

**Diario de los laberintos de un chisme (y sus incomodidades)
en un barrio popular¹**

Patricia C. Fasano*

Pie de foto: Parte del grupo de Abuelas durante la inauguración de la nueva sede.

Las reflexiones que aquí presento están basadas en un fragmento del diario de campo de mi investigación sobre el chisme en barrios populares, realizada entre los años 2001 y 2004 en la ciudad de Paraná (Entre Ríos, Argentina)². Como la invitación original tenía la consigna de escoger un fragmento textual del diario de campo para ser leído, elegí un fragmento en el cual la presencia mía como etnógrafa con mis características personales

¹ Este artículo comenzó siendo una exposición en el Coloquio *Relatos e Relatórios de Pesquisa*, organizado por el Núcleo de Antropología e Cidadania (NACI) del Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, 2007), para transformarse luego en el artículo que integró la compilación de SCHUCH, P., VIEIRA, M. & PETERS, R. (orgs.) *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre, Editora da UFRGS, 2010. pp. 129-144. ISBN 978-85-386-0085-5. Agradezco a las y los colegas de la UFRGS los fructíferos aportes realizados a esta reflexión.

² La investigación constituyó mi tesis de Maestría en Antropología Social en la Universidad Nacional de Misiones (2004).

“se siente” particularmente en el campo y, por ello, **puede verse la presencia de la etnografía y del etnógrafo que irrumpen en el campo**, y no a la inversa, como estamos habituados a considerar, del campo en la etnografía.

En dicho fragmento aparecen algunas cuestiones sobre las cuales me interesa muy especialmente reflexionar en esta oportunidad. Podría sintetizarlas del siguiente modo: a) **la presencia de la *reflexividad* y el *análisis* desde el momento mismo del registro**; b) **el artificio retórico de la *cita textual* en la etnografía**; c) **la condición en cierto sentido *artificial* del campo y los vínculos que lo componen, y la circunstancial *simetría* que eso supone entre las personas**; d) **el *etnocentrismo* de la etnografía**.

Presentación

La investigación sobre el chisme comenzó en 2001 y el trabajo de campo duró hasta casi finales de 2003. El nombre oficial del barrio donde fue realizado es Barrio Belgrano, aunque en la ciudad es más conocido como “La Pasarela”.

A fin de contextualizar la investigación, es preciso explicar rápidamente que la decisión de investigar sobre el chisme en los grupos de pobreza urbanos no obedeció a los ya clásicos prejuicios en relación a la supuesta condición “chismosa” (estigmatizante) de los grupos populares, sino que constituyó la continuidad de un proceso de investigación de varios años sobre las prácticas de comunicación en sectores de pobreza urbanos, en cuyo marco fue haciéndose visible la importancia del chisme en la organización social de los barrios pobres. Así, la mía fue una pregunta antropológica surgida ex post facto sobre el sentido específico del chisme en la socialidad de la pobreza, y no a la inversa³.

En el comienzo del trabajo de campo, pensaba que lograría registrar chismes en los diversos espacios del barrio. Pero, transcurridos los primeros meses, comprendí que sólo podría insertarme en los laberintos del chisme si pasaba a formar parte de un espacio social bien delimitado dentro del barrio. Así, realicé observación participante en el Club de Abuelas, una pequeña organización de larga data (20 años) donde por entonces funcionaba un comedor comunitario para niños y niñas del barrio. El trabajo de campo hizo foco en las relaciones concéntricas a ese lugar.

El fragmento elegido del diario de campo fue realizado en un momento muy específico de la vida de la organización (y del trabajo de campo): en ese momento, el Club de

³ La etnografía fue publicada como *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza* (IDES-Editorial Antropofagia; Buenos Aires, 2006).

Abuelas había conseguido financiamiento internacional. Puede imaginarse: una pequeña organización comunitaria cuya única actividad había sido durante casi 20 años el comedor comunitario para niños y niñas, de repente consiguió dinero para hacer talleres para niños y adolescentes, mejorar la alimentación y controlar la nutrición de los niños, hacer apoyo escolar, dar empleo asalariado a los adultos del barrio y otras mejoras. Ese acontecimiento, entonces, causó mucho tumulto en el barrio y muy especialmente en el entorno del Club de Abuelas, habida cuenta de la escasez habitual de dinero y las rivalidades políticas existentes en la comunidad, en las cuales esa excepcional bonanza produjo un repentino desequilibrio en las relaciones de poder.

