



Revue de Civilisation Contemporaine de l'Université de Bretagne Occidentale
EUROPES / AMÉRIQUES
<http://www.univ-brest.fr/ammis/>

Reflexiones sobre una Antropología « Nativa »

Lucila Gayané Tossounian

Universidad de Buenos Aires /
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
lucilatossounian@gmail.com

Los inmigrantes han sido siempre muy sensibles a la repetición; ello se debe en parte, sin duda, al hecho de su traslado del Oeste al Este, del Este al Oeste o de una isla a otra. Y es que, aun después de llegar, siguen yendo y viniendo, y los hijos van de un lado al otro¹.

Recuerdo que cada 24 de abril mi padre² nos llevaba a mi hermana y a mí a la escuela. Ese día nos levantábamos más tarde que de costumbre y desayunábamos « liviano », para poder recibir después la ostia, el « cuerpo de cristo » durante la misa. Desde la escuela, un ómnibus escolar nos llevaba hasta Palermo, en donde se iban estacionando uno a uno los transportes de las otras escuelas de la comunidad armenia de Buenos Aires. Los alumnos de las escuelas nos diferenciábamos por los uniformes. Las maestras nos conducían muy ordenadamente hacia la Catedral, que pronto se iba colmando no sólo de alumnos sino también de adultos que deseaban presenciar la ceremonia de responso a los mártires del genocidio armenio, que se lleva a cabo por lo menos desde 1965 en esa Catedral. Era un día extraordinario en muchos aspectos. Por un lado, recuerdo que marcaba la llegada definitiva del invierno. En Buenos Aires, por aquellos años, el frío se hacía sentir más intensamente y mucho antes que en los tiempos que corren. Por otro lado, era el día en que mi familia salía a pasear por el centro de la ciudad, porque mi padre decidía no trabajar por ser un « día de duelo » para él y para muchos otros comerciantes argentinos de origen armenio que cerraban sus puertas por la misma razón. Entonces, después de la misa nos reuníamos todos junto con mi madre³, y

¹ Smith, Zadie, *Dientes Blancos*, Barcelona, Salamandra, 2001, p.169.

² Mi padre nació en Argentina. Mis abuelos fueron armenios sobrevivientes del genocidio perpetrado por los turcos otomanos a comienzos del siglo pasado y llegaron en 1923.

³ Mi madre nació en Inglaterra. Mi abuelo era polaco y mi abuela es italiana. Llegaron a tierras argentinas a mediados del siglo pasado. En mi formación tanto religiosa como escolar han primado mis ancestros armenios.

San Telmo, Plaza de Mayo, la calle Florida... se convertían en nuestros destinos preferidos. Sí, era un día extraordinario.

24 de abril de 2007 : Hacía bastante tiempo que no caminaba por la calle Armenia. Casi llegando a la cuadra de la Catedral observé un pasacalles refiriéndose a la fecha. A mi izquierda, el imponente edificio de la escuela Marie Manoogian exhibía a lo largo de su fachada una gran bandera roja, naranja y azul (la bandera nacional armenia) con cientos de manitos diminutas grabadas con pintura, como si fueran huellas clamando justicia, de acuerdo a la leyenda. Antes había pasado por la entrada de la Unión de Residentes Armenios de Marash, una de las pocas asociaciones que aún agrupan a sus miembros según su origen regional. Este centro alberga, como tantos otros en el barrio, un restaurante en el que se sirven comidas orientales. Es el barrio también en donde se pueden encontrar comercios que se especializan en la venta de productos *orientales* (especias, postres, vestimenta para odaliscas, etc.). A mi derecha y justo antes de llegar a la entrada de la Catedral pasé por el otro imponente edificio de la escuela San Gregorio El Iluminador (que lleva el mismo nombre que la Catedral). Una escuela se halla enfrentada a la otra (no sólo espacialmente, como ya he investigado antes⁴). Estas pocas cuadras y sus historias ya no me resultan tan misteriosas como cuando comencé a venir aquí como « futura antropóloga ». Ya casi llegando a la entrada de la iglesia, en donde estaba comenzando la misa de responso a los mártires del genocidio armenio, reconocí algunas caras...

