther hacía diariamente en Pinola como instrumentos para “recolectar información”, nos llevaría a comprender el proceso de investigación de campo sólo desde la perspectiva académica. Cometeríamos entonces gruesas simplificaciones y hasta mutilaríamos la compleja trama que, con cada actividad y a cada momento, repelió o atrajo a Esther y a sus interlocutores hacia el reconocimiento y reconstrucción de un gobierno sobrenatural invisible y oculto a los foráneos. En vez, queda claro en estos párrafos que fue en su vida cotidiana y en su no menos cotidiana práctica de registro escrito, más que en su sistema teórico, que ella buscó reintegrar la descripción de ese proceso de conocimiento a la perspectiva de los nativos que fueron, finalmente, quienes le abrieron las puertas a ese otro mundo y, sobre todo, se las mantuvieron abiertas. Lo que ella inicialmente concebía como “técnicas de recolección de datos” se fue convirtiendo en pautas de interacción local, actividades diversas de escasa notoriedad donde los contextos estructurados y los no estructurados se fueron mestizando del mismo modo que se mezclan para los locales. El descubrimiento de Esther no provino, entonces, de aplicar ciertas técnicas predeterminadas sino de su observación y necesaria participación en la vida cotidiana pinolteca, en la cual tanto ella como ellos podían decidir entre distintos cursos de acción.

Llega Bricio, Hilario, Carlitos, Tin y Alberto Ga [redacted] que ha subido de Carranza donde fue a parar un trapiche.

Alberto Mé [redacted] se queda un ratito pero se va. Olvidé mencionar que también habló de la muerte de Felipe Sa [redacted] y me dijo que el viejito Pedro había amenazado matarlo a Felipe por la brujería que está echando a su hija y que todos lo saben.

Para qué decir que el tema obligado es la muerte de Felipe Sa [redacted]. Dice Alberto que la noticia llegó a Carranza y que el que lo mandó matar es uno del centro. Yo no lo creo y Bricio tampoco. Hilario cuenta que el matador es Pablo Ba [redacted]. Nadie menciona a Pedro So [redacted] porque Tin está presente. De la muerte de Felipe Sa [redacted] surgen los cuentos más cruentos sobre muertes de hechiceros en Amatenango y S. Bartolo. Dice Alberto que le han contado estos días que los de S. Bartolo tienen sus amigos aquí en Pinola y vienen a visitarlos pero que S. Miguelito no los deja venir a hacer travesuras y sólo cuando vienen con buenas intenciones entonces les da el OK.



A Bricio le lanzo una pregunta a ciegas. -¿Qué es el Tojkib Janchén? Donde nació el de S. Bartolo me dice. ¿Y el Tojkib Chiapa? Donde nació el de Chiapa. -¿Y el Tojkib Mukul Akil? Gran reacción negativa de Hilario y Bricio que me dicen que no hay tal cosa. Mukul Akil es Pinola y lo único que hay en el cerro es Muk Na. (Ya dije yo que hago una fiesta cuando coincidan dos). Como hay demasiados presentes no insisto y además Carlos ha decidido hacerse el payaso y tiene a todos entretenidos y doblados por la risa. Nadie entiende lo que hace Carlos porque lo está imitando a Cantinflas y no hay ninguno que lo conozca a Cantinflas, pero el muchachito está delicioso. Camina y habla y fuma mis cigarros y los emboba con su gracia. Hasta que me enoja y lo correteo porque es tarde. Cuando quedan solos empiezan a hablar de Felipe Sa [REDACTED] otra vez. El detalle con que cuentan los diferentes machetazos que recibiera el viejito y en qué posición estaba cuando le asestaron cada uno es parecido al de las mejores novelas policiales. Nadie cree que se llegue a descubrir el verdadero culpable, o mejor dicho los dos culpables porque según Hilario había dos huellas que salían del lugar del crimen en dirección opuesta. Tin ha permanecido abstraído y cuando se retiran los otros se queda. Está afligido y dice que al viejito lo van a llevar a Comitán porque la cosa está fea y que él lo va a acompañar y solo irá a S. Cristóbal cuando se solucione de alguna manera la situación. Se enoja porque dijeron que a Pablo Ba [REDACTED] le entregaron 6 boletos y no se presenta. Dice que no es verdad que le hayan entregado 6 boletos y que él lo sabe bien porque Pablo llega a lo de don Pedro puesto que los dos están acusados del mismo asunto. Tin ha entregado, con su integridad usual, todo su dinero al viejito para que este pueda cumplir con las mordidas de rigor. Me pide 20 pesos a mí para poder acompañarlo hasta Comitán. También me ruega, a nombre de su viejito, que yo vaya a Comitán a hablar en defensa del acusado y que se me van a pagar los gastos de comida, transporte y alojamiento. Trato de hacerle entender a Tin que yo no soy ni mexicana ni pinolteca y que mi estadía aquí sólo data de 4 meses y que cualquier juez me va acusar de falta de pruebas para defender a Pedro So [REDACTED]. Tin me entiende pero queda triste y a mí me queda un mal sabor en la boca. El de saber que quizás, de todo Pinola, yo soy la única a quien pueden recurrir. La única que les parece, al mismo tiempo lo suficientemente ladina para acercarse al mundo de la ley en Comitán y lo suficientemente comprensiva como para haberse acercado a ellos. Este es el reflejo de la trágica dicotomía de dos mundos que viven en aparente contacto (19 de noviembre, 1960).