El registro fue escrito en el momento en que los talleres nuevos estaban por comenzar y, como mi participación consistió en asumir tareas de comunicación y difusión del nuevo proyecto, a veces estaba más informada sobre el mismo que los propios vecinos, inclusive que los más allegados. También es importante aclarar que cuando ese fragmento fue escrito, había transcurrido cerca de un año y medio de trabajo de campo; razón por la cual, ya participaba activamente de los chismes en el entorno del Club de Abuelas.

Fragmento del diario de campo

Visita a lo de Mari⁴: chismes sobre el Proyecto.

(Viernes 9 de agosto de 2002)

Son cerca de 13:30. Es un día soleado, un poco caluroso. Bajo del colectivo y enfilo hacia lo de Mari. Ni bien hago 20 metros por la calle Torres de Nuremberg veo venir en dirección contraria a dos niños (una nena y un varón), la nena con guardapolvos, los dos con gorros y mochilas, que me reconocen antes que yo a ellos y vienen a mi encuentro: son Jessica y Augusto, los hijos de Mari que van a la escuela. Me dicen que Mari está con visita y que Emilio⁵ “ya viene” [a acompañarlos a comprar algo]. A las dos de la tarde tienen que entrar a la escuela “del Puente”, a la que van caminando [¿unas 15 cuadras?]. Al minuto aparece Emilio, bien vestido, a la moda, con buzo con inscripciones y pantalón bolzudo, cuellera y gorro, zapatillas negras con rayas blancas, todo en muy buen estado, y él de excelente humor. “¿Vas el sábado?”, pregunta ni bien me ve [el sábado es el festejo del cumpleaños de la

⁴ Mari trabajaba en el Club de Abuelas desde hacía varios años.

⁵ Su hijo de 12 años.

revista “Barriletes”]. “¿Ustedes van?”, le digo. “Mi mamá y yo, porque ‘éstos’ tienen la entrega de camisetas” –señalando a sus hermanos. Augusto agrega: “Al Marcos (6), al José María (10), a ella (Jessica) y a mí nos dan las camisetas” [El domingo a la tarde se entregan las indumentarias para los equipos deportivos del barrio que se acaban de conformar también como parte del proyecto del Club de Abuelas.] “¿Y qué deporte van a hacer ustedes?”, pregunto. “La podés usar (a la camiseta) tanto para fútbol como para vóley” –me explica Jessica. Los despido diciéndoles que van a llegar tarde a la escuela y enfilo para lo de Mari. Emilio me dice que ya viene. Cuando entro en el pasillo, reparo por primera vez en que no tiene nombre y que al fondo de él [como cincuenta metros más adelante de la casa de Mari]) hay un descampado [que me acabo de enterar que es la canchita de fútbol, justamente donde el domingo se van a realizar actividades deportivas]. Golpeo en lo de Mari, la llamo. Escucho que Mari dice fuerte: “¡la Pato!”. Reparo (también por primera vez) en la limpieza impecable del piso de tierra de la entrada y el costado. Mari se alegra al verme, también sale José María y me invitan a que pase. “Estoy cocinando algo para ellos –me dice Mari--, a leña porque el gas está imposible”. Me acerco al fondo y veo en la mesa bajo el árbol de mora sentados a dos hombres (las visitas) junto a un plato con una porción de ensalada de lechuga, otro con dos huevos fritos y sendos vasos de vino junto a la caja de tinto que dice “Uvita de Plata”. Entretanto, también Antonio⁶ ha dejado su lugar al costado de la mesa para saludarme, manifestando (como siempre) alegría por mi visita. “Te presento a Rubito, mi cuñado”, me dice Mari y el hombre –un morocho de barba sin afeitar, morrudo, alpargatas blancas, medias azules, pantalón Grafa, camisa y pulóver, manos curtidas— se levanta para darme la mano de forma totalmente desinhibida. Del otro me dice “Un amigo”, al que luego sabré que le dicen “El Sapo”; éste también me da la mano, pero con cierta vergüenza o pudor, sin mirar a los ojos. Dando vueltas a la mesa están también Rocío (4) y la beba (1). Rocío entra a la casa y sale corriendo con un envoltorio para mostrarme: “Es lo que le regalaron hoy en el Jardín” [por el Día del Niño], me explica Mari. Lo abro y encuentro un set de cartuchera, sacapuntas, lápiz y reglita de plástico. Rocío aún no los ha sacado de su

⁶ Marido de Mari.