El 24 de abril es La Fecha que tiene más convocatoria entre los miembros de la comunidad armenia de Buenos Aires. Desde distintos barrios, y por única vez en el año, los dirigentes, los militantes, y los que de alguna forma u otra se identifican como argentinos de origen armenio por alguno de sus antepasados, generalmente se acercan y participan de las conmemoraciones que tienen lugar alrededor de esa fecha. Ofrendas florales, panfletos, pancartas, pasacalles adornan la calle Armenia. Hace ya tres años que, después de hacer mi trabajo de campo para la Tesis de Licenciatura, dejé de asistir a los distintos eventos de esta comunidad. Eran las diez y media de la mañana y la misa duró hasta las doce y cuarto del mediodía. Llegué a la empinada y larga escalinata de mármol blanco, que estaba vestida con una alfombra roja, al igual que los días en los que se celebran casamientos. Subí los escalones y a mitad de camino una señora me frenó para colocarme en la solapa una escarapela : *24 de abril, genocidio armenio*, adornada con la bandera nacional armenia entrelazada con la celeste y blanca argentina. En ese instante pensé : otra vez vuelvo al campo y nuevamente me reencuentro con escenas que se volvieron cotidianas durante mi investigación, pero que ya tenían su condimento familiar mucho antes de ir al campo por primera vez. Recuerdo que durante mi infancia el genocidio era un tema que me dejaba sin respirar, lo encontraba inexplicable (a veces aún lo siento así). Cuando alguna maestra en la escuela describía las acciones de los turcos, transformaba momentos históricos en cuentos de terror incomprensibles. La señora me pone la escarapela en la solapa. Ese día, cual revelación celestial, entendí porqué (después de casi siete años) he elegido investigar estos temas como antropóloga, temas que de alguna manera he decidido continuar para mi doctorado (aunque ahora lo haga para investigar nuevos *nativos*, en el sentido estricto de la palabra : migrantes armenios que han nacido en Armenia).

Empujé una de las pesadas puertas de madera de la entrada de la catedral. La iglesia

⁴ A partir de mi investigación pude reconstruir la identificación de los armenios en facciones que representan básicamente a los pro y anti soviéticos. Armenia fue República Socialista Soviética hasta 1991. Cfr. Tossounian, Lucila Gayané, *Diáspora e Identidad. Procesos de re-producción de armenidad en Buenos Aires luego de la independencia de Armenia*, Tesis (licenciatura en Ciencias Antropológicas), Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Carrera de Ciencias Antropológicas, 2006.

estaba repleta, teniendo en cuenta que era un martes, un día laboral, y que ya la práctica de cerrar los comercios por ser un « día de duelo » no tiene tantos adeptos como en otros tiempos. Mi familia ya no cierra el comercio y en otras familias que conozco empezó a pasar lo mismo en la última década. La atmósfera en la iglesia se colma de misterio, de antepasados... estoy ahí, de pie frente al altar, y al observar a todos desde este lugar tengo la sensación de estar frente a lo ajeno, a lo extraño (pero no tanto). Y reflexiono : se puede practicar la cultura desde muchos lugares distintos. Y comprendo en ese instante que esa es una de las razones que me llevó a transitar mi trabajo de campo, mi « ritual » profesional, con personas que parecían ser cercanas a mi mundo.

Reflexionando sobre aquella experiencia, me pregunto si tendría que haberme dedicado solamente a « observar », en vez de distraerme con recuerdos infantiles. En otro momento hubiese eclipsado ese instante para volver al campo, a lo « importante » : ¿ pero acaso no es ese recuerdo también parte de mi trabajo y parte del bagaje con el que yo fui al campo ? Decidí que el trabajo de campo no podía ser una labor de asepsia de laboratorio en el que mis sentimientos y mis sensaciones fueran cuidadosamente reprimidos, como si tuviera que desmalezar mis pensamientos para llegar a ser profesional. Así es que ceder a estos recuerdos y a estas reflexiones es una forma más honesta de plantearme el trabajo como investigadora. La reflexividad me invita a decir que yo fui niña, alumna, hija, nieta de sobrevivientes del genocidio armenio. Y ahora soy esa antropóloga, esa mujer que, « [...] ha llegado a conocer a otros conociéndose a sí misma y que ha llegado a conocerse conociendo a otros »⁵.

Me fui con la sensación de recién haber regresado... Cuando caminaba hacia la parada del ómnibus que me lleva a mi casa saqué de mi bolso la escarapela que me había dado la señora en la entrada de la Catedral. Apenas puesta, yo me la había quitado, sin que la señora me viera. No la llevaba en mi solapa, como el resto de las personas que ingresaban a la ceremonia. ¿ Quizás soy la primera antropóloga que no desea que la confundan con una « nativa » ?

*

El trabajo de campo intensivo no garantiza comprensiones privilegiadas o completas. Tampoco lo hace el conocimiento cultural de los expertos indígenas, de los que viven « adentro ». Estamos situados de diversos modos, como residentes y como viajeros en nuestros « campos » despejados de conocimiento⁶.

