

ÉTICA EN EL TRABAJO DE CAMPO: Una reflexión desde la experiencia etnográfica

Anahi SY

Universidad Nacional de Lanús (Argentina)
anahisy@gmail.com

ETHICS IN FIELDWORK: Thoughts from anthropological experience

Resumen: Este trabajo reflexiona en torno a las relaciones que establecemos con “los otros” en el trabajo de campo y la producción de conocimiento en dicho contexto. A partir de la relectura de los cuadernos de campo provenientes del trabajo etnográfico de la autora en dos espacios diferentes, se presenta dos situaciones para indagar en la dimensión ética que los atraviesa y visibilizar lo no dicho en los manuales y textos de metodología en Ciencias Sociales, menos aún en los propios escritos de quienes realizan trabajo de campo. De este modo, se busca reflexionar no solo acerca del trabajo de campo etnográfico, sino también sobre cualquier trabajo que implique un vínculo con unos “otros” más o menos próximos a “nosotros”.

Abstract: This paper discuss about the relationships we build with “others” in the fieldwork and the production of knowledge in this context. Since rereading field notes from the ethnographic experience of the author in two different spaces, we depict two situations to analyze the ethical dimension that goes through and reveal the unsaid in the manuals and methodology texts in Social Sciences as well as in the writings of those working in the field themselves. Thus it seeks to not only questioning the ethnographic fieldwork, but also any work involving a link to an “other” more or less close to “us”.

Palabras clave: Etnografía. Trabajo de Campo. Ética. Metodología. Antropología
Ethnography. Fieldwork. Ethics. Methodology. Anthropology

Introducción

Este escrito busca promover la reflexión crítica en torno a la forma de producción de conocimiento en el trabajo de campo, la manera en que nos relacionamos con “los otros” y el proceso de aprendizaje realizado por el investigador/a en el campo. A partir de la relectura de los cuadernos de campo provenientes del trabajo etnográfico de la autora en dos contextos diferentes, se presenta dos experiencias para indagar en la dimensión ética que atraviesa a cada uno de los aspectos antes señalados y problematizar lo no dicho en los manuales y textos de metodología en Ciencias Sociales, menos aún en los propios escritos de quienes realizan trabajo de campo. De este modo, se busca reflexionar no solo acerca del trabajo de campo etnográfico, sino también sobre cualquier trabajo que implique un vínculo con unos “otros” más o menos próximos a “nosotros”.

A lo largo de la historia, las formas que hemos adoptado para relacionarnos con los otros han estado impregnadas de diversas modalidades de violencia más o menos explícita, que van desde la guerra, al construir al diferente como enemigo o, en el otro extremo, el paternalismo que resulta de su construcción como dependiente o inferior, hacia quien, en nombre de una pretendida humanidad, es necesario desarrollar una conducta asistencialista. Vincularnos con los otros a partir de la diferencia, pensada como parte de la diversidad o lo alternativo representa una modalidad bastante reciente que lucha contra el etnocentrismo que nos habita de manera insoslayable todo el tiempo; basta dirigir la mirada hacia las múltiples reacciones que emergen ante los nuevos flujos migratorios, cómo tiende a invisibilizarse rápidamente la diversidad aun al interior de una etnia, sector o grupo de población para generalizar a la totalidad del grupo sobre ciertas conductas de algunos individuos que viven generalmente en una situación de marginación. Y es en este punto que emerge la necesidad de incluir en el análisis la asimetría de nuestras relaciones, resultado de las desiguales condiciones de vida y de acceso a recursos. Incorporar las desigualdades sociales resulta imprescindible ante el peligro de caer en un relativismo extremo, que puede conducirnos a argumentos que explican o justifican, por referencia a “la cultura” o a “la diversidad”, situaciones de vulnerabilidad, comportamientos e incluso elecciones que resultan de las desiguales condiciones de vida.

Si bien la aproximación a “los otros”, desde las ciencias sociales, en la actualidad se realiza a partir de la consideración de la diversidad y las desigualdades socio-históricas, políticas y económicas; consideramos que en las formas de relacionarnos co-existen todas de manera más o menos visible, todo el tiempo.

En este escrito, buscando exorcizar los resabios de nuestra “naturaleza humana”, partimos del supuesto que el contacto, la relación y búsqueda por establecer un vínculo y comprender a los otros (diferentes de mi) exige -aunque no sea de manera consciente y real en términos materiales- un ejercicio de extrañamiento de la propia realidad, un movimiento interno de corrimiento para adoptar la distancia óptima que habilite el extrañamiento necesario para desnaturalizar lo familiar, aun cuando lo que me proponga sea trabajar acerca de los propios colegas de la universidad. Y esto es así porque un signo nunca tiene un significado “natural”, unívoco, único o absoluto, sino pensemos por qué yo opto por el genérico “los colegas” y no “las colegas”, una sencilla mirada de género nos permitiría desnaturalizar el uso del genérico masculino, y es en este sentido que en adelante emprendemos nuestro recorrido orientado a desnaturalizar para comprender, usando la *x* para incluir las diversas elecciones de género -ínfimo aporte a la problematización de la “natural” categorización dicotómica por sexos femenino/ masculino.