Este juego de posiciones donde los status y roles (términos clásicos de la antropología de entonces) se manipulan, ocultan y exhiben, es consignado por la investigadora desde el principio de su registro de campo, lo cual indica que para ella era un material relevante y no una nota de color local. Esther dispone de un mito o carta fundacional del trabajo de campo –la introducción de Malinowski a *Los Argonautas del Pacífico Occidental*– y de una categoría supuestamente técnica aceptada por el personal académico—“observación participante”—que opera como un inmenso paraguas para todo tipo de actividades que tengan lugar en el campo y que puedan resultar significativas



sin saberse de antemano cómo, cuándo ni por qué. Esto nos conduce a una re-conceptualización de la observación participante no como técnica sino como un modo participativo de detectar contextos.

#### 4. Conclusiones

En este brevísimo recorrido por las páginas del diario de campo de Esther Hermitte en Pinola, Chiapas, he intentado mostrar que aquello que los investigadores en antropología social solemos subsumir bajo la categoría académica de “técnicas de recolección de datos” incluye un vasto espectro de actividades que suelen evadir su fácil rotulación, incluso por parte de la misma investigadora. Al centrarnos en la primera etapa se hizo más visible la práctica de distintas actividades que la literatura especializada suele inscribir como el establecimiento del “rapport” o empatía con los lugareños, para lograr, en lo sucesivo, información veraz y confiable. Pero así presentado, el rapport es otra de las expresiones—junto a trabajo de campo, etnografía, observación participante—que sostiene el misterio del conocimiento informal que participa en todo proceso etnográfico. Si, en vez, comprendemos a estas actividades, y sobre todo las que corresponden a la primera etapa, como el reconocimiento de los posibles contextos que sus protagonistas, incluyendo a la investigadora, crean para dar sentido a los intercambios prácticos discursivos que tienen lugar en ellos (Briggs, 1986), podemos advertir que en la práctica social, y por consiguiente también en el trabajo de campo, contexto y significado se construyen mutuamente. Accedemos así a las preliminares del descubrimiento de Hermitte acerca de un sistema de control social sobrenatural, en vez de, falsamente, creer que podíamos reconstruir ese descubrimiento apelando a las “técnicas” así designadas unilateralmente por la investigadora.

No fue hasta fines de octubre con la primera muerte de un brujo, que Hermitte pudo, por así decirlo, vislumbrar la entrada a la veta. Y esto ocurrió en su presencia, pero no por su decisión. El establecimiento del diseño y desempeño de actividades que ella reconoce como “técnicas de recolección de datos”—entrevistas, toma de biografías, etc.—y ellos como “trabajo”, es un punto de llegada y no de partida de la investigación. Esto implica que en el trabajo de campo etnográfico las verdaderas “técnicas” de recolección de datos sólo son tales si surgen de la relación entre investigador y población en cuestión. Y este “surgimiento”, que es en verdad negociación y aprendizaje constantes



y recíprocos, sólo tiene lugar a lo largo de la estadía del trabajador de campo y no por imperio de un proyecto preestablecido.

En esta línea, el investigador no sabe a priori qué es un dato y qué no lo es. El formato ambiguo de la “observación participante” le permitió a Hermitte establecer los contextos para el acceso a y el dimensionamiento de la información que ella podría, debidamente informada, familiarizada, contextualizada, ahora sí convertir en dato. El establecimiento de esos contextos (un proceso mucho más fluido que premeditado y consciente) requiere y produce, a la vez, un posicionamiento de la investigadora que “aplica” una supuesta técnica desde cierta actitud o disposición que Hermitte reconoce, en su texto final, tan sólo como un rol: “ser un observador participante” (25). Hemos aquí la clave de su descubrimiento.

Ciertamente, esta investigadora desarrolló varias de las conocidas “técnicas” de la etnografía e, incluso, de las ciencias sociales: censos, encuestas y cuestionarios, y entrevistas dirigidas y en profundidad. La tercera parte de su diario está repleto de transcripciones de entrevistas de varias páginas. Ahora bien. Su descubrimiento sólo tuvo lugar cuando ella se tornó en un ser significativo (y por eso “confiable”) en el mismo discurrir cotidiano objeto de su propia investigación. Esto comenzó a ocurrir entre octubre y noviembre, y algunos de los pasajes citados dan cuenta de ello. Sólo entonces ella pudo empezar a ser parte de un escenario que los preocupaba, especialmente en las noches cuando iban a visitarla.

Es sabido que una serie de pasos conecta el trabajo de campo con el texto final. Esta afirmación supone que el texto final no es la aplicación mecánica y directa de la perspectiva teórica del investigador, esto es, que el material de campo no ilustra a la teoría; el texto etnográfico produce un diálogo entre concepciones teóricas y concepciones nativas, diálogo que demanda un arduo trabajo que media entre el problema inicial y su planteo en el campo, y su necesario replanteo hasta su formulación final. Esta elaboración no se localiza en la oficina, ni en el tiempo posterior a la presencia en terreno. Se trata de un verdadero proceso donde las etapas se superponen y donde “el campo” es, además de fuente de datos, su propio lugar de análisis, la usina de hipótesis, contra-hipótesis y tesis, y el primigenio escenario para la interpretación; por consiguiente su complejidad es inmensa pero no por ello imposible de relevar si es que queremos entender en qué consiste realmente el conocimiento etnográfico.



## Referencias bibliográficas

Briggs, C. (1986) *Learning How to Ask*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guber, R. (2012) *La articulación etnográfica*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Hermitte, M.E. (1970-2004) *Poder sobrenatural y control social*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.

Hermitte, E. (2007) *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. San Cristóbal de las Casas, México – Buenos Aires, Argentina: Universidad Intercultural de Chiapas y Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social.