En este ensayo propongo dar cuenta de las implicancias que conlleva investigar a la propia comunidad de origen. Me referiré específicamente a aquellos trabajos que encuentro representativos de la labor antropológica con comunidades migrantes. En esta dirección, problematizaré la noción de pertenencia que entra en juego, así como las nociones de reflexividad y de subjetividad implicados en los procesos de investigación.

Creo que este ensayo no podría comenzar de otra manera más que mostrando mi producción de notas durante un día de trabajo de campo⁷, en las cuales reflejo la

⁵ Behar, Ruth, *The Vulnerable Observer : Anthropology that Breaks your Heart*, Boston, Beacon Press, 1996, p. 33. La traducción del original es propia, al igual que el resto de las citas en inglés en este trabajo.

⁶ Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 119.

⁷ « El trabajo de campo es un complejo grupo de experiencias históricas, políticas e intersubjetivas que escapan a las metáforas de participación, observación, iniciación, *rapport*, inducción, aprendizaje, etc., que a menudo se despliegan para dar cuenta de él ». Clifford, James, « Notes of (Field)notes », Sanjek, Roger, *Fieldnotes : The Makings of Anthropology*, Ithaca, Cornell University Press, 1990, p. 53.

complejidad y la profundidad de consideraciones a tener en cuenta cuando uno se embarca a investigar mundos que impliquen de forma tan marcada y significativa la pertenencia del investigador. Vayamos por partes...

Si uno intenta comprender las razones por las cuales muchos intelectuales trabajan sobre y con la propia comunidad de origen la primera respuesta a este interrogante parece ser la cercanía, la proximidad, los puntos de contacto que podrían presentarse al momento de investigar. Creo, sin duda alguna, que en muchos aspectos esa es una reflexión acertada. Quizás también se puede argumentar que el conocimiento de y el acercamiento a esa comunidad desde el lugar de las Ciencias Sociales implica para el investigador un mayor auto-conocimiento.

Ahora bien, una de las cuestiones centrales (a la que no escapan tampoco ninguno de los investigadores sociales, o por lo menos, creo que alguna vez deberían plantearse) es conocer porqué uno eligió esa problemática o temática en particular y no otra. Es decir, pareciera que esta pregunta fuera demasiado simple, pero no siempre uno explicita los presupuestos con los cuales uno se acerca al objeto de estudio, sino que tampoco se suele comprender porqué ese tema lo moviliza a uno lo suficientemente como para dedicarle tanto tiempo y esfuerzo intelectual.

En todo caso, la pregunta por las razones que vayan más allá de las inquietudes teóricas, los desafíos ideológicos, etc., abre las puertas a lo personal, lo íntimo, lo que generalmente en los artículos y en las presentaciones en los congresos uno deja de lado o al margen del cuerpo del texto producido⁸. También implica, por otro lado, y sobre todo para el caso particular de quienes trabajan con la propia comunidad, problematizar cuestiones relacionadas con la pertenencia del investigador. En este sentido, supone pensar y dar cuenta de la relación que uno construye con la comunidad estudiada.

La antropología nos ofrece un buen punto de partida para pensar esta relación, si se reflexiona sobre la categoría de *nativo*. Algunos trabajos abordan los problemas teóricos, metodológicos y epistemológicos implicados en el trabajo con *nativos* que son *vecinos*, es decir, que forman parte de la sociedad del investigador. Estos trabajos se los reconoce como pertenecientes a la corriente de hacer « antropología en casa »⁹. También se cuenta con auto-etnografías¹⁰, etnografías narrativas¹¹ o experimentales¹² que han redefinido las formas en que se presentan los investigadores en sus producciones escritas, además de desafiar los cánones antropológicos en términos teóricos y epistemológicos. La antropología posmoderna ha hecho lo suyo en esos

⁸ « La escritura etnográfica subordina lo narrativo a lo meramente descriptivo; esto es, la palabra al servicio de los términos. La narración personalizada no pasa de tener una importancia restringida al prefacio, al epílogo, o a un género literario concreto y desarrollado al margen del estudio ». Pratt, Mary Louise, « Trabajo de campo en lugares comunes », Clifford, James y Marcus, George, E., *Retóricas de la Antropología*, Madrid, Júcar, 1991 [1986], p.72.

⁹ Cfr. Ginsburg, Faye, « Cuando los nativos son nuestros vecinos », Boivin, Mauricio; Rosato, A. y Arribas, V., *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Buenos Aires, Antropofagia, (1989)1998, pp. 246-259; Strathern, Marilyn, « The limits of auto-anthropology », Jackson, Anthony, *Anthropology at Home*, London, Tavistock, 1987, pp. 16-37.

