

ISBN: 978-84-1070-727-6

DYKINSON E-BOOK

LA PRÁCTICA DE LA METODOLOGÍA CUALITATIVA

Silvia Escobar Fuentes
Fco. Manuel Montalbán Peregrín
(Directores)



LA PRÁCTICA DE LA METODOLOGÍA CUALITATIVA

DIRECTORES

SILVIA ESCOBAR FUENTES

Fco. MANUEL MONTALBÁN PEREGRÍN

LA PRÁCTICA DE LA METODOLOGÍA CUALITATIVA

Directores:

SILVIA ESCOBAR FUENTES

Fco. MANUEL MONTALBÁN PEREGRÍN

Autores:

LAURA DOMÍNGUEZ DE LA ROSA

M^a AUXILIADORA DURÁN DURÁN

SILVIA ESCOBAR FUENTES

VITOR SÉRGIO FERREIRA

LUPICINIO IÑIGUEZ-RUEDA

FRANCISCO MANUEL LLORENTE- MARÍN

Fco. MANUEL MONTALBÁN PEREGRÍN

MARIO MILLÁN-FRANCO

ALEJANDRO ORGAMBIDEZ

LUIS PUCHE CABEZAS

GUIDO RINGS

EVELINA ZURITA-MÁRQUEZ

Dykinson, S.L.

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirijase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407

©Copyright by los autores
Madrid, 2024

Editorial Dykinson no se responsabiliza de las opiniones expresadas en esta obra, que son responsabilidad exclusiva de su autor.

Esta monografía colectiva se inserta dentro de las actividades propias de la convocatoria INNOVA22 (Convocatoria de grupos de innovación educativa para la realización de proyectos durante el bienio 2022-2023) con el código PIE22-193 denominado “Acercamiento de la metodología cualitativa al alumnado universitario: trabajo etnográfico y análisis del discurso”. Dicho proyecto ha sido financiado a través del Vicerrectorado de Personal Docente e Investigador/Servicio de Formación e Innovación de la Universidad de Málaga.

Editorial DYKINSON, S.L.
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 915442846 - (+34) 915442869
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1070-727-6

ÍNDICE

LO CUALITATIVO ESTÁ DE MODA.....	9
<i>Fco. Manuel Montalbán Peregrín y Silvia Escobar Fuentes</i>	
INVESTIGANDO LA CULTURA.....	13
<i>Fco. Manuel Montalbán Peregrín y Silvia Escobar Fuentes</i>	
ELOGIO AL MÉTODO: CUESTIONES DE FIABILIDAD EN LA PRODUCCIÓN Y EL ANÁLISIS DE DATOS CUALITATIVOS.....	26
<i>Vitor Sèrgio Ferreira</i>	
LA ENTREVISTA COMO HERRAMIENTA DE COMPRENSIÓN SOCIAL	36
<i>Lupicinio Iñiguez-Rueda</i>	
LA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA SISTEMÁTICA Y LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA: MANUAL PARA LAS CIENCIAS SOCIALES (PARTE 1/2).....	45
<i>Mario Millán-Franco y Laura Domínguez de la Rosa</i>	
LA REVISIÓN BIBLIOGRÁFICA SISTEMÁTICA Y LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA: MANUAL PARA LAS CIENCIAS SOCIALES (PARTE 2/2).....	55
<i>Mario Millán-Franco y Laura Domínguez de la Rosa</i>	
LA META-ETNOGRAFÍA: REFLEXIONES TEÓRICAS Y ORIENTACIONES PRÁCTICAS	74
<i>María Auxiliadora Durán y Alejandro Orgambidez</i>	
INTRODUCCIÓN AL ANÁLISIS DEL DISCURSO.....	102
<i>Silvia Escobar Fuentes, Fco. Manuel Montalbán Peregrín y M^a Auxiliadora Durán Durán</i>	
REFLEXIONES SOBRE UN TRABAJO DE CAMPO EN UNA EXPRESIÓN FESTIVA POPULAR	119
<i>Evelina Zurita-Márquez y Francisco Manuel Llorente-Marín</i>	
LA MÁQUINA DEL TIEMPO: TRABAJANDO LA CONCIENCIA INTERCULTURAL Y POSITIVA A TRAVÉS DE ANUNCIOS CINEMATOGRAFÍCOS	129
<i>Guido Rings</i>	
EL VALOR DE LAS HISTORIAS DE VIDA EN LA COMPRENSIÓN DE LAS DESIGUALDADES SOCIALES. APUNTES METODOLÓGICOS Y DIDÁCTICOS DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL.....	140
<i>Luis Puche Cabezas</i>	

REFLEXIONES SOBRE UN TRABAJO DE CAMPO EN UNA EXPRESIÓN FESTIVA POPULAR¹

Evelina Zurita-Márquez y Francisco Manuel Llorente-Marín

Profesores del área de Antropología Social. Universidad de Málaga

1. INTRODUCCIÓN

Decidimos titular este capítulo “Reflexiones sobre un trabajo de campo en una expresión festiva popular” siguiendo la estela del libro de Rabinow, convertido en un clásico, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Clásico, no porque viniera a constituir un corpus teórico o metodológico de la disciplina, sino porque en los años en que fue publicado existían pocos trabajos antropológicos en los que el objeto de estudio fuera el propio estudio.

María Cátedra en el prefacio al libro de Rabinow señala que otros autores como G. Batenson en 1936 ya planteaban una preocupación por la descripción antropológica. Mónica Willson en los años 50, cuando escribe sobre los *Nyakyusa*, cuestionaba cómo ha sido presentado tradicionalmente el informante por parte de los antropólogos y mostraba una preocupación poniendo en evidencia que “las respuestas de los informantes tienen mucho que ver con las preguntas que se les hace” (Cátedra, en “Prefacio” al libro de Rabinow, 1992, p. 10). En los años 50, Levi-Strauss, con *Tristes trópicos*, también ponía el foco en los informantes. En los 60 en libros de Casagrande se hablaba del trabajo de campo como una tarea de colaboración y en los años 70 en el libro colectivo *Women in the Field* y Freilich hablaban de sus experiencias con los informantes y las posibilidades y dificultades de conversación entre el antropólogo y éstos.

