

**“Se dice de mí...” Notas sobre convivencias y confusiones entre  
etnógrafos y periodistas  
Javier Auyero\*  
Alejandro Grimson\*\***

Qué se dice de nosotros –antropólogos y sociólogos– en los lugares en los que estudiamos, esto es, en el “campo”? ¿Qué creen que somos cuando nos toman por algo que no somos? ¿Qué nos dice esa “confusión” acerca de lo que estamos estudiando?

Así como nosotros imaginamos de diferentes modos a los sujetos que estudiamos, ellos también buscan encontrar explicaciones sobre nuestra presencia en el campo. En ese proceso pueden identificarnos con diversos roles sociales, generalmente más conocidos y comprensibles que “antropólogo” o “sociólogo”. La producción de datos empíricos se encuentra atravesada por los modos en que los actores nos identifican. Esa clasificación de nuestro rol, realizada desde las categorías de los actores, constituye el marco en el cual los discursos de los sujetos que estudiamos serán enunciados. A partir de una serie de experiencias concretas de interacciones entre investigador-sujeto de estudio, este trabajo se propone reflexionar sobre una confusión que –cada vez con mayor frecuencia– percibimos claramente: la que toma al etnógrafo por periodista.(1)

I. Estoy en la puerta de la casa de Matilde,(2) espero que me hagan pasar, como siempre. Pero algo anda mal. La concejal, que antes me hacía sentar en su comedor diario, me ofrecía subir a su auto y me invitaba a cuanto acto público ella asistía, no me hace entrar a su casa. Sólo me atiende en la puerta. Al día siguiente lo hace a través de su empleada doméstica. Es difícil no percibir una prudente distancia y una sospechosa mirada en mi mochila.

II. Estoy sentado en una esquina del Bajo Celina, en Buenos Aires, hablando con inmigrantes bolivianos, peruanos y paraguayos. El Chato me dice: “Este lugar es bueno para escribir una historia. Escribí la historia”, ordena. Entonces, otro pregunta: “¿quién sería el actor?”. “Yo, claro”, responde el Chato, y sugiere: “Podés poner: ‘La vida de un inmigrante peruano’. Yo te voy a traer escrito todo lo que pasa acá. Para que te ahorres toda esta vaina. Voy a escribir toda la noche, ¿venís mañana?”

Le digo que no sé, que quizá no. Entonces me pide un cigarrillo, dice que me va a contar un cuento y que anote bien su nombre. Aparentemente, lo escribo mal. Entonces él agarra mi libreta y lo escribe de nuevo: Ricardo Antonio Vega. Dicta: “La policía anda jodiendo, la 12 y la 38, la que mucho jode. Dile que cuando vaya a Perú un cana argentino le vamos a dar su paliza, por abusivo, porque mucho marginan a los peruanos. Nosotros somos gentes pobres [...] que venimos a buscar trabajo. Lo que están haciendo es un abuso, nos paran por gusto. Pero el peruano nunca se da por vencido, sigue para adelante. Ese es el orgullo de la raza peruana. Es la rutina de todos los días. Se va a su conventillo o casa tomada, a cocinar. Y si en un descuido ve una cartera se la levanta”.

Todos los que están escuchando comienzan a protestar. “No pongas eso”, piden firmemente. “Nosotros venimos a buscar trabajo”, dice uno. “¿Adónde va a salir eso?”, pregunta otro. Entonces el Chato corrige: “Es rutina de todos los

días, ir a cocinar, ver televisión, esperar la noche para que amanezca de nuevo e ir a buscar trabajo. Y a veces”, agrega, “con los problemas que uno tiene se pone a chupar cervezas, para matar la amargura que uno tiene por el trabajo”. Nuevamente muchos protestan.

“No, esperá”, dice Carlos. “Decí esto. Argentina es un poco duro, nosotros queremos un documento, que nos den una amnistía. Somos padres de familia. El Perú ha dado su sangre, su vida por la Argentina, en la Guerra de las Malvinas y debemos ser bien tratados en la Argentina.” Y otro agrega: “Queremos un apoyo de la Argentina, somos mayoría de peruanos desocupados. Somos explotados por los coreanos”.

El Chato retoma su relato: “Hay como cien gentes, entre hombres y mujeres, y estamos peor que en Africa, no hay laburo. Esa es la vida de la Plaza Azurduy. Nos queremos comer entre nosotros, un día comenzamos por las uñas...”.