¹⁰ Cfr. Murphy, Robert F., *The Body Silent*, New York, Norton, 1987.

¹¹ Para un panorama general sobre este tipo de abordajes, Cfr. Tedlock, Barbara, « From participant observation to the observation of participation : the emergence of narrative ethnography », *Journal of Anthropological Research*, 47 (1), 1991, pp. 69-94.

¹² Los trabajos de Ruth Behar son sugerentes en términos de la reflexividad del investigador durante el proceso de investigación. Cfr. Behar, Ruth, *Translated Woman : Crossing the Border with Esperanza's Story*, Boston, Beacon Press, 1993; *The Vulnerable Observer : Anthropology that Breaks your Heart*, op. cit., entre otros. Como antropóloga judía cubana norteamericana, ella evoca brillantemente en sus escritos su experiencia diaspórica.

términos¹³.

Narayan es una de las autoras que explora la problemática particular de estudiar la propia comunidad¹⁴. En principio, da cuenta de y se opone a la esencialización que conlleva la distinción entre antropólogos « nativos » y « no-nativos ». Siendo ella misma etiquetada como « nativa », se siente (al igual que yo) incómoda con esa categoría. Pero, ¿ cuál es en todo caso la razón de esta distinción ? ¿ Es el conocimiento de un « nativo » mejor, más completo, más auténtico que el de un investigador « no-nativo » ? ¿ Es útil la distinción para el desarrollo de investigaciones en Ciencias Sociales ? Estas inquietudes son las que intento explorar en este ensayo.

La propuesta de Narayan nos ilumina sobre los dilemas personales e intelectuales involucrados en una investigación que sea realizada en la propia comunidad. En su caso, ella realiza su etnografía en distintas partes de la India. Siendo ella hija de un indio y una norteamericana, habiendo crecido en Bombay, habiéndose formado académicamente en Estados Unidos, ella da cuenta de la complejidad y la multiplicidad de formas en que un investigador se posiciona en el campo de trabajo. Ella experimenta distintas distancias, tensiones y afiliaciones durante los procesos de investigación, que la llevan a proponer que

[...] en este momento histórico, nosotros podríamos más provechosamente considerar a cada antropólogo en términos de identificaciones cambiantes en medio de comunidades interpenetradas y de relaciones de poder. Los lugares con los que estamos alineados o separados de los que estudiamos son múltiples y cambian continuamente. Factores como educación, género, orientación sexual, clase, raza, o la mera duración de los contactos pueden en distintos momentos pesar más que la identidad cultural que asociamos con el estatus de insider o de outsider¹⁵.

De esta manera, los antropólogos perteneceríamos a distintas comunidades, siendo importantes la comunidad en la que nacimos y la académica. La comunidad en la que uno nace marca distintas trayectorias personales. En mi caso, en mi educación primó la « mitad »¹⁶ armenia de la familia. Por esta razón es que Narayan argumenta que los ancestros mixtos son en sí mismos un hecho cultural. Las relaciones de poder entre géneros y grupos distintos son las marcas que persisten en la identidad personal.

Al rechazar la distinción entre antropólogos « nativos » y « no-nativos », Narayan desplaza simultáneamente las relaciones *insider-outsider*, observador-observado, las relaciones entre lo igual y lo diferente. Ella intenta acertadamente borrar la representación del « nativo » como una posición simple. Por el contrario, esta posición supone no perder de vista que, como antropólogos, exhibimos múltiples subjetividades. Cuál de las facetas de nuestra subjetividad elegimos o somos forzados a aceptar como identidad definidora puede variar, dependiendo del contexto y de los vectores de poder

¹³ Cfr. Clifford, James, « Sobre la autoridad etnográfica », Reynoso, Carlos, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 141-170; Marcus, George E. y Cushman, Dick E., « Las etnografías como textos », Reynoso, Carlos, *op. cit.*, pp. 171-213.

¹⁴ Narayan, Kirin, « How Native Is a 'Native' Anthropologist ? », Lamphere, Louise; Ragoné, Helena y Zavella, Patricia, *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, New York, Routledge, 1997, pp. 23-41.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26. Narayan reflexiona sobre su origen mixto, y cómo éste podría marcarlo a uno como inauténticamente « nativo », como sería también mi caso. Quizás deberían etiquetarlos/nos como « mitades » (*halfies*). Esta última caracterización Narayan la toma de Abu-Lughod (Abu-Lughod, Lila, « Writing against culture », Fox, Richard, *Recapturing Anthropology : Working in the Present*, Santa Fe/NM, School of American Research Press, 1991, pp. 137-162.). Narayan argumenta igualmente que es difícil pensar que una persona pueda ser nítidamente dividida por la mitad, ya que la complejidad de la identidad supone precisamente múltiples países, regiones, religiones y clases que van juntas.

prevalecientes¹⁷.