lugar: le brillan los ojos. Me explica para qué es cada una de las cosas contenidas en el paquetito. Cuando le hago un comentario referido al cuidado de la cartuchera, me contesta en su media lengua: “No, ésta no se va a romper”. ¿Y Marcos (6)?, pregunto. “Está por llegar de la escuela, hoy es el cumpleaños”, me dice Mari. ¿Y José María ya fue? “No –responde José María-, no voy más.” “No está yendo –interviene Mari— porque tiene ‘eso’ en las manos. Tuve que llevarlo al hospital”. José María extiende sus manos y me muestra una especie de llagas purulentas que tiene en ambas manos. “Todos me empiezan a decir cosas”, me explica evidentemente preocupado. [Ahora recuerdo que también otros de los hijos de Mari tienen el mismo problema en la piel.] Me invitan con un vino. Acepto. También acepto que me sirva de la comida que está servida (la lechuga y los dos huevos fritos, que nadie toca). Mientras tanto, Mari está parada al lado del fuego (a leña) fritando unas papas en la sartén para hacer una tortilla. El fuego está hecho dentro de una lata grande de galletitas apoyada sobre una mesa, y arriba hace equilibrios una sartén renegrida. Todo está en armonía, sin embargo.

Ni bien me siento, saco de mi bolso uno de los volantes para difundir los Talleres y se lo muestro a Mari. “Tengo que llevar esto a lo de Ana”, le digo. Inmediatamente me pregunta: “¿Y te van a dar ‘algo’ a vos?” “No”, le respondo. El tema candente ya salió a la luz. “La publicidad de los talleres”, dice Mari mostrándoles un volante a sus visitantes. Me mira a mí: “¿Pero desde cuántos años pueden ir? Acá no dice eso. Porque toda la gente pregunta.” “Desde 13, creo”, respondo. Digo algo, pero me interrumpe Mari: “Porque este proyecto es para los grandes. Le dieron la plata para eso, no para los chicos”.

--El que va a ir es el Emilio [su hijo de 12 años], a computación, dice Mari. Ya le dije.
--El (¿Pedro?) mío también va a computación –dice Rubito, que luce bastante agrandado.

--Esto va a ser gratis –dice Mari, sacando ventaja. Pero no es suficiente.
--No, si yo también, lo mando a lo de un amigo. No pago un peso.
--Ahí andaban preguntando, todo el mundo –me dice Mari a mí--, todos quieren saber

hasta qué edad se pueden inscribir. Porque yo creo que después también va a haber para los adultos.

--Creo que sí --respondo--. El que puede ir también es el Maxi (17)⁷.

--¡Pero qué va a ir! ¡Si no quiso ir a Computación gratis, que lo mandaron del Consejo del Menor, tampoco va a querer ahora!

-Pero es distinto, porque ahora lo tiene en el barrio a unas cuadras; y capaz van los amigos también --digo. Mari me queda mirando, conservando su pesimismo con respecto al hijo.

--¡No, pero hay unos líos bárbaros! --dice Mari yendo al grano por lo que me pidió hablar conmigo--. ¡Se peliaron todas en el Comedor!

--¿Por quéeee?

--Porque “Él”⁸ nombró a algunas y a otras no. La Guadalupe se enojó y no fue más.

--¿Pero cómo es el tema?

--Porque la Raquel cobra la pensión por 8 hijos, como yo, pero igual Pedro la nombró a ella para el proyecto nuevo. Y yo, por ejemplo, cometí el error de que le pedí por favor un cargo de Jefes de Hogar para el Antonio, y por eso yo estoy cobrando; entonces a mí no me dieron. Y después a la Queca le dio el otro Plan Jefes.

-¿Y María?

--También se enojó.

--¿Y Estela?

--No, ella no, si es más buena... Porque yo le dije a Pedro... Resulta que vino una de las del costurero [son las mujeres que por el Plan Jefas de Hogar están trabajando para el Costurero del Club de Abuelas, reciclando ropa para ¿dar / vender? en el barrio] y me dice que “Mirá que te va a joder, que se va a quedar con tu plata y no te va a pagar nada”, y la Guadalupe dice lo mismo.

--Pero no entiendo, ¿quién está nombrada para el Proyecto?

--La Raquel.

--¿Y el resto?

--El resto no, porque todas ya están cobrando. A la Queca [prima] le dió un “plan Jefes”. Menos la Guadalupe, que como es radical, viste que ella tiene mucha ‘entrada’

⁷ Su hijo mayor.