Muchos se ríen. Y Saúl agrega muy seriamente: “Son padres de familia que se van con una tristeza y una amargura... iracunda”.

**III.** Matilde tiene un importante protagonismo en la estructura de poder municipal de Cospito, Gran Buenos Aires. Es concejal, su marido es subsecretario de Obras y Servicios Públicos, su hijo es empleado municipal, su otro hijo es secretario personal del padre y congresal por el Partido Justicialista. Sus dos nueras son las coordinadoras del Plan Vida en la Secretaría de Acción Social del municipio. Matilde fue secretaria de Prensa del PJ en los '80, luego fue secretaria de Acción Social y –según definen varios empleados municipales y la prensa local– es parte del círculo íntimo del intendente, teniendo una relación de amistad personal con él desde hace muchos años.

Durante más de seis meses mi relación con Matilde, la “concejal del barrio”, había ido ganando fluidez. Dado que ella tiene, al decir de un vecino, “cosas que ocultar”(3) la fluidez en la relación no garantizaba un libre acceso a su persona o a sus actividades, ni una absoluta confianza de su parte respecto de mi tarea. Pero “ese muchacho que viene de los Estados Unidos a escribir la historia de Villa Edace” nunca representó –hasta avanzado el trabajo de campo– un peligro para ella, ni para su círculo íntimo de seguidores. A pesar de desarrollar su tarea en un clima moral hostil que siempre sospecha de sus actividades ilegales o manipulativas, ella no veía en mí una amenaza. Muchas veces incluso mi presencia era una fuente de prestigio, como cuando ella me presentó al intendente: “El es un periodista que está escribiendo la historia de la villa... y dice que mucha gente me conoce”, le comenta, orgullosa, al intendente. En otras circunstancias, ella tenía en mí a una audiencia cautiva frente a la cual podía actuar su rol de “madre de los pobres”, de “luchadora sacrificada”, de “auténtica peronista”; un espectador siempre dispuesto a escuchar y a comprender su “incansable trabajo”.

El “acceso al campo” fue –en buena medida– facilitado por ella. De no mediar su intervención, con consentimiento explícito o implícito, hubiera sido imposible acceder a conversar con parte de su círculo íntimo, con los muchachos de la banda que la acompaña a los actos y con algunos de sus seguidores más constantes.(4)

**IV.** ¿Qué estoy escuchando de parte de los inmigrantes? ¿Estoy escuchando sus opiniones, sus pensamientos o lo que ellos quieren que yo diga en algún medio de comunicación, una suerte de presentación de su persona frente al

público mediático? Como bien nos enseñara Goffman hace ya algunos años, lo que creen y opinan no está tan divorciado (como pareciera a primera vista) de la manera en que diseñan estrategias para presentar públicamente sus creencias y opiniones. En otras palabras, lo que nos dicen, la manera en que intencionalmente construyen una narrativa pública, guarda alguna relación con sus percepciones y creencias. Sin embargo, tomar lo que dicen (y, sobre todo, lo que “nos” dicen) como lo que piensan constituye un serio error epistemológico; error en el que siguen cayendo muchos de los trabajos que se proponen “recuperar el punto de vista del actor”. Alguna relación no implica, de manera alguna, una relación de correspondencia.

En el barrio porteño del Bajo Celina, en la esquina de Ayacucho y Azurduy, frontera entre el “barrio coreano” y la villa de Azurduy, todas las mañanas decenas de personas, que viajaron desde Bolivia y Perú y residen en Buenos Aires, esperan horas y horas que algún pequeño o mediano empresario (de origen coreano o argentino) venga a contratarlos al menos por unas horas. En ese espacio los rasgos fenotípicos reenvían a una función social: los “blancos” y los “amarillos” son empleadores, los que tienen rasgos “indígenas” y “mestizos” (“cholos”) son potenciales empleados. De ese modo, cuando llegamos a esta esquina(5) rápidamente se acercaron varias personas preguntando qué buscábamos –es decir, qué tipo de oficio necesitábamos–, ubicándonos por nuestra fisonomía inmediatamente del lado de los empleadores.

En ese marco, el ansia por conseguir un trabajo se entrecruza con el problema de la documentación y la nacionalidad. Los bolivianos, dicen, están en mejor situación porque la mayoría tiene documento. En cambio, los peruanos sólo pueden trabajar de manera ilegal porque no provienen de un país limítrofe y no pudieron aprovechar los beneficios de la amnistía del gobierno.