Rabinow, sin embargo, inaugura una nueva forma de enfrentarse a las controversias entre investigador e investigado y, sobre todo, una nueva forma de exponerlas. Como indica Bourdieu en el posfacio de este libro:

esta vuelta sobre sí mismo, a pesar de su aparente narcisismo, supone en sí misma una ruptura con la autocomplacencia de la evocación literaria y, lejos de dar como resultado una confesión íntima, conduce a una objetivación del conocimiento del sujeto. (Bourdieu, en “Posfacio” a libro de Rabinow, 1992, p. 151)

Las reflexiones que aquí se exponen se realizan tres años después de haber finalizado el trabajo de campo en Los Montes de Málaga, al menos, hasta la publicación del artículo “Redistribución ritual mediterránea en una expresión festiva popular. La Fiesta de Verdiales en Los Montes de Málaga”². Esto ha tenido ventajas (la perspectiva temporal que favorece una cierta distancia con el “objeto” sobre el que se reflexiona), pero también inconvenientes (como el olvido de muchas situaciones y matices que inexorablemente el tiempo aniquila o sumerge en letargos que no siempre pueden hacerse conscientes desde la memoria noética³).

Podríamos decir que nuestra investigación etnográfica estaría dentro de los márgenes de lo que podría llamarse “clásica”. En este capítulo, más que describir su proceso, objetivos, metodología, técnicas y resultados, focalizaremos la atención en poner sobre la mesa dudas y problematizaciones que surgieron durante y, sobre todo, después del trabajo de campo y de la presentación del informe en forma de artículo científico.

¹ Agradecemos al Profesor Antonio Mandly el habernos procurado la brújula de sentido con la que, finalmente, hemos orientado las reflexiones que aquí presentamos.

² *Disparidades. Revista de Antropología*, 76(2), (e026). <https://doi.org/10.3989/dra.2021.026>.

³ La memoria noética o eidética es una memoria consciente, visual, sometida a facultades de ideación que puede provocar el recuerdo deliberadamente a voluntad. La memoria hiponóica, frente a la noética, no proporciona imagen fija o conjunta de datos. A través de esta memoria se puede recordar lo que no sabemos de forma consciente. Ni siquiera se sabe qué se está recordando. Es una memoria fluctuante, secuencial, rítmica (García Calvo, 1983).

Se tiende mucho (y el formato monolítico en el que se nos exige presentar los artículos científicos ahonda y abunda en ello) a poner el foco en los resultados, pero prácticamente nada en los problemas que encontramos durante el proceso de investigación y las preguntas que nos acechan antes, durante y tras el desarrollo de la etnografía. En este texto nos ha parecido interesante prestar atención, precisamente, a estos problemas. Lo hacemos de un modo parcial pero, creemos, que oportuno. Sabemos que los frutos de la reflexión sobre nuestra experiencia en el campo que aquí exponemos no es única ni original, no recoge todo lo cuestionable en ella, aún así, abre un proceso de problematización que creemos necesario en la investigación social.

2. ANTECEDENTES DEL TRABAJO DE CAMPO

Nuestra intención en este capítulo es reflexionar sobre una experiencia etnográfica llevada a cabo desde la metodología cualitativa. Es frecuente que la decisión sobre qué investigar venga dada 1) por la voluntad de los investigadores o 2) por demanda externa. Esto último no fue nuestro caso. En cuanto al primero, es habitual que los investigadores decidan qué investigar y después hagan incursiones iniciales en el campo para cerrar el objeto de investigación y el resto del diseño. Nuestro proceso fue otro; en primer lugar, entramos al campo como curiosos y, solo luego, tras años como amigos de la Fiesta y el conocimiento de ella que fuimos adquiriendo, decidimos realizar una indagación etnográfica sobre una expresión popular festiva localizada en un espacio ecológico-cultural concreto del oriente andaluz: Los Montes Málaga.

Nuestras primeras incursiones en la Fiesta de Verdiales⁴ tuvieron lugar en décadas anteriores a la investigación como alumnos universitarios de Antropología Social. Nuestra mirada era la de observadores que asistían a un ritual en el que intuíamos muchas aristas aún no solidificadas para nuestra ingenua mirada. La presencia en el campo en estas décadas era en momentos festivos estacionales: Fiesta Mayor de Verdiales en el barrio malagueño de El Puerto de la Torre (los veintiocho de diciembre), concurso de Verdiales de Montes en el municipio de Benagalbón en la Axarquía malagueña (celebrado el tercer fin de semana de septiembre), Fiesta de los Mosaicos en el barrio malagueño de Mangas Verdes (en el tercer fin de semana de diciembre) y algunas Fiestas espontáneas y esporádicas a lo largo del año.

La estancia prolongada en el campo se produce cuando llegamos a Málaga como profesores de la Universidad y nos instalamos allí. Vivir en Málaga nos permitió un contacto directo con la Fiesta. Éramos foráneos, aunque nuestra vinculación vital con Málaga venía de atrás. Fue entonces cuando consideramos que, a pesar de haberse realizado investigaciones valiosas desde el ámbito histórico y antropológico-social de este ritual festivo, creíamos que nuestro doble rol de amigos de la Fiesta e investigadores sociales nos ofrecía una oportunidad única para indagar sobre esta particular expresión popular y en este espacio ecológico-cultural.