La antropología « nativa » supondría entonces alguna conexión con los lugares en los cuales trabajan los investigadores. Esta situación particular ha planteado el debate sobre el significado de ser un *insider* de determinada cultura¹⁸. Las líneas entre participante y observador, amigo y extraño, aborigen y extranjero no pueden ser tan fácilmente trazadas en estos casos. En este sentido es que retomo la propuesta de Behar cuando ella plantea que sería la identificación más que la diferencia la imagen que define a la práctica y a la teoría antropológica¹⁹. Es así que, siendo *insiders*, en algunos contextos nos puede acercar a las personas y a las problemáticas que estudiamos, al tiempo que habrá otros lugares que nos aparten.

Es la idea de autenticidad la que reduce el prisma del investigador « nativo » a ser un *insider* que se asume portador de una visión auténtica, genuina, legítima, visión que será transmitida así a la comunidad antropológica²⁰. Desde mi punto de vista, no se trata de conocimientos más auténticos que otros, sino que siempre son situados y posicionados desde un lugar particular al conocer a un grupo social. En este sentido, y como sostiene Narayan, es imposible ser omnisciente, resulta improbable que uno sepa o conozca todo de su sociedad²¹. Tampoco debe perderse de vista que,

Como antropólogos, hacemos trabajo de campo más allá de si fuimos criados cercanos a las personas que estudiamos o no. Sin importar las metodologías utilizadas, el proceso de hacer trabajo de campo involucra conocer un abanico de personas y escuchar atentamente a lo que ellos dicen. Aún si uno puede haber estado familiarizado con estas personas antes de empezar el trabajo de campo, los encuentros intensos y sostenidos que hacen al trabajo de campo inevitablemente transmutarán esas relaciones²².

Gupta y Ferguson²³ proponen la noción de *localizaciones cambiantes* para sugerir que, aun cuando el etnógrafo es « nativo » de la comunidad estudiada, es *insider* (es alguien de adentro), el sujeto se encuentra posicionado dentro de ese grupo : las relaciones pueden ser de cercanía, de tensión, de ambivalencia, y de diferencia, como las ya señaladas por Narayan. Se infiere también que el investigador tampoco puede pertenecer a todos los sectores de la comunidad. Además, tanto la investigación como el análisis y la escritura exigen alguna toma de distancia por parte del investigador, distancia que no necesariamente debe ser la del canon antropológico que implica « objetividad ».

Las localizaciones, en todo caso, no son optativas. Ellas son múltiples, coyunturales, impuestas histórica y políticamente. No habría entonces una garantía de una perspectiva que se comparte ni una solidaridad supuesta entre los miembros del grupo y el investigador²⁴. Al fin de cuentas, es necesario reflexionar sobre las formas en que estamos conectados histórica y socialmente con las áreas que estudiamos, y no sólo biográficamente²⁵. El conocimiento antropológico no supondría entonces « campos » delimitados sino de localizaciones cambiantes. Gupta y Ferguson muestran que

¹⁷ Narayan, Kirin, *op. cit.*, p. 28.

¹⁸ Behar, Ruth, *The Vulnerable Observer : Anthropology that Breaks your Heart*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Narayan, Kirin, *op. cit.*, p. 29.

²¹ *Ibid.*, p. 32.

²² *Ibid.*

²³ Gupta, Akhil y Ferguson, James, « Discipline and Practice : 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology », Gupta, Akhil y Ferguson, James, *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-46.

²⁴ Clifford, James, *Itinerarios Transculturales*, *op. cit.*, p. 113.

²⁵ Gupta, Akhil y Ferguson, James, *op. cit.*, p. 38.

[...] la noción de ir « al campo » del cual uno retorna « al hogar » se transforma en problemática para aquellas minorías, post-coloniales, y los « mitades », para quienes el proyecto antropológico **no** es una exploración de la Otredad. Esas personas generalmente se encuentran en un doble apuro : algunos antropólogos los ven con sospecha, como personas a las que les falta la distancia necesaria para conducir un buen trabajo de campo; por otro lado, colegas bien intencionados les imponen la responsabilidad de hacer hablar su identidad, así empujándolos inadvertidamente hacia la prisión del esencialismo ²⁶.