Ellos vinieron a la Argentina creyendo que iban a encontrar trabajo. Al principio, en muchos casos entre los años 1992 y 1994, consiguieron ciertos trabajos que les permitieron vivir e incluso ahorrar algunos pesos. Tanto en Perú como en Bolivia “el trabajo sólo te alcanza para comer, en cambio aquí los pobres tienen una heladera y un televisor”. Pero en los últimos tiempos la cosa se puso más dura. “Estamos aquí viviendo la vida del aventurero. Nosotros vinimos con la mentalidad de ahorrar y volver. Pero no es así ahora, no hay trabajo.” En este contexto aparecen manejos directamente pragmáticos de la identidad nacional. Cuando el gobierno implementó la amnistía, para evitar posibles problemas, “hubo muchos peruanos que cambiaron de nacionalidad, usaron la nacionalidad boliviana. Iban y decían: ¿de qué país sos? Soy boliviano. ¿De dónde? De Santa Cruz, santacruceño soy, porque nosotros somos parecidos a los cruceños”.

Según ellos, los coreanos valoran más a los bolivianos que a los peruanos y a los argentinos, porque trabajan más y protestan menos. Entonces, invirtiendo la situación en la que un “boliviano” se presenta como jujeño para intentar no ser discriminado, en la esquina de Azurduy puede haber un jujeño que se presente como boliviano para conseguir trabajo más fácilmente.

En la plaza de Azurduy esperan durante horas, toda la mañana, que venga un empleador que necesite alguno de los oficios, de lo que saben hacer. Por eso, muchos dejan de ser sólo “plomeros” o “electricistas” y se convierten, dice el Chato, en “todistas”. Sin embargo, los empleadores no sólo pueden pedir

requisitos de oficio, sino que también pueden exigir documento o no, según sus necesidades, el tipo de trabajo y el tiempo que dure.

“Esperá, que ahora te sigo con el otro capítulo”, dice el Chato mientras se para y corre atrás de un coreano que pasa caminando. Empieza a hablarle, pero fracasa en su intento. Vuelve y dice que quiere que todo lo que están contando tiene que salir en los medios de comunicación. “Esta película”, su relato, “tiene que salir en jerga peruana, no boliviana, porque está hablando un inmigrante peruano. Que tantas cosas y problemas tiene que pasar en un país extranjero.”

**V.** En el mes de febrero, el secretario de Salud del municipio fue denunciado por uno de los canales de televisión más importantes del país como parte de un engranaje que, desde el mismo centro del poder municipal, extraía “coimas” a cambio de facilitar la obtención de licitaciones públicas. En lo que fue publicitado como el caso del “manual del corrupto”, el secretario de Salud, Pascual Scalfaro, explicitó frente a una cámara oculta del canal los diversos mecanismos a través de los cuales varios funcionarios municipales contribuían a engrosar las arcas del intendente, aunque “sin nombrar al viejo”.

Durante varios días la cara de Scalfaro y sus dichos ocuparon las páginas de los principales diarios del país, las distintas entrevistas grabadas con la cámara oculta fueron puestas al aire como si fuesen capítulos de una novela. Por esos días mi trabajo de campo estaba llegando, afortunadamente, a su fin.

Digo afortunadamente porque la cámara oculta pasó a ser una suerte de estigma que, sentí, cargaba en mi mochila; pero no tenía una cámara sino un grabador, una botella de agua, un cuaderno de notas y el periódico del día. Sin embargo, el fantasma de la cámara era la barrera que se interponía entre el comedor diario de Matilde y yo.

Las ideas que ella y sus seguidores tenían sobre mi identidad, pacientemente desmontadas durante meses de explicaciones (un “muchacho que es argentino, que viene de los Estados Unidos a escribir la historia de Villa Edace”, no es, después de todo, algo que se vea todos los días), volvieron a ocupar su lugar. Pero esta vez se agregaba un giro fundamental: ya no era sólo el periodista, sino que también un periodista del cual había que cuidarse, con el cual había que mantener una prudente distancia.

Si bien no fui “echado del campo”, mi acceso a parte de los informantes quedó trunco: mi mochila pasó a cargar la cámara oculta.

