

# 1

## Sobre la autoridad etnográfica

Clifford toma a los antropólogos como nativos y también como informantes suyos...  
Estamos siendo observados e inscriptos.

Paul Rabinow, *Las representaciones son hechos sociales*

El frontispicio de la edición de 1724 de las *Moeurs des sauvages ameriquains* del padre Lafitau muestra al etnógrafo como a una joven sentada a un escritorio y en medio de artefactos del Nuevo Mundo y de la Grecia clásica y Egipto. La autora aparece acompañada por dos querubines que la asisten en el trabajo de comparación y por la figura barbada del Tiempo, quien señala hacia un cuadro vivo que representa la fuente divina de las verdades que brotan de la pluma de la escritora. La joven gira su rostro hacia un banco de nubes donde aparecen Adán, Eva y la serpiente. Encima de ellos se yerguen el hombre y la mujer redimidos del Apocalipsis, a ambos lados de un triángulo radiante con la inscripción hebrea de *Yahweh*.

El frontispicio de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowski es una fotografía con el subtítulo "Un acto ceremonial del kula". Se ofrece un collar de conchas a un jefe trobriandés, de pie ante la puerta de su vivienda. Detrás del hombre que ofrece el collar hay una hilera de seis jóvenes inclinados, uno de los cuales está soplando una caracola. Todas las figuras están de perfil, con la atención aparentemente concentrada en el rito de intercambio, todo un evento en la vida melanesia. Pero prestando más atención puede advertirse que uno de los jóvenes inclinados está mirando hacia la cámara.

La alegoría de Lafitau es menos familiar. Más que originar

algo, su autor transcribe. A diferencia de la foto de Malinowski, el grabado no hace referencia a la experiencia etnográfica, a despecho de los cinco años que Lafitau pasó investigando a los mohawks, investigación que ha ganado un sitio de respeto entre los trabajadores de campo de cualquier generación. Su relato se presenta no como el producto de una observación de primera mano sino como escritura en un taller atestado. El frontispicio de los *Argonautas*, como todas las fotografías, afirma la presencia de la escena delante de las lentes; y también sugiere otra presencia, la del etnógrafo, componiendo activamente este fragmento de la realidad trobriandesa. El intercambio del kula, el tema del libro de Malinowski, se ha hecho perfectamente visible, centrado en el cuadro perceptual, mientras que una mirada participante redirige nuestra atención hacia el punto de vista observacional que, como lectores, compartimos con el etnógrafo y su cámara. Se señala el modo predominante de la moderna autoridad del trabajo de campo: "Estás allí... porque yo estuve allí".

Este capítulo rastrea la formación y la quiebra de la autoridad etnográfica en la antropología social del siglo XX. No es un relato completo, ni se basa en una teoría totalmente acabada de la interpretación y la textualidad etnográfica.<sup>1</sup> Los contornos de una teoría tal son problemáticos, dado que la actividad de la representación transcultural se encuentra ahora más en cuestión de lo que ha estado nunca. La actual dificultad está ligada a la quiebra y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1950 y a los ecos de ese proceso en las teorías radicales de la cultura de las décadas de 1960 y 1970. Después de la revocación de la mirada europea por el movimiento de la negritud y después de la *crise de conscience* de la antropología con respecto a su estatus liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros, ha llegado a ser necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada. Con las comunicaciones expandidas y las influencias interculturales, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, en una pasmosa diversidad de idiomas: una condición global de lo que Mijail Bajtín (1953) llamaba "heteroglosia".<sup>2</sup> Este mundo ambiguo y multívoco hace que cada vez resulte más difícil concebir la diversidad humana como algo inscrito en culturas cerradas e independientes. La diferencia es un efecto del sincretismo inventivo. En años recientes, obras tales como *Orientalismo*, de Edward Said (1978) y *Sur la "philosophie"*

*africaine* de Paulin Hountondji (1977) han arrojado dudas radicales sobre los procedimientos por los cuales se pueden representar los grupos humanos extraños sin proponer métodos o epistemologías sistemáticas y rigurosamente nuevas. Estos estudios sugieren que mientras la escritura etnográfica no puede escapar enteramente al uso reduccionista de dicotomías y esencias, puede por lo menos esforzarse autoconscientemente para no retratar “otros” abstractos y ahistóricos. Ahora es más crucial que nunca que los diferentes pueblos formen imágenes complejas y concretas de los demás, y de las relaciones de conocimiento y poder que los conectan. Pero ningún método científico o instancia ética soberanos pueden garantizar la verdad de tales imágenes. Ellas están constituidas —la crítica de los modos coloniales de representación lo ha mostrado suficientemente— en términos de relaciones históricas específicas de dominación y diálogo.

Los experimentos en escritura etnográfica examinados en este capítulo no caen en una dirección reformista o en un sentido reformista claros. Son invenciones ad hoc, y no se los puede ver en términos de un análisis sistemático de la representación poscolonial. Se los puede comprender mejor como componentes de esa “caja de herramientas” de teoría comprometida recientemente recomendada por Gilles Deleuze y Michel Foucault. “La noción de la teoría como caja de herramientas significa: (i) la teoría a construirse no es un sistema sino un instrumento, una *lógica* de la especificidad de las relaciones de poder y de las luchas alrededor de ellas; y (ii) esta investigación sólo puede ser sobrellevada paso a paso sobre la base de una reflexión (que necesariamente ha de ser histórica, en algunos aspectos) acerca de situaciones determinadas” (Foucault, 1980: 145; véase también 1977: 208). Podemos contribuir a una reflexión práctica sobre la representación transcultural realizando un inventario de las mejores, aunque imperfectas, estrategias actualmente a la mano. En éstas, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes a experimentar, en un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere de un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. Hay, por supuesto, todo un mito del trabajo de campo. La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un estatus

ejemplar. Más aún, si el trabajo de campo se identificó durante un tiempo con una disciplina específicamente occidental y con una ciencia totalizante de “antropología”, esa asociación no es necesariamente permanente. Los estilos actuales de descripción cultural están históricamente limitados y se encuentran sufriendo importantes metamorfosis.

El desarrollo de la ciencia etnográfica no puede entenderse en último análisis prescindiendo de los debates políticos y epistemológicos más generales sobre la escritura y la representación de la alteridad. En esta discusión, sin embargo, he mantenido el foco sobre la antropología profesional, y específicamente en la etnografía a partir de 1950.<sup>3</sup> La actual crisis —o mejor, dispersión— de la autoridad etnográfica hace posible trazar un período aproximado, delimitado por los años 1900 y 1960, durante el cual se estableció una nueva concepción del trabajo de campo como la norma de la antropología europea y norteamericana. El trabajo de campo intensivo, llevado a cabo por especialistas entrenados en la universidad, emergió como una fuente de datos sobre los pueblos exóticos privilegiada y sancionada. La cuestión aquí no es que haya prevalecido un único método de investigación. La etnografía “intensiva” ha sido variadamente definida (compárese Griaule, 1957, con Malinowski, 1922: cap.1). Más aún, la hegemonía del trabajo de campo se estableció antes y más extensivamente en los Estados Unidos y en Inglaterra que en Francia. Los ejemplos más tempranos de Franz Boas y la expedición al Estrecho de Torres sólo fueron equiparados con retraso por la fundación del Institut d’Ethnologie en 1925 y con la publicitada Misión Dakar-Djibuti de 1932 (Karady, 1982; Jamin, 1982a, Stocking, 1983). Sin embargo, a mediados de la década de 1930 se podía hablar ya de un consenso internacional en pleno desarrollo: las abstracciones antropológicas válidas debían estar basadas, de ser posible, en descripciones culturales intensivas hechas por estudiosos calificados. A esta altura de las cosas el nuevo estilo se había hecho popular, y estaba institucionalizado y corporizado en prácticas textuales específicas.

Recientemente se ha hecho posible identificar y tomar una cierta distancia de estas convenciones.<sup>4</sup> Si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros personales,

puede ser circunscrito como una versión adecuada de “otro mundo” más o menos discreto, compuesto por una autor individual?

Al analizar estas complejas transformaciones se debe tener en mente el hecho de que la etnografía está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de constricciones políticas que se encuentran más allá del control del escritor. En respuesta a estas fuerzas, la escritura etnográfica pone en juego una estrategia de autoridad específica. Esta estrategia ha involucrado, clásicamente, la pretensión —no cuestionada— de aparecer como la que proporciona la verdad en el texto. Una experiencia cultural compleja es enunciada por un individuo: *We the Tikopia* por Raymond Firth; *Nous avons mangé la forêt* por Georges Condominas; *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* por Margaret Mead; *Los nuer* por E.E. Evans-Pritchard.

El análisis que sigue localiza primero históricamente esta autoridad en el desenvolvimiento de una ciencia de la observación participante de nuestro siglo, y procede luego a una crítica de los supuestos subyacentes y a una revisión de prácticas textuales emergentes. Estas estrategias alternativas pueden percibirse en recientes experimentos por parte de los etnógrafos que, autoconscientemente, rechazan las escenas de representación cultural en el estilo del frontispicio de Malinowski. Están surgiendo diversas versiones seculares del atestado taller de escritura de Lafitau. En los nuevos paradigmas, la autoridad del escritor no aparece ya fascinada por figuras trascendentales, sea una deidad hebreo-cristiana o sus reemplazos del siglo XX, el Hombre y la Cultura. Nada perdura del tablado celestial, con excepción de la esfumada imagen del antropólogo en un espejo. El silencio del taller etnográfico ha sido quebrado por voces insistentes, heteroglóticas, por el raspar de otras plumas.<sup>5</sup>

\*

Sobre el fin del siglo XIX nada garantizaba, a priori, el estatus del etnógrafo como el mejor intérprete de la vida nativa, en oposición al estatus del viajero y en especial del misionero y del administrador, algunos de los cuales habían estado en el campo mucho más tiempo y poseían mejores contactos de investigación y mejores habilidades lingüísticas. El desarrollo de la imagen del

trabajador de campo en América, desde Frank Hamilton Cushing (un excéntrico) hasta Margaret Mead (una figura nacional) es significativo. Durante este período se creó una forma particular de autoridad, una autoridad tanto validada científicamente como basada en una experiencia personal singular. Durante la década de 1920 Malinowski desempeñó un papel central en el establecimiento del crédito del trabajador de campo, y es bajo esta luz que debemos rememorar sus ataques a la competencia de los adversarios en el campo. Por ejemplo, el magistrado colonial Alex Rentoul, quien tuvo la temeridad de contradecir los hallazgos científicos concernientes a la concepción trobriandesa de la paternidad, fue excomulgado en las páginas de *Man* por su nada profesional “perspectiva de tribunal policíaco” (véanse Rentoul, 1931a, b; Malinowski, 1932). El ataque contra el amateurismo en el campo fue llevado más lejos aún por A. R. Radcliffe-Brown, quien, como lo ha mostrado Ian Langham, vino a epitomizar al profesional científico, descubridor de leyes sociales rigurosas (Langham, 1981: cap. 7). Lo que surgió durante la primera mitad del siglo XX junto al éxito del trabajo de campo profesional fue una fusión nueva de teoría general e investigación empírica, de análisis cultural con descripción etnográfica.