El viaje como forma de aprendizaje y el Trabajo de Campo Etnográfico como viaje

Diversas formas de expresión artística como la literatura, la fotografía, el cine o el teatro han tematizado el viaje como “excusa” para hablar cerca de otra cosa, como metáfora de la vida humana, como expresión de una búsqueda, como vía de escape a una situación de insatisfacción. Es por ello que el viaje en realidad se realiza en el propio interior del ser, como proceso de aprendizaje y crecimiento que expresa un profundo deseo de cambio y la necesidad de nuevas experiencias que den sentido a la propia existencia.

Desde esta mirada el viaje aparece como constitutivo del ser humano en su búsqueda por comprender. La interrupción con la monotonía y rutinas cotidianas se convierten en el entorno que hace posible el extrañamiento ante una nueva realidad, que obligan a la reflexión sobre sí mismx y acerca de lxs otrxs.

De hecho los primeros “etnógrafxs” fueron personas que emprendieron esa búsqueda por comprender “al otrx” aún cuando no existía algo así como la etnografía, cuando lo que primaba era esa especie de capacidad innata de narrar (más o menos valorativamente) de los cronistas, viajeros, misioneros, entre otros personajes cuya escritura hoy podemos tomar como referentes del trabajo de campo o escritura etnográfica (al respecto ver Clifford, 2001). A propósito, Levi-Strauss (1995) señala “... como las matemáticas o la música, la etnografía es una de las raras vocaciones que puede descubrirse en uno mismo aunque no nos haya sido enseñada” (p. 57)

La pregunta que emerge entonces es: ¿qué ocurre en ese viaje que realiza el antropólox, su Trabajo de Campo Etnográfico? en Antropología, el viaje del etnógrafx a cualquier lugar remoto se constituye en la búsqueda, mediante el extrañamiento que provocan culturas diferentes, por comprender a lxs otrxs para entender la propia sociedad, para comprendernos a nosotrxs como seres humanos. Aunque al mismo tiempo, el trabajo de Campo se constituye en el “rito de pasaje” que le otorga status y legitimidad a la tarea del etnógrafx, tal como lo señala Levi- Strauss (1992). Y esto es así, no solo por los conocimientos que traen lxs antropólóxxs de esos lugares remotos, sino también por la transformación que opera en la singularidad del antropólox como sujeto, además de científicx, aspecto poco explorado en la antropología clásica, en términos de su impronta en el relevamiento de datos, el análisis e interpretación de los mismos.

El propósito aquí no es la reflexión personal, sino tomar el viaje como el marco donde se realiza de manera inevitable el Trabajo de Campo Etnográfico, el encuentro con lxs otrxs, la población, la “comunidad”. Es en este sentido que este trabajo se funda sobre la re-lectura de los cuadernos de campo de la propia investigadora, para puntualizar sobre ciertas situaciones que plantean un dilema en relación al quehacer antropológico en particular y a la manera en que nos relacionamos con “lxs otrxs” en general.

Así, proponemos que la re-lecura y análisis de los cuadernos de campo permiten recuperar un espacio de intersección en el que se traslapan y superponen lo subjetivo, personal y propio del estatus y trayectoria de la investigadora, con los procedimientos, recomendaciones y metodologías propias de la disciplina y de las ciencias en general.

Este análisis emerge al advertir una cuestión algo contradictoria presente en el propio trabajo de campo. Por un lado, encontrar que las dificultades u obstáculos que muestran los manuales de metodología nunca eran los que debía sortear en el propio trabajo y, por el otro, el apetito con el que devoraba los textos que relatan experiencias de campo, ya sea bajo la forma de manual o, en primera persona, que refieren a las experiencias frustrantes y problemas afrontados, como “El antropólogo Inocente” de Nigel Barley (2004), para citar uno de los textos más difundidos.

Desde el presente puede verse que no se trata de una contradicción sino que, si bien nunca nos toca “una de manual” (acá nos separamos de la medicina), cualquiera que haya intentado trabajar alguna vez con otrxs, sobre algo (cualquier cosa) que creyera relevante

estudiar, se habrá encontrado que hay un punto en ese trabajo en que uno siente que nada de lo que hace esta bien, que ya no puede avanzar, que lo que planeó con tanto tiempo, esfuerzo, dedicación, y para lo cual esta ahí, en el mejor de los casos financiado, es una pérdida de tiempo. En ese momento, leer las reflexiones de otrxs trabajadorxs de campo, los manuales y experiencias ajenas, aunque no sean las nuestras, resultan importantes para no desanimarnos o sentirnos tan solxs. Es ahí cuando volvemos al diario de campo de Malinowski, con cierta empatía, cuando adquiere un nuevo significado su capítulo “confesiones de ignorancia y fracaso” y nos ayuda a recuperar el sueño con un poco menos de culpa hacia las instituciones que sostienen “este extraño oficio de gastar nuestro tiempo hablando con extraños” – como decía un conocido.

Si bien la experiencia de campo resulta intransferible, lo único que nos queda es nuestra imperfecta capacidad de narrarla o bien, como dice Clifford (2001) su traducción a esa forma textual que exige la etnografía. Este es el lugar en el que nos situamos, ante el enorme desafío de la traducción de los aprendizajes (no solo intelectuales) que deja la experiencia, siendo que cada parte tiene la profundidad del todo, y toda es tan infinita como profundas cada una de sus partes.

La transformación de nosotrxs, de lxs otrxs y del campo mismo en la experiencia.

Releer y recrear nuestra memoria visual y experiencial permite advertir que el Trabajo de Campo se constituye, no solo en el “rito de pasaje” que le otorga status y legitimidad a la tarea del etnógrafx, tal como lo señalara Levi-Strauss (1992), sino también en un rito de pasaje que transforma al antropologx novato en alguien que procesualmente irá aprendiendo de tal experiencia cada vez que la evoque, porque una primer lección que se puede extraer es:

Quien no salga transformadx de ese viaje, de la relación con los otrxs (diferentes) que también somos nosotrxs para esos “otrxs”, es porque no logró ver, vincularse, comprender las diferencias que nos acercan al tiempo que nos transforman (si somos lo suficientemente permeables para que ello ocurra). Cabe aclarar que cuando hablo de transformación no supone o implica que yo me convierta en “el otrx”, sino que esa relación habilite en mí preguntas que nunca antes me había formulado, reflexiones nuevas, la problematización de “verdades” naturalizadas como “buenas” o “malas” y sentimientos desconocidos hasta entonces. Pero para que ello ocurra, antes debo ser consciente de los supuestos, las teorías y convicciones con las que llegue al campo y ser capaz de abandonarlas en cualquier momento -como ya señalara Malinowski (1973).

De la misma manera, al trabajar con sujetos sería ilusoria la idea que cuando uno se retira del campo, todo y todxs permanecen como si nada y nadie hubiera pasado. Ya lo decía Margaret Mead, es imposible pensar en pasar desapercibido en el trabajo de campo “adquirir una especie de mimetismo protector del tipo “hagamos como si...””, lxs antropologxs estan todo el tiempo en el campo con su libreta, tomando notas (Mead 1983). Y mas allá de eso, se advierte en el campo que aun cuando menos quiera interferir en las rutinas, termina irrumpiendo en el cotidiano para preguntar, observar, comentar, concertar una entrevista, para que le enseñen como hacer o decir algo ... nos convetimos nuevamente en niñxs demandantes y nuestrxs informantes en guías, orientadores de nuestras conductas, de nuestra comprensión del mundo que nos rodea (así, ocurre un nuevo proceso de socialización).

En esta “aventura” de intentar volver a ser, ser unxs nuevxs, desandar aprendizajes, reglas, moral, valores y nuestras precarias “buenas costumbres”, en ese camino es que el trabajo de campo nos transforma, en sujetos más sabios, y quienes hayan hecho trabajo de campo alguna vez sabrán que lo demás es tan singular que roza lo inconmensurable.

Hasta acá, nuestra transformación sobresale en aspectos positivos que podemos traer de la experiencia, sin embargo, para “los otrxs” esas transformaciones no son necesariamente tan claramente positivas. Y es en este punto que creemos relevante introducir algunas cues-

tiones éticas vinculadas a la asimetría de toda relación informante - antropólogo.

Según los manuales se espera de cualquier investigación “con humanos” que cumpla con ciertos estándares que hacen al resguardo ético de sus informantes, como: garantizar la confidencialidad de los datos, el anonimato, asegurar que los sujetos en cualquier momento puedan retirarse de la investigación si así lo desean y retirar su información, etc, etc. Generalmente tales son los aspectos incluidos en el consentimiento informado que ambos, investigador e informantes firman. Más allá de los problemas que puedan derivarse de la forma en que es tomado ese consentimiento, emergen algunas preguntas: ¿en qué lengua se realiza? ¿Cuál es el lenguaje que se utiliza? ¿qué pasa si trabajamos con personas que no conocen de lectoescritura? entre otras cuestiones. Detrás de esto la pregunta que surge es: ¿estamos protegiendo a nuestros informantes o nos protegemos a nosotros del mundo académico? Para poder publicar, entre otras cosas, es requisito señalar este tipo de recaudos éticos aunque no es obligatorio explicitar de qué modo se llevaron a cabo.

En el caso de la etnografía, y de muchos otros estudios sociales, hay algo que se sitúa más allá o más acá de la “toma de consentimientos”; puede que yo hable con Juan, María y Pedro, entre muchxs otrxs; y pongamos por caso que Pedro decide abandonar su participación y, por ejemplo un día dice que nada de lo que hablamos salga publicado (o sea usado por mí), puedo hacer caso a eso, pero la construcción cultural que hace y busca la etnografía va a trascender a lo dicho por Pedro, Juan o María, lo experiencial de mi observación participante propia del trabajo de campo queda en la memoria corporal y del cuaderno de campo vívidamente plasmada y Pedro (aunque no sea nombrado) también estuvo ahí. Aún más, reflexionar y buscar comprender la decisión de Pedro formarán parte del estudio etnográfico a propósito del tema/problema que sea.

Esa reflexión emerge no porque algo de lo planteado en el ejemplo anterior haya sucedido, sino porque puede suceder. Múltiples situaciones en el campo, me enfrentaron a problemáticas éticas que estaban muy distantes de lo que concierne estrictamente al consentimiento firmado. Advierto se trata de cuestiones que es difícil estandarizar en un protocolo escrito acerca de “los modos de relacionarnos con los otros” cuando no hay formulas certeras, cuando las realidades locales siempre exceden nuestra capacidad de predecir y la de nuestrxs colegas.

Notas de campo (I)

A continuación reconstruyo una experiencia de campo que tuvo lugar en el año 2003, en la Provincia de Misiones, Argentina, durante mi trabajo con comunidades Mbya Guaraní. Las notas fueron tomadas luego de acompañar a una madre con su hijo enfermo al servicio de guardia de la Unidad Sanitaria más cercana a la comunidad:

“Augusto me pide si puedo acompañar a su esposa al ‘hospital’ (así le llaman a la Unidad Sanitaria más próxima), uno de sus hijos tiene un dolor muy fuerte, no para de llorar y ya no puede caminar. Él me dice que debe quedarse cuidando a sus hijos por la noche [son las 21hs.] y su esposa, dice Augusto: ‘no sabe, no puede hablar bien en el hospital, con el médico’, necesita que la acompañe, que le explique al médico lo que pasa. Disponiendo de un taxi, que había llevado a alguien de la comunidad hasta allí, Augusto agrega que el taxi no me cobraría ya que igual tiene que volver, sólo habría que pagar el costo desde la entrada al pueblo hasta el hospital. Juliana [esposa de Augusto] sale de su casa con su hijo de meses en brazos y Augusto busca a Juan, a quién debíamos llevar al hospital. Sus rodillas estaban flexionadas, con los muslos vueltos sobre el vientre en posición fetal. Augusto insiste que ‘no puede estirarse ni caminar’, el niño llora. Subimos al taxi, la mamá con su bebé en brazos y yo con Juan

sobre mis piernas; partimos al hospital, distante a unos 7 km.

Al llegar –efectivamente, el chofer solo cobra la distancia desde la entrada al pueblo hasta el hospital-. Luego de llamar a la puerta que dice “Guardia”, esperamos unos minutos en la recepción hasta que sale una enfermera que nos hace pasar. Hacia el fondo hay una especie de ventana (tipo kiosco), donde se atienden las urgencias. Siempre con el niño en brazos, y sin que cesen sus quejidos y llantos, nos dirigimos ahí. Pregunto por el médico y explico el problema, la enfermera toma los datos del niño y llama al médico de guardia. Nos hace pasar a un cuarto que tiene cuatro camas, tres ya ocupadas, acostamos a Juan y el médico lo empieza a revisar. Encuentra que ‘se trata de un absceso, que se ha infectado y hay que drenarlo, pero antes debe bajar la infección’. El médico se va y vuelve con un vaso plástico descartable, con agua, y una pastilla ‘para bajar la infección’, me comenta que deberá quedarse internado, que no se puede hacer nada hasta que no baje la infección, y agrega, ‘ellos siempre vienen cuando no dan más’, luego se retira.

Juliana se había sentado al lado de Juan y ahora estaba amamantando a su bebé. Yo la dejo y vuelvo a la comunidad para contarle a Augusto lo sucedido”.

... Al día siguiente Augusto fue al hospital (cosa poco común entre los hombres, pero había aprovechado un viaje a Aristóbulo por otras razones para llegar hasta ahí). ... Juan ya estaba mucho mejor, Augusto quería llevarlo de nuevo a su casa y el médico plantea que debe quedarse hasta que le ‘drenaran la pus’, que solo podía hacerse cuando cesara la infección, sino volvería y al poco tiempo tendría el mismo problema.

En los tres días que estuvo internado, no hubo uno en que Augusto no hubiera querido sacarlo del hospital” (Transcripción Notas de Campo de la autora, año 2003).

Durante la internación le explico a Juliana cómo sacar agua de la canilla del baño, le lleve comida, compre los antibióticos y disuadí a Augusto de sacar al niño, respetando la mirada médica que debía bajar su infección. Un día que yo no estaba, como me dijo Augusto “fue para el pueblo por las elecciones” se volvió con su esposa e hijos a la comunidad, ya que, me explicó, el traslado sería gratis y de otra manera no tenía como ir del hospital a la comunidad, porque el micro de línea llega solo hasta la entrada del pueblo y “el hospital queda en la otra punta”. Revisando las Historias clínicas del hospital queda registrado: “el paciente no se encuentra en su habitación, se fugó”.

La descripción de lo ocurrido es representativa de múltiples situaciones que han relatado los entrevistados respecto del tratamiento en el hospital y en la Unidad Sanitaria más cercanos y que fueron cotejadas con los registros de historias clínicas de internación (los registros de “fuga” del hospital o la firma de “alta bajo responsabilidad de los padres” son frecuentes formas de salida que tienen los guaraníes de la Unidad Sanitaria).

En el relato puede advertirse algunas cuestiones vinculadas al hecho que las relaciones que establecemos en el campo, en general, son con unxs otrxs que están en una situación desigual en lo que hace a competencia comunicacional, situación económica, cultura de pertenencia. Frente a esto emerge la disyuntiva sobre la intervención o no del investigador en el campo. Qué sucede si la situación sobre la cual decidimos no intervenir puede (desde nuestros propios parámetros) agravar la situación de salud de la persona, en este caso puntualmente, de un niño. Si analizamos la situación podemos asumir que, inicialmente, la demanda (solicitud) hacia nosotrxs ocurre en reconocimiento de esa misma diferencia cultural, de “competencia lingüística” y económica: se esperaba de la antropóloga, que pueda

acompañar a la mujer a un hospital, donde ella: “*yurua*”¹, mujer, que trabaja en el hospital (entre otras identidades latentes asignadas a la antropóloga) conoce y habla la lengua del lugar, al tiempo que podría afrontar el costo económico del traslado desde la entrada al pueblo, hasta “el hospital”.

Si nos colocamos fuera de la situación para analizarla, hasta ahí parece haber habido un posicionamiento ético, basado en responder a la necesidad percibida por los sujetos con los que se trabaja, a su solicitud; del mismo modo que cuando me enfermé en la comunidad, ellos actuaron llevando algún “remedio de yuyo”, brindando algún consejo para mi recuperación (en base a sus propios valores o parámetros); en ese sentido podríamos considerar que la respuesta a la situación podría estar basada en la reciprocidad, principio que al menos inicialmente podemos considerar válido (aunque no lo sea para la neutralidad científica). Sin embargo, cabe analizar una segunda circunstancia, aquella en la cual en el hospital la investigadora asiste con alimentos, indicando de dónde y cómo sacar agua, solicitando que se queden en el hospital, que no retiren a Juan. Ese aspecto queda sin analizar en términos no solamente éticos sino de relación con *lxs otrxs*.

Notas de campo (II)

El segundo relato tiene que ver con un trabajo de campo realizado por la autora, en el año 2010, en un hospital psiquiátrico. Esta experiencia fue seleccionada especialmente porque el campo estaba cerca, y “*los otrxs*” eran difíciles de nombrar como “*otrxs*” más allá del hecho de estar internados por algún tipo de diagnóstico psiquiátrico. El campo que elijo se sitúa en la Capital Federal, a no más de 60 kilómetros de La Plata, donde vivía en ese entonces y desde donde salía casi todos los días “al campo”, a un hospital psiquiátrico que, para preservar su identidad, voy a llamar con el nombre “el hospi” (como lo llaman gran parte de sus usuarios y trabajadores, que luego se convirtieron en mis informantes).

La investigación exploraba sobre diversas modalidades de trabajo con el arte en el campo de la salud mental, realizando observación participante en un espacio de talleres. Marix, una de las personas con quien había compartido algunos talleres, y a quien ya había entrevistado en diferentes oportunidades, me coloca en dos situaciones al margen de mi quehacer como Antropóloga/ científica y mi ser alguien con ciertas convicciones.

La primera, cuando voy a concertar una entrevista con la jefa del servicio donde estaba internadx, ella me comenta que Marix está en condiciones de ser externadx, pero que ella necesita que alguien firme esa salida, que sea responsable por eso, y me dice que Marix le contó que yo era su amiga, que quizá yo podía firmar, porque él no tenía a nadie afuera del hospital, cosa que yo también sabía a través de él. En el momento su pedido me tomó de sorpresa y le dije que iba a conversar con Marix el tema. En mis notas de ese día escribí:

“ella me dio a entender que de mi firma dependía que Marix salga, me dio un poco de odio que me hiciera saber que de mi dependía su salida, cuando ella es su medica responsable. Necesita mi firma para protegerse ella, ‘siempre tiene que firmar alguien la salida, así lo pide el juez’, dijo y en este caso como no hay nadie tendría que hacerlo yo”. (Transcripción Notas de Campo de la autora, año 2010).

En esa situación recordé esto de las “identidades latentes” en el trabajo de campo, cómo los otros, aun cuando uno se presente como la antropóloga que está ahí para comprender ..., etc, etc... los otros se generan una idea y expectativas sobre la figura del etnógrafx que no siempre coinciden con lo que el etnógrafx desea transmitir. Pero esta confusión invitaba a transgredir las “reglas de juego” de la Etnografía, eso no aparecía en ningún manual, aunque

¹ Expresión usada localmente para referir a “los blancos”, no pertenecientes a pueblos originarios.

es claro que cualquier manual dice que nuestra tarea supone modificar lo menos posible el escenario y los actores. Sin embargo, en ese momento (y con todas las entrevistas que había tenido con Marix, no me costó mucho decidir que firmaría, más allá que Marix trataba de mantener lejos de nuestra relación al hecho que firmara o no. Realmente lo decidí porque considere que éticamente correspondía que eso fuera así, me dije soy persona con ciertas convicciones además de Antropóloga en el campo, y esa escisión podía costarme mucho si en un futuro volviera a encontrar a Marix deteriorada a causa de psicofármacos, de relaciones y/o condiciones de vida que complican su recuperación ya fuera dentro de la institución (si no firmaba), como por un nuevo ingreso al hospital (si lo hacía). Afortunadamente seguimos comunicados por mail y los problemas que lo afectan hoy están más vinculados a sus condiciones de vida y trabajo actuales, que a cuestiones psíquicas, que en mayor o menor medida a todos nos afectan o afectarían, al menos si lo anterior no está resuelto.

En el momento, personalmente, creí haber hecho lo correcto, aunque antropológicamente me sentí en falta, dónde había quedado la antropóloga que coloca en suspenso sus valores, que debe pasar por la comunidad sin que esta se vea modificada en nada. Había ido contra uno de los principios básicos de la disciplina, sentía que todo proyecto de trabajo en ese espacio se había visto imposibilitado, creí que debería ocultar esto para seguir.

Esta vuelta sobre las notas de campo, y selección de los casos más extremos entre muchas otras situaciones que podría relatar obligan a examinar más minuciosamente estos “dilemas éticos” en el campo, porque esta u otras situaciones parecidas, seguramente atravesarán o atravesaron otros.

Extrañamiento, distancia óptima y ética en el trabajo de campo

Acercarnos a los otros siempre entraña un posicionamiento ético en el campo, y uno se mueve por parámetros de la disciplina en la que ha sido formado, aunque la gente, las situaciones y relaciones que se suceden en el trabajo cotidiano en algún momento nos colocan frente a la disyuntiva de posicionarnos y, en última instancia, el hacer o no hacer, responder a la demanda del modo que esperan algunos de los actores sociales en el campo, responder desde los propios valores o parámetros, como no responder, en cualquier caso, el campo y las relaciones de campo se ven modificadas. Nada nos coloca a salvo de eso una vez que estamos ahí, tratando de hacer etnografía, siendo además sujetos sociales.

Hacer trabajo de campo etnográfico, supone en el vínculo con los otros poner en suspenso los propios valores y normas. Eso no significa que los elimina, debe minimizar su interferencia, y esto lo considero válido para cualquier relación con otro diferente porque, en principio, actuar desde los propios valores y convicciones sería atropello sordo, autista, sobre una realidad por comprender, sobre la cual, si no hubiera nada que comprender no estaríamos ahí.

El “padre del relativismo cultural” Melville Herskovits plantearía que, dado que no existen valores o criterios de valoración universales, éstos deben ser validados en sus contextos culturales, de lo cual se deriva que todas las culturas son válidas por igual (Herskovits, 1958).

Nancy Scheper-Hughes en su escrito “The Primacy of Ethical. Propositions for a Militant Anthropology” (1995), plantea que el relativismo cultural, leído en términos de relativismo moral no resulta apropiado para el mundo actual. Y que la antropología si pretende ser útil, debe situarse éticamente.

Consideramos que entre ambos extremos pueden plantearse algunas reflexiones válidas, al menos para las experiencias que presentamos hasta acá. Es entonces que la ética desarrollada por Joan Carles Mèlich, filósofo español, nos resulta una propuesta pertinente o, al menos, buena para pensar. El autor plantea, ante una ética de lo que “debe ser”, en última instancia fundada en Dios (como sería la ética Kantiana), una ética “desde lo antropológi-

co”, y en este sentido es necesario distinguir entre ética y moral, reservando la cuestión del deber a la moral, que debe responder a la pregunta ¿qué debo hacer? (y por lo tanto precisa un fundamento), pero la ética, dice Mèlich:

“no nace de una pregunta sino de una *situación antropológica radical* en la que se abre una interpelación, una demanda, una demanda extraña, imprevisible, improgramable, implanificable. La ética surge en una situación en la que una demanda-*acontecimiento* rompe toda previsión y todo cálculo, nace en una situación en la que una apelación (de algo o alguien) reclama una respuesta urgente, sin paliativos, una respuesta que no puede estar establecida de antemano, una respuesta que no se puede hallar en ningún código, en ningún marco legal, jurídico o moral. La ética desfigura y disloca todo marco normativo, lo pone en cuestión. Lo quiebra” (Mèlich 2010, p.317).

Esta forma de pensar la ética nos coloca en un lugar diferente para el análisis de los eventos antes desarrollados y resulta especialmente pertinente a las relaciones que se establecen con “lxs otrxs” en el campo. Mèlich señala que se actúa éticamente de determinada manera, no porque se quiera que esa actuación se convierta en ley universal, sino porque no se puede querer eso, “porque antropológicamente no puede quererlo”. El autor plantea que la ética irrumpe en el momento en el que alguien o algo demanda una respuesta, pero no una respuesta a una pregunta sino a una demanda —a menudo silenciosa— a la que se puede no oír, porque, a diferencia de lo que ocurre con la moral, no hay deberes éticos.

Es interesante porque, por ejemplo, a propósito de la primer situación relatada, puede verse la demanda/pedido concreto, pero también y detrás de eso toda otra serie de demandas asociadas: no se trata solo de “acompañar a esa mujer” era “vos habla”, era “paga si te cobran el remisse”, era “introducirla a un mundo que le es nuevo”, entre muchas cosas no dichas con ese decir en apariencia sencillo. En el hospital Julia mirando el vaso “demanda respuesta”, el hecho de quedarse esa noche y los días que siguieron con su bebe, sin una respuesta de parte del hospital sobre la comida era una demanda, su estar y decidir quedarse demandaba respuesta al hospital y a mi ante el silencio del anterior.

En la segunda situación la médica responsable del alta solicita una firma, que no es solo eso, es un aval, es un respaldo, es un compromiso, es un poner en jaque mis propias convicciones en torno a la externación de las personas con sufrimiento psíquico.

Como señala Mèlich (2010), las respuestas no son “respuestas a” sino, “respuestas de”, uno no responde al otro sino de él/ella, y lo más relevante es que se hace sin saber cómo se debe hacer, la ética no indica cómo se debe hacer, sino que hay que responder, porque no responder también es una forma de respuesta.

Cualquiera de los casos analizados plantean este tipo de demanda a la que hay que responder, para la cual no se sabe cómo hacerlo, y en este punto la lectura que hace el autor de la ética desde una mirada Antropológica es lo que nos aproxima. Desde esta perspectiva la moral sería el deber ser cultural, heredamos un mundo interpretado, esto es, un conjunto de mitos, valores, rituales y hábitos de todo tipo; un mundo poblado de signos y de símbolos, y la moral forma parte de la gramática que heredamos al llegar al mundo. Entonces, sigue:

“si la moral nace con el mundo, la ética nace con la vida. Por eso, si mundo y vida fueran lo mismo entonces la ética no tendría sentido. Si hay ética es porque hay lo que hay y «otra-cosa», lo que «todavía-no-es», lo que ni siquiera es imaginable, lo que está por venir” (Mèlich, 2010, p.320).

Aun más,

“Si hay ética es porque uno puede dejar de ser lo que es, lo que ha heredado, porque uno puede romper —aunque sólo sea por un instante—, con la gramática que ha heredado, con la identidad con la que se ha encontrado al llegar al mundo. Si hay ética es porque existe la posibilidad de ser de otro modo” (Mèlich, 2010, p.320).

Es en este punto que el autor propone una ética atenta al otro, a la diferencia y eso implica una escucha del otro, diríamos que exige el ejercicio antropológico de ponerse en el lugar del otro, captar su visión de su mundo (con un horizonte de sentidos que tal vez no sea compartido con el nuestro). Puede advertirse que esta preocupación, en lo personal, tiene un recorrido previo, que atraviesa todo el trabajo de campo, el análisis de los datos y discusiones con otros investigadores, y adquiere la forma de una pregunta: ¿quién define el acceso a la salud culturalmente aceptable? Y yendo más lejos, quién define los “derechos universales” (Sy, 2009). Pareciera que introducir la cuestión de derechos desvía la discusión pero, por el contrario, lo que se quiere hacer notar es que esos derechos universales están fundados en una moral universal, que por supuesto, nunca puede ser universal (desde la perspectiva que acá se analiza), no sólo si pensamos en diferentes poblaciones sino, aún más, si analizamos la misma población a lo largo del tiempo. Lo que observamos es que se instala una moralidad hegemónica, dominante si se quiere, que anula o subalterniza otras morales, gramáticas culturales posibles. No es la propuesta relativizar todo, siquiera lo es indagar en esta posibilidad de análisis más macro que emerge, sino visibilizar la necesidad de analizar a un nivel micro, que al mismo tiempo que trabajamos con “lxs otros” es necesario “etnografiar” esa otra moral, esa gramática cultural que me permite comprender qué demanda subjetiva está detrás de un pedido o de un ruego, cuál sería la respuesta ética, es decir, cuál sería la acción que se adecua no a mi moralidad sino a la de aquel que pide algo.