**VI.** Después de varias horas, estaba claro para todos que no éramos empleadores. Aunque nos habíamos presentado como “docentes de la universidad”, todos estaban convencidos de que éramos periodistas. Esa era la figura vinculada al “blanco” que, siendo amable, busca información. Todas nuestras aclaraciones eran vanas y después de un tiempo no tuvimos otra alternativa que desistir.

En ese momento, después de que me dictaron y argumentaron lo que querían que yo le dijera a la sociedad argentina, fui consciente de que no estaba logrando conocer de manera “profunda” qué era lo que ellos hacían y pensaban, sino que estaba reconstruyendo lo que ellos querían que apareciera en los medios de comunicación, lo que querían que los demás pensarán que ellos pensaban. Después de un nuevo fracaso en el intento de explicar mi identidad no periodística, cosa que sólo parecía poder lograrse con un trabajo de campo más extenso en esa esquina, desistí. En todo caso, no era poco

saber que el blanco no empleador podía ser un periodista, y poder usar a los medios como mediaciones para desentrañar la perspectiva de estos hombres. Sobre todo en un punto crucial: el lugar en el que se entrecruza el uso pragmático de la propia identidad (peruanos o jujeños que se dicen bolivianos, bolivianos y peruanos que apelan a lo latinoamericano, así como electricistas o plomeros convertidos en “todistas”) con el uso pragmático de la alteridad. Dicho de otra manera, la figura del “blanco” cobraba significados desde un sentido práctico.

A diferencia de algunos barrios “trabajados por la academia”, donde se ha instituido entre algunos actores el lugar del investigador, en la esquina de Ayacucho y Azurduy sólo entraban dos tipos de “blancos”. Uno, cotidianamente, venía en busca de empleados, a contratar gente en “negro”. El otro, que había estado presente allí sólo dos semanas antes, a través de Telenoche y anteriormente de Página/12, era el periodista: el que –según los peruanos y bolivianos creían– podía llevar las voces de los migrantes a la sociedad. Este otro “blanco” no da trabajo, pero escucha. Trabaja de escuchar.

**VII.** No fue esta la única vez que me confundieron con un periodista. Durante mis entrevistas en profundidad y una encuesta que realicé con ayuda de una vecina de la villa, las “confusiones” acerca de quién era yo y qué hacía ahí engrosaban mis notas de campo en el transcurso de los meses. Las más de las veces, los entrevistados u otros vecinos del lugar creían –y creo que a pesar de mis repetidas aclaraciones aún lo creen– que era periodista, periodista de algún medio gráfico o de alguna radio ya que no portaba cámara, periodista con bajos recursos, dado que no pertenecía a medio conocido alguno.(6)

### **La reflexividad como herramienta de conocimiento**

Las “confusiones” sobre nuestro rol pueden dar lugar a una cierta reflexividad narcisista que tiene poco de reflexividad y mucho de narcisismo. Un narcisismo que, en buena medida, alienta las tendencias elitistas de muchos abordajes de la “antropología posmoderna”. Como bien señala Philippe Bourgois en su penetrante estudio sobre los vendedores de crack en el East Harlem neoyorquino, “la autoreflexión académica usualmente degenera en celebraciones narcisistas del privilegio” (Bourgois, 1995:14). Podríamos comenzar a interrogarnos por nuestra identidad en tanto investigadores, intelectuales, hombres, jóvenes, etcétera. Sin embargo, no es este tipo de ejercicio el que queremos proponer aquí, una suerte de “conócete a ti mismo a través del trabajo de campo”. Por el contrario, nos interesa pensar los modos en que los sujetos que estudiamos nos imaginan para conocer las relaciones que establecemos con ellos, las características del diálogo constitutivo del proceso de investigación que estamos realizando. Esta parece una cuestión clave de la reflexividad: es imprescindible analizar y entender cuál es el sentido práctico que nuestros interlocutores otorgan a nuestro rol y, por lo tanto, comprender de qué manera nos construyen.

Aquello que estos sujetos dicen sobre nosotros conforma una parte decisiva de su universo de sentido común, de su mundo de realidad. Esto implica que saber qué somos nosotros para ellos es fundamental para conocer una parte del marco en el cual inscriben sus discursos y sus prácticas.