El trabajador de campo teórico reemplazó a la antigua división entre el “hombre sobre el terreno” (en palabras de James Frazer) y el sociólogo o el antropólogo en la metrópolis. Esta división del trabajo variaba en diferentes tradiciones nacionales. En los Estados Unidos, por ejemplo, Morgan poseía conocimiento personal de por lo menos algunas de las culturas que constituían la materia prima para sus síntesis sociológicas; y Boas, más bien tempranamente, hizo del trabajo de campo intensivo el sine qua non del discurso antropológico serio. En general, sin embargo, antes de que Malinowski, Radcliffe-Brown y Mead establecieran con éxito la norma del estudioso universitario que comprueba y deriva teoría a partir de una investigación de primera mano, prevalecía una economía del conocimiento etnográfico un tanto distinta. Por ejemplo, *The Melanesians* (1891) de R. H. Codrington es una compilación detallada de folklore y costumbres, extraída de un período de investigación relativamente extenso y basado en una intensiva colaboración con traductores e informantes indígenas. El libro no está organizado en torno de una “experiencia” de trabajo de campo, ni promueve una hipótesis interpretativa unificada, ya sea funcional, histórica o de otro tipo. Se conforma con generalizaciones de bajo nivel y con el amasado de un

rango ecléctico de información. Codrington es agudamente consciente del carácter incompleto de su conocimiento, y cree que una comprensión real de la vida nativa sólo se puede alcanzar después de una década de experiencia y estudio (págs. vi-vii). Esta comprensión de las dificultades que existen para entender el mundo de los pueblos extraños —los muchos años que se necesitan para aprender y desaprender, los problemas de la adquisición de una amplia competencia lingüística— tendió a dominar el trabajo de la generación de Codrington. Tales supuestos pronto serían desafiados por el relativismo más confiado del modelo malinowskiano. Los nuevos trabajadores de campo se distinguieron tajantemente de los “hombres sobre el terreno” que los habían precedido —el misionero, el administrador, el comerciante y el viajero— cuyo conocimiento de los pueblos indígenas, argumentaban, no estaba informado por buenas hipótesis científicas o por la suficiente neutralidad.

Antes del advenimiento de la etnografía profesional, escritores como J.F. McLennan, John Lubbock y E.B. Tylor habían procurado controlar la calidad de los informes en que se basaban sus síntesis antropológicas. Lo hacían por medio de los lineamientos del *Notes and Queries* y, en el caso de Tylor, cultivando relaciones de trabajo duraderas con sofisticados investigadores de campo tales como el misionero Lorimer Fison. Después de 1883, como nuevo catedrático de antropología en Oxford, Tylor alentó la reunión sistemática de datos etnográficos por profesionales calificados. El United States Bureau of Ethnology, ya comprometido en la empresa, proporcionó el modelo. Tylor se ocupó de fundar un comité para estudiar las tribus noroccidentales del Canadá, y el primer agente de ese comité que en el campo fue E.F. Wilson, con diecinueve años de experiencia como misionero entre los ojibwa. En poco tiempo éste fue reemplazado por Boas, un físico en proceso de convertirse a la etnografía profesional. George Stocking argumentó persuasivamente que el reemplazo de Wilson por Boas “marca el inicio de una importante fase en el desarrollo del método etnográfico británico: la recolección de datos por científicos naturales de formación académica que se definían a sí mismos como antropólogos, y que además estaban involucrados en la formulación y evaluación de teoría antropológica” (1983:74). Con las investigaciones tempranas de Boas y con el surgimiento en la década de 1980 de otros trabajadores de campo provenientes de las ciencias naturales, como A.C. Haddon y Baldwin Spencer, el movimiento hacia la etnografía profesional ya estaba

encaminado. La expedición al Estrecho de Torres de 1899 puede verse como una culminación del trabajo de esta "generación intermedia", como la llama Stocking. El nuevo estilo de investigación era claramente distinto del de los misioneros y del de otros aficionados en el campo, y formaba parte de una tendencia general a partir de Tylor a "establecer una unión más estrecha entre los componentes empíricos y teóricos de una investigación antropológica" (1983:72).

El establecimiento de la observación participante intensiva como norma profesional, sin embargo, debía esperar aún a la cohorte malinowskiana. La "generación intermedia" de etnógrafos no se caracterizaba por vivir en un solo sitio durante un año o más, dominando la lengua vernácula y sometándose a una experiencia personal de aprendizaje comparable a una iniciación. No hablaban como portadores de la cultura, sino que retenían la instancia documental y observacional propia de los científicos naturales. La principal excepción antes de la tercera década del siglo, Frank Hamilton Cushing, siguió siendo un ejemplo aislado. Como lo ha sugerido Curtis Hinsley, el extenso estudio de primera mano de Cushing sobre los zuñi, su virtual absorción en su forma de vida, "suscita problemas de verificación y narratividad... Una comunidad de antropología científica construida sobre el modelo de otras ciencias requería un discurso de lenguaje común, canales de comunicación regular, y por lo menos un consenso mínimo acerca del método de evaluación" (1983: 66). La comprensión de los zuñi por parte de Cushing, intuitiva y excesivamente personal, no podía conferir autoridad científica.

Para decirlo esquemáticamente, antes de fines del siglo XIX, el etnógrafo y el antropólogo, el descriptor-traductor de costumbres y el constructor de teorías generales sobre la humanidad, eran distintas personas. (Un sentido claro de la *tensión* entre la etnografía y la antropología es importante si se quiere percibir correctamente la confluencia reciente —y quizá temporaria— entre ambos proyectos.) Malinowski nos ha dado la imagen del nuevo "antropólogo" infiltrado junto al fuego de la aldea, observando, escuchando y haciendo preguntas, registrando e interpretando la vida trobriandesa. La carta de fundación literaria de esta nueva autoridad es el primer capítulo de *Los Argonautas*, con sus fotografías prominentemente destacadas de la tienda del etnógrafo en medio de las viviendas de Kiriwina. La justificación metodológica más aguda de esta nueva modalidad se encuentra en *The Andaman Islanders* (1922) de Radcliffe-Brown. Los dos



libros se publicaron con menos de un año de diferencia. Y aunque sus autores desarrollaron estilos de trabajo de campo y concepciones de la ciencia cultural bien diferentes, ambos textos tempranos proporcionaron argumentos explícitos a favor de la especial autoridad del etnógrafo-antropólogo.

Malinowski, como lo muestran sus notas a la crucial introducción de *Los Argonautas*, estaba preocupado principalmente por el problema retórico de convencer a sus lectores de que los hechos que ponía ante ellos habían sido objetivamente adquiridos, y no eran creaciones subjetivas (Stocking, 1983: 105). Más aún, él era perfectamente consciente de que “en etnografía, a menudo hay una distancia enorme entre el material en bruto de la información —tal como se presenta al estudioso a través de sus propias observaciones, o de afirmaciones de los nativos, o del calidoscopio de la vida tribal— y la presentación definitiva y autorizada de los resultados” (Malinowski, 1922: 3-4). Stocking ha hecho un análisis preciso de los diversos artificios literarios de *Los Argonautas* (sus laboriosas construcciones narrativas, el uso de la voz activa para denotar el “presente etnográfico”, las dramatizaciones ilusorias de la participación del autor en escenas de la vida de Trobriand), técnicas que Malinowski utilizó con el fin de que “su propia experiencia con los nativos [pueda] llegar a ser también la experiencia del lector” (Stocking, 1983: 106; véase también Payne 1981 y capítulo 3). Los problemas de narración y exposición que habían relegado a Cushing a la marginalidad profesional estaban bien presentes en el pensamiento de Malinowski. Esta ansiedad aparece reflejada en la masa de datos contenida en *Los Argonautas*, en sus sesenta y seis láminas fotográficas, en la hoy un tanto curiosa “Lista cronológica de los sucesos del kula presenciados por el autor”, en la alternancia constante entre descripciones impersonales de conductas típicas y afirmaciones del tipo “Yo presencié...” y “Nuestro grupo, navegando desde el norte...”.

*Los Argonautas* es simultáneamente una narración compleja de la vida de Trobriand y del trabajo de campo etnográfico. Es arquetípica de la generación de etnografías que establecieron con éxito la validez científica de la observación participante. La aventura de la investigación construida en *Los Argonautas*, en el popular trabajo de Mead sobre Samoa y en *We the Tikopia* [de R. Firth] devino una narrativa implícita subyacente a todos los informes profesionales sobre mundos exóticos. Si algunas etnografías posteriores no necesitaron incluir relatos

pormenorizados del trabajo de campo, fue porque tales relatos eran asumidos como supuestos, una vez que se afirmaban cosas tales como, por ejemplo, la simple frase de Godfrey Lienhardt al comienzo de la *Divinity and Experience* (1961: vii): "Este libro se basa en dos años de trabajo entre los dinka, distribuidos en el período entre 1947 y 1950".

En la década de 1920, el nuevo trabajador de campo-teórico llevó a su consumación un nuevo y poderoso género científico y literario, una descripción cultural sintética basada en la observación participante (Thornton, 1983). El nuevo estilo de representación dependió de innovaciones institucionales y metodológicas que soslayaron los obstáculos para un rápido conocimiento de otras culturas que habían preocupado a los mejores representantes de la generación de Codrington. Estos pueden ser brevemente resumidos:

En primer lugar, se legitimó la figura del trabajador de campo, tanto pública como profesionalmente. En el ámbito popular, figuras visibles tales como Malinowski, Mead y Marcel Griaule comunicaron una concepción de la etnografía como algo que era al mismo tiempo científicamente difícil y heroico. El etnógrafo profesional era entrenado en las últimas técnicas analíticas y modalidades de explicación científica. Esto confería una ventaja sobre los aficionados en el campo: el profesional podía afirmar que llegaba más rápidamente al corazón de una cultura, apropiándose de sus instituciones y estructuras esenciales. Una actitud prescrita de relativismo cultural distinguía al trabajador de campo de misioneros, administradores y otros cuya visión de los nativos era, presumiblemente, menos desapasionada, y que estaban preocupados por los problemas del gobierno o de la conversión. Además de la sofisticación científica y de la simpatía relativista, surgió toda una variedad de estándares normativos para esta nueva forma de investigación: el trabajador de campo debía vivir en la aldea nativa, usar la lengua vernácula, permanecer un tiempo suficiente (pero rara vez especificado), investigar ciertos temas clásicos, etcétera.