Para ello, entendíamos que era necesario adentrarse de lleno en este contexto si queríamos llegar a comprender sus lógicas de una forma densa (Geertz, 1995). Una de las primeras decisiones que tomamos fue hacernos socios de una de las más consolidadas asociaciones malagueñas de Verdiales (la de Nuestra Señora de los Dolores) y participar como miembros en sus reuniones y actividades. Una de las actividades fundamentales de estas asociaciones es la enseñanza que llevan a cabo maestros fiesteros⁵ de toque, cante y baile por Verdiales. Estos aprendizajes se desarrollan de forma periódica en las propias sedes de las asociaciones y se llevan a cabo desde la lógica de la transmisión oral (sin

⁴ En nuestro caso, cuando hablamos de Fiesta de Verdiales, entendemos un proceso expresivo de encuentros, toque, cante, baile, bromas, inversión, ironía, juegos de lenguaje. «Ir de Fiesta», en el decir de los fiesteros, es asistir y participar en este proceso ritual constituido en un «hecho social total», en el sentido que le da Mauss (2009), pues expresa a la vez, y de un golpe, relaciones institucionalizadas diversas: sociales, morales, estéticas, económicas. Hablamos de encuentros de amigos, familias, conocidos, que se unen en pandas, formales o no, y que a través de la música (en forma de coplas y baile) presentan formas de expresión antiquísimas que se han ido impregnando de elementos de diferentes culturas a lo largo de los siglos (Mandly, 1996 y 2010; Molina, 2010). La Fiesta de Verdiales es una expresión festiva no establecida en el calendario litúrgico o secular, aunque goza de ciertos días «geniales o lúdricos» (Caro, 1978) alrededor del solsticio de invierno (días próximos a la Navidad y durante esta). Es también un proceso expresivo que tiene reminiscencias campesinas en sus formas y contenidos. Pero, además, es una forma ritual que construye relaciones desde lógicas que no se alinean (en muchos aspectos) con las lógicas hegemónicas de nuestras sociedades.

⁵ Consideramos maestros a fiesteros y fiesteras que enseñan Fiesta en escuela de Verdiales o en la Fiesta propiamente dicha.

escritura de por medio, sin pentagramas, sin conocimientos académicos musicales y sin titulaciones o certificados que habiliten). La lógica oral es la de “aprender haciendo”. Se aprende a tocar tocando; a bailar bailando; y a cantar cantando. La lógica oral no fragmenta en notas musicales, en estructuras de pasos o en segmentos de coplas que se estudian como microcápsulas y que después se juntan formando un todo, sino que se ejecuta el todo sin fragmentar, se aprende por imitación, por asunción (no de fragmentos, sino de pequeñas totalidades).

Tras cada sesión, incluso desde los inicios, tenía lugar una pequeña Fiesta. Éramos testigos de cómo en ese momento, no solo se ejecuta el instrumento que se está aprendiendo sino, y fundamentalmente, se aprende a hacer Fiesta, qué comportamiento y actitud debe tenerse cuando se está de Fiesta y familiarizarse con qué situaciones se produce en esos instantes: bromas, guasas, risas, tiempos necesarios en la Fiesta. Este aprendizaje promovió por nuestra parte la participación activa en eventos relacionados con la Fiesta y nos permitió, a su vez, un contacto continuo con los fiesteros y fiesteras que se fue intensificando con los años. Todo ello facilitó la selección de la muestra, la realización de entrevistas informales y en profundidad y la observación participante.

3. OBSERVAR PARTICIPANDO, ¿UNA TAREA ESQUIZOFRÉNICA?

En la Fiesta de Verdiales, aunque suele darse en espacios en los que se concentra un número considerable de personas, la mayoría de los participantes, como fiesteros y como amigos de la Fiesta, se conocen. Muchos de ellos son amigos, o se han hecho amigos compartiendo momentos de Fiesta. Que los fiesteros nos conocieran fue determinante en nuestro trabajo de campo para que cuando transitamos de ser meros curiosos a observadores con intención de investigar, desde ese momento, pasáramos también a ser observados como observadores. Este rol inespecífico de ser observado, muchas veces, no se explicita y la observación aparece representada como un proceso unidireccional. En absoluto es así. El sentirse observado condiciona a los informantes y también, no lo olvidemos, a los observadores.

La observación nunca se lleva a cabo de forma neutra, es obvio. Sin embargo, está mucho más condicionada de lo que, en principio, pensamos. La observación, técnica fundamental e imprescindible de la etnografía, viene a darnos de bruces con qué es lo que creemos estar observando. Y sucede, aún más, con la observación participante. Muchas veces se confunde esta con que se está presente, mientras ocurre algo. Pero, como su propio nombre indica, “participante” va más allá de la mera presencia e incluso interacción externa. La “participación” exige no solo estar donde está sucediendo algo, sino estar implicado en ese algo: comer lo que comen, alegrarse con lo que se alegran, sentir como sienten, incluso, dolerse con lo que les duele.

Aquí no aparece tanto el clásico dilema de si es posible, o no, convertirse en un ‘nativo’, sino cómo intentar aprehender las categorías desde las que los informantes comprenden su mundo social y simbólico. A esto no se puede acceder desde visitas etnográficas externas (aunque no restamos valor a las informaciones que suelen obtenerse a través de estas). En lo que insistimos, es que no es observación participante. Esta, como toda técnica, tiene su cara y su cruz. La implicación que exige la observación participante, con frecuencia, condiciona la interpretación y significación de lo observado. El rol que debe mantener el investigador es casi imposible y supone una posición en cierto modo esquizofrénica: de una parte, intentar asumir el papel de implicado, participante, intentando pasar por ser uno más; de otro, mantener cierta distancia necesaria para que esa implicación no determine la interpretación.