Los actores leen una serie de índices en nuestros cuerpos, que se presentan para ellos de manera inconfundible: estos “muchachos”: a) hacen preguntas, b)

tienen un grabador o toman notas, c) obviamente “no son de aquí” –la ropa, la manera de hablar y moverse, su color de piel, delatan un origen diverso–, d) vienen en horario de trabajo. Estos rasgos en otros momentos históricos podían reenviar en muchas ocasiones al lugar del policía, así como también a militantes, curas, funcionarios... Estas confusiones y otras, no están ausentes en nuestros trabajos de campo ni en el de tantos otros (Bourgois, 1995). Pero la identificación con el periodista es a la vez la más recurrente y sobre la que menos material hemos encontrado en la literatura etnográfica. ¿Qué nos dicen, entonces, estas confusiones? ¿Qué nos informan acerca del universo social que estamos indagando el hecho de que en diversas ocasiones este universo nos “incorpore” a su mundo de sentido como “periodista”? ¿De qué nos puede servir convertir esta identificación en “dato”? Mirar atentamente cómo nos miran, creemos, nos servirá para mirar mejor. De ese modo, podremos encontrar dos elementos claves: por una parte, el lugar del periodista en el universo que estudiamos nos habla también de la relación de esa posición social con la sociedad mayor, de la búsqueda de ingreso al espacio público; por otra parte, hay una cuestión metodológica que nos advierte sobre la ubicación del marco o contexto de los discursos y prácticas de los actores.

### **El periodismo en el universo “popular”: la dimensión instrumental**

En los últimos años se ha planteado en algunos ámbitos académicos y en ciertas producciones de medios de comunicación un proceso de recuperación –parcial o no, con mayor o menor distorsión– de las voces de los “actores” o de la “gente”. Evidentemente, no es un fenómeno absolutamente nuevo, ya que tanto dentro de las tradiciones etnográficas como de las realizaciones mediáticas la inclusión de voces “reales”, de personas “comunes y corrientes” tiene su propia historia. Sin embargo, no es en esa historia en la que nos detenemos en este trabajo, sino en la contemporaneidad de las preguntas que desde sectores académicos o periodísticos llegan a los actores, en la diferencia entre ambos tipos de interrogantes y en la problemática que plantea la identificación del etnógrafo como periodista que muchas veces realizan los actores.

Son conocidos los “inventos” que éstos hacen para explicarse y explicar la presencia de un desconocido: las identificaciones pueden ir desde médico hasta agente secreto. A estos inventos ahora se agrega el de periodista, pero con una particularidad. Mientras los roles del antropólogo y del médico poco tienen que ver, el periodista –como el de agente secreto– tiende a confundirse con el del etnógrafo. Ambos hacen preguntas, toman notas, encienden grabadores, toman fotos, etcétera. Pero a diferencia de un agente secreto que tiende a ser rechazado, o al que se intenta ocultar ciertos aspectos de la realidad, frente al periodista los actores tienen otras opciones que parten de reconocer a su interlocutor como un canal hacia el ámbito público.

De ese modo, en la medida en que los actores identifican al etnógrafo con el periodista es probable que tiendan a desarrollar los discursos que desean que alcancen el ámbito público, buscando desarrollar argumentaciones que demuestren la particularidad de su situación y la necesidad de ayuda, su situación de desprotección, etcétera. Es decir, sin ser rechazado el etnógrafo puede estar recibiendo más un discurso argumentativo o una dramatización, que un discurso narrativo o descriptivo como el que en general busca. La “confusión” antropólogo-periodista señala la posibilidad inmediata de encasillar

en una categoría conocida a todo aquel que busca información, que quiere saber algo sobre su situación. En Ayacucho y Azurduy, el periodista aparece como la figura prototípica del que siendo blanco-no-empleador puede querer conocer esa situación.

En muchos barrios populares de Buenos Aires y en otras zonas de concentración como la Plaza Azurduy, encontramos un universo heterogéneo que: a) se cree o se sabe “objeto de noticia”; b) es vivido como un “universo otro”, abandonado, desamparado y, por tanto, con necesidad de ser escuchado; c) tiene demandas que los canales más tradicionales (organizaciones barriales, sindicales y políticas) muchas veces no han podido, sabido o querido resolver, d) consideran que el periodismo, como “nuevo” modo de acceso al espacio público, puede ayudar a resolver estas cuestiones. “A mí me dicen Crónica TV y a ella Canal 27.” Después del accidente en el que un colectivo atropelló a un chiquito que jugaba en la vereda, “a Rosa le dicen Canal 2”. Este fue el comienzo de una larga entrevista con dos vecinas del “fondo” de Villa Edace, una zona en donde todos los desplazamientos del estigma de “ser villero” realizados por el resto del vecindario confluyen: ese área “es una villa”.