En segundo lugar, existía un acuerdo tácito de que el etnógrafo de nuevo estilo, cuya permanencia en el campo rara vez excedía los dos años, siendo con frecuencia mucho más breve, podía "usar" con eficiencia los lenguajes nativos sin "dominarlos". En un significativo artículo de 1939 Margaret Mead arguyó que el etnógrafo que siguiera la prescripción malinowskiana de evitar intérpretes y condujera su investigación en lengua vernácula no

necesitaba, de hecho, alcanzar el “virtuosismo” en las lenguas nativas, sino que podía “usar” la lengua local para realizar preguntas, mantener el rapport y arreglárselas con la cultura general, obteniendo buenos resultados de investigación en áreas de concentración particulares. Esto, en efecto, justificaba su propia práctica, la que giraba en torno de estadías relativamente breves y se focalizaba sobre dominios específicos, tales como la infancia o la “personalidad”, focos que funcionarían como “tipos” para una síntesis cultural. Su actitud hacia el “uso” del lenguaje era ampliamente característica de una generación etnográfica que podía, por ejemplo, reputar como autorizado un estudio llamado *Los nuer*, basado en sólo once meses de investigación sumamente difícil. El artículo de Mead provocó una aguda respuesta de Robert Lowie (1940), escrita desde la perspectiva de la anterior tradición boasiana, de orientación más filológica. Pero ésta fue una reacción de la retaguardia; ya se había establecido en general la idea de que se podía realizar una investigación válida sobre la base de uno o dos años de familiaridad con una lengua vernácula extranjera (aun cuando, como sugería Lowie, nadie prestaría crédito a una traducción de Proust que estuviera basada en un conocimiento equivalente del francés).

En tercer lugar, la nueva etnografía estaba marcada por un énfasis creciente en el poder de la observación. La cultura se hallaba construida como un conjunto de conductas características, de ceremonias y de gestos susceptibles de registro y explicación por parte de un observador entrenado. Mead llevaba este punto más allá (ciertamente sus propios poderes de análisis visual eran extraordinarios). En líneas generales, el *observador* participante emergió como una norma de la investigación. Por supuesto, el trabajo de campo exitoso movilizaba un amplísimo rango de interacciones posibles, pero se acordó a lo visual una primacía distintiva: la interpretación estaba ligada a la descripción. Después de Malinowski, una sospecha general hacia los “informantes privilegiados” reflejó esta preferencia sistemática por las observaciones (metódicas) del etnógrafo en detrimento de las interpretaciones (interesadas) de las autoridades indígenas.

En cuarto lugar, ciertas abstracciones teóricas poderosas prometían ayudar a los etnógrafos académicos a “alcanzar el corazón” de una cultura más rápidamente, por ejemplo, que la realización de un extenso inventario de costumbres y creencias. Sin pasar años enteros tratando de conocer a los nativos y los detalles íntimos de sus complicadas lenguas y de sus hábitos, el in-

investigador podría buscar más bien datos seleccionados que le permitieran dar cuenta de la armadura central o de la estructura de una totalidad cultural. El “método genealógico” de Rivers, y luego el modelo de la “estructura social” de Radcliffe-Brown, proporcionaban este tipo de atajo. Se podía, aparentemente, elicitar términos de parentesco sin un conocimiento profundo de la lengua vernácula local, y el rango de conocimiento contextual necesario era, de este modo, convenientemente limitado.

En quinto lugar, dado que la cultura considerada como una totalidad compleja, era siempre demasiado amplia como para dominarla en una investigación breve, el nuevo etnógrafo procuraba focalizarse temáticamente sobre instituciones particulares. El propósito no era contribuir a un inventario completo o a una exhaustiva descripción de costumbres, sino alcanzar la totalidad a través de una o más de sus partes. Ya he señalado el privilegio que durante un tiempo se concedió a la estructura social. Un ciclo de vida individual, un ritual complejo como el anillo de kula o la ceremonia de Naven, podían también servir al mismo efecto, al igual que categorías de conducta como la economía, la política y demás. En la instancia retórica prevalentemente sinecdótica de la nueva etnografía, se asumía que las partes eran microcosmos o analogías de la totalidad. Esta disposición de primeros planos institucionales sobre un trasfondo cultural en el dibujo de un mundo coherente llevó por sí misma a convenciones literarias de tipo realista.

En sexto lugar, las totalidades así representadas tendían a ser sincrónicas, como que eran producto de una actividad de investigación de corto plazo. El trabajador de campo intensivo podía esbozar plausiblemente los contornos del “presente etnográfico”: el ciclo de un año, una serie ritual, patrones de conducta típica. Introducir indagación histórica de largo alcance habría complicado hasta lo imposible la tarea del nuevo estilo de trabajo de campo. De este modo, cuando Malinowski y Radcliffe-Brown establecieron su crítica a la “historia conjetural” de los difusionistas, les resultó también fácil excluir los procesos diacrónicos como objetos del trabajo de campo, con las consecuencias que ya se han denunciado suficientemente.

\*

Estas innovaciones sirvieron para validar una etnografía eficiente basada en la observación científica participante. Su efecto combinado se puede observar en lo que bien podría ser el *tour de*

force de la nueva etnografía, el estudio *Los nuer* de Evans-Pritchard, publicado en 1940. Basándose en once meses de investigación, conducida —como nos narra la notable introducción del libro— en condiciones casi imposibles, Evans-Pritchard fue capaz no obstante de componer un clásico. El había llegado a Nuerland en la retaguardia de una expedición militar punitiva, ante el requerimiento urgente del gobierno del Sudán anglo-egipcio. Fue objeto de constante e intensa sospecha. Sólo en los últimos meses pudo conversar efectivamente con informantes, quienes —nos dice— eran muy hábiles para evadir sus preguntas. En estas circunstancias, su monografía es una especie de milagro.

Mientras plantea exigencias muy limitadas y no hace ningún secreto de las restricciones que pesaron sobre su investigación, Evans-Pritchard se las ingenia para presentar su estudio como una demostración de la efectividad de la teoría. El enfoca su atención sobre la política y la “estructura social” de los nuer, analiza como un conjunto abstracto de relaciones entre segmentos territoriales, linajes, grupos de edad y otras agrupaciones más fluidas. Este conjunto analíticamente derivado se destaca contra un telón de fondo compuesto de patrones migratorios, relaciones con el ganado, nociones de tiempo y espacio. Evans-Pritchard distingue tajantemente entre su método y lo que él llama documentación (malinowskiana) “fortuita”. *Los nuer* no es un extenso compendio de observaciones y textos vernáculos en el estilo de *Los Argonautas* y *Los jardines de coral* de Malinowski. Evans-Pritchard argumenta rigurosamente que “los hechos sólo pueden ser seleccionados y ordenados a la luz de la teoría”. La abstracción admitida de una estructura político-social ofrece el marco de referencia necesario. Si luego se me acusa de describir los hechos como ejemplificadores de mi teoría —continúa en una nota— quiere decir que se me ha comprendido (1969: 261).

En *Los nuer* Evans-Pritchard hace enérgicas vindicaciones del poder de las abstracciones científicas para enfocar la investigación y ordenar los datos complejos. A menudo el libro se presenta a sí mismo como una demostración más que como una descripción, pero no lo hace consistentemente: su argumentación teórica se encuentra circundada por evocaciones e interpretaciones de la vida nuer observadas y narradas con habilidad. Retóricamente, estos pasajes funcionan más que como una simple “ejemplificación”, puesto que efectivamente implican a los lectores en la compleja subjetividad de la observación participante. Esto se

puede ver en un párrafo característico, que progresa a través de una serie de posiciones discursivas discontinuas:

Es difícil encontrar una palabra inglesa que describa adecuadamente la posición social de los *diel* en una tribu. Los hemos llamado aristócratas, pero no deseáramos implicar que los *nuer* los consideran de rango superior, pues, como hemos declarado enfáticamente la sola idea de un hombre enseñoreándose sobre los demás les resulta repugnante. En general —luego calificaremos esta afirmación— los *diel* poseen más bien prestigio que rango y más bien influencia que poder. Si usted es un *dil* de la tribu en que vive, usted es más que un simple miembro de la tribu. Es uno de los dueños del país, de los sitios de la aldea, de las pasturas, los estanques de pesca y los manantiales. El resto de la gente vive allí en virtud de su casamiento en vuestro clan, la adopción de vuestro linaje o de algún otro lazo social. Usted es un líder de la tribu y el nombre del emblema de vuestro clan se invoca cuando la tribu va a la guerra. Dondequiera que haya un *dil* en la aldea, la aldea se arracima en torno de él como un rebaño alrededor del macho (1969: 215).

Las primeras tres frases se presentan como un argumento acerca de la traducción que, de pasada, atribuye sin embargo a los “*nuer*” un conjunto estable de actitudes (más adelante tengo otras cosas que decir sobre este estilo de atribución). Seguidamente, en las cuatro frases que comienzan con “Si usted es un *dil*...”, la construcción en segunda persona reúne al lector y al nativo en una participación textual. La frase final ofrecida como la descripción directa de un evento típico (que el lector asimila ahora desde el punto de vista de un observador participante), evoca la escena por medio de metáforas *nuer* relativas al ganado. En las ocho frases del párrafo un argumento acerca de la traducción pasa, a través de una participación ficticia, a una fusión metafórica de descripciones culturales tanto externas como indígenas. La conjunción subjetiva de análisis abstracto y experiencia concreta se ha consumado.

Evans-Pritchard se alejará más tarde de la posición teórica de *Los nuer*, rechazando su reivindicación de la “estructura social” como un marco de referencia privilegiado. Cada uno de los “atajos” o “recetas” de trabajo de campo que ha enumerado ha sido y continúa siendo cuestionado. Desplegada en combinaciones múltiples de esas directivas, la autoridad del teórico-trabajador de

campo académico se estableció no obstante entre 1920 y 1950. Esta peculiar amalgama de experiencia personal intensa y análisis científico (entendida en este período simultáneamente como rito de pasaje y como laboratorio) emergió como un método: la observación participante. Aunque entendido de diversas maneras y hoy discutido en muchos ámbitos, este método sigue siendo el principal rasgo distintivo de la antropología profesional. Su compleja subjetividad se reproduce rutinariamente en la escritura y en la lectura de las etnografías.

\*

“Observación participante” sirve como taquigrafía para un oscilar continuo entre el “adentro” y el “afuera” de los sucesos: por un lado, atrapar empáticamente el sentido de acontecimientos y gestos específicos; por el otro, dar un paso atrás para situar esos significados en contextos más amplios. De esta manera los sucesos particulares adquieren una significación más profunda o más general, reglas estructurales, etcétera. Literalmente entendida, la observación participante es una fórmula paradójica y equívoca; pero se la puede tomar en serio si se la reformula en términos hermenéuticos como una dialéctica entre la experiencia y la interpretación. Así es como lo han reafirmado los más persuasivos entre los recientes defensores del método, situándose en la tradición que lleva desde Wilhelm Dilthey, vía Max Weber, a los antropólogos de los “símbolos y significados”, como Clifford Geertz. Sin embargo, cuando de reclamos de autoridad se trata se han acordado diferentes énfasis a la experiencia y a la interpretación. En los últimos años ha habido un marcado cambio de énfasis en detrimento de aquélla y en beneficio de ésta. Esta sección y la que sigue explotarán las reivindicaciones más bien diferentes de la experiencia y de la interpretación, así como su interrelación cambiante.