De modo que, estas localizaciones y relaciones cambiantes con los sujetos de estudio envuelven, en mi opinión, el desarrollo de una antropología reflexiva. Es decir, embarcarse en la aventura de investigar pero teniendo en claro quién es el que lo hace, porqué se investiga determinada problemática. Esta reflexividad no es una confesión sincera de las motivaciones, de los supuestos personales, de un relato más íntimo de las interacciones durante el trabajo de campo. La reflexividad supone pensarse en el campo de estudio en términos de posiciones sociales, de las relaciones que uno establece con las personas ; y supone también que el conocimiento producido de esta forma es un conocimiento posicionado, desde localizaciones particulares en el campo.

*

Lo que parece esconderse detrás de la creencia de que « volverse nativo » plantea un serio peligro al investigador es la construcción lógica de la relación entre objetividad y subjetividad, entre científico y nativo, entre Self y Otro, como una oposición insalvable²⁷.

Me interesaría traer aquí el trabajo de la antropóloga Barbara Myerhoff, ya que resulta ilustrativo de las particularidades y complejidades a las que se enfrenta una investigadora que estudia a una comunidad migrante del mismo origen. Ella realizó su primer trabajo de campo en México y luego continuó su labor como etnógrafa con un grupo de ancianos — inmigrantes judíos de Europa del Este — que asistían a un centro para la tercera edad. El final de su vida transcurrió trabajando con judíos ortodoxos y reflexionando sobre las formas tradicionales de cura que experimentó y relató etnográficamente²⁸. Su obra incluyó la realización de documentales, la publicación de libros y de artículos en relación a las comunidades judías de California²⁹.

Considero que sin proponérselo, Myerhoff hizo un gran aporte a las discusiones que ahora son centrales en las Ciencias Antropológicas; el abordaje interpretativo, reflexivo,

²⁶ *Ibid.*, p. 17, énfasis en el original.

²⁷ Tedlock, Barbara, *op. cit.*, p. 71.

²⁸ Myerhoff padecía cáncer de pulmón cuando realizó *In Her Own Time* [documental], Littman, Lynne, Directora, Jayanti, Vikram y Littman, Lynne, productores, Direct Cinema, San Monica, California, 1984, 16 mm., color-sound film, 60 minutos.

²⁹ Myerhoff, Barbara, *Number Our Days*, New York, Simon and Schuster, 1978; « 'Life Not Death in Venice : Its second Life » , Turner, Victor W. y Bruners, Edward M., *The Anthropology of Experience*, Urbana/Chicago, University of Chicago Press, 1986, pp. 261-286; *Number Our Days* [documental], Litmann, Lynne, Productora y Directora, Direct Cinema, Santa Monica, California, 1976, 16 mm. color-sound film, 30 minutos, producida para Public Broadcasting Corporation; *In Her Own Time*, *op. cit.* Para las reflexiones e interpretaciones del trabajo de Myerhoff, véase: Prell, Riv-Ellen, « The Double Frame of Life History in the Work of Barbara Myerhoff », *Interpreting Women's Lives : Feminist Theory and Personal Narratives*, Bloomington, Indiana University Press, 1989, pp. 241-258; Frank, Gelya, « The Ethnographic Films of Barbara G. Myerhoff : Anthropology, Feminism, and the Politics of Jewish Identity », Behar, Ruth y Gordon, Deborah, *Women Writing Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 207-232.

experimental y narrativo en su etnografía *Number Our Days* es un ejemplo de ello. La posición que asume como etnógrafa de los ancianos y su trabajo en el centro hacen que ella se involucre con aquellas personas no sólo como antropóloga, sino también como amiga, y algunas veces hasta como miembro de una familia³⁰. Estos modos de conocimiento más afectivos y experienciales dejaron una impronta en su etnografía. Las formas para presentar/se en su relato etnográfico son reveladoras de los aportes recién mencionados :

Me senté en los bancos afuera del centro y pensé en lo extraño que era estar en el barrio donde hace dieciséis años había vivido y donde había trabajado de asistente social con ciudadanos de la tercera edad contratada por el estado. [...] Yo no había tomado ninguna decisión conciente de explorar mis raíces ni tampoco de clarificar los significados de mis orígenes. [...] Primero planeé estudiar a los Chicanos mayores, porque ya había previamente trabajado de campo en México. Pero a comienzos de la década de 1970 en las zonas urbanas de Estados Unidos, los grupos étnicos no estaban recibiendo outsiders, y las personas a las que me acerqué me preguntaban siempre, « ¿ Por qué trabajás con nosotros ? ¿ Por qué no trabajás con los tuyos ? » Esta era una idea nueva para mí. No había sido entrenada para un proyecto así. Los antropólogos convencionalmente investigan sociedades exóticas, remotas, preliterarias. Pero esos grupos están cada vez menos disponibles y son poco hospitalarios. Como resultado, más y más antropólogos se encuentran trabajando en su hogar por estos días. Inevitablemente, esto crea problemas con la objetividad y la identificación [...]. Yo usé muchos métodos antropológicos convencionales e hice muchas preguntas típicas, pero cuando había terminado, encontré que mis descripciones no se parecían a la mayoría de los escritos antropológicos. Aún así, los resultados del estudio hubieran sido ciertamente diferentes si yo no hubiera sido formada como antropóloga³¹.