Un lugar de exclusión que cada día se parece más a un purgatorio urbano. El carácter estructural del desempleo, el dramático incremento de la pobreza y la retirada del Estado han convertido a este barrio en un “espacio de sobrevivencia”, un barrio-villa abandonado y estigmatizado. Un barrio que se ha ganado un nombre en el imaginario de los barrios vecinos por ser un espacio de altísimo tráfico y consumos de drogas, de “refugio” de bandas de jóvenes que aterrorizan a la población, disminuyendo el nivel de confianza entre vecinos y “des-pacificando” la vida cotidiana;(7) un barrio que “es como el Bronx, ¿no?”, como me preguntaba un vecino.

La comparación con el Bronx, conocido por la televisión, y la presentación de la persona en tanto canal de televisión, parecen dar la razón a primera vista –y hay quienes interpretan a primera vista– a quienes hablan de la “massmediatización” de la sociedad. Sin embargo, hay otra dimensión –el lado oscuro del lugar de los medios en barrios populares– decisiva para entender el mecanismo de incorporación del etnógrafo en tanto periodista. Los vecinos de estos barrios no son simplemente “audiencia” de los medios de comunicación, sino que también mantienen una relación instrumental con ellos. “[Me dicen Crónica TV] porque cuando fue el accidente del chiquito de ella, yo fui a llamarlos y conseguí que vinieran”, me cuenta Norma. Llamaron a la policía y al canal. Esto habla de una utilización de los medios para canalizar demandas, para denunciar: los medios son parte de la realidad diaria no (sólo) porque el receptor esté encendido buena parte del día, sino porque se constituyen como instituciones de la vida cotidiana en tanto canal –potencial– de acceso al espacio público. Para decirlo de otra manera, en un espacio de relegación, estigmatizado y abandonado, el medio de comunicación es percibido en términos casi literales: un medio para comunicarse con el exterior. Una situación similar se planteó cuando el noticiero de Canal 13 realizó una breve historia de vida de una vecina del barrio Charrúa, habitado mayoritariamente por bolivianos e hijos de bolivianos. La activista barrial entrevistada buscó utilizar la oportunidad para realizar reclamos y protestas sociales, aunque éstos no fueron recogidos por los periodistas (véase Grimson, 1995).

La experiencia de encontrarse frente a “estos muchachos que vienen a entrevistar” reactivará la presencia de estas instituciones y hará que nos incorporen a su realidad de un modo particular: periodistas, instrumentos para su denuncia, para la expresión de su desamparo, para la contestación del estigma. “Confundir la confusión” tomándola como indicadora de la sobrepresencia de los medios en el “universo popular” es mirar la superficie. Si nos tomamos el trabajo de “mirar más de cerca”, como recomendaba W. F. White en su estudio sobre los grupos de la esquina, veremos que la confusión nos dice otra cosa. Si sabemos escuchar nos hablará de la necesidad de ser escuchados, de tener voz; nos hablará también de la sensación de abandono. Para poner un ejemplo más gráfico y quizás, extremo: cuando una vecina del “fondo de la villa” nos comentaba que, durante los fines de semana ese lugar se parecía al “viejo Oeste”, una clave de interpretación –incapaz de percibir el drama, porque lo mira a través de la televisión– nos hablará de su sobreexposición a las películas de John Wayne; otra –creemos que más adecuada– nos iluminará sobre lo que “el viejo Oeste” nos dice: desamparo y violencia.

De los casos que hemos relatado, sin embargo, no se desprende un solo modo de acción frente al periodista. Más bien, el rol del periodista adquiere dos significados diferentes según la posición de los interlocutores: el actor que tiene algo que decir y el actor que tiene algo que ocultar. Aunque esta sea una distinción analítica, ya que hay actores que quieren decir ciertas cosas y ocultar otras, puede resultar útil para el trabajo de campo.

Estos dos significados hablan de la ambigüedad que existe hacia el periodista, a diferencia de la “confusión” clásica con el agente secreto, cargada de manera negativa. En cambio, el periodista puede ser visto como útil a la vez que como peligroso. Peligroso no sólo para aquellos que tienen algo que ocultar, no sólo por posibles “denuncias”, sino también porque una vez dentro del campo pasa a formar parte de un dispositivo de legitimación de ámbitos de poder en el barrio o en otras unidades de estudio. En ciertas ocasiones, entonces, la carga valorativa inscrita sobre el etnógrafo –identificado como tal– y sobre el periodista coinciden, ya que ambos pueden ser a la vez útiles y peligrosos.

La peligrosidad se asocia a la doble pinza de operador legitimante e investigador (categoría que asocia al etnógrafo con aquellos que investigan: los periodistas y los policías). La utilidad se asocia básicamente a la función potencial de comunicador de las voces acalladas en la sociedad mayor. La cuestión de la utilidad refiere tanto a un elemento central de las culturas que investigamos como a una cuestión metodológica. La primera, como hemos visto, es la presencia de los medios en la vida cotidiana y la posición instrumental que asumen los actores sociales en relación a ellos, utilizando a los medios como medios para sus fines sociopolíticos. La segunda se vincula a las potencialidades y los límites de nuestro trabajo con la confusión.

### **Nuestro trabajo con la confusión**

El etnógrafo reacciona de modos diversos frente a las “confusiones” de los actores. Algunos confirman irónicamente las sospechas, como Evans-Pritchard en Marruecos: cada vez que le preguntaban quién era, qué hacía, él respondía: “soy espía”. Parece que ese recurso le sirvió más que una “carta de presentación de las autoridades” (véase Pitt-Rivers, 1993). Otros, en cambio, por las vicisitudes del trabajo de campo, no tienen tiempo de responder en el



momento a una acusación, como cuando Guber (1995) es acusada de “servicio” por la esposa de un ex combatiente de Malvinas. Sin embargo, es muy común que uno tienda a aclarar la confusión y a insistir sobre su verdadero rol para alejar tanto sospechas como malos entendidos. ¿Por qué en general buscamos aclarar nuestro verdadero rol? Se puede decir que hay un impulso ético, vinculado a la honestidad del trabajador de campo. Esto sin duda es importante, y no hay mucho más para agregar al respecto. Sin embargo, creemos poder afirmar que hay otro impulso, totalmente desvinculado de la ética, relacionado con nuestro propio sentido práctico etnográfico.

El investigador sabe que de la definición de su rol depende el contexto de la entrevista o de la relación de campo en general. Por lo tanto, de su rol depende el tipo de discurso y de práctica de los actores –preferimos esta palabra u otra a “informantes”, vinculada a la investigación policial–. Es decir, cuando aclaramos insistentemente nuestro rol buscamos que nuestro interlocutor adopte el tipo de discurso que esperamos. Si cree que somos otro diferente de quien verdaderamente somos, sin duda adoptará otro tipo de discurso. ¡Pobres de nosotros, formados para analizar e interpretar el discurso que nuestro interlocutor debe decirnos!

Sin embargo, el hecho de que la gente “confunda” nuestra identidad no invalida lo que escuchamos. En primer lugar, porque si se concibe la identidad como relación social, nuestro rol se asemeja en diversos puntos a los del periodista. Sin duda, es legítima nuestra preocupación por desmarcarnos de la superficialidad de una gran parte de la mirada de los medios y, sobre todo, por buscar explicar que nuestro trabajo tiene fines, medios y funciones divergentes del de los periodistas. Sin embargo, no podemos ser ingenuos y debemos comprender que hay algo de verdad en la “confusión”.

En relación a los métodos, las semejanzas tienen instancias específicas de quiebre (como la co-residencia, el trabajo de campo prolongado, los momentos en los que la participación predomina sobre la observación), aunque estas instancias no siempre son efectivas. Aunque un lugar común de muchos relatos etnográficos es el momento mágico en el que, casi por casualidad, los “nativos” comprenden el verdadero rol del etnógrafo, no se debería perder de vista que tales métodos no son infalibles, ya que la “confusión” puede instalarse tanto al principio como hacia el final del trabajo de campo.