El prestigio creciente del teórico-trabajador de campo disminuyó el interés (sin eliminarlo del todo) hacia cierto número de procesos y mediadores que habían predominado en métodos anteriores. Hemos visto cómo el dominio del lenguaje se definió en un nivel de uso adecuado para amasar un discreto volumen de datos en un período limitado de tiempo. Se relegaron los trabajos de transcripción y traducción textual y el rol dialógico crucial de intérpretes y de “informantes privilegiados” a un estatus secundario, y a veces incluso menospreciado. El trabajo de campo se

centró en la *experiencia* del estudioso observador-participante. Apareció una imagen bien delineada, una narrativa, la del extranjero que penetra en una cultura, arrojando una especie de iniciación que conduce al rapport (en su expresión mínima, aceptación y empatía, aunque habitualmente implica algo que se parece a la amistad). De esta experiencia emerge, de maneras no especificadas, un texto representacional escrito por el observador-participante. Como veremos, esta versión de la producción textual oscurece tanto como revela. Pero su principal supuesto es digno de ser tomado en serio: que la experiencia del investigador puede servir como la fuente de la autoridad en el trabajo de campo.

La autoridad experiencial se basa en un “sentimiento” hacia el contexto extraño, una especie de sentido común acumulado y una sensibilidad hacia el estilo de un pueblo o de un lugar. Tal concepción es frecuentemente explícita en los textos de los observadores participantes más tempranos. La pretensión de Margaret Mead de captar el principio subyacente o ethos de una cultura mediante una exaltada sensibilidad hacia la forma, el tono, el gesto y los estilos de conducta, y el énfasis de Malinowski en su vida en la aldea y en la comprensión derivada de los “imponderabilia” de la existencia cotidiana, son, en este sentido, casos prominentes. Muchas etnografías —*Forest People* (1962) de Colin Turnbull, por ejemplo— están vertidas en modo experiencial, priorizando por encima de cualquier hipótesis de investigación específica y de cualquier método, el “yo estuve allí” del etnógrafo como poseedor de conocimientos de primera mano y como participante.

Por supuesto, es difícil decir mucho acerca de la experiencia. Como la “intuición”, es algo que uno posee o no, y su invocación a menudo huele a mistificación. No obstante, está claro que uno debería resistir la tentación de traducir toda experiencia significativa en interpretación. Si bien ambas están recíprocamente relacionadas, no son idénticas. Tiene sentido mantenerlas aparte, aunque más no sea porque muchas veces se recurre a la experiencia para otorgar validez a la autoridad etnográfica.

La defensa más seria del papel de la experiencia en las ciencias históricas y culturales está contenida en la noción general de *Verstehen*.<sup>6</sup> En la influyente concepción de Dilthey (1914), la posibilidad de comprender a los otros surge inicialmente del simple hecho de la coexistencia en un mundo compartido; pero este mundo experiencial, sustrato intersubjetivo para las for-



mas objetivas del conocimiento, es precisamente lo que falta o lo que es problemático para un antropólogo que ingresa en una cultura extraña. Por ello, durante los primeros meses en el campo (y también, por cierto, a lo largo de toda la investigación), lo que tiene lugar es un aprendizaje del lenguaje, en el sentido más amplio de esta expresión. Se debe establecer y re-establecer lo que Dilthey llama “esfera común”, constituyendo un mundo experiencial compartido en relación con el cual habrán de construirse todos los “hechos”, “textos”, “sucesos” y sus interpretaciones. Este proceso de internarse en un universo expresivo extraño es siempre de naturaleza subjetiva, pero pronto se establece una dependencia entre él y lo que Dilthey llama “expresiones permanentemente fijas”, formas estables a las que la comprensión puede retornar. La exégesis de estas formas fijas proporciona los contenidos de todo conocimiento histórico-cultural sistemático. Y es de esta manera que la experiencia queda estrechamente ligada a la interpretación. Dilthey es, entre paréntesis, uno de los primeros teóricos modernos que compararon la comprensión de las formas culturales a la lectura de “textos”. Pero esta especie de lectura o exégesis no puede sobrevenir sin una participación personal intensa, un activo “sentirse en casa” en un universo común.

Siguiendo a Dilthey, la “experiencia” etnográfica se puede ver como la constitución de un mundo significativo común, basado en estilos intuitivos de sentimiento, percepción y conjetura. Esta actividad se sirve de indicios, trazos, gestos y fragmentos de sentido previos al desarrollo de interpretaciones estables. Tal forma fragmentaria de experiencia se puede clasificar como estética y/o adivinatoria. Aquí sólo podemos dedicar unas pocas palabras a tales estilos de comprensión en relación con la etnografía. La revisión de A.L. Kroeber (1931) sobre *Growing Up in New Guinea* de Margaret Mead proporciona una oportuna evocación de ese modo estético:

Ante todo, está claro que ella posee en un grado superlativo las facultades de percibir prestamente las corrientes principales de una cultura que chocan contra los individuos, y de delinearlas en cuadros compactos de sorprendente agudeza. El resultado es una representación de una intensidad extraordinaria, semejante a la vida. Obviamente, un don de sensacionalismo intelectualizado pero poderoso subyace a esta capacidad; obviamente, también, un alto orden de intuitividad, en el sentido de habilidad

para completar una pintura convincente a partir de indicios, puesto que indicios es lo que algunos de sus datos pueden llegar a ser, con sólo seis meses para aprender una lengua y penetrar en las intimidades de toda una cultura, especializándose además en conducta infantil. De todas maneras, esta pintura, hasta donde se puede apreciar, parece a este crítico enteramente satisfactoria, así como es digna de admirar la certeza de su intuición y la eficacia de sus pinceladas descriptivas (pág. 248).

Una formulación diferente aparece en *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World* (1937) de Maurice Leenhardt, un libro que en su modo de exposición a veces críptico requiere de sus lectores la misma clase de percepción estética y gestáltica en la que tanto Mead como Leenhardt sobresalieron. El respaldo de Leenhardt a esta estrategia es muy importante, puesto que dada su experiencia de campo extremadamente prolongada y su cultivo profundo de un lenguaje melanesio, su "método" no puede verse como una racionalización de la etnografía de corto plazo: "En realidad, nuestro contacto con otro no se logra a través del análisis. Más bien, aprehendemos al otro en su integridad. Desde el principio, podemos esbozar nuestra visión de él utilizando un bosquejo o un detalle simbólico que contiene una totalidad en sí mismo y que evoca la verdadera forma de su ser. Esto último es lo que se nos escaparía si nos acercáramos a nuestro prójimo usando sólo las categorías de nuestro intelecto" (pág. 2).

Las investigaciones de Carlo Ginzburg (1980) sobre la compleja tradición de la adivinación proporcionan otra forma de tomar la experiencia en serio como una fuente de conocimiento etnográfico. Su investigación abarca desde las tempranas interpretaciones de los cazadores sobre las huellas de los animales hasta las formas de predicción en la Mesopotamia, el desciframiento de síntomas en la medicina hipocrática, la focalización en los detalles para detectar falsificaciones artísticas, Freud, Sherlock Holmes y Proust. Estos estilos de adivinación no extáticos captan relaciones de significación circunstanciales y específicas y se basan en corazonadas, en la lectura de indicios aparentemente dispersos y en "coincidencias". Ginzburg propone su modelo de "conocimiento conjetural" como un modo de comprensión abductivo, disciplinado y no generalizador, que es de importancia central, aunque no reconocida, en las ciencias culturales. Se lo puede agregar a un almacén de recursos más bien magro, para comprender rigurosa-

mente cómo se siente uno en una situación etnográfica nada familiar.

Precisamente porque es difícil restringir, la “experiencia” ha servido como una garantía efectiva de la autoridad etnográfica. Hay, por supuesto, una ambigüedad notable en este término. La experiencia evoca una presencia participatoria, un contacto sensitivo con el mundo a comprender, un *rapport* con su gente, una tangibilidad de percepción. También sugiere un conocimiento acumulativo, en profundización constante (“sus diez años de experiencia en Nueva Guinea”). Los sentidos trabajan en conjunto para autorizar una sensibilidad o una propensión real pero inefable del etnógrafo hacia “su” pueblo. Hay que subrayar, sin embargo, que este “mundo”, cuando se lo concibe como una creación experiencial, es subjetivo, y no dialógico o intersubjetivo. El etnógrafo acumula conocimiento personal sobre el campo (la forma posesiva *mi pueblo* se ha utilizado familiarmente hasta hace poco en círculos antropológicos, pero la frase significa en efecto “mi experiencia”).

\*

Es comprensible, dada su vaguedad, que los criterios experienciales de autoridad —las creencias no examinadas sobre el “método” de la observación participante, sobre el poder de la empatía, el *rapport*, etc.— hayan sido objeto de crítica por parte de antropólogos hermenéuticamente sofisticados. El segundo momento de la dialéctica de la experiencia y la interpretación ha merecido una atención y una elaboración crecientes (véanse, por ejemplo: Geertz, 1973, 1976; Rabinow y Sullivan, 1979; Winner, 1976; Sperber, 1981). La interpretación, basada en un modelo filológico de la “lectura” textual, ha surgido como una alternativa sofisticada a los reclamos, ahora evidentemente ingenuos, de la autoridad experiencial. La antropología interpretativa desmitifica gran parte de lo que anteriormente permanecía no cuestionado en la construcción de las narrativas, los tipos, las observaciones y las descripciones etnográficas. Contribuye a una visibilidad creciente de los procesos creativos (y en un amplio sentido, poéticos) por medio de los cuales se inventan y se tratan como significativos los objetos “culturales”.

¿Qué involucra mirar a la cultura como un conjunto de textos a interpretar? Paul Ricoeur, en su ensayo “El modelo del texto: La acción significativa considerada como texto” (1971), proporcio-

na una exposición clásica del asunto. Clifford Geertz, en un puñado de discusiones estimulantes y sutiles, ha adaptado la teoría de Ricoeur al trabajo de campo antropológico (1973: cap.1). La "textualización" se entiende como prerrequisito de la interpretación, la constitución de las "expresiones fijas" de Dilthey. Es el proceso a través del cual la conducta no escrita, el habla, las creencias, la tradición oral y el ritual son caracterizados como un corpus, como un conjunto potencialmente significativo separado de toda situación discursiva o performativa inmediata. En el momento de la textualización este corpus significativo asume una relación más o menos estable con un contexto; ya estamos familiarizados con los resultados de este proceso, a través de lo que se conoce como descripción densa etnográfica. Por ejemplo, decimos que una determinada institución o un segmento de conducta es típico de (o es un elemento comunicativo en el interior de) una cultura circundante, cuando la famosa riña de gallos de Geertz (1973: cap. 15) deviene un locus intensamente significativo de la cultura balinesa. Se crean campos de sinécdoques en los que las partes están relacionadas con las totalidades, y en los que la totalidad (lo que a menudo llamamos cultura) es constituida.

Ricoeur no otorga en realidad ningún privilegio a las relaciones parte-todo y a los tipos específicos de analogías que constituyen las representaciones funcionalistas o realistas. Simplemente postula una relación necesaria entre texto y "mundo". Un mundo no puede ser aprehendido directamente; siempre se lo infiere sobre la base de sus partes, y esas partes deben ser arrancadas conceptual y perceptualmente del flujo de la experiencia. De esta manera, la textualización genera sentido a través de un movimiento circular que primero aísla y luego contextualiza una cosa o un suceso en la realidad que lo engloba. Se genera un modo familiar de autoridad que afirma representar mundos discretos, significativos. La etnografía es la interpretación de las culturas.