En nuestro caso, fue así como lo vivimos cuando iniciamos la observación participante en la Fiesta. Uno de nuestros primeros objetivos de investigación tenía como eje comprender qué era una panda de Verdiales. Descubrimos que la panda no es solo un grupo musical y de baile conformado por unos miembros fijos, estables o móviles. La panda es la estructura formal y simbólica de la Fiesta. La Fiesta de Verdiales tiene como eje la panda, que ejecuta musicalmente en círculo, en cuyo centro está otro círculo, el pandero. Está, además, la panda rodeada de círculos conformados por personas que se pegan a las espaldas y costados de los fiesteros para sentir y vivir la Fiesta. Todo se produce en círculo y en el círculo. El círculo, figura geométrica asociada a lo común, lo comunitario, prevalece en la Fiesta.

Para nosotros, participar activamente en la Fiesta, como tocares ocasionales de platillos y pandero y como cantaores, nos permitió desde nuestra participación en el círculo comprender un poco más qué viven los fiesteros a través de esa experiencia única, inefable, inasible, pero dotada de pleno

sentido. Sin embargo, nuestro rol de investigadores nos impelía constantemente, y al mismo tiempo, a salir del círculo, en el sentido de que debíamos registrar lo que sucedía, grabar imágenes, conversaciones, tomar posiciones estratégicas en el círculo, alertarnos unos a otros los investigadores en prestar atención a algunos instantes significativos para nuestra investigación, etc.

Al mismo tiempo, el observador se convierte en observado en tanto los informantes lo perciben como un extraño en su ámbito, incluso raro (en su indumentaria, a pesar de los intentos de neutralizarla en lo posible). Un extraño que, para ellos, no entiende lo más simple y obvio, que está constantemente preguntando, incluso en momentos inoportunos (estos también son frecuentes porque no se conoce el contexto, los tiempos, los espacios ni las relaciones inespecíficas). El observador que participa es observado e inspira curiosidad, inspira ternura su ingenuidad y, a veces, produce exasperación en los informantes al no comprender (sin que se le explique) lo que para los observados no necesita de ella.

Los informantes 'están' en ese contexto y, por momentos, se sienten sorprendidos consigo mismos al encontrarse explicando algo que nadie ha explicado nunca a ellos, ni entre ellos se andan explicando. Explicar lo obvio, a veces, es exasperante porque la explicación es contraria a la experiencia. Para explicar es necesario situarse en otro plano, en un plano desde el que hacer comprensible algo. Pero entonces, en ese momento, no se experimenta. Aunque ese hacer comprensible confluye en la constitución de ese algo. Wagner lo llama la "invención de la cultura" (2019). No olvidemos que las culturas se 'inventan' en relación. No existe hasta que no se confronta con otra y en ese encuentro se inventan una a otra desde el contexto propio y, al hacerlo, "están inventándose a sí mismos y al propio concepto de cultura" (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 3).

Los investigadores debemos lidiar con todo ello y la reflexión sobre esto mismo no debiera quedar al margen de nuestras propias investigaciones, pues también las constituyen.

4. EL TRABAJO DE CAMPO, UN PROCESO TRANSFORMADOR

Rabinow (1992) hablaba del trabajo de campo como un proceso dialéctico en el que ni informantes ni investigadores permanecen estáticos, inmóviles. Es transformador para ambos pero, además, en la línea de lo que promueve Wagner (2019), construye un intersticio en el que, aún siendo inestable, movedizo, es donde realmente puede tener lugar la investigación antropológica.

Los antropólogos pocas veces pormenorizamos en nuestros informes etnográficos la dedicación parcial o total, la permanencia real en el campo, las sensaciones, miedos, frustraciones, contradicciones, etc., que tienen lugar en el proceso de realización del trabajo de campo. Se da una descompensación entre el preciso escrutinio que se hace a los informantes y el escaso que se hace a sí mismo el investigador. Nosotros mismos, por ejemplo, no hicimos un cómputo de esta dedicación, ni recogimos en nuestros diarios de campo datos sobre dichas contradicciones, frustraciones, etc. La reflexión sobre ello, la hemos llevado a cabo tres años después de cerrar nuestro trabajo de campo y fundada en recuerdos, a veces, vagos.

Se hace necesario, y lo vimos a posteriori en nuestra etnografía, tomar conciencia desde dónde habla el informante, para quién habla el informante, cómo construye el informante su relato (con qué elementos y con qué finalidades, pues todo ello forma parte de la información que recogemos de ellos). No es suficiente tener en cuenta las variables de edad, sexo, grupo social, procedencia, etc., si nos situamos en el marco explicativo de los significados. Pues si no consideramos estos otros elementos, partimos del falaz supuesto de que el informante es un 'ser prístino', puro, neutro y que su discurso se construye como en una campana al vacío. Incluso que la interacción con el investigador los deja incólumes, que no tiene efectos sobre ellos, ni sobre su acción ni sobre su representación del mundo y de su propio contexto.

Por ejemplo, los informantes, en ocasiones, buscan inconscientemente la dependencia del investigador hacia él. En nuestro caso, nos encontramos con uno de ellos que estaba entregado a lo que necesitáramos y en el momento que quisiéramos. Sabía que cuanto más nos diera, más dependeríamos de él y más exclusividad obtendría. Y esto fue tan así que incluso pretendía dictar y controlar quiénes podían y debían convertirse o no en nuestros interlocutores (decimos interlocutores y no informantes porque en su fuero interno, "el informante" se consideraba él y ello no solo por su

causa, sino también porque nosotros, al recurrir constantemente a él como el eje principal de nuestra investigación, así se lo hacíamos entender).

Lo que puede hacer de alguien un magnífico informante y portero, puede en determinadas situaciones convertirlo en un lastre. En nuestro caso no se llegó a este extremo, ni mucho menos, pero podía haberse producido, pues el limitado reconocimiento como informante adecuado por determinados grupos de fiesteros dificultaba la apertura de miembros de estos grupos a tenerlos también como informantes en nuestro trabajo de campo.