⁸ “Él” refiere a Pedro, hijo de Doña Ana, presidenta, fundadora y principal autoridad del Club de las Abuelas. Pedro es quien gestionó el financiamiento internacional y quien coordina el nuevo Proyecto.

en el Partido Radical... Entonces yo fui y le dije a 'él', viste, que la otra había venido a decirme que él se iba a quedar con mi plata... Porque a mí, viste, esas habladurías no me gustan. Porque además, ¿qué gano yo, si esto del Proyecto es por un mes y medio, en cambio lo otro sigue? Entonces si yo renuncio al Plan Jefes, después me quedo sin nada...

--(Interviene Rubito) Pero además... ¿en qué le conviene a él quedarse con tu plata? ¡Con 150 lecop⁹ que se quede de más, ya pierde todo!

--¡Eso es lo que yo le digo! --dice Mari-- ¡que acá todo va por computadora, y a la computadora no le puede mentir!

(Rubito) --¿Y quién lo "asesora" a Pedro?

(Mari, con cara de circunstancia y de cierta picardía, como diciendo que nadie) --Yo no sé...

(Yo) --La que lo asesora es la chica que es contadora, ¿cómo se llama?

(Mari) --Silvia. ¡No, y también hay escribana, abogada...! ¡Está todo muy asesorado!

(Rubito) --Me parecía, porque sino... (Dirigiéndose a Mari y dándose mucha importancia) Ah, vos sabés que va a salir otro Plan ahora, pero ése va a ser por hijo, hasta 6 hijos. Te van a pagar por cada hijo hasta 6. Estuve ahí en la oficina de Fulano, el que está a cargo de la Dirección de Empleo, ahí, que trabajó con Mengano [un dirigente radical importante]. Él me contó que ya lo largan, viste, porque como vienen las elecciones va a haber plata por todos lados...

(Mari) --¡Pero si yo tengo el plan Jefe, no puedo tener éste, no?

(Rubito) --No, éste es para los que no cobran el otro... Luego la conversación giró para otros lados.

[Situación 1: En un determinado momento, llega Marcos de la escuela. Como es el cumpleaños, lo felicito con un beso y tirón de orejas. Él es muy afectuoso, muy tierno. Entonces, cuando lo abrazo, el "Sapo" dice: "¡Pedile una monedita por el cumpleaños!" Se hizo un silencio, yo tragué saliva y hubo unos segundos de incomodidad. La expresión del "Sapo" descolocó la relación; la puso en una sintonía que no existía —al menos, expresamente— para nosotros: puso sobre el tapete la asimetría que todo el tiempo ha de estar presente en nuestra relación, lo que pasa es que todos preferimos

⁹ Las Letras de la Coparticipación (LeCop) eran una de las letras de cambio que circularon en la Argentina durante la crisis de 2001. Funcionaban como sustituto del dinero en efectivo, si bien más desvalorizadas en el mercado.

hacer como si eso no existiese. Ninguno de nosotros ELIGE esos términos de la relación, ésta es la relación ESTRUCTURAL, que nos condiciona todo el tiempo aunque nosotros intentemos denodadamente construirla en otros términos. Por lo pronto, fue un ‘descolque’ y creo que él se sintió descolocado. Yo zafé preguntándole a Marcos si habían festejado el cumpleaños en la escuela, y después ya derivamos hacia otros temas.]

[Situación 2: Cuando Mari terminó la tortilla, puso el revuelto sobre la mesa y nos invitó a todos a servirnos. Se trataba de tres platos, uno con lechuga, el otro con dos huevos fritos y el tercero con el revuelto de papas, y los que estábamos alrededor de la mesa éramos diez personas: cinco adultos y cinco niños. “No –le dijo Rubito—, estamos esperando a que vos te vengas a sentar”. “No –respondió Mari--, yo casi no como” “¡Se te nota!” –le retrucó irónicamente Rubito, aludiendo a su gordura. Yo tomé la delantera: “¡Esto tiene un olorcito!” Tomé uno de los tantos tenedores que habían puesto sobre la mesa y comí del plato un bocado de la tortilla, que rebalsaba de aceite. En ese momento llegó Emilio –que estaba en el frente jugando a la bolita-- y preguntó: “¿Qué hay de comer?” “Vení, servite –le dijo Mari--, esto es todo lo que hay”. Así, le sirvió a cada uno de los chicos algo más de una cucharada de tortilla, un pedazo de pan y un pedacito de huevo frito, y seguimos todos compartiendo un rato más el almuerzo.]