Un segundo paso fundamental en el análisis de Ricoeur es su exposición de los procesos mediante los cuales un "discurso" se vuelve texto. El discurso, según la clásica discusión de Emile Benveniste (1971: 217-230), es un modo de comunicación en el cual la presencia del sujeto hablante y de la situación inmediata de la comunicación es intrínseca. El discurso está marcado por pronombres (pronunciados o implícitos), *yo* y *tú*, y por indicadores deícticos —*éste*, *aquél*, *ahora*, etcétera— que señalan la instancia presente del discurso más que algo que se encuentra más

allá de él. El discurso no trasciende la ocasión específica en la cual un sujeto se apropia de los recursos del lenguaje para comunicarse dialógicamente. Ricoeur afirma que el discurso no puede ser interpretado de la manera abierta, potencialmente pública en que se “lee” un texto. Para comprender el discurso “usted tiene que haber estado allí”, en presencia del sujeto discursivo. Pues para que el discurso llegue a ser texto, debe devenir “autónomo”, en términos de Ricoeur, separado de una elocución y de una intención autoral específicas. La interpretación no es interlocución. No depende de estar o no en presencia de un hablante.

La relevancia de esta distinción para la etnografía es quizá demasiado obvia. El etnógrafo siempre termina yéndose, llevándose textos para su interpretación ulterior (y entre esos “textos” llevados podemos incluir memorias: sucesos pautados, simplificados, arrancados del contexto inmediato para ser interpretados en la reconstrucción y en la descripción posterior). El texto, a diferencia del discurso, puede viajar. Si bien mucha escritura etnográfica se produce en el campo, la composición concreta de una etnografía se hace en cualquier parte. Los datos constituidos en condiciones discursivas y dialógicas sólo pueden ser objeto de apropiación en una forma textualizada. Los sucesos de la investigación y los encuentros se transforman en notas de campo. Las experiencias se transforman en narrativas, acometimientos significativos o ejemplos.

Esta traducción de la experiencia de investigación posee consecuencias importantes para la autoridad etnográfica. Los datos así reformulados no necesitan comprenderse como la comunicación de personas específicas. La explicación de un informante o la descripción de una costumbre no necesitan exponerse en una forma que incluya el mensaje “él dijo tal y tal cosa”. Un ritual textualizado o un suceso ya no se encuentra estrechamente encadenado a la producción de ese suceso por parte de actores específicos. En vez de eso, los textos se transforman en evidencia de un contexto envolvente, de una realidad “cultural”. Más aún, como los autores y actores específicos han sido separados de sus producciones, se tiene que inventar un “autor” generalizado para dar cuenta del mundo o del contexto dentro del cual se han reubicado funcionalmente los textos. Este autor generalizado recibe una variedad de nombres: el punto de vista de los nativos, “los trobriandeses”, “los nuer”, “los dogon” u otras expresiones similares que aparecen en las etnografías. “Los balineses” funcionan como autor de la riña de gallos textualizada de Geertz.

El etnógrafo disfruta entonces de una relación especial con un origen cultural o un "sujeto absoluto" (Michel-Jones 1978: 14). Es tentador comparar al etnógrafo con el intérprete literario (y esta comparación se está volviendo cada vez más un lugar común), y aun más específicamente con el crítico tradicional, quien concibe su trabajo como la ubicación de los significados ingobernables de un texto en el marco de una intención coherente particular. Al representar a los nuer, los trobriandeses o los balineses como sujetos totales, fuentes de una intención significativa, el etnógrafo transforma las ambigüedades de la situación de investigación y las diversidades de significado en un retrato integrado. Es importante, sin embargo, tomar nota de lo que se ha perdido de vista. El proceso de investigación ha quedado separado del texto que genera y del mundo ficticio que ese texto evoca. La realidad de las situaciones discursivas y de los interlocutores individuales ha sido filtrada. Pero los informantes —junto con las notas de campo— son intermediarios cruciales, típicamente excluidos de las etnografías autorizadas. Los aspectos dialógicos y situacionales de la interpretación etnográfica tienden a desvanecerse del texto representativo final. No se desvanecen del todo, desde ya; existen *topoi* aprobados para retratar el proceso de investigación.

Cada vez nos resultan más familiares las narraciones sobre el trabajo de campo (un subgénero todavía clasificado como subjetivo, "soft" o no científico); pero aun en las etnografías clásicas, existen "leyendas de rapport" que narran, de una manera más o menos estereotipada, la obtención del estatus pleno de observador participante. Estas leyendas pueden ser elaboradas o dichas al pasar, ingenuas o irónicas. Normalmente muestran la ignorancia inicial del etnógrafo, la falta de comprensión y de contactos, con frecuencia una especie de estatus infantil dentro de la cultura. En la *Bildungsgeschichte* de la etnografía, estas situaciones de inocencia o de confusión son reemplazadas por un conocimiento adulto, seguro, desengañado. Podemos citar nuevamente la riña de gallos de Geertz, donde una alienación inicial respecto de los balineses, un confuso estatus de "no persona", se transforma gracias a la elocuente fábula de la batida policial con escenas de complicidad (1973: 412-417). La anécdota establece una presunción de coñectividad, la cual permite al escritor en sus análisis posteriores funcionar como un exégeta omnipresente y dotado de conocimiento y como un portavoz. Este intérprete sitúa el deporte ritual como un texto en un mundo contextual y "lee" brillantemente sus significados culturales.

La abrupta desaparición de Geertz en su rapport, la cuasiinvisibilidad de la observación participante, son paradigmáticas. Aquí Geertz se sirve de una convención establecida para escenificar el logro de la autoridad etnográfica. Como consecuencia, rara vez nos damos cuenta del hecho de que una parte esencial de la construcción de la riña de gallos como texto es dialógica: el autor hablando cara a cara con los balineses particulares, más que leyendo la cultura “por encima de los hombros” (1973:452).

\*

La antropología interpretativa, al mirar a las culturas como ensamblados de textos unidos, vaga y a veces contradictoriamente, y al subrayar la poiesis inventiva que opera en todas las representaciones colectivas, ha contribuido significativamente a la desfamiliarización de la autoridad etnográfica. Sin embargo, por lo que tiene en común con la corriente principal realista, no escapa a la censura general por parte de aquellos críticos de la representación “colonial” que, desde 1950, han rechazado los discursos que retratan las realidades culturales de otros pueblos sin poner su propia realidad en tela de juicio. En las críticas tempranas de Michel Leiris, y luego de Jacques Maquet, en Talal Asad y en muchos otros, se ha puesto de manifiesto la naturaleza no recíproca de la interpretación etnográfica (Leiris, 1950; Maquet, 1964; Asad, 1973). De aquí en más, ni la experiencia ni la actividad interpretativa del investigador científico se pueden considerar inocentes. Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Los paradigmas de la experiencia y de la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía. Las secciones restantes de este capítulo revisarán estos modos emergentes de la autoridad.

Un modelo discursivo de la práctica etnográfica sitúa en primer plano la intersubjetividad de toda elocución, junto con su contexto performativo inmediato. El trabajo de Benveniste sobre el rol constitutivo de los pronombres personales y de la deixis subraya precisamente estas dimensiones. Cada uso de *yo* presupone un *tú*, y cada instancia de discurso está inmediata-

mente ligada a una situación compartida específica: no hay significado discursivo, entonces, sin interlocución y contexto. La relevancia de este énfasis para la etnografía es evidente. El trabajo de campo se compone significativamente de sucesos lingüísticos; pero el lenguaje, según Bajtín, está en el límite entre uno mismo y el otro. La mitad de la palabra es del otro". El crítico ruso urge a repensar el lenguaje en términos de situaciones discursivas específicas: "No existen —escribe— palabras y formas 'neutras', palabras y formas que puedan no pertenecer a 'ninguno'; el lenguaje ha sido poseído por completo por intenciones y acentos". Las palabras de la escritura etnográfica, por lo tanto, no se pueden construir como si fueran monológicas, como afirmaciones autoritarias sobre, o como interpretaciones de una realidad abstracta y textualizada. El lenguaje de la etnografía está afectado por otras subjetividades y por resonancias contextuales específicas, puesto que todo lenguaje, en la concepción de Bajtín, es "una concreta visión heteroglósica del mundo" (1953: 293).

Las formas de escritura etnográfica que se presentan a sí mismas en un modo "discursivo" tienden a ocuparse de la representación de los contextos de la investigación y de las situaciones del diálogo. De esta manera, un libro como *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977) de Paul Rabinow, se ocupa de la representación de una situación de estudio específica (una serie de tiempos y lugares restringentes) y (de una manera un tanto ficcionalizada) de una secuencia de interlocutores individuales. Por cierto, todo un nuevo subgénero de "relatos de trabajo de campo" (del cual Rabinow es uno de los más vigorosos) se sitúa en el interior del paradigma discursivo de la escritura etnográfica. *Les mots, la mort, les sorts* (1977) de Jeanne Favret-Saada, es un experimento insistente, autoconsciente, de etnografía en modo discursivo.<sup>7</sup> Ella afirma que el suceso de interlocución siempre asigna al etnógrafo una posición específica en un tejido de relaciones intersubjetivas. No hay puntos neutrales en el campo de fuerza de las posiciones discursivas, en una matriz de relaciones cambiantes de *yo* y *tú*s.

Numerosos trabajos recientes han escogido presentar los procesos discursivos de la etnografía en forma de un diálogo entre dos individuos. *Dialogue des femmes en ethnologie* (1977) de Camille Lacoste-Dujardin, *The Headman and I* (1978) de Jean-Paul Dumont y *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (1981) de Marjorie Shostak son ejemplos notorios. El modo



dialógico es defendido con considerable sofisticación en otros dos textos. El primero, las reflexiones teóricas de Kevin Dwyer sobre “la dialógica de la etnología”, surge de una serie de entrevistas con un informante clave y justifica la decisión de Dwyer de estructurar su etnografía en forma de un registro casi literal de esos intercambios (1977, 1979, 1982). El segundo trabajo, más complejo, es *Tuhami: Portrait of a Moroccan* de Vincent Crapanzano, otro relato de una serie de intercambios que rechaza cualquier separación tajante de un sujeto interpretante y otro textualizado (1980; véase también 1977). Tanto Dwyer como Crapanzano sitúan la etnografía en un proceso de diálogo en el que los interlocutores negocian activamente una visión compartida de la realidad. Crapanzano argumenta que esta construcción mutua debe estar operando en todo encuentro etnográfico, pero que los participantes tienden a presuponer que ellos simplemente prestan aquiescencia a la realidad de sus contrapartes. De esta manera, por ejemplo, el etnógrafo de los isleños trobriandeses no fragua abiertamente una versión de la realidad en colaboración con sus informantes, sino que más bien interpreta el “punto de vista trobriandés”. Crapanzano y Dwyer ofrecen intentos sofisticados para romper con esta convención literaria y hermenéutica. En el proceso, la autoridad del etnógrafo como narrador e intérprete resulta alterada. Dwyer propone una hermenéutica de la “vulnerabilidad”, subrayando las rupturas del trabajo de campo, la posición dividida y el imperfecto control del etnógrafo. Tanto Crapanzano como Dwyer buscan representar la experiencia de investigación de manera que dejan al descubierto la textura textualizada del otro y también la del sujeto que interpreta.<sup>8</sup> (Aquí las etimologías son evocativas: la palabra *texto* está relacionada, como bien se sabe, con el tejido; *vulnerabilidad* con hender o herir, en este caso, la revelación de una autoridad cerrada.)