En contextos cerrados o cuasi cerrados, encontrar y seleccionar informantes es una tarea difícil y, sobre todo, delicada. Las filias y fobias que hay entre ellos como sujetos y las facciones ideológicas y de formas de entender los asuntos, exige mucho tacto para evitar, en lo posible, encontrarse inmerso en sus divisiones. A veces, los propios informantes entraban en cierta competición y se nos exigía de un modo tácito que nos decantáramos por una u otra facción en sus disputas.

Muchas veces, nos encontramos en nuestro trabajo de campo con que los lazos de amistad que se entablaban entre investigadores e informantes creaban expectativas que no sabíamos bien cómo colmar. La hospitalidad con la que fuimos agasajados por algunos de nuestros informantes, exigía también de nuestra parte que brindásemos la nuestra. Aún dándose esta, los distintos códigos de hospitalidad que regían para investigadores e informantes, a veces, dificultaba la fluidez de la relación y se producía desde lo que se llama 'el choque cultural'. El contexto de significación en el que se movían nuestros informantes no era del todo ajeno al de los investigadores; sin embargo, no se dejaba de producir la 'inadecuación' de la que habla Wagner (2019, p. 74). Y esta inadecuación es lo que hacía visible los matices distintos del contexto de significación en los que nos movíamos informantes e investigadores. La propia forma de vida de los investigadores que, de una u otra manera, se iba dejando entrever en la interacción con los informantes, les resultaba a estos chocante: nuestros tiempos, gustos culinarios, ropas para la ocasión y gestos, despertaban curiosidad, a veces, cierta admiración y otras indiferencias o, incluso, mofa.

La situación del investigador "entre" dos contextos (del que ya hemos hablado en el apartado 3.) le sitúa siempre en una posición de extranjero, foráneo, intentando introducirse, integrarse en el modo de vida y juegos de lenguaje del contexto estudiado y, así, se relaciona con su propio contexto como una especie de "nativo metafórico" (Wagner, 2019, p. 79).

Es extranjero para ambos ámbitos, pues busca la distancia. Esta extrañeza, necesaria, pero ambigua y siempre esquizofrénica, da lugar a situaciones poco cómodas pues los de nuestro propio contexto consideraban que queríamos integrarnos más en lo ajeno que en lo propio y los del contexto a estudiar nos consideraban, a veces, casi como "espías", que sabíamos y ocultábamos nuestros verdaderos intereses. Sin embargo, esta posición incómoda que, con frecuencia, da lugar a malentendidos, transforma al investigador, y lo impele a actuar como punto de enlace entre los dos contextos, produciéndole la falaz sensación de trascender ambos contextos. Esta es una ilusión que viene a alimentar la 'invención' antropológica.

La experiencia del investigador con los investigados se vuelve crucial en que, para la interacción, los informantes explícitos e implícitos representan al investigador como extraño, como alguien que sin haber 'mamado' esto se interesa por ello, le gusta e incluso parece que lo vive (consideran que esto pone en valor su saber hacer). Sin embargo, como decíamos, lo miran con cierto recelo porque piensan: ¿y si de algo 'que nos pertenece' saca provecho para sí: sea en forma dineraria, en forma de reconocimiento (títulos, prestigio), o en forma de facilitarles en algo la vida?

El investigador también inspira temor. El informante, en ocasiones, lo representa como el de fuera que viene a aprovecharse de nosotros. Se presenta como cordero pero es, seguramente, un lobo depredador, que viene a chupar de nuestro saber hacer, a explotarnos. Esto para él -piensa el informante- es un filón, incluso puede venir y poner en peligro lo que sabemos, queremos y tenemos. Encontramos aquí una de las actitudes que aparecen en el campo y cómo el informante, como reacción, tiende a controlar al investigador: tomando precauciones sobre qué se le muestra, qué se le dice, qué puede hacer vulnerable al grupo, etc.

Esta representación que elaboran los informantes sobre los investigadores no debemos echarla en saco roto pues, como dice Wagner, en nuestro contexto cultural tendemos a convertir las técnicas productivas en el eje y relegamos a las personas y a la vida familiar a un segundo plano pero esto, no

lo olvidemos, permea también las relaciones en los contextos de investigación. En el trabajo de campo también producimos objetos, por ello, la atención se focaliza en la conservación de cosas, productos y discurso. "Nuestra cultura [investigadora] es una suma de esas cosas: conservamos las ideas, las citas, las memorias, las creaciones y dejamos de lado a las personas. Nuestras buhardillas, sótanos, baúles, álbumes y recursos están repletos de este tipo de cultura" (Wagner, 2019, p. 105).

5. CONVERSACIÓN, LA CONSTRUCCIÓN DE UN INTERSTICIO

En la literatura científica sobre metodología y técnicas de investigación social se incide, además de en la observación, en técnicas relacionadas con la conversación: entrevistas (informales y en profundidad), historias de vida y otras.

"Conversar" en sentido amplio, es una actividad intersubjetiva que requiere de las acciones de escuchar, pensar y hablar. Escuchar no es un acto pasivo es "un prestar, dar, un don" (Han, 2017, p. 103). Pensar no es un acto solitario en esta situación de conversación, mucho menos hablar. "Versar" significa dar vueltas alrededor de algún asunto; "con-versar" hacerlo con otro o con otros. El hacerlo con otro exige vaciarse de la propia individualidad y reconocer al otro como sujeto, que además sujeta y nos sujeta a él. Esta sujeción nos relativiza, nos hace situarnos fuera del ego y nos empuja a la relación más allá de la mera conexión (Llorente y Zurita, 2021).

La "conversación", en sentido literal y metafórico, encuentro con una alteridad que no solo muestra diversidad, sino que encarna lo distinto, "lo no igual a", pone en un brete a los sujetos que, en tanto sujetos, están ligados a lo otro, pues solo desde abrirse a otro, conocer a otros, puede conocerse y constituirse. Esto va a contracorriente de la expulsión del otro que vivimos en nuestra era individualista y consumista.

Quien escucha, ejecuta un cierto olvido de sí (Han, 2023). El olvido, como apunta Marc Augé, es un componente de la memoria y del recuerdo y, de alguna manera, nos constituye. "Dime qué olvidas y te diré quien eres" (Augé, 1998, p. 24). Ese olvido de sí no es una negación absoluta, sino posibilidad, pues solo podemos ser "con" otros, nos reconocemos "en" y "por" los otros. Jullien habla del *écart* como un "entre" que permite a cada uno comprenderse respecto al otro. Alerta sobre el diálogo como forma de colonización donde "se disimulan las relaciones de fuerza que no dejan de ejercerse entre distintas formas de pensamiento y vida" (Jullien, 2017, p. 99). Sin embargo, el diálogo como conversación, entendida desde el *écart*, está en esta línea que señalamos y que deja vislumbrar al otro desde una posición no de defensa, sino de apertura y escucha. Aparece un "entre" que surge de lo que cada posición le abre a la otra.

Como hemos señalado anteriormente, la entrevista es una de las técnicas atravesada por la conversación. De ellas, la llamada entrevista informal es tratada como una técnica menor, como una técnica ordenada para entrar en el campo, como herramienta propia de los contactos iniciales con la población a estudiar o para seleccionar la muestra. Sin embargo, pocas veces la encontramos como técnica fundamental en una etnografía. Incluso, da un cierto pudor presentar un trabajo etnográfico fundado en entrevistas informales. Pero la entrevista informal, en determinados contextos y con determinados informantes, es la más adecuada.

La entrevista informal cobra especial importancia en contextos festivos, contextos rituales, contextos de expresividad en los que son más importantes las palabras certeras que las palabras ciertas, las metáforas que las descripciones o los análisis, el borboteo sin directriz, que el ajustarse a un guion previo más o menos sistematizado.

En nuestra etnografía, hemos tenido la oportunidad, por la amplia temporalidad en la que se ha desarrollado, de realizar entrevistas en profundidad e informales a algunos informantes, en diferentes momentos del proceso investigador. En la mayoría de los casos, las entrevistas informales resultaron muy fructuosas en cuanto a la información obtenida y a la relación dialéctica entre informante e investigador.

La entrevista en profundidad, por su parte, exige unas condiciones formales, un cara a cara en un escenario de silencio y aislamiento que, la mayoría de las veces, constituye un contexto excesivamente rígido y, en no pocas ocasiones, necesario. Sin embargo, la locuacidad, la gestualidad, la espontaneidad que se consigue en la entrevista informal, queda desplazada en el rigor y la rectitud de la entrevista en

profundidad. Por ello, previamente a conocer el campo y sus condicionantes, no pueden o no deben establecerse las técnicas más adecuadas para el cumplimiento de los objetivos que se persiguen.

Compartir situaciones comunes permite que entre informantes e investigadores puedan darse las condiciones en las que se puede producir la “participación comunicativa” (Del Campo, 2017, p. 216) que se teje desde la conversación. Para que esta fluya es necesario lo que Del Campo denomina la convivencia (vivencias compartidas). Unas experiencias comunes, unas preocupaciones comunes, en un tiempo y en un topo que construyen un espacio común, cogido con alfileres, eso sí, pero común, y solo ahí es posible que se den las condiciones para el “encuentro” etnográfico. Así, lo alcanzable, no es tanto un conocimiento objetivo sobre la realidad estudiada como un conocimiento intersubjetivo que más que certezas sobre una realidad, puede proporcionar “certeza para actuar en una realidad” (Del Campo, 2017, p. 220).

Ahora bien, aún lográndose esta situación, ni es estable, ni es permanente, ni es absoluta. En nuestro trabajo de campo pudimos experimentarlo. Así, por ejemplo, a medida que el contacto continuo fortaleció la confianza entre los fiesteros y nosotros, iban apareciendo formas de acción y comportamientos habituales en ambos. De esto tuvimos conciencia a posteriori, y es algo que no debe perder de vista el investigador, precisamente, para evitarlo en lo posible, pues distorsiona ese espacio y tiempo intersticiales donde se hace posible esa “participación comunicativa” a la que aludíamos.

Cuando los científicos sociales explicitamos la metodología, las técnicas de investigación, etc., lo hacemos frecuentemente desde una posición hegemónica y, muchas veces, con una representación de subalternidad referida a informantes y al problema o fenómeno al que nos acercamos. Así, a los informantes, por ejemplo, pocas veces se les deja hacer preguntas que entren a formar parte de la investigación.

Por otro lado, los sistemas de categorías y criterios de valoración de informantes e investigadores son muy diversos. La fuerte querencia de comprender y valorar desde nuestras categorías y criterios dificulta sobremanera la traslación y traducción de significados. Para los informantes, resulta muchas veces desconcertante cómo interpretamos la limitada información que podemos recoger. Lo que el investigador califica y clasifica como ‘hechos’ pueden resultar algo extraño para el informante. Aquí aparece el problema de qué estamos considerando “hechos”.

Con frecuencia los investigadores tratamos a ciertos informantes como si fueran depositarios de la memoria colectiva de su grupo de edad, social, territorial, como fue en nuestro caso. Pero esto fácilmente se convierte en una trampa: por impreciso y por generalizar siempre desde recuerdos contruidos. Los hechos que interpretamos están hechos y rehechos por los informantes.