Myerhoff plantea que el trabajo de una antropóloga en su propia sociedad, y específicamente con su « herencia étnica y familiar »³², es arriesgado y más difícil. Ella establece que la observación participante supone la dinámica paradójica entre ser un *outsider* y un *insider* al mismo tiempo, un movimiento contradictorio en la subjetividad del que está investigando. En todo caso, ¿ qué significa estudiar la « propia sociedad »? Las palabras de Myerhoff iluminan este aspecto controvertido de la actividad antropológica con grupos socioculturales del mismo origen que el del investigador : interrogarse sobre realidades naturalizadas o tomadas como dadas por las personas ya supone una distancia en la práctica antropológica. No son mundos más exóticos y más distantes los que conocemos, pero no por eso es menos legítimo el conocimiento producido³³.

Otro trabajo antropológico con comunidades migrantes que quisiera citar es el de José Limón³⁴. Su obra es mucho más experimental que la de Myerhoff. Él hizo su trabajo de campo con chicanos/mexicanos del sur de Texas, siendo él mismo hijo de una migrante mexicana.

Limón autoriza diversas voces en sus escritos. Uno puede entrever en su relato cuándo conversa con sus informantes, con otros antropólogos, consigo mismo, etc. y cómo esta pluralidad de voces constituye su subjetividad al escribir la etnografía. Realmente se percibe el juego de las localizaciones/identificaciones que van cambiando

³⁰ Myerhoff, Barbara, *Number Our Days*, *op. cit.*, p. 17.

³¹ *Ibid.*, p. 11.

³² *Ibid.*, p. 18.

³³ Abu-Lughod despliega los argumentos que esgrimen aquellos que consideran que es problemático el estudio de la propia sociedad. Se establece que esa situación singular supone que no se ha tomado la distancia suficiente y que existe el riesgo de caer en identificaciones y en puntos de vista subjetivos (Abu-Lughod, Lila, *op. cit.*, p. 141).

³⁴ Limón, José Eduardo, « Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography : Notes of a Native Anthropologist », Fox, Richard, *op. cit.*, pp. 115-135; *Dancing with the devil : society and cultural poetics in Mexican American south Texas*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1994.

a lo largo de la etnografía misma y Limón es el que reflexivamente nos abre la posibilidad a nosotros como lectores de percibirlo. Otra de las cuestiones a resaltar de su trabajo es que también da cuenta de la tensión siempre presente en el vínculo entre el antropólogo y los Otros a quienes se pregunta, se escucha, se observa (y hasta se baila, como en este caso). Para tomar algunos ejemplos de su trabajo :

Como cualquier otro antropólogo o etnógrafo con su lugar de estudio, pasé gran parte de mi carrera profesional, doce años, tratando de darle sentido a lo propio — a su gente, y, por supuesto, a lo que yo he llamado su cultura ideológicamente acentuada. Sin embargo, a diferencia de muchos antropólogos, yo nací y me crié en el lugar que estudio. A lo largo de los años, también pasé a formar parte al mismo tiempo de otro lugar. Un niño del Iluminismo, de la alta crítica literaria, de la antropología clásica³⁵.

Ella me ayudará, pienso, en bailar y en antropología, a pesar de que la pasé muy mal explicándole el significado de lo que es alter a ella. Sin embargo, una vez que lo haga, ella me ayudará. Creo que le gusto. La llevé a cenar a Las Brisas. Eso debe de haber contado para algo. Sí, quizás me ayudará. Lo que en los textos se llama informante clave³⁶.

La especificidad del trabajo con inmigrantes que son del mismo origen que el investigador no necesariamente conduce a la percepción del otro como un nativo. Es decir, en el caso de Limón, claramente su origen de clase trabajadora (uno de los clivajes que hacen a la pertenencia de los chicanos) ya no es reconocido como marca de su identidad por parte de sus informantes. Él tiene una tarjeta de crédito y los otros no, y eso marca una diferencia entre mundos dispares. Quizás lo fructífero de su abordaje es tomar eso mismo como un dato etnográfico más a analizar en su trabajo. Si una cuestión queda clara al problematizar la identidad nativa de un investigador es que esa identidad no debe ni puede esencializarse.

*

Así como haber nacido mujer no resulta automáticamente en una conciencia « feminista », haber nacido parte de una minoría étnica no conduce automáticamente a una conciencia « nativa »³⁷.

He decidido como antropóloga investigar de qué formas se define la pertenencia a grupos socioculturales. Así comenzó mi inquietud por los armenios, por experiencias como las relatadas al comienzo de este ensayo. Ahora bien, de acuerdo a lo dicho anteriormente, no sólo nuestros interlocutores están atravesados por múltiples posicionamientos e identidades, sino que nosotros también lo estamos como investigadores. Es importante entonces detenerme y reflexionar sobre mi condición al hacer trabajo de campo entre los armenios, al tener un apellido que esencializa mi pertenencia a los ojos de mis informantes.

Al pensar en mi posición en el trabajo de campo encuentro que las facetas de mi subjetividad que los Otros han manipulado son las relacionadas con mi apellido, porque en su mayoría fueron personas desconocidas para mí y yo lo era para ellos. Los apellidos funcionan estableciendo patrilinealmente la membresía a la comunidad, o por lo menos, la identificación a través de la *sangre* como *armenia* (el sufijo *ian* funciona como diacrítico para identificar a alguien como armenio o de origen armenio). Esta

³⁵ Limón, José Eduardo, « Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography : Notes of a Native Anthropologist », *op. cit.*, p. 116.

³⁶ *Ibid.*, p. 121.

³⁷ Tedlock, Barbara, *op. cit.*, p. 80.

forma de adscribirme como miembro subsumía mi identidad como antropóloga. Esta práctica, más allá de ser recurrente, fue frustrante en mi caso. Yo no deseaba ser vista como una joven *armenia* que comenzaba a estar presente en todas las actividades de la comunidad (tal como ellos me consideraban). Y por más que aclarara mis intenciones, y las razones por las que me encontraba en ese lugar, mi identidad como *descendiente de armenios* era lo que primaba en cada encuentro. Poco a poco fui cediendo a esa sensación frustrante y empecé a dejarme llevar e interpretar qué tipo de relaciones estaba construyendo yo con mis informantes. Todo este proceso de reconocimiento de estas experiencias llevaron su tiempo, pero hicieron que hoy pueda posicionarme de otra manera, reflexionando sobre este tipo de procesos que intervienen en mi investigación.

Efectivamente, y como he comentado con respecto a las identificaciones y subjetividades que entran en juego cuando una antropóloga es « nativa », a partir de mi estudio³⁸ pude descubrir cuestiones relacionadas con la práctica de la identidad armenia que desconocía. Un ejemplo claro de ello fue reconstruir, a partir de la observación y de las entrevistas realizadas, el contexto de las facciones creadas por lo soviético, una diferenciación hondamente anclada en la identidad de los armenios de Buenos Aires. Es decir, descubrí aspectos poco familiares y extraños a la forma de encarar la armenidad en mi familia.

La diversidad del mundo de las personas con las que trabajé se puso al descubierto más allá de la identificación tanto de los informantes como de los colegas como (antropóloga) nativa. Yo me identifico con algunas representaciones y prácticas, al tiempo que me distancio de otras. Las categorías con las cuales observo e interpreto al mundo como antropóloga hicieron que las experiencias de armenidad fueran interpeladas desde otro lugar. Reconozco que el conocimiento de las realidades vividas por otras personas es fruto de mi interacción con ellas, y por lo tanto, se halla situado en el exacto momento en que observé y dialogué con ellas.

Así, la distinción entre una antropología « nativa » y « no-nativa » la encuentro poco operativa, en la medida en que comprendo que ese conocimiento producido no es ni más ni menos objetivo, ni más ni menos auténtico, sino que es siempre el producto de interacciones situadas y negociadas. En todo caso, el proceso de conocimiento antropológico implica la subjetividad del investigador, ya que abarca posicionamientos personales, profesionales, culturales, etc. Para el caso de los que trabajamos con comunidades que son cercanas o con las cuales tenemos puntos de contacto más allá del ámbito profesional, considero que es necesario tomar a la reflexividad como una categoría que nos permite abrir sentido sobre esas experiencias mismas que forman parte de y constituyen ese proceso de conocimiento. El relato presentado en la primera parte de este ensayo es sólo una de las tantas formas de reconocer esas experiencias.

³⁸ Tossounian, Lucila Gayané, *op. cit.*