

EL TRABAJO DEL ANTROPÓLOGO: MIRAR, ESCUCHAR, ESCRIBIR

Roberto Cardoso De Oliveira

Introducción

Me pareció que abordar un tema frecuentemente visitado y revisitado por miembros de nuestra comunidad profesional no sería del todo inadecuado, ya que siempre valdrá, por lo menos, como una especie de declaración de alguien que, hace ya varias décadas, viene preocupándose con él como parte de su *métier* de docente y de investigador; y, como tal, aunque me dirija especialmente a mis colegas, me gustaría también poder llegar al estudiante o al estudioso interesado genéricamente en las ciencias sociales, toda vez que la especificidad del trabajo antropológico -por lo menos como lo veo y como procuraré demostrarlo- no es en absoluto incompatible con el trabajo realizado por colegas de otras disciplinas sociales, particularmente cuando, en el ejercicio de su actividad, articulan la investigación empírica con la interpretación de sus resultados.¹ En este sentido, el subtítulo escogido -es necesario esclarecer- no tiene nada que ver con el reciente libro de Claude Lévi-Strauss,² aunque, en este título, pueda yo haberme inspirado, al sustituir apenas *lire* por *écrire*, o "leer" por "escribir". Pero, aquí, al contrario de los ensayos de antropología estética de Lévi-Strauss, trato de cuestionar algunas de aquellas que se podrían llamar las principales "facultades del entendimiento" socio-cultural que, creo, sean inherentes al modo de conocer de las ciencias sociales. Naturalmente, es preciso decir que -al hablar, en este contexto de facultades del entendimiento- no estoy más que parafraseando, y con mucha libertad, el significado filosófico de la expresión "facultades del alma", como Leibniz entendía la percepción y el pensamiento. Pues, sin percepción y pensamiento, ¿cómo podemos conocer? Por mi parte, o desde el punto de vista de mi disciplina -la antropología-, quiero sólo enfatizar el carácter constitutivo de la mirada, de la escucha y de la escritura, en la elaboración del conocimiento propio de las disciplinas sociales, esto es, de aquellas que convergen para la elaboración de lo que Giddens, muy apropiadamente, llama "teoría social", para sintetizar, con la asociación de estos dos términos, el amplio espectro cognitivo que envuelve las disciplinas que denominamos ciencias sociales.³ Resaltar rápidamente, ya que no pretendo más que aflorar algunos problemas que comúnmente pasan desapercibidos, no solamente para el joven investigador, pero, muchas veces, para el profesional maduro, cuando no se inclina para las cuestiones epistemológicas que condicionan la investigación empírica en lo que se refiere a la construcción del texto, resultado de la misma. Deseo así, llamar la atención sobre tres maneras -mejor diría, tres etapas- de aprehensión de los fenómenos sociales, tematizándolas -lo que significa decir: cuestionándolas- como algo merecedor de nuestra reflexión en el ejercicio de la investigación y de la producción de conocimiento. Procuraré demostrar como la *mirada*, la *escucha* y la *escritura* pueden ser cuestionadas en sí mismas, aunque, en un primer momento,

¹ La primera versión de este texto fue para una "Clase Inaugural" del año académico de 1994, relativa a los cursos del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad del estado de Campinas - Unicamp. La presente versión, que ahora se publica, debidamente revisada y ampliada, fue elaborada para una conferencia en la Fundación Joaquín Nabuco, en Recife, el 23 de mayo del mismo año, en su Instituto de Tropicología. Esta versión fue publicada por la *Revista de Antropología*, vol. 39, nº 1, 1996, pp. 13-37.

² Claude Lévi-Strauss, *Regarder, Écouter, Lire*.

³ Cf. Anthony Giddens, "Hermeneutics and social theory", in Gary Schapiro y Alan Sica (orgs.) *Hermeneutics: Questions and prospects*.

puedan parecerse tan familiares y, por eso, tan triviales, hasta el punto de sentirnos dispensados de problematizarlas; incluso, en un segundo momento -marcado por nuestra inserción en las ciencias sociales-, esas "facultades" o, mejor dicho, estos *actos cognitivos* de ellas resultantes, asumen un sentido muy particular, de naturaleza epistémica, ya que es con tales actos que logramos construir nuestro saber. Así, procuraré indicar que, en lo que se refiere a la mirada o a la escucha "disciplinadas" -a saber, disciplinadas por la disciplina- se realiza nuestra *percepción*, y será en la escritura que nuestro *pensamiento* se ejercita de la manera más cabal, como productor de un discurso que sea tan creativo como propio de las ciencias dirigidas a la construcción de la teoría social.