Los investigadores pretendemos recoger información que proporcione la posibilidad de construir conocimiento desde nuestros marcos teóricos de referencia (saberes consolidados y reconocidos) y los informantes pretenden proporcionar desde su punto de vista la historia de su comunidad.

Muchas veces, llevamos a los informantes a ‘reformular’ sus propias experiencias desde nuestro sistema de categorías y nuestros criterios de valoración para, indirectamente, exigirles hacer más comprensible (para nosotros) sus comportamientos. Así, con frecuencia, llevamos a los informantes a contradicciones o, como poco, a desajustes entre la representación de sí mismos y de sus comportamientos antes y después de entrar en interacción con los investigadores.

La comprensión que intenta hacer el investigador del contexto, convertir los comportamientos sociales en significativos y transferir esos significados a la comunidad académica, intelectual o social, en general, nacen de la “capacidad para crear significado en el marco de su propia cultura” (Wagner, 2019, p. 77).

Como Wagner señala, el antropólogo no puede aprehender el nuevo contexto cultural y situarlo junto al que ya conoce –al modo concebido por Geertz (1995) como ampliación de mundo–, sino que debe hacer el ejercicio de apropiación de dicho contexto para poder experimentar una transformación de su propio mundo.

6. EN CONTRADICIÓN SIN BULA

Philippe Descola, uno de los referentes del denominado ‘giro ontológico’, presenta el trabajo de campo como “especie de higiene mental” (Descola, 2016, en entrevista realizada en Centro de Estudios

Interculturales e Indígenas). El trabajo de campo, el contacto directo con la realidad a estudiar, tarea ineludible para el antropólogo, “radicaría en que la manera de pensar del otro violenta la mía [investigador], me obligue no tanto a buscar una síntesis, sino a cuestionar mis propias categorías” (Del Campo, 2017, p. 229).

Aquí se muestra la problematización de las propias categorías desde las que pretendemos conocer realidades ‘otras’. Pero también nos cuestionamos categorías de cómo se organiza y gestiona la producción científica.

El esquema investigador que indaga a través de información que extrae⁶ y que después ordena, analiza, reflexiona y redacta sus informes, sus artículos o libros sobre ellos, aparta a los informantes de ese proceso posterior a la obtención de datos. A los informantes ni siquiera se les hace partícipe de las reformulaciones, los distintos lugares en los que se sitúan los investigadores al principio y al final del trabajo de campo, etc. Y todo ello, por considerar que no les compete.

La ética dialógica nos empuja a replantearnos si los informantes deben ser considerados desde la investigación solo desde esa posición de subalternidad. En nuestro caso, el mayor gesto que tuvimos para con nuestros informantes fue hacerles llegar un ejemplar del artículo, una vez ya publicado. Lo vivimos como una deferencia para con ellos y, aún posteriormente, problematizamos si con este gesto dábamos a nuestros informantes el protagonismo que en nuestro artículo tenían así como dónde se situaban en el marco intelectual y académico. Es decir, nos cuestionamos considerarlos no como meros informantes, sino como agentes de conocimiento.

Descubrimos con pudor que el tejido gestor del conocimiento científico nos instituía y exigía en la cadena de méritos reconocibles solo a los autores que firmábamos el documento. El proceso académico-intelectual los deja al margen, asumiendo la lógica de la “división del trabajo” que reproduce, legitima y justifica la estructura extractiva del saber (aunque queramos situarnos fuera de ella e incluso cuestionarla). Este saber extractivo no solo establece asimetrías en la propiedad intelectual entre saberes tradicionales y saberes intelectuales, sino que además se proyecta en toda investigación con informantes, donde estos siempre tienen esta posición subalterna.

La deuda del ámbito académico-intelectual con los colectivos que estudia es reiterativa. La plusvalía en meritaje, en producción científica, “rentabilizable” de múltiples modos, está invisibilizada. La práctica de la investigación social pone en juego, aún, pocos dispositivos para desvelar: cómo se construyen los conocimientos, bajo qué categorizaciones se desarrollan, qué representaciones del mundo y de las relaciones está desplegado en el análisis realizado, la gestión de la autoría, etc.

La incursión e implicación en la Fiesta y con los fiesteros no terminó con la publicación del artículo científico, sino que se ha prolongado e intensificado en el tiempo y hasta la actualidad. Hace cuatro años nos pidieron nuestra participación activa para organizar y estructurar el concurso de la “Copla levanta”⁷. La petición, además de su organización, también requería participar como jurado del mismo dentro del Concurso de la modalidad de Montes que se celebra en Benagalbón a mediados de septiembre. Como antropólogos, esta experiencia no solo nos colma como aficionados y amigos que somos de la Fiesta, sino que también nos está permitiendo adentrarnos en entresijos y relaciones entre fiesteros a los que sería imposible acceder desde una posición más externa.

Nuestra experiencia como organizadores y jurado nos está situando ante contradicciones que vienen a apuntalar las problematizaciones señaladas en páginas anteriores. Por un lado, se nos ocurre a los antropólogos que es algo “bueno” para la Fiesta recuperar para su uso algo que estaba haciéndose infrecuente y que los fiesteros decían echar de menos como un elemento clave de la Fiesta de Verdiales⁸. Por otra parte, formamos parte de un comité que escucha atentamente a los fiesteros pero en el que los fiesteros no participan de modo directo.

Nuestra presencia en el concurso nos hace plantearnos ¿cuál es la agencia de los fiesteros en este concurso? ¿Cómo estamos interviniendo los investigadores en la Fiesta y cómo transforma nuestra

⁶ ‘Extraer’ en su doble significación de ‘obtener’ información y también su significación de ‘extracción’ como arrancar, quitar, separar de.

⁷Una de las características más importantes de las coplas de verdiales es que solían ser inventadas, improvisadas al instante, trovadas o poetizadas. Había coplas que se hacían de repente, se “levantaban” (Molina, 2010).