En relación a los fines y a la función, la identificación del etnógrafo con el periodista se justifica en tanto los actores consideran que ambos sirven a la vez para que sus voces accedan al espacio público y como instrumentos de legitimación. Por ejemplo, en el curso de un estudio sobre el candomblé afrobrasileño los investigadores logran acceder a ritos vedados para aquellos que no participan directamente. Sin ingenuidad, se interrogan sobre los motivos de la ialorixá (la madre de santo a cargo de una Casa de Candomblé o terreiro, que tiene poder para autorizarlos o no a entrar) para permitirles ese acceso. Vogel señala que, para la mãe de santo, la investigación académica serviría como elemento de legitimación de su Casa en el propio universo del candomblé, en el cual la relación entre terreiros y academia es fluida.(8) Obviamente, no somos periodistas. Pero la clave se vincula más a nuestra búsqueda de reconstrucción de la lógica de los actores, al objetivo vinculado a la densidad de la descripción y a modalidades diferentes de trabajo. La

cuestión es que mientras para nosotros esas divergencias son enormes, para la gente muchas veces son insignificantes.

En muchos casos, las confusiones serán diferentes a las planteadas aquí y en algunos casos quizá podamos escapar de ellas. Sin embargo, no debemos olvidar que más allá de quién creen que somos, los actores se relacionan con nosotros desde los significados que pueblan su universo de sentido común, desde las lógicas que gobiernan sus prácticas; en otras palabras: nos hablan desde su sentido práctico. Al hablarnos desde ese sentido, también –si sabemos escuchar– nos hablan de él. Y no es otra cosa que ese sentido lo que buscamos conocer.

### **Bibliografía citada**

Bourgois, P.: *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Grimson, Alejandro: "Identidades reflexivas", en *Causas y Azares*, nº 3, Buenos Aires, 1995, pp. 72-80.

Guber, Rosana: "Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un incidente en el campo", en *Publicar*, nº 4, Buenos Aires, 1995.

Pitt-Rivers, Julian: "La historia soplada", en *Fundamentos de Antropología*, nº 2, Granada, 1993, pp. 163-169.

Vogel, Arno; da Silva Mello, Marco Antonio; Pessoa de Barros, José Flávio: *A Galinha D'Angola*, Río de Janeiro, Pallas-Eduf-Flacso, 1993.

Wacquant, Lóic: "Urban Outcasts: Stigma and Division in the Black American Ghetto and the French Urban Periphery", en *International Journal of Urban and Regional Research*, número especial sobre "The new poverties", Londres, 1993.

### **Notas**

\* New School for Social Research.

\*\* Becario y docente de la Universidad de Buenos Aires.

**1** Los autores han desarrollado diferentes trabajos de campo en barrios de la ciudad de Buenos Aires y en el conurbano bonaerense. En el caso de Auyero, el trabajo sobre "clientelismo político" lo llevó a relacionarse con lo que la jerga política denomina "punteros" o "referentes" políticos del Partido Justicialista; en el de Grimson, su investigación sobre "inmigrantes bolivianos" en un barrio de la Capital Federal lo llevó a relacionarse en algunas situaciones con diferentes grupos migratorios. El lector podrá entender en cada caso de qué trabajo proviene la problemática planteada sin necesidad de realizar otras aclaraciones.

**2** Los nombres de personas y lugares han sido modificados.

**3** La distribución de "porros" de marihuana al grupo de jóvenes que –con el nombre de "La banda de Matilde"– la acompañan a todos los actos a los que ella asiste, no es un hecho menor... ni el único.

**4** Esto de por sí constituye una invaluable fuente de información acerca de su poder. Pero no es en esto en lo que queremos detenernos sino en un hecho –ajeno a la relación de "benigna tolerancia" que tenía con Matilde y a la dinámica del trabajo de campo– que modificó mi "acceso" a este centro de poder barrial.

**5** Una de las incursiones en la esquina de Ayacucho y Azurduy la realicé junto a la antropóloga Marta Giorgis.

**6** En el transcurso del trabajo de campo existieron, por supuesto, otras confusiones. Una sola vez fui tomado por policía –puede que haya ayudado el largo de mi pelo–, varias por agente estatal –dado que estaba muchas veces con la concejal y entrevistaba a las “manzaneras del plan vida”– o miembro de la Iglesia Católica.

**7** La idea de “depacification of everyday life” está tomada del análisis del ghetto “negro” norteamericano realizado por Wacquant (1993).

**8** La investigación puede consultarse en Vogel y otros, 1993. El análisis reflexivo de la situación fue desarrollado por Vogel de manera oral en un seminario dictado en la Universidad Nacional de Misiones (Argentina).

Artículo publicado en Revista Apuntes de Investigación N° 1.  
<http://www.apuntes-cecyp.org/N1-Auyero-Grimson.htm>