La mirada

Talvez la primera experiencia del investigador de terreno -o *en el terreno*- sea la domesticación teórica de su mirada. Esto porque, a partir del momento en que nos sentimos preparados para la investigación empírica, el objeto, sobre el cual dirigimos nuestra mirada, ya fue previamente alterado por la propia manera de visualizarlo. Sea cual fuere ese objeto, él no escapa de ser aprehendido por el esquema conceptual de la disciplina formadora de nuestra manera de ver la realidad. Este esquema conceptual -disciplinadamente aprendido durante nuestro itinerario académico, de ahí el término disciplina para las materias que estudiamos- funciona como una especie de prisma por medio del cual la realidad observada sufre un proceso de refracción -si se me permite la imagen. Es cierto que esto no es exclusivo de la mirada, ya que está presente en todo proceso de conocimiento, envolviendo, por lo tanto, todos los actos cognitivos que mencioné en su conjunto. Con todo, es ciertamente en la mirada que esa refracción puede ser mejor comprendida. La propia imagen óptica -refracción- llama la atención hacia eso.

Imaginemos un antropólogo en el inicio de una investigación junto a un determinado grupo indígena y entrando en una "maloca", vivienda de una o más decenas de individuos, sin conocer todavía ni una palabra del idioma nativo. Esa vivienda de tan amplias proporciones y de estilo tan peculiar, como, por ejemplo, las tradicionales casas colectivas de los antiguos Tükúna, del alto río Solimões, en el Amazonas, tendrían su interior inmediatamente dirigido para la "mirada etnográfica", por medio de la cual toda la teoría que la disciplina dispone relativa a las residencias indígenas pasaría a ser instrumentalizada por el investigador, esto es, por él referida. En este sentido, el interior de la "maloca" no sería visto con ingenuidad, como una mera curiosidad delante de lo exótico, sino con una mirada debidamente sensibilizada por la teoría disponible. Al basarse en esta teoría, el observador bien preparado, como etnólogo, la mirará como un objeto de investigación previamente construido por él, por lo menos en una primera prefiguración: pasará entonces, a contar los fuegos -pequeñas cocinas primitivas- cuyos residuos de ceniza y carbón le indicarán que, alrededor de cada uno, estuvieron reunidos no sólo individuos, sino *personas*, por lo tanto *seres sociales*, miembros de un único "grupo doméstico"; lo que le dará la información subsidiaria de que, por lo menos en esa "maloca", de conformidad con el número de fuegos, estaría abrigada una cierta proporción de grupos domésticos, formados por una o más familias elementales y, eventualmente, de individuos "agregados" -originarios de otro grupo tribal. Conocerá, igualmente, el número total de habitantes -o casi- contando las hamacas colgadas en los muros de la "maloca" de los miembros de cada grupo doméstico. Observará, también, las características arquitectónicas de la "maloca", clasificándolas según una tipología de alcance planetario sobre estilos de residencias, enseñada en la literatura etnológica existente.

Al referirse otra vez a los mismos Tükúna, pero en su aspecto moderno, el etnólogo que visitase sus "malocas" observaría de pronto que ellas se diferencian

radicalmente de aquéllas descritas por cronistas o viajeros que, en el pasado, navegaron por los "igarapés" habitados por ellos. Verificaría que las amplias "malocas", dotadas de una cobertura en forma de medio arco descendiendo por sus laterales hasta el suelo y cerrando la casa a toda y cualquier entrada de aire -y de las miradas exteriores-, salvo por puertas removibles, están ahora totalmente remodeladas. La "maloca" ya se presenta ampliamente abierta, constituida por una cobertura de dos aguas, sin paredes -o con paredes precarias-, e, internamente, imponiéndose a las miradas exteriores, se ven hamacas colgadas de los muros, con sus respectivos mosquiteros -un elemento de la cultura material indígena desconocido antes del contacto interétnico e innecesario para las casas antiguas, ya que su cerrazón impedía la entrada de cualquier tipo de insecto. En este sentido, para este etnólogo moderno, teniendo ya a su alcance una documentación histórica, la primera conclusión será sobre la existencia de un cambio cultural de tanta importancia que, si, por un lado, facilitó la construcción de casas indígenas, ya que la antigua residencia exigía un gran trabajo, dada su complejