

La empatía como metodología. Una receta contra el exotismo

Empathy as Method. A Recipe against Exoticism

Esteban Salmón Perrilliat

EL COLEGIO DE MÉXICO, esalmon@colmex.mx

La etnografía que ignora la historia desconoce a los actores y evita descripciones contextuales, produce recuentos muy alejados de la realidad que en lugar de acortar la distancia entre culturas a partir del entendimiento mutuo fortalece la sensación de una distancia irreducible entre grupos sociales. En su libro *El fin del exotismo*, Alban Bensa propone estrategias metodológicas efectivas para que los investigadores comprendan grupos sociales radicalmente distintos a los suyos. Sugiere poner la historia al centro del trabajo etnográfico para demostrar la importancia de la temporalidad en el cambio social; cuestionar permanentemente el papel del etnógrafo en la situación de investigación; abandonar la pretensión de descubrir leyes generales a partir de modelos teóricos; y producir crónicas etnográficas que describan a detalle el contexto y las estrategias y discursos de los actores.

PALABRAS CLAVE: etnografía, exotismo, metodología, empatía, reflexividad

A certain approach to ethnography that overlooks history, disregards the agency of individuals, and avoids contextual descriptions produces unrealistic accounts that, instead of fostering mutual understanding, intensify the feeling of an insurmountable cultural breach among social groups. In his book, *El fin del exotismo*, Alban Bensa suggests effective methodological strategies that will allow ethnographers to better understand social groups that seem radically different from their own. To this end, he recommends placing history at the center of ethnographic work in order to: 1) demonstrate the importance of temporality in social transformation; 2) constantly question the role of the ethnographer among her/his interlocutors; 3) abandon the ambition of discovering general laws based on theoretical models; and 4) produce ethnographic chronicles that minutely describe the context, strategies and discourses of the actors.

KEYWORDS: ethnography, exoticism, methodology, empathy, reflexivity.

La etnografía depende como ninguna otra ciencia social de la inmersión total del investigador en sociedades que no conoce; requiere vivir como otra persona, utilizar la empatía como

método de aprendizaje y el cuerpo como herramienta de conocimiento. Por eso, el trabajo de campo etnográfico es un viaje sin retorno: cambia de forma irreversible al investigador, modifica sus esquemas de pensamiento y su sensibilidad en el nivel más básico. Lo que al etnógrafo le parecía incomprendible al comienzo del trabajo de campo (la lengua, los chistes, las reglas para comer) le resulta totalmente familiar después de una convivencia larga llena de malos entendidos; lo que le parecía desagradable en un principio puede parecerle encantador, o por lo menos tolerable, después de un proceso brusco e intenso de socialización tan profunda que cambia sus formas más básicas de percepción. El trabajo etnográfico es una de las grandes aventuras que ofrece el mundo contemporáneo; tiende a ser impredecible y desordenado, es largo, requiere paciencia y está puntuado por periodos cortos de emociones intensas. No hay una metodología científica que se aleje más de los estándares de un laboratorio esterilizado y que dependa tanto de las características personales del investigador y las impresiones que tengan de él sus interlocutores.

La riqueza de la antropología está precisamente en los resultados del trabajo etnográfico, en las descripciones detalladas de órdenes locales y las particularidades de universos de sentido a los que se puede acceder únicamente mediante cercanía y empatía con quienes los crean y viven en ellos. A pesar de estas grandes ventajas comparativas frente a otras metodologías, hay ciertas aproximaciones etnográficas que en búsqueda de estándares científicos más apegados a los de las ciencias naturales y al método científico decimonónico benefician la producción de leyes aplicables con independencia del contexto (a menudo tan generales que resultan obvias y banales), prefieren las clasificaciones totalizantes que igualan comportamientos distintos en virtud de similitudes abstractas y favorecen el descubrimiento de principios ocultos para los actores, pero accesibles al investigador por su distancia y desapego. Este tipo de antropología prescinde con frecuencia del análisis histórico e ignora las estrategias individuales de los actores, explicando sus comportamientos como consecuencia de un apego estricto a “su cultura”. Además, en virtud de una supuesta objetividad, este tipo de antropología aparenta que

las historias recolectadas en el trabajo de campo –“los datos”– no tienen ningún sesgo de origen por el contexto en el que se obtuvieron. Este tipo de antropología ignora al máximo la experiencia de campo y por eso termina por producir recuentos muy alejados de la realidad.

En la antropología, la búsqueda por leyes generales independientes del contexto tiende a deducir la toma de decisiones individuales a partir de la idea de totalidades coherentes como la cultura. Las personas reaccionan de tal o cual forma debido a la cultura en la que están inmersos y no hacen más que obedecer reglas de comportamiento establecidas de antemano por ese impulso inconsciente. Al subsumir las estrategias y acciones individuales bajo la idea de cultura, la búsqueda por leyes generales exagera las diferencias entre grupos sociales y produce la percepción de una distancia irreductible entre grupos culturales. Bajo esta idea, la interacción entre dos individuos de culturas diferentes –el etnógrafo y sus interlocutores, por ejemplo– deja de ser la interacción entre dos personas y se convierte en el encuentro de dos sistemas culturales diferentes. El encuentro de un francés con un kanak se percibe como la confrontación de toda Francia con Nueva Caledonia. Frente a este encuentro de totalidades inconmensurables, las respuestas más frecuentes son la fascinación por el pintoresquismo y la autenticidad del otro o la abrumadora sensación de miedo por aquellos grupos sociales que de pronto se revelan tan ininteligibles.

Para escapar de esas sensaciones de encanto o repulsión por personas que en un primer momento parecen tan diferentes a nosotros, basta con establecerse entre ellas y hablarles o con leer más antropología que beneficie el aprendizaje mutuo mediante un diálogo serio y comprometido. Alban Bensa promueve este tipo de antropología en *El fin del exotismo*, un libro de ensayos escritos a lo largo de veintitrés años que acaban de traducir El Colegio de Michoacán y la Secretaría de Cultura y sirve como paquete de expansión a *Después de Lévi-Strauss*, publicado hace dos años en la colección Umbrales del Fondo de Cultura Económica. El libro de Bensa describe diferentes estrategias metodológicas para evitar el exotismo, esa alteridad entre dos grupos sociales que parece irreductible porque se fundamenta en diferencias esenciales y se establece mediante la re-

ducción de todo un grupo cultural a unas cuantas de sus características o como el miedo ante la abrumadora complejidad del otro.

La antropología que promueve Bensa requiere una dedicación monástica que implica compromiso a largo plazo y erudición. No podría ser de otra forma. Bensa lleva más de cuatro décadas trabajando con los kanak en Nueva Caledonia, un archipiélago en Melanesia que ha sido colonia francesa durante más de un siglo bajo distintas figuras jurídicas. Juan Pedro Viqueira nos recuerda en el prefacio de *El fin del exotismo* que Bensa comenzó su trabajo en Nueva Caledonia con un grupo de lingüistas. Aprendió una de las 28 lenguas kanak, lo que le permitió adentrarse en un mundo desconocido para los colonos franceses que en su mayoría se limitaban a hablar francés. Bensa recibió un nombre kanak y se hizo de una nueva familia cuando un hombre lo adoptó como hermano menor, lo que según sus reglas de parentesco lo volvía padre de los hijos de su hermano y de sus hermanos menores. A partir de su incorporación a la sociedad kanak y el descubrimiento de las condiciones intolerables de la colonización francesa, Bensa simpatizó con la causa de la autodeterminación y se volvió cercano a Jean-Marie Tjibaou, líder del movimiento independentista en el que Bensa participó activamente sin abandonar su trabajo etnográfico. El tipo de etnografía que propone Bensa se deriva de su experiencia de campo. Es una etnografía de larga duración que depende del contexto histórico, requiere de una intimidad familiar con los interlocutores y puede estar comprometida políticamente sin arriesgar su objetividad.

La etnografía que propone Bensa evita la enunciación de leyes y de predicciones, pero habla de problemas generales mediante la reconstrucción de la lógica, las estrategias y los discursos de los individuos inmersos en ellos. Bensa recuerda a lo largo del libro el problema de la banalidad de las leyes generales: lo que ganan en inteligibilidad, lo pierden en su apego a la realidad. Cuando se derivan leyes generales de algunas prácticas sociales, se eliminan contradicciones, ambigüedades y el margen de maniobra que tienen los individuos. Las leyes generales tienden a desechar el contexto, lo que impide tomar en cuenta el paso del tiempo que hace del mundo un

lugar tan inminentemente impredecible. En el futuro abierto e indeterminado, las personas encuentran la libertad para actuar de forma voluntaria e improvisada. La incapacidad para tomar en cuenta el contexto implica perder de vista la independencia de los individuos. Es decir que una antropología que falla en tomar en cuenta el contexto, falla también en reconocer la libertad de las personas a quienes intenta comprender.

La etnografía de larga duración que propone Bensa revela el carácter transitorio y circunstancial de las leyes generales. El paso del tiempo sobre una investigación que puede durar décadas permite ajustar las explicaciones en vista de las prácticas que cambian, que a veces se repiten, pero usualmente se van adaptando a circunstancias inestables. Lo que a lo largo de un año parece una práctica rutinaria e inalterable, al siguiente puede cambiar o desaparecer de plano. Algunas prácticas pueden parecer rituales cuando se observan uno o dos años. La larga duración —hablamos de décadas— puede revelar que los supuestos rituales son en realidad ocurrencias transitorias que responden a causas coyunturales. Así, la larga duración demuestra que las normas sociales no siempre se aplican de manera rígida y más que un chaleco de fuerza que obliga a las personas a actuar de cierta manera, son uno de los muchos factores que afectan las decisiones individuales. Las personas nunca están totalmente determinadas por normas sociales, ni siguen ciegamente las reglas culturales que algunos antropólogos tienen pretensiones de descubrir y fijar.

Al registrar los cambios y la adaptación que sufre un grupo social al enfrentarse a circunstancia inestables, la larga duración coloca la historia al centro de la reflexión etnográfica. Cuando se reconoce que un grupo social está permanentemente sujeto al cambio, resulta imposible pensar que se sitúa fuera de la historia, que está recluido en su propio tiempo semejante a un eterno retorno en el que todos los años son iguales y no ocurren cambios culturales y tecnológicos que hagan diferente a un año del siguiente. De acuerdo con Bensa, regresar la historia al centro del análisis etnográfico es el primer paso para terminar con el exotismo, esa alteridad radical que propone sociedades con historia (nosotros) y sin historia (ellos).

Según Bensa, la microhistoria es un modelo útil para la etnografía. Tanto la microhistoria cuanto la etnografía comparten el encanto por las particularidades, por las expresiones más humildes y los gestos más anodinos que representan tan sólo una fracción muy bien delimitada de la vida social y, sin embargo, revelan todo el peso de las circunstancias, acarrean motivaciones y movilizan símbolos y discursos. Ambas formas de escritura se enfrentan a una abrumadora cantidad de historias y se ven obligadas a escoger las más útiles de ellas para lograr un argumento de la forma más concisa y coherente posible. Al parecer de Bensa, es en este punto donde cierto tipo de etnografía tiene más que aprender de la microhistoria. Algunas etnografías extraen las historias del contexto en que se enunciaron y se convierten así en datos que pierden densidad al presentarse de forma aislada. Las prácticas son procesos inmanentes al contexto en que se llevan a cabo, no tiene sentido pensarlas como estructuras estáticas aisladas. Al contrario de las etnografías que critica Bensa, la microhistoria complica la historia general porque distingue diferentes niveles de interpretación: la situación que viven los actores; los símbolos e imágenes que movilizan; y las condiciones históricas cuando sus palabras y acciones fueron registradas (el contexto de enunciación y acción). Así la microhistoria queda lejos de muchas monografías etnográficas que intentan describir totalidades con una coherencia formal perfecta y terminan siendo inventarios exhaustivos que no omiten nada.

La idea de describir sistemas culturales, simbólicos, políticos, genealógicos coherentes fragmenta la experiencia humana en entidades discretas, impide tomar en cuenta el paso del tiempo e ignora al máximo la historia. La idea de que las prácticas sociales observadas están determinadas por órdenes cerrados que se perpetúan constantemente sólo hace sentido si se abandona la dimensión temporal y se ignora la transformación inherente a cualquier grupo social. Suponer que “los sistemas sociales”, particularmente la cultura, determinan el actuar de los individuos conduce a la búsqueda por el sentido profundo de las acciones. Bajo esta lógica, el sentido profundo de las cosas es accesible únicamente al etnógrafo que tiene la capacidad de “distanciarse” para apreciar el “sistema desde afuera” y lograrlo definir en todo su alcance y coherencia.

En contraposición a las monografías etnográficas clásicas que describen sistemas coherentes, Bensa propone textos que se asemenjen a crónicas y se acompañen de una interrogación sobre las estrategias y coacciones que tuvieron los actores al momento de decidir sus acciones; crónicas que pongan énfasis en el detalle y las particularidades, que extraigan toda su relevancia del contexto en el que ocurren, las situaciones vividas por los actores, los símbolos que movilizan y las condiciones históricas en las que ocurren.

Estas crónicas etnográficas deben, como el periodismo gonzo, tomar en cuenta el papel que tiene el etnógrafo en la recolección y en la escritura de las historias que le cuentan. Es una metodología sincera, porque requiere que el etnógrafo reconozca ante el lector que las historias que le cuentan sus interlocutores y la forma en que lo tratan están sesgadas de antemano por sus características personales. Esta forma de escritura propone un regreso al arte retórico en donde se vincula la forma con el fondo, la naturaleza del relato con su contexto de enunciación y con la identidad del narrador. En beneficio de la veracidad de la investigación, el etnógrafo debe formar parte del relato que hace de sus hallazgos para declarar sus posibles sesgos y aquellos de sus interlocutores. Bensa, incluso sugiere que para lograr cierto grado de generalización, la antropología debe vincular de forma simultánea los elementos singulares y el espíritu común del etnógrafo, sus interlocutores y otros grupos sociales. Este “comparativismo radical” requiere que el etnógrafo tenga un conocimiento íntimo de sí mismo para entender que el sentimiento de diferencia no es prueba de una alteridad radical sino una muestra de nuestra propia incompreensión sobre los demás.

El etnógrafo debe tener una comprensión adecuada de la imagen que sus interlocutores tengan de él, pues, de eso depende que sea consciente del sesgo que conlleva su posición social. ¿Qué significa, por ejemplo, ser moreno entre un grupo social mayoritariamente blanco, tener educación superior entre personas con educación básica, ser adinerado entre un grupo de desposeídos? ¿Ante un etnógrafo moreno, los blancos esconderán o mostrarán con mayor facilidad estereotipos raciales? ¿A un etnógrafo con educación superior las personas con educación básica le hablarán con propiedad o

lo tratarán de presumido? ¿Si el etnógrafo es rico, los desposeídos serán generosos para incrementar su estatus relativo o, por el contrario, exagerarán su pobreza esperando recibir alguna dádiva? Las respuestas a estas preguntas no están dadas de antemano, no se encuentran en ningún libro de texto sobre metodología etnográfica; requieren una sensibilidad exagerada de los matices del contexto y un conocimiento detallado de cada persona con la que interactúa el investigador. La cercanía y la empatía del observador con los observados es condición indispensable para producir enunciados verdaderos o al menos verosímiles sobre sus formas de vida. Es decir, que ser conscientes de la propia subjetividad es una condición indispensable para lograr un grado mínimo de objetividad.

La etnografía de larga duración que pone la historia en el centro del análisis etnográfico revela el carácter transitorio y circunstancial de las afirmaciones científicas. Este carácter queda también en evidencia cuando las leyes generales que emergen de ciertos análisis etnográficos entran al debate político o se ponen en práctica para demostrar su utilidad, pues, la realidad tiende a ser mucho más compleja que las leyes que se resumen en unos cuantos enunciados e ignoran intencionalmente algunas excepciones. En este sentido, el compromiso político y la puesta en práctica de ideas antropológicas a favor de ciertas causas políticas puede aportar elementos valiosos para refinarlas paulatinamente. Entonces, el compromiso político no entorpece siempre la búsqueda por la verdad.