Está la posibilidad que ese algo, esa respuesta, se enfrente a mis valores, que yo decida no dar una respuesta en el sentido de la demanda que se nos presenta, pero consideramos que lo ético sería advertir el “tenor” de la demanda, no actuar, como señalábamos al inicio de este escrito, de manera paternalista (llevando al otro hacia la comprensión que mi ética y moral son mejores) o violentamente (sin siquiera advertir que la respuesta ética a una situación particular no se encuentra en los libros), sino atento a esa diferencia, para comprender antes de tomar una decisión, lo que implica, en cualquier caso, intervenir. Si bien es cierto que la acción no puede desear convertirse en ley universal o, que pase a engrosar el decálogo de “la ética en el trabajo de campo”, si es deseable que sea compartida, al menos para fortalecer esta tesis que sostiene que en el campo de la ética no hay nada que pueda hacerse a priori, si referimos al menos a las relaciones que establecemos con unxs otros diferentes de nosotrxs. Puede que los estándares “éticos” que establece la academia sean cumplidos, sin embargo eso no supone que yo sea ético con el alcance que aquí le hemos dado al término. Mèlich avanza un poco más y señala que lo ético tiene que ver con lo íntimo, con lo que ocurre de a dos, no más, y ni la “mirada” ni la “acción” pueden expresar lo que la ética expresa, la ética tiene que ver con la escucha. “Un ser es ético si es capaz de escuchar, o, mejor todavía, si está-a-la-escucha” (Mèlich 2010, p.329). Y aquí el autor retoma a Jean-Luc Nancy cuando plantea que habría que prestar atención no tanto a lo que una palabra significa, sino a lo que una palabra sugiere, escuchar es estar tendido hacia un sentido posible, no inmediatamente accesible (Nancy, 2007. Citado en Mèlich, 2010), estar a la escucha es estar a “orillas del sentido” pensándolo como borde o extremidad, el sonido sería ese borde esa franja ese margen que sugiere sentido, eso es estar a la escucha, y es en ese sentido que una relación no es ética porque se haga, sino que una relación ética acontece. Mèlich plantea algo interesante

y fundamental para pensar en las relaciones en el trabajo de campo: “la ética no es algo que hacemos, o que nos hace. La ética nos deshace” (Mèlich, 2010, p.330).

Con esto se quiere significar que la ética acontece en nuestra relación con lxs otrxs en nuestro estar a la escucha siempre atenta de lo que lo dicho sugiere, lo que ese margen o borde propone como sentido posible, no siempre el propio, no siempre el esperado por nosotros, y es en ese sentido que “nos desarma”, quizá en el sentido más profundo del término y más literal, nos deja sin herramientas (sin armas) y marcos de sentido desde el cual interpretar, nos coloca en otros donde andamos a tientas buscando comprender lo que hay más allá de los bordes, márgenes u orillas. Tal es quizá la transformación que inicialmente referimos ocurre, en el viaje/ trabajo de campo, al antropólox, desde esta perspectiva, una relación ética necesariamente va a encarnar un aprendizaje radical que no fijará prácticas, reglas o normas sino la disposición a ese “desarme” en cada encuentro con “unxs otrxs”.

Bibliografía

- Barley, Nigel
2004 *El antropólogo Inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Clifford, James
2001 *Dilemas de la Cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Herskovits, Melville Jean
1976 *El hombre y sus obras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude
1992 *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Malinowski, Bronislaw
1975 *Confesiones de ignorancia y fracaso*. En José Llobera (Comp.), *La Antropología como Ciencia* (pp. 129-139). Barcelona: Anagrama.
- Malinowski, Bronislaw
1973 *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península.
- Mead, Margaret
1983 *Cartas de una Antropóloga*. Buenos Aires: Emecé.
- Mèlich, Joan-Carles
2010 *Poética de lo íntimo (sobre ética y antropología)*. En: *Ars Brevis*. 16: 314-331.
- Scheper-Hughes, Nancy
1995 *The Primacy of the Ethical. Propositions for a Militant Anthropology*. En: *Current Anthropology*. 36(3): 409-440.
- Sy, Anahi
2013 *Who Defines Culturally Acceptable Health Access? Universal rights, healthcare politics and the problems of two Mbya-Guarani communities in the Misiones Province, Argentina*. En: *Health, Culture and Society*. 4(1): 2-19.