El modelo de diálogo subraya precisamente esos elementos discursivos —circunstanciales e intersubjetivos— que Ricoeur había excluido de su modelo del texto. Pero si la autoridad interpretativa se basa en la exclusión del diálogo, lo inverso también es verdad: una autoridad puramente dialógica reprimiría el hecho inescapable de la textualización. Mientras que las etnografías modeladas como encuentros entre dos individuos pueden dramatizar con éxito el toma y daca intersubjetivo del trabajo de campo e introducir un contrapunto de voces autorales, ellas siguen siendo *representaciones* del diálogo.

Como textos, esas etnografías no serían de estructura dialógica, pues como ha señalado Steven Tyler (1981), aunque Sócrates aparece como un participante descentrado en sus encuentros, Platón retiene todo el control del diálogo. Este desplazamiento, pero no eliminación, de la autoridad monológica es característico de toda estrategia que retrate al etnógrafo como un personaje discreto en la narrativa del trabajo de campo. Aún más, existe frecuentemente una tendencia en la ficción dialógica a hacer aparecer al interlocutor del etnógrafo como representativo de su cultura —un tipo, en el lenguaje del realismo tradicional— a través del cual se revelan los procesos sociales generales.<sup>9</sup> Tal retrato reinstaura la autoridad interpretativa sinecdótica por la cual el etnógrafo lee un texto en relación con el contexto, constituyendo así un “otro” mundo significativo. Si bien es difícil para los retratos dialógicos evitar los procedimientos de tipificación, ellos pueden, hasta un grado significativo, resistir el impulso hacia la representación autoritaria del otro. Esto se debe a su habilidad para mantener ficcionalmente la extrañeza de la otra voz y conservar la perspectiva de las contingencias específicas del intercambio.

\*

Decir que una etnografía está compuesta de discursos y que sus distintos componentes se hallan dialógicamente relacionados, no es lo mismo que decir que su forma textual debería ser la de un diálogo literal. Tal como Crapanzano reconoce en *Tuhami*, un tercer participante, real o imaginado, debe funcionar como mediador en cualquier encuentro entre dos individuos (1980: 147-151). El diálogo ficcional es de hecho una condensación, una representación simplificada de complejos procesos multívocos. Una manera alternativa de representar esta complejidad discursiva es comprender el curso general de la investigación como una negociación continua. El caso de Marcel Griaule y los dogon es bien conocido y particularmente claro. El relato de Griaule sobre su instrucción en la sabiduría cosmológica dogon, *Dios de agua* (1948a), fue un temprano ejercicio en narración etnográfica dialógica. Más allá de esta ocasión interlocucional específica, sin embargo, se estaba desarrollando un proceso más complejo, pues es evidente que el contenido y la regulación temporal de la investigación a largo plazo del equipo de Griaule era controlada de cerca y moldeada significativamente.

te por las autoridades tribales dogon. Esto no es nuevo. Muchos etnógrafos han comentado las formas, a la vez sutiles y vocingleras, en que su investigación era dirigida o circunscrita por sus informantes. En su sugestivo análisis sobre estas cuestiones, Ioan Lewis (1973) llega a considerar la antropología como una forma de "plagio".

El toma y daca de la etnografía está claramente retratado en un estudio de 1980, notable por su presentación en un único trabajo de una realidad extraña interpretada y del proceso de investigación en sí mismo: *Ilongot Headhunting* de Renato Rosaldo. Rosaldo llega a las tierras altas de Filipinas pretendiendo escribir un estudio sincrónico de la estructura social; pero una y otra vez, pese a sus objeciones, es forzado a escuchar interminables relatos ilongot sobre su historia local. Con dudas, mecánicamente, como en una especie de trance de monotonía, transcribe esas historias, llenando libreta tras libreta con lo que él considera textos disponibles. Sólo después de abandonar el campo, y tras un largo proceso de reinterpretación (un proceso que se hace manifiesto en la etnografía), Rosaldo se da cuenta de que esos oscuros cuentos le proporcionan su tópico definitivo, el sentido ilongot, culturalmente distintivo, de la narrativa y la historia. La experiencia de Rosaldo en lo que puede llamarse "escritura directa" plantea agudamente una cuestión fundamental: ¿Quién es en realidad el autor de las notas de campo?

Esta cuestión es delicada y merece un estudio sistemático. Pero hemos dicho lo suficiente como para establecer que el control indígena sobre el conocimiento que se adquiere en el campo puede ser considerable, y, aún determinante. La escritura etnográfica actual está buscando nuevas formas para representar adecuadamente la autoridad de los informantes. Existen pocos modelos disponibles; pero vale la pena reconsiderar las antiguas compilaciones textuales de Boas, Malinowski, Leenhardt y otros. En esas obras el género etnográfico no se había unificado en torno de la moderna monografía interpretativa, estrechamente identificada con una experiencia personal de trabajo de campo. Podemos contemplar una modalidad etnográfica que no es autoritaria de esas maneras específicas que están ahora política y epistemológicamente entredicho. Esañ viejas colecciones incluyen textos virtualmente o en gran parte escritos por los propios informantes. Uno piensa en el de George Hunt en la etnografía de Boas, o en los quince "transcriptores" enumerados en los *Documents néo-calédoniens* (1932) de Leenhardt.<sup>10</sup>

Malinowski es un complejo caso de transición. Sus etnografías reflejan la coalescencia incompleta de la monografía moderna. Si bien él fue centralmente responsable de la unión de descripción y teoría en la autoridad del trabajador de campo profesional, Malinowski incluyó de todas formas material que no apoyaba directamente su propio sesgo interpretativo. En los numerosos mitos y encantamientos dictados que llenan sus libros, publicó muchísimos datos que él reconocidamente no comprendió. El resultado de ello fue un texto abierto, sujeto a múltiples reinterpretaciones. Vale la pena comparar esos viejos compendios con la etnografía de modelo reciente, cuya cita evidencia el apoyo a una interpretación focalizada pero muy poco más.<sup>11</sup> En la monografía moderna y autoritaria no existen, en efecto, más voces sonoras que la del escritor; pero en *Los Argonautas* (1922) y en *Los jardines de coral* (1935) leemos página tras página de hechizos mágicos, ninguno de ellos, en un sentido esencial, expresado en las palabras del etnógrafo. Estos textos dictados, en todo excepto en su inscripción física, han sido escritos por trobriandeses específicos y sin nombre. Ciertamente, cualquier exposición etnográfica de alguna extensión incluye rutinariamente en sí misma una diversidad de descripciones, transcripciones e interpretaciones debidas a una variedad de “autores” indígenas.

¿Cómo es que estas presencias autorales se tornan manifestas?

\*

Un punto de vista útil —si bien extremo— lo proporciona el análisis de Bajtín sobre la novela “polifónica”. Una condición fundamental del género, asegura, es que éste representa sujetos hablantes en un campo de discursos múltiples. La novela está inextricablemente comprometida con la heteroglosia, a la que ella misma pone en acción. Para Bajtín, preocupado por la representación de totalidades no homogéneas, no hay mundos culturales o lenguajes integrados. Todo intento de postular tales unidades abstractas es un artificio del poder monológico. Una “cultura” es, concretamente, un diálogo abierto y creativo de subculturas, de propios y extraños, de facciones diversas. Un “lenguaje” es el juego interactivo y la contienda de dialectos regionales, jergas profesionales, lugares comunes genéricos, el habla de diferentes grupos de edad, individuos, etcétera. Para Bajtín la novela polifónica

no es un *tour de force* de totalización cultural o histórica (como han argumentado críticos realistas como Georg Lukács o Erich Auerbach) sino más bien un escenario carnavalesco de diversidad. Bajtín descubre un espacio textual donde se pueden acomodar la complejidad discursiva y la interacción dialógica de voces. En las novelas de Dostoyevski o de Dickens él valora precisamente su resistencia a la totalidad y su novelista ideal es un ventrilocuo, en el habla del siglo XIX un "polifonista". "El hace de policía en diferentes voces", exclama admirativamente un oyente refiriéndose al niño Sloppy en *Our Mutual Friend*. Pero Dickens el actor, el ejecutante verbal y el polifonista debe ser contrastado con Flaubert, el maestro del control autoral, quien se movía como Dios entre los pensamientos y sentimientos de sus personajes. La etnografía, igual que la novela, lucha con estas alternativas. El etnógrafo ¿retrata lo que los nativos piensan por medio de un "estilo indirecto libre" flaubertiano, un estilo que suprime la cita directa en favor de un discurso controlado que es siempre más o menos el del autor? (Dan Sperber, 1981, tomando a Evans-Pritchard como ejemplo, ha mostrado convincentemente que el *style indirect* es por cierto el modo preferido de la interpretación etnográfica.) ¿O más bien el relato de otras subjetividades requiere una versión que sea estilísticamente menos homogénea, llena de "diferentes voces" de Dickens?

Algún uso del estilo indirecto es inevitable, a menos que la novela o la etnografía se compongan enteramente de citas, algo que teóricamente es posible pero rara vez se ha intentado.<sup>12</sup> En la práctica, sin embargo, la etnografía y la novela recurren al estilo indirecto en diferentes niveles de abstracción. No necesitamos preguntar cómo es que Flaubert sabe lo que piensa Emma Bovary, sino que la habilidad del trabajador de campo para habitar la mente de los indígenas siempre está puesta en duda. Desde ya que éste es un problema permanente y no resuelto con que se enfrenta el método etnográfico. En general los etnógrafos se han abstenido de adscribir creencias, sentimientos y pensamientos a los individuos. Empero, no han dudado en adscribir estados subjetivos a las culturas. El análisis de Sperber revela de qué manera frases como "los nuer piensan..." o "el sentido nuer del tiempo" son fundamentalmente distintas de las citas o las traducciones del discurso indígena. Tales afirmaciones carecen "de cualquier hablante especificado" y son literalmente equívocas, combinando, sin fisuras, las afirmaciones del etnógrafo con la del o los informantes (1981: 78). Las etnografías abundan en frases no

atributivas como “los espíritus retornan a la aldea por las noches”, descripciones de creencias en las que el escritor asume en efecto la voz de la cultura.

En este nivel “cultural”, los etnógrafos aspiran a una omnisciencia flaubertiana que se mueve libremente a través de un mundo de sujetos indígenas. Bajo la superficie, no obstante, sus textos son más indisciplinados y discordantes. La obra de Victor Turner proporciona un caso elocuente, digno de ser investigado más de cerca como un ejemplo de la acción recíproca entre la exposición monofónica y la polifónica. Las etnografías de Turner ofrecen soberbios ejemplos de retratos complejos de los símbolos rituales y creencias de los ndembu; él nos proporciona también una mirada inusualmente explícita por detrás de las escenas. En el centro de los ensayos reunidos en *La selva de los símbolos*, su tercer libro sobre los ndembu, Turner ofrece un retrato de su mejor informante, “Muchona el Abejorro, intérprete de la religión” (1967:131-150). Muchona, un sanador ritual, y el propio Turner poseen en común un interés hacia los símbolos rituales, las etimologías y los significados esotéricos, y se los presenta juntos. Ambos son “intelectuales”, intérpretes apasionados de los matices y las honduras de las costumbres; ambos son estudiosos desarraigados que comparten “la sed inagotable del conocimiento objetivo”. Turner compara a Muchona con un rector universitario; el relato de su colaboración incluye más que pasajeras insinuaciones de un fuerte desdoblamiento psicológico.