Si bien, *El fin del exotismo* aclara los beneficios que el compromiso político tiene sobre el trabajo etnográfico, no resuelve del todo los problemas metodológicos y teóricos que conlleva. En términos metodológicos, por ejemplo, cuando el etnógrafo se compromete políticamente con una causa y se le identifica con cierto grupo político puede quedar vedado de espacios sociales relevantes y cercenar de tajo las relaciones con grupos políticos opositores. Como etnógrafo, ¿hay forma de involucrarse políticamente con una causa sin quedar excluido de otros grupos donde se cuentan y ocurren historias relevantes para el proyecto de investigación? En términos teóricos, el compromiso político implica cierto grado de coincidencia con la ideología que lo motiva. El compromiso ideológico —que al dar por

sentadas ciertas respuestas limita las preguntas que se pueden plantear— puede impedir el descubrimiento de prácticas contradictorias o saberes contraintuitivos que emergen cuando el etnógrafo se enfrenta con apertura y disposición intelectual a la experiencia de sus interlocutores. ¿Cómo puede el etnógrafo comprometerse ideológicamente con una causa política sin imponer cierto orden ideológico premeditado a las experiencias polisémicas que encuentra en su trabajo de campo?

Por su necesidad de estar en contacto permanente con la experiencia de otras personas, la etnografía requiere de ingenio y disposición. Confrontados con prácticas sociales ambiguas e irregulares, los etnógrafos tienen que desechar con frecuencia hipótesis e ideas preconcebidas antes de entender verdaderamente lo que está pasando. Este proceso, que supone un ir y venir entre la teoría y los hallazgos de campo, es muy fértil para la creación de nuevas explicaciones y categorías. Esto vuelve a la etnografía una metodología sumamente creativa capaz de apuntar a respuestas tentativas para problemas que a penas emergen. Por eso ocurre con frecuencia que cuando un problema llega a la agenda pública y los comentaristas comienzan a proveer respuestas generales a destajo, los antropólogos ya han generado con anticipación estudios detallados y descriptivos que definen las lógicas y las causas detrás de esos problemas. La antropología tiene buenas respuestas a nuestras preguntas más apremiantes, sólo hace falta mirar hacia allá y abandonar la idea de que, a falta de representatividad estadística, un orden local particular no tiene nada que decir sobre problemas generales.

La erudición es un requisito indispensable para la antropología desconfiada de enunciados globalizantes que propone Bensa. La alternativa a las leyes generales que sirven como atajos para explicar mucho a partir de enunciados breves es comprender muchos universos de significado con el mayor nivel de profundidad y detalle posible para encontrar, mediante la comparación, ciertas coincidencias entre ellos. Es un trabajo arduo que no se puede adaptar a la exigencia de velocidad en la producción de conclusiones; que no es capaz de responder a la demanda de análisis generales accesibles a un público amplio; que no cabe en las presentaciones y resúmenes eje-

cutivos que exigen los tomadores de decisión ni responde a su lógica cortoplacista de urgencia permanente.

La propuesta metodológica de Bensa es sumamente exigente, requiere dedicar por lo menos una década a estudiar el mismo grupo social con los compromisos de reciprocidad que ello implica, desarrollar un conocimiento histórico detallado, cuestionar todo el tiempo el lugar que ocupa el observador dentro del grupo social que observa y, sobre todo, abandonar la pretensión de revelar leyes generales inalterables con independencia de la historia y el contexto. Resulta difícil imaginar un trabajo etnográfico que reúna todas estas características. Por suerte, Bensa ha publicado un libro que se ajusta a sus propias exigencias. *Les sanglots de l'aigle pêcheur*, que en español se traduciría como los sollozos del águila pescadora, es un proyecto editorial que incluye un libro de 700 páginas cuidadosamente curado y un CD bilingüe de 40 minutos, sobre la rebelión kanak de 1917 en contra de la conscripción forzada y las manifestaciones culturales en torno a aquella rebelión. En este libro publicado en el 2015, nueve años después de la edición francesa de *El fin del exotismo*, y que aún no ha sido traducido al español, Bensa pone en marcha lo que llama una antropología pragmática de la acción: la crónica de un segmento histórico acompañada de la reflexión sobre las coacciones que determinaron las lógicas, discursos y estrategias de quienes estuvieron involucrados.