Como a la hora de haber llegado, me levanté para irme, anunciando que todavía debía pasar por lo de Ana. Mari se ofreció a acompañarme a la puerta, y cuando estuvimos afuera me dijo: “¡No vayas a decir nada de lo que te conté!” Y luego de mi garantía de silencio, me agregó: “No, si yo le dije a ‘él’... Y después la abuela Ana estuvo hablando conmigo y me contó todo...” “¿Todo qué?” “Lo de Guadalupe. Porque lo que pasa es que ahora ‘él’ no se puede olvidar que gracias a la Guadalupe el Comedor consiguió un montón de cosas en esta gestión. Entonces él no puede decir, como dijo, que todos son iguales, radicales y peronistas, son todos una mierda; porque la Guadalupe se dio cuenta que el palo era para ella y se enojó. ¿Y sabés que otra cosa nos dijo? Que si se entera que alguna de las mujeres del Comedor anda en política, se iba a tener que ir del Comedor. Pero yo pienso que no tiene nada que ver, una cosa es la vida privada de uno y otra cosa es el trabajo en el Comedor, ¿no cierto?”

Sobre la exhibición de un diálogo íntimo

Sabido es que la publicación de cualquier diario de campo produce una cierta tensión, en la medida en que supone un ingreso a la intimidad del diálogo que el etnógrafo mantiene consigo mismo a propósito de su relación con ese artificio que llamamos “campo”. Pero sabemos también de la fructuosidad que el acceso a esos diarios tiene para la reflexión antropológica (Bonetti & Fleischer, 2007; Fábregas Puig & Guber, 2007).

En mi caso, no puedo evitar sentir un poco de vergüenza o pudor, y también –por qué no- una sensación de desnudez frente a la audiencia.

Pero, *¿qué es lo que queda al desnudo?* ¿Quiere decir que los diarios muestran la verdadera relación del investigador con el campo, que las “vestimentas” del texto final de la etnografía encubren o disimulan?

Esa sensación de *desnudez* continúa siendo –admitámoslo, no sin también un poco de pudor- tan tributaria del imaginario positivista como la idea ilusoria de la existencia de una situación de campo “pura” y despojada de las características más propiamente humanas –y concretas- del investigador.

Por eso, en virtud de aceptar el desafío de reflexionar sobre cómo la condición de etnógrafa imprime sus huellas en el trabajo de campo, decidí presentar este fragmento del diario tal cual fue realizado en aquél momento, sin modificaciones posteriores.

La forma del chisme: ética y estética del objeto de investigación

Una de las cuestiones sobre las que propongo reflexionar es que esas “vestimentas” que son los artificios retóricos constituyen la *forma* que toma la reflexividad –que precisa tomar alguna forma- y suponen la presencia de un nivel analítico que comienza en el momento mismo del registro del diario de campo y está *siempre ya* en el registro aunque no se haga visible a través de categorías analíticas explícitas, como ya lo han señalado autores como Cardoso de Oliveira (2004).

En el caso de esta investigación sobre el chisme, la elección de la *forma* (retórico-discursiva) respondió a una deliberada decisión teórica que fue tomando cuerpo en las primeras etapas del trabajo de campo y a instancias del mismo: la decisión de realizar la mayor asimilación posible entre la forma de hablar propia del chisme, y la forma de realizar su registro en el diario de campo.

Esto que llamo la “elección” de la forma me fue siendo sugerida por el propio campo, por eso afirmo que supone un primer nivel de *reflexividad* –en tanto considero, siguiendo a Guber, que “la reflexividad señala la íntima relación entre la comprensión y la expresión de dicha comprensión [y que] el relato es el soporte y vehículo de esta intimidad” (2001, p. 46)-; y constituyó uno de los modos a través de los cuales fue materializándose el diálogo entre la teoría y el campo, y haciéndose visibles ante mí –o en mí, como sugiere Peirano (1995)- las características de mi objeto de investigación.

A lo largo del proceso fue presentándose como ineludible la necesidad de registrar los *intercambios*, las *conversaciones*, los *contextos discursivos* del chisme con una *forma*, una *sonoridad* propia de sus características. Una *ética*¹⁰ y una *estética* específicas fueron presentándose, así, como dos dimensiones inescindibles de un mismo fenómeno, en el sentido en que varios autores vienen sugiriéndolo desde hace tiempo (Maffesoli, 1997; Douglas, 1998, entre otros).

Es por eso que mi diario de campo está compuesto mayormente por la reconstrucción de *diálogos* entre las personas, incluida yo misma, transcritos en *estilo directo e indirecto*. El *estilo directo* demanda el uso de guiones, mientras que el *indirecto* apela al uso de comillas. Ambos signos tipográficos constituyen *artificios retóricos* utilizados para recrear la condición de *textualidad* de las expresiones verbales.