⁸ Si bien no es algo exclusivo de la Fiesta, el repentismo, la improvisación es algo frecuente en la zona próxima y más lejana de los Montes de Málaga, así como en otros lugares de nuestra geografía (Del Campo, 2006).

intervención los escenarios de la misma? ¿Qué importancia tiene en la reproducción de lógicas jerárquicas del conocimiento tradicional/intelectual y academicista nuestra presencia como organizadores y jurado que valora qué se ajusta o no a lo que debiera ser la Fiesta? ¿Es suficiente la presencia de fiesteros en todas y cada una de las acciones alrededor de la Fiesta para salvar esta y otras contradicciones? ¿Es deseable que uno de los horizontes más visibles de nuestra incursión en la Fiesta como investigadores o como antropólogos sea preservar lo que consideramos más valioso de la Fiesta, en tanto presenta horizontes de sociabilidad y comunidad que están desapareciendo en nuestras sociedades individualistas y de consumo? ¿Es que los fiesteros no están sometidos a las lógicas de relación del consumo y, por tanto, pueden ser los mejores y fieles guardianes de los valores comunitarios? ¿Qué representación estamos gestando de la Fiesta y sus relaciones?

7. CONCLUSIONES

El trabajo de campo es la herramienta de investigación social desde que Malinowski la concibiera como tal. Pero, además, el trabajo de campo etnográfico es una experiencia transformadora para el investigador, su contexto vital e intelectual y también para los investigados y el suyo. El trabajo de campo etnográfico no busca el cálculo, que solo acumula pero no transforma, busca comprender para direccionar acciones. Pero este mismo comprender ya es transformador para los sujetos intervinientes y sus contextos.

El trabajo de campo etnográfico con sus exigencias de acercamiento a lo diverso, reconociendo su capacidad de representarse el mundo y direccionar la acción desde parámetros “no nuestros”, aborda a lo diverso como un enigma. Para intentar descifrar este entresijo es necesario adentrarse en “otros mundos” y en otras categorías de comprensión de estos que provocan rupturas y transformaciones en quienes transitan en estos umbrales.

El proceso del trabajo de campo es lento y requiere tiempo y maduración. Esto es un elemento que va a contramano de las lógicas de la rapidez, de la velocidad y de la inmediatez de nuestras sociedades ‘modernas’ que tanto trastorna y trastoca a los sujetos y sus relaciones. Hablamos de relaciones y no de conexiones. Estas quedan favorecidas por aquellos valores, pero la conectividad no crea vínculos, tan consustanciales a la dimensión social de los “sujetos”.

La reflexión en un momento puntual sobre lo realizado y cómo lo hemos llevado a cabo en nuestra etnografía de la Fiesta de Verdiales en Los Montes de Málaga, nos pone sobre la problematización de algunos aspectos no conscientes que están formando parte de la investigación. Por ello, es conveniente tenerlos presentes por su papel en el mismo proceso y en los resultados. Aquí hemos sacado a la luz unos pocos elementos, pero otros continúan invisibles.

Cuando escribimos un documento siempre lo hacemos como si debiera ser un texto conclusivo. Este que aquí presentamos refiere un momento posterior al desarrollo de la investigación que en absoluto concluye, sino que abre, más bien, un proceso de problematización de la misma. Estas páginas se orientan a proclamar la necesidad de que vayamos habituándonos a que formen parte de nuestros informes y publicaciones hacer visible el trasfondo oculto, las suposiciones y presupuestos, las carencias y contradicciones, frustraciones e incoherencias. Pues, como forma parte de nuestras investigaciones, es necesario exponerlas, exhibirlas y reflexionarlas.

8. REFERENCIAS

- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa.
- Caro, R. (1978). *Días geniales y lúdricos*. Espasa-Calpe.
- Corsín, A. (2019). En relación: una entrevista con Marilyn Strathern. *Revista Disparidades*, 74(1), 1-24. <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.003>
- Del Campo, A. (2006). *Trovadores de repente: una etnografía de la tradición burlesca en los improvisadores de la Alpujarra*. Centro de Cultura Tradicional Angel Carril.
- Del Campo, A. (2017). *Maneras de pensar. Del alma primitiva al giro ontológico*. Universidad de Cuenca-Ecuador.
- Descola, P. (2023). *Una ecología de las relaciones*. Gedisa.
- García Calvo, A. (1983). *Historia contra tradición, tradición contra historia*. Lucina.

- Geertz, C. (1995). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- González-Abrisketa O. y Carro-Ripalda, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LXXI(1), 101-128. <https://doi.org/10.3989/rdtp.2016.01.003>
- Han, B. C. (2017). *La expulsión de lo distinto. Percepción y comunicación en la sociedad actual*. Herder.
- Han, B. C. (2023). *La crisis de la narración*. Herder.
- Jullien, F. (2017). *La identidad cultural no existe*. Taurus.
- Llorente, F. M. y Zurita, E. (2021). Redistribución ritual en una expresión festiva popular. La fiesta de verdiales de los montes de Málaga. *Disparidades. Revista de Antropología*, 76(2) (dic. 2021), e026. <https://doi.org/10.3989/dra.2021.026>
- Mandly, A. (1996). *Echar un revezo. Cultura: razón común en Andalucía*. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA).
- Mandly, A. (2010). *Los caminos del flamenco. Etnografía, cultura y comunicación en Andalucía*. Signatura Ediciones.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Molina, J. (2010). La Fiesta: aspectos musicales, instrumentales y modalidades. El verdial de Los Montes: ritos y compas. *Revista Jábega*, (103), 13-25.
- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Júcar.
- Strathern, M. (2023). “Relaciones”. En *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Facsímil de la primera edición de *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <http://doi.org/10.29164/18relations>
- Wagner, R. (2019). *La invención de la cultura*. Nola Editores.