Sin embargo, en su diálogo está presente un tercero, Windson Kashinakaji, un profesor ndembu en la escuela de la misión local. El presentó a Muchona y Turner y comparte la pasión de ambos por la interpretación de la religión tradicional. A través de su educación bíblica, adquirió “una pasión por elucidar significados ocultos”. Escéptico reciente del dogma cristiano y de los privilegios misioneros, mira con simpatía a la religión pagana. Kashinakaji, nos cuenta Turner, “abarcaba la distancia cultural entre Muchona y yo, transformando la jerga técnica del pequeño doctor y su sabroso argot aldeano en una prosa más accesible a mi comprensión”. Los tres intelectuales pronto se instalaron “en una suerte de seminario cotidiano sobre religión”.

El relato de Turner acerca de este seminario es estilizado: “Ocho meses de chispeante conversación entre los tres, principalmente sobre el ritual ndembu”. Aquí se revela un extraordinario “coloquio” etnográfico; pero significativamente Turner no hace de esta colaboración triple el núcleo de su ensayo. Se concentra más

bien sobre Muchona, transformando así el trílogo en diálogo y achatando una relación productiva compleja en el "retrato" de un "informante". Esta reducción, entre paréntesis, resultaba exigida en cierta forma por la estructura del libro en que el ensayo se publicó por primera vez, la importante colección de Joseph Casagrande, de 1960, de "Veinte Retratos de Informantes Antropológicos", *In the Company of Man*.<sup>13</sup>

Las obras publicadas de Turner varían considerablemente en su estructura discursiva. Algunas están compuestas principalmente de citas directas; en un ensayo, por lo menos, se identifica a Muchona como la fuente principal de la interpretación abarcadora; en algunas partes se lo invoca anónimamente, por ejemplo, como "un especialista ritual, varón" (1975: 40-42, 87, 154-156, 244). Windson Kashinakaji aparece como un asistente y traductor, más que como una fuente de interpretaciones. Por encima de todo, las etnografías de Turner son inusualmente polifónicas, construidas abiertamente sobre citas ("De acuerdo con un conecedor...", o "Un informante supone..."). Sin embargo, él no hace de ndembu en diferentes voces, y escuchamos poco "sabroso argot aldeano". Todas las voces del campo han sido pulidas en la prosa descriptiva de "informantes" más o menos intercambiables. La puesta en escena del habla indígena en una etnografía, el grado de traducción y de familiarización necesario son problemas prácticos y retóricos muy complicados.<sup>14</sup> Pero los trabajos de Turner, al proporcionar un lugar visible a las interpretaciones indígenas de la costumbre, plantean concretamente estas cuestiones del dialogismo textual y polifónico.

La inclusión del retrato de Muchona en *La selva de los símbolos* de Turner puede ser vista como un signo de los tiempos. La colección de Casagrande en que apareció originalmente tenía el efecto de segregar el problema crucial de las relaciones entre los etnógrafos y sus colaboradores indígenas. La discusión de estos pormenores no tenía aún cabida en las etnografías científicas, pero la colección de Casagrande sacudió el tabú profesional posmalinowskiano hacia los "informantes privilegiados". Raymond Firth refiriéndose a Pa Fenuatara, Robert Lowie con referencia a Jim Carpenter: una larga lista de distinguidos antropólogos han descrito a los "etnógrafos" indígenas con quienes compartieron, en algún grado, una visión de la costumbre distanciada, analítica, incluso irónica. Estos individuos llegaron a ser informantes valiosos porque comprendieron, a menudo con verdadera sutileza, lo que implicaba una actitud *etnográfica* hacia la

cultura. En las citas de Lowie de su intérprete crow (y colega “filólogo”) Jim Carpenter, se percibe una perspectiva compartida: “Cuando escuchas a los viejos hablando de sus visiones, les tienes que creer” (Casagrande, 1960: 428). Y ciertamente hay más que un parpadeo y un guiño en la historia referida por Firth sobre su mejor amigo e informante tikopiano:

En otra ocasión la conversación giró hacia las redes para la pesca de truchas en el lago. Las redes se habían vuelto negras, posiblemente por la acción de alguna sustancia orgánica y tendían a cortarse fácilmente. Pa Fenuatara contó entonces una historia a la multitud reunida en la casa sobre cómo, hallándose una vez con su redes en el lago, sintió que un espíritu andaba por la red, suavizándola. Cuando levantó la red la encontró viscosa. El espíritu lo había hecho. Le pregunté entonces si el hecho de que los espíritus fueran responsables del deterioro de las redes era una pieza tradicional del conocimiento. El contestó: “No, es mi propio pensamiento”. Y luego agregó con una carcajada: “Mi propia pieza de conocimiento tradicional” (Casagrande, 1960: 17-18).

El pleno impacto metodológico de la colección de Casagrande permanece latente, en especial la significación de sus reseñas para la producción dialógica de textos e interpretaciones etnográficas. Esta significación ha sido oscurecida por una tendencia a presentar el libro como un documento universalizante, humanista, que revela “una galería de espejos... en una variedad enorme, que reflejan infinitamente la imagen del hombre” (Casagrande, 1960: xii). A la luz de la presente crisis en la autoridad etnográfica, no obstante, estos cuadros reveladores se esparcen por la obra de sus autores, alterando las formas en que puede ser leída. Si la etnografía es parte de lo que Roy Wagner (1980) llama “la invención de la cultura”, su actividad es plural y se encuentra más allá del control de cualquier individuo.

\*

Una manera cada vez más común de manifestar la producción colaborativa del conocimiento etnográfico es la de citar regular y extensamente a los informantes. (Un ejemplo sorprendente es *We Eat the Mines, the Mines Eat Us* de June Nash, 1979.) Pero tal táctica sólo comienza a quebrar la autoridad monofónica. Las citas siempre son puestas en escena por el citante y tienden a ser-



vir meramente como ejemplos o testimonios confirmatorios. Mirando más allá de la cita, se puede imaginar una polifonía más radical que "harían los nativos y el etnógrafo en diferentes voces"; pero esto también desplazaría solamente la autoridad etnográfica, confirmando todavía la virtuosa orquestación final por un solo autor de todos los discursos de su texto. En este sentido la polifonía de Bajtín, demasiado estrechamente identificada con la novela, es una heteroglosia domesticada. Los discursos etnográficos no son, de ninguna manera, los parlamentos de personajes inventados. Los informantes son individuos específicos con nombres propios reales, nombres que pueden ser citados, de forma alterada cuando la táctica lo requiera. Las intenciones de los informantes están sobredeterminadas, sus palabras son política y metafóricamente complejas. Si se les acuerda un espacio textual autónomo y se las transcribe en longitud suficiente, las afirmaciones indígenas tendrán sentido en términos diferentes a los del etnógrafo que las manipula. La etnografía estará invadida por heteroglosia.

Esta posibilidad sugiere una estrategia textual alternativa, una utopía de la autoría plural que acuerda a los colaboradores no meramente el estatus de enunciadores independientes sino el de escritores. Como forma de autoridad ésta debe ser considerada todavía utópica por dos razones. Primero, los escasos experimentos recientes con obras de autores múltiples requieren, como fuerza instigadora, el interés investigador de un etnógrafo quien al fin y al cabo asume una posición editorial ejecutiva. La instancia autoritaria de "dar voz" al otro no es trascendida por completo. Segundo, la idea misma de la autoría colectiva desafía una profunda identificación occidental del orden de cualquier texto con la intención de un autor singular. Si esta identificación era menos fuerte cuando Lafitau escribió *Moeurs des sauvages ameriquains*, y si la crítica reciente la ha puesto en cuestión, es todavía una restricción poderosa sobre la escritura etnográfica. Como quiera que sea, hay signos de movimiento en este dominio. Los antropólogos tendrán que compartir sus textos cada vez más, e incluso tendrán que compartir las portadas, con aquellos colaboradores indígenas para quienes el término *informantes* ya no es más adecuado, si es que alguna vez lo fue.

*Birds of My Kalam Country* (1977) de Ralph Bulmer y Ian Majnep es un prototipo importante. (Diferentes tipos de imprenta distinguen las contribuciones yuxtapuestas del etnógrafo y del hombre de Nueva Guinea, colaboradores durante más de una dé-

cada.) Aun más significativo es el estudio producido colectivamente en 1974 *Piman Shamanism and Staying Sickness (Ka:cim Mumkidag)*, el cual enumera indistintamente en la portada (aunque, debe ser notado, no en orden alfabético), a Donald M. Bahr, antropólogo; Juan Gregorio, chamán; David I. López, intérprete, y Albert Alvarez, compilador. Tres de los cuatro son indios papago, y el libro está diseñado conscientemente para “transferir a un chamán tanto como sea posible las funciones normales asociadas con la autoría. Estas incluyen la selección de un estilo descriptivo, el deber de efectuar interpretaciones y explicaciones, y el derecho de juzgar qué cosas son importantes y qué cosas no” (pág. 7). Bahr, el iniciador y organizador del proyecto, opta por compartir la autoridad en la medida de lo posible. Gregorio, el chamán, aparece como la fuente principal de la “teoría de la enfermedad” que se transcribe y traduce, en dos niveles diferentes, por López y por Alvarez. Los textos vernáculos de Gregorio incluyen explicaciones sucintas, a menudo gnómicas, que son ellas mismas interpretadas y contextualizadas por comentarios separados de Bahr. El libro es inusual en su presentación textual de la interpretación de las interpretaciones.

En *Piman Shamanism* la transición de los enunciados individuales a generalizaciones culturales está siempre presente en la separación de las voces de Gregorio y de Bahr. La autoridad de López, menos evidente, es similar a la de Windson Kashinakaji en la obra de Turner. Su fluidez bilingüe orienta a Bahr a través de las sutilezas del lenguaje de Gregorio, permitiendo así al chamán “hablar extensamente sobre cuestiones teóricas”. Ni López ni Alvarez aparecen como una voz específica en el texto, y su contribución a la etnografía permanece ampliamente invisible para todos excepto para los papago calificados, capaces de calibrar la adecuación de los textos traducidos y el matiz vernáculo de las interpretaciones de Bahr. La autoridad de Alvarez radica en el hecho de que *Piman Shamanism* es un libro dirigido a audiencias diferentes. Para la mayoría de los lectores, concentrarse en las traducciones y explicaciones de los textos impresos en piman será de poco o ningún interés. El lingüista Alvarez, sin embargo, corrigió las transcripciones y traducciones con un ojo puesto en el uso para la enseñanza del lenguaje, utilizando una ortografía que había desarrollado para ese propósito. De esta forma el libro contribuye a la invención de la cultura por los papago. Esta lectura diferente, incorporada en *Piman Shamanism*, es de significación más que local.