Esto supuso para mí un desafío que luego tomó la forma de problema metodológico. El desafío era poder registrar sin grabador esas conversaciones –ya que nada más desalentador del chisme que un grabador encendido-, tratando de respetar al máximo su textualidad; el problema fue, pues, ¿cómo dar cuenta por escrito de esas conversaciones conservando a la vez la autoridad de la cita textual y la responsabilidad de no atribuir a las personas expresiones inexistentes o inexactas? ¿Sólo la grabación sonora autoriza a citar textualmente? Esta suposición echaría en gran medida por tierra la validez de la clásica técnica utilizada por los periodistas gráficos para realizar entrevistas sin grabador, combinando el uso de técnicas mnemónicas y registros escritos. Y sin embargo, fue con el auxilio de esas técnicas provenientes del periodismo que acometí la

¹⁰ Entiendo el concepto de “ética” como referido al *ethos* en el sentido propuesto por Bourdieu, esto es, como “conjunto objetivamente sistemático de disposiciones con dimensión ética, de principios prácticos [...] Los valores son gestos, formas de pararse, de caminar, de hablar. La fuerza del *ethos* está en que es una moral hecha *hexis*, gesto, postura” (1993, p. 154-155); y no en su concepción habitual de conjunto *sistemático* de valores.

tarea de intentar reconstruir lo más fielmente posible aquellas conversaciones: anotando in situ palabras claves en la libretita y escribiendo luego el registro “en caliente”. Me di cuenta, en ese momento, del valor inconmensurable que tiene la *memoria* (Cardoso de Oliveira, 2004) en la elaboración del texto etnográfico.

A causa de las características propias del chisme, en mi diario de campo aparece el habla *directa* de manera mucho más marcada; porque para poder trabajar con el chisme, precisaba disponer de las palabras *ciertas* para poder comprender su *sentido*, entendido como el horizonte semántico del nativo (Cardoso de Oliveira, 2004). Pero a su vez, tampoco precisaba de las palabras *exactas*, ya que no iba a realizar ni una etnografía del habla ni un análisis discursivo.

Así, ha sido el *sentido* del chisme lo que he intentado que llegue al lector de la etnografía a través de mi escritura, teniendo en cuenta también la dimensión *performativa* del texto etnográfico y su lectura como *performance*, en tanto práctica total que posibilite en el mismo acto la involucración estética y ética del lector con el chisme.

Y lo cierto es que pareciera ser que los registros lograron una reconstrucción bastante aproximada de ese *sentido* ya que, privilegio bastante excepcional, la etnografía una vez publicada llegó a manos de varias de las personas que participaron del trabajo de campo, y los diálogos fueron leídos y comentados en el entorno del Club de Abuelas. Claro que esta *sintonía* –o esa especie de “ventriloquia”, como le llama Geertz (1989, p. 154)- con el registro discursivo del chisme en el barrio sólo fue posible luego de por lo menos un año de estar “en campo”.

Ahora bien, hay algo que debo aclarar: de ninguna de estas “estrategias”, retóricas y teóricas, fui consciente mientras realizaba el registro de campo. En ese momento sólo existía en mi ánimo el consejo de mi orientadora¹¹ que, ante mis permanentes vacilaciones sobre cómo administrar el trabajo de campo, me decía: “Tenés que *vivir*, y *escribir* los que vas *vivenciando*”. Y eso hice: escribí lo que vivenciaba. Y esa escritura era en gran medida una conversación conmigo misma: jamás pensé, en ese momento, cómo usar las comillas, cómo escribir cada cosa que escribía, porque lo único que intentaba hacer era continuar una reflexión, un diálogo conmigo misma –a través de la escritura- cuando llegaba a mi casa de vuelta del campo. Y ese diálogo llevado adelante,

¹¹ Me refiero a la Dra. Rosana Guber (IDES-UNAM-CONICET), a quien debo una inconmensurable gratitud.

como los demás, “en el silencio y la soledad” (Bonetti & Fleischer, 2007, p. 17) es el que me permitió comprender, no sé si tanto sobre el chisme como sobre la etnografía, sobre cómo en la etnografía se hace más palpable que en ningún otro terreno el hecho de que pensar y escribir sean actos tan solidarios entre sí que conformen “prácticamente el mismo acto cognitivo” (Cardoso de Oliveira, 2004, p. 65).