Dice Bensa que al hablar del fin del exotismo no expresa una constatación ni un deseo, sino una fórmula para dejar de negar la realidad de lo social, de la historia y de las personas de carne y hueso. Según él, la antropología estructural de la escuela de Lévi-Strauss promueve el exotismo porque niega la realidad (debido a su dependencia en modelos abstractos); ignora la historia (porque se concentra en la descripción de sistemas inalterables); y desconoce al actor (que pierde agencia cuando se intenta describir una totalidad cultural). El uso de modelos implica depurar las expresiones de todo tipo de contingencias e ignorar lo mejor posible el contexto de enunciación. Ignorar el paso del tiempo aísla a las personas en un tiempo circular e identifica las acciones voluntarias y creativas llevadas a cabo en un presente abierto como comportamientos repetitivos. La

descripción de una totalidad cultural subsume las intenciones y estrategias individuales ante una autoridad única o un impulso interno llamado cultura. Estas decisiones metodológicas extienden la distancia entre el etnógrafo y sus interlocutores. Bajo este esquema metodológico, el etnógrafo se comprende a sí mismo como alguien inmerso en un contexto, sujeto al cambio histórico y como un individuo con plena libertad. Sus interlocutores, por el contrario, parecen emisores de datos sin un contexto, personas sin historia sujetas a impulsos culturales inconscientes. El fin del exotismo consiste en eliminar esa brecha a partir de la empatía; es el reconocimiento de que cualquier grupo social, incluido el nuestro, resulta totalmente exótico si se mira de lejos y en consecuencia pierde ese exotismo con la cercanía. Conocer a los otros como nos conocemos a nosotros mismos, utilizando una metodología que resultaría apropiada para conocer nuestra cultura y también la suya.

Bensa relaciona el exotismo con el *Grand Partage*, la supuesta división entre sociedades “civilizadas” y sociedades “primitivas”. Pero la metodología que propone resulta igualmente útil para relacionarse con cualquier grupo frente al que se quiera imponer una distancia irreductible mediante la creación de alteridad: grupos indígenas, electorado a favor del populismo de extrema derecha, células terroristas en países centrales, migrantes y refugiados internacionales, grupos transnacionales de delincuencia organizada o camarillas de políticos corruptos.

La antropología se ha dedicado históricamente a comprender grupos sociales de los que los antropólogos sabían muy poco. Por eso desarrolló una mirada acostumbrada a no dar nada por hecho, a preguntar por lo más básico para reconstruir desde cero universos enteros de significado. La habilidad antropológica de presentar lo extraño como algo totalmente familiar, le permite presentar lo familiar como algo totalmente extraño, lo conocido como algo asombroso. La capacidad de la antropología de producir exotismo puede resultar ventajosa si se aprovecha adecuadamente. Vista con otros ojos, nuestra sociedad puede resultar tan exótica como cualquier otra. Mediante la comparación entre sociedades tan distintas, la buena antropología prueba que el mundo en que vivimos no es el

único y que las posibilidades humanas nunca están fijas. Esta mirada comparativa genera preguntas que el sentido común evita al dar por sentado sus respuestas.

En estos momentos en que se han suspendido muchos de los marcos que teníamos para entender las cosas, ahora que el régimen de lo obvio se volvió extraordinario y no sabemos cómo nombrarlo, necesitamos otra forma de pensarnos. Necesitamos nuevas explicaciones, categorías y respuestas. Durante los próximos años, la antropología tendrá un papel protagónico en recrear una imagen aceptable del mundo. Su capacidad para presentar lo extraño como familiar servirá para acercar aquellos grupos sociales que nos parecen tan incomprensibles y tienen tanta incidencia en la manera que percibimos el mundo. La capacidad antropológica de volver extraño lo familiar servirá para poner en duda aquello que damos por hecho, así nos daremos cuenta de todo lo que no comprendemos y comenzaremos a plantear las preguntas que necesitamos.