Es intrínseco a la quiebra de la autoridad monológica que las etnografías ya no se dirijan más a un único tipo de lector. La multiplicación de lecturas posibles refleja el hecho de que la conciencia “etnográfica” ya no puede ser vista como monopolio de ciertas culturas y clases sociales de Occidente. Aun en etnografías que carecen de textos vernáculos, los lectores indígenas decodificarán de maneras distintas las interpretaciones y el conocimiento textualizados. Las obras polifónicas están particularmente abiertas a lecturas no planificadas específicamente. Los lectores trobriandeses pueden encontrar que las interpretaciones de Malinowski son tediosas, pero que sus ejemplos y extensas transcripciones siguen siendo evocativas. Los lectores ndembu no volarán tan rápidamente como los europeos por encima de las diferentes palabras insertas en las obras de Turner.

La teoría literaria reciente sugiere que la capacidad de un texto para alcanzar sentido de una manera coherente depende menos de las intenciones buscadas por un autor original que de la actividad creativa de un lector. Para citar a Roland Barthes, si un texto es “un tejido de citas tomadas de innumerables centros de cultura”, entonces “la unidad de un texto no radica en su origen sino en su destino” (1977: 146, 148). La escritura de la etnografía, una actividad ingobernable y multisubjetiva, alcanza coherencia en actos concretos de lectura. Pero siempre hay una variedad de lecturas posibles (más allá de apropiaciones meramente individuales), lecturas que están más allá del control de cualquier autoridad singular. Uno se puede acercar a una etnografía clásica buscando simplemente aferrar los significados que el investigador deriva de los hechos culturales representados. O, como he sugerido, uno puede también leer en contra del grano de la voz dominante en el texto, en pos de otras autoridades casi escondidas, reinterpretando las descripciones, los textos y las citas reunidas por el escritor. Con el reciente cuestionamiento de los estilos coloniales de representación, con la expansión de la alfabetización y de la conciencia etnográfica, están surgiendo nuevas posibilidades para la lectura (y, por lo tanto, para la escritura) de descripciones culturales.<sup>15</sup>

La corporización textual de la autoridad es un problema recurrente para los experimentos contemporáneos en etnografía.<sup>16</sup> El viejo modo realista —figurado en el frontispicio de *Los Argonautas del Pacífico Occidental* y basado en la construcción de un *tableau vivant* cultural diseñado para ser visto desde una sola perspectiva, la del escritor y el lector— puede identificarse

ahora sólo como un paradigma de autoridad posible. Los supuestos políticos y epistemológicos están incorporados en éste y en otros estilos, y el escritor etnográfico ya no puede ignorarlos. Los modos de autoridad que hemos revisado aquí —experiencial, interpretativo, dialógico y polifónico— están disponibles para todos los escritores de textos etnográficos, occidentales y no occidentales. Ninguno está obsoleto, ninguno es puro: hay espacio para la invención dentro de cada paradigma. Hemos visto cómo las nuevas estrategias tienden a redescubrir prácticas descartadas. La autoridad polifónica mira con renovada simpatía a los compendios de textos vernáculos, formas expositivas distintas de la monografía focalizada ligada a la observación participante. Ahora que las reivindicaciones ingenuas de la autoridad de la experiencia han sido puestas bajo sospecha hermenéutica, podemos anticipar una atención renovada a la acción recíproca de los componentes personales y disciplinarios en la investigación etnográfica.

Los procesos experienciales, interpretativos, dialógicos y polifónicos operan discordantemente en toda etnografía, pero la presentación coherente presupone un modo controlador de autoridad. Ya he afirmado que esta imposición de coherencia sobre un proceso textual difícil de gobernar es ahora, indiscutiblemente, una cuestión de elección estratégica. He tratado de distinguir estilos importantes de la autoridad tal como se han tornado evidentes en las últimas décadas. Si la escritura etnográfica está viva, como yo creo que lo está, lo está en lucha en y contra estas posibilidades.

## Notas

1. Sólo se discuten ejemplos ingleses, norteamericanos y franceses. Si bien es posible que los modos de autoridad que aquí se analizan se puedan generalizar ampliamente, no se ha hecho ningún intento de extenderlos a otras tradiciones nacionales. Se presupone asimismo, en la tradición antipositivista de Wilhelm Dilthey, que la etnografía es un proceso de interpretación, no de explicación. No se discuten modos de autoridad basados en epistemologías científico-naturales. Al focalizarse en la observación participante como un proceso intersubjetivo que se encuentra en el corazón de la etnografía del siglo XX, esta discusión soslaya cierto número de fuentes adicionales de autoridad: por ejemplo, el peso de conocimiento de “archivo” acumulado sobre grupos particulares, de una perspectiva comparativa transcultural y de un trabajo de investigación estadístico.

2. La "heteroglosia" asume que "los lenguajes no *excluyen* a los otros, sino que más bien se intersectan con ellos de muchas maneras diferentes (el lenguaje ucraniano, el lenguaje del poema épico, el del simbolismo temprano, el del estudiante, el de una generación particular de niños, el del intelectual al día, el del nietzscheano, etcétera). Parecería incluso que la misma palabra 'lenguaje' perdiera todo su sentido en este proceso, puesto que aparentemente no hay ningún plano singular en que todos estos 'lenguajes' puedan yuxtaponerse juntos" (291). Lo que se dice de los lenguajes se aplica por igual a las "culturas" y "subculturas". Véase también Volosinov (¿Bajtín?) 1953:291, esp. capítulos 1-3 y Todorov 1981:88-93.

3. No pretendo revisar nuevos estilos de escritura etnográfica que se han originado fuera de Occidente. Como lo han demostrado Edward Said, Paulin Hountondji y otros, queda por hacer considerable trabajo de "clearing" ideológico y de crítica opositora; y esto es a lo que esos intelectuales no occidentales han estado dedicando gran parte de sus energías. Mi análisis permanece en el interior, pero en los límites experimentales de una ciencia cultural realista elaborada en Occidente. Más aún, mi discusión tampoco considera como áreas de innovación los géneros "paraetnográficos" de la historia oral, la novela no ficticia, el "nuevo periodismo", la literatura de viajes y el filme documental.

4. En la presente crisis de autoridad, la etnografía ha surgido como un tema de escrutinio histórico. Sobre nuevas estrategias críticas, véase Hartog, 1971; Asad, 1973; Burridge, 1973, cap. 1; Duchet 1971; Boon, 1982; De Certeau, 1980; Said, 1978; Stocking, 1983 y Rupp-Eisenreich, 1984.

5. Sobre la supresión del diálogo en el frontispicio de Lafitau y la constitución de una "antropología" textualizada, ahistórica y visualmente orientada, véase Michel de Certeau, 1980.

6. El concepto se asocia a veces demasiado pronto con la intuición o la empatía, pero como una descripción del conocimiento etnográfico la *Verstehen* involucra propiamente una crítica de la experiencia empática. El significado exacto del término es materia de discusión entre los estudiosos de Dilthey (Makreel, 1975: 6-7).

7. El libro de Favret-Saada ha sido traducido al inglés como *Deadly Words* (1981); véase especialmente capítulo 2. Su experiencia ha sido reescrita en otro nivel ficcional en Favret-Saada y Contreras, 1981.

8. Sería erróneo pasar por encima de las diferencias entre las posiciones teóricas de Dwyer y Crapanzano. Dwyer, siguiendo a Georg Lukács, traduce la dialógica en términos de la dialéctica hegeliano-marxista, sosteniendo así la posibilidad de una restauración del sujeto humano, una especie de acabamiento en y a través del otro. Crapanzano se rehúsa a aferrarse a cualquier teoría abarcadora y su única autoridad es la del escritor del diálogo, una autoridad socavada por una narrativa inconclusiva de encuentro, ruptura y confusión. (Es importante señalar que la dialógica, tal como la utiliza Bajtín, no es reducible a la dialéctica.) Para una defensa temprana de la antropología dialógica véase Tedlock, 1979.

9. Sobre los "tipos" realistas véase Lukács, 1964, *passim*. La tendencia a

transformar a un individuo en un enunciador cultural se puede observar en *Dios de agua* de Marcel Griaule (1948a). Lo mismo ocurre con cierta ambivalencia en *Nisa* de Shostak (1981). Para un análisis de esta ambivalencia y de la complejidad discursiva resultante de este libro, véase Clifford, 1986b: 103-109.

10. Para un estudio de este modo de producción textual, véase Clifford 1980a. En este contexto véase también Fontana, 1975; la introducción a *The Pima Indians* de Frank Russell sobre el coautor clandestino del libro, el indio papago José Lewis; Leiris, 1948, analiza la colaboración como coautoría, y lo mismo hace Lewis, 1973. Para una anticipatoria defensa del énfasis de Boas sobre los textos vernáculos y su colaboración con Hunt, véase Goldman, 1980.

11. El elaborado *Bwiti* (1985) de James Fernandez es una transgresión autoconsciente de la forma monográfica estrecha, que retorna a la escala malinowskiana y revive las funciones de "archivo" de la etnografía.

12. Tal proyecto es anunciado por Evans-Pritchard en su introducción a *La relación hombre-mujer entre los azande* (1974), un trabajo tardío que puede ser visto como una reacción contra la naturaleza cerrada y analítica de sus etnografías anteriores. Su inspiración reconocida es Malinowski. (La noción de un libro íntegramente compuesto de citas es un sueño modernista asociado con Walter Benjamin.)

13. Para una estrategia de "dinámica de grupos" en etnografía véanse Yannopoulos y Martin, 1978. Para una etnografía explícitamente basada en "seminarios" nativos, véanse Jones y Konner, 1976.

14. Favret-Saada utiliza el dialecto y el tipo bastardilla en *Les mots, la mort, les sorts* (1977); ésta es una solución entre muchas para un problema que ha preocupado desde hace mucho a los novelistas realistas.

15. Un modelo extremadamente sugestivo de exposición polifónica es el que ofrece la edición proyectada en cuatro volúmenes de los textos etnográficos escritos, sugeridos y transcritos entre 1896 y 1914 por James Walker en la reservación sioux de Pine Ridge. Hasta ahora han aparecido tres títulos, compilados por Raymond J. DeMaille y Elaine Jahner: *Lakota Belief and Ritual* (1982a), *Lakota Society* (1982b) y *Lakota Mith* (1983). Estos volúmenes de transcripciones reanudan la homogeneidad textual de la clásica monografía de Walker *The Sun Dance*, de 1917, un resumen de las citas individuales que aquí se publican traducidas. Estas citas de más de treinta "autoridades" con nombre complementan la síntesis de Walker. Una larga sección de *Lakota Belief and Ritual* fue escrita por Thomas Tyon, intérprete de Walker. El cuarto volumen de la colección será una traducción de los escritos de George Sword, un guerrero y juez oglala a quien Walker alentó para que registrara e interpretara el modo de vida tradicional. Los primeros dos volúmenes presentan los textos inéditos de lakota reconocibles y las propias descripciones de Walker en formatos idénticos. La etnografía aparece como un proceso de creación colectiva. Es esencial destacar que la decisión de la Sociedad Histórica de Colorado de publicar estos textos había sido estimulada por pedidos cada vez más frecuentes de copias de los mate-