El “campo” como artificio

Las dos situaciones dilemáticas planteadas en el fragmento del diario de campo me obligaron a reflexionar sobre dos cuestiones referidas a la materialidad de la figura de la etnógrafa en el campo, condicionando de manera evidente la *reflexividad* propia del trabajo de campo, entendida ésta como “el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (Guber, 2001, p. 53)

La primera situación es la que se genera a partir de que una persona ajena a los vínculos más sistemáticos del campo interviene en éstos, dando una interpretación diferente a los términos de la relación construida entre etnógrafa y actores, y retro trayéndola a una relación cualquiera –fuera del campo- entre una persona “pudiente” y otra “carenciada”. La incomodidad que esta alteración produjo en todos los presentes fue reveladora de hasta qué punto *el campo y sus relaciones* son convenciones que crean su propio espacio, tiempo y roles internos.

Esto nos permite pensar en el *campo*, por un lado, como *artificio* –en tanto situación en la que prima más el “arte” que la “naturalidad”- y, por el otro, como *performance* –en tanto situación que crea su propia escena, sus reglas, sus roles, su guión y su propia eficacia comunicativa-.

En el primer sentido, la presencia de una persona “extraña” al vínculo ya consolidado revela cómo, en el marco del *campo* hay una condición de *ficción* en el vínculo entre investigadora y actores, tomando con Geertz la raíz etimológica *fictio* que refiere a “algo ‘hecho’, ‘formado’, ‘compuesto’” (1997, p. 28). Cuando el cuñado de Mari, participante ocasional de las relaciones del campo, le dice al hijo de Mari: “*Pedile una moneda*”, refiriéndose a mí, hace caer el telón de la ficción y bruscamente coloca la

relación en los términos que la misma tendría en la “vida real”, fuera de la convención del trabajo de campo.

En el segundo sentido, la intervención de ese “extraño” pone de manifiesto que, fuera del espacio ficticio del campo, existe una *asimetría* social entre investigadora y actores: de un lado, una persona con capacidad para “dar una moneda”; por el otro, un niño “de la calle”. Trae a la escena, con esa sola expresión, las diferencias estructurales de *clase social* existentes en la relación.

Es la revelación repentina de esa asimetría estructural y la incomodidad que ello produce en los presentes lo que posibilita ver la otra cuestión: la aparente *simetría* que compone el vínculo construido a expensas del trabajo de campo. ¿En qué sentido “simetría”? Por un lado, me parece interesante verlo en términos de una *performance*, en tanto cualquier acto performático requiere de la suspensión transitoria de las asimetrías sociales por parte de sus participantes para que pueda producirse la *identificación cultural* necesaria para el *diálogo* y la *fusión* que posibilitan el <flujo> de la comunicación (Alexander, 2006). Sin ese <flujo> sería impensable la existencia del <encuentro etnográfico> en tanto posibilitador de un “espacio semántico compartido por ambos interlocutores, gracias al cual puede ocurrir aquella ‘*fusión de horizontes*’” (Cardoso de Oliveira, 2004, p. 60). Por el otro, me viene a la cabeza la proposición de Passeron (1992) en cuanto que cada instrumento de investigación propone un tipo diferente de *relación social*, y la del método etnográfico sería el *diálogo* como condición sine qua non para esa “fusión”.

Sin embargo y para evitar la tentación de caer en el naturalismo que nos ofrece la ilusión de una posible y completa “igualdad”, en el plano que fuese, me parece oportuno atender a la advertencia de Guber cuando dice que “cuando el etnógrafo convive con los pobladores y participa en distintas instancias de sus vidas, se transforma *funcional*, *no literalmente*, en ‘uno más’” (2001, p. 50).

Y esto nos permite abordar la segunda situación dilemática presentada en el fragmento: la de compartir (con incomodidad) la escasez de la pobreza y reconocer en esa incomodidad nuestros preconceptos o, también podríamos decir, nuestro (también incómodo de reconocer) *etnocentrismo*. Siguiendo a Grignon & Passeron (1992), esta actitud se inscribiría dentro de lo que los autores llaman <teoría de la legitimidad cultural> la cual, pretendiendo romper con el etnocentrismo, desarrolla un paternalismo

con respecto a los sectores subalternos y cultiva la visión de “la cultura de los pobres como cultura más pobre”. ¿Por qué afirmo esto? Porque frente a la escasez de comida, la incomodidad por compartir era sólo mía; los demás parecían estar viviendo una situación absolutamente habitual y, además, se los notaba especialmente felices de tener estas visitas con quienes compartir su almuerzo. Esto debiera haberme hablado de una <homología horizontal>, ya que no vertical, con la cultura dominante a la que en esa situación estaba yo representando.

Vale la pena hacer un paréntesis para prestar atención a este concepto de <homología horizontal>, propuesto por Passeron:

En materia de “haberes” sociales y culturales, ¿funcionan siguiendo la misma lógica los pequeños haberes que los grandes? Las diferencias de prácticas y de gustos puestas de relieve mediante la comparación entre “pequeños capitales”, ¿desarrollan sus efectos, organizan las interacciones entre actores, expresan su sentido por referencia a las mismas apuestas, a las mismas estrategias, a las mismas reglas que las diferencias que instauran entre fracciones de clases dominantes el espacio del juego y los medios procurados por la posesión de “gruesos capitales” sociales y culturales? ¿Se juega al mismo juego, se distingue uno en nombre de los mismos principios, se diferencia uno en relación a los mismos objetivos en el seno de las clases dominadas y de las clases dominantes? (1992, p. 158).

Esa situación de campo me estaba diciendo más sobre las especificidades de la pobreza y la cultura de los grupos populares que una biblioteca entera. Sin embargo, la incomodidad del momento sólo me permitió sobrellevarla más o menos dignamente.

Supongo que esa condición de posterioridad del aprendizaje es constitutiva del propio proceso de aprendizaje a través de la experiencia. Uno quisiera darse cuenta “estando ahí”, pero eso es algo bastante difícil sino imposible: es propio, especialmente, del trabajo de campo antropológico la aparición de ciertos avatares y la exigencia de una maleabilidad de espíritu para sortearlos.

Y reflexionar sobre estos dilemas me parece fundamental para la consolidación de una ciencia ya no sólo antropológica sino, más ampliamente, de una ciencia social basada en la etnografía. Es por ello que acepté el desafío de compartir la intimidad de mis diarios de campo con los interlocutores de este texto y espero que el mismo estimule a seguir pensando sobre la presencia de la etnografía en el campo, y viceversa.



Pie de foto: Acto de inauguración de la nueva sede del Club de Abuelas (al fondo).

Referencias bibliográficas

- ALEXANDER, Jeffrey. Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In: ALEXANDER, Jeffrey, GIESEN, Bernard & MAST, Jason. *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge University Press, 2006.
- BONETTI, Alinne & FLEISCHER, Soraya. Diário de campo. (Sempre) um experimento etnográfico-literario? In: BONETTI, Alinne & FLEISCHER, Soraya. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis, Edunisc, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *Cosas dichas*; Barcelona, Gedisa, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. El trabajo del Antropólogo: Mirar, Escuchar, Escribir. *Avá*. Posadas, Número 5, p. 55-68.
- DOUGLAS, Mary. *Estilos de pensar*. Barcelona, Gedisa, 1998.

- FÁBREGAS PUIG, Andrés & GUBER, Rosana. *Chiapas en las notas de campo de Esther Hermitte*. México, Universidad Intercultural de Chiapas-Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2007.
- GEERTZ, Clifford. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós, 1989.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1997.
- GRIGNON, C. & PASSERON; J.C. *Lo culto y lo popular*. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1992.
- GUBER, Rosana. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires, Norma, 2001.
- MAFFESOLI, Michel. *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós, 1997.
- PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995.

Resumen:

El presente artículo exhibe un fragmento del diario de campo de una investigación etnográfica sobre el chisme en sectores populares (Paraná, Entre Ríos, Argentina; 2004) para analizar la reflexividad ejercida en la situación de campo, desde el momento mismo de la realización de los registros. En tal sentido, propone una reflexión sobre las decisiones que componen la propia elaboración textual del registro de campo y sobre la condición artificial de las relaciones de campo.

Palabras clave:

Diario de campo – reflexividad - chisme

* **Patricia Claudia Fasano** (UNER)

Doctora y Magister en Antropología Social. Licenciada en Ciencias de la Información. Investigadora y extensionista en temáticas de comunicación popular. Coordinadora del Área de Comunicación Comunitaria (UNER). Docente de Antropología en la Licenciatura en Comunicación Social de la Universidad Nacional de Entre Ríos. Directora de proyecto de investigación en la UNER. Investigadora principal en el CITER (Centro de Investigación y Tecnología de Entre Ríos). Dicta cursos de postgrado sobre Etnografía y métodos cualitativos, desde una perspectiva Descolonial y en relación a la Comunicación en sectores populares. Es autora del libro *“De Boca en Boca. El chisme en la trama social de la pobreza”* (Buenos Aires, IDES-Antropofagia, 2006) y de artículos sobre Comunicación popular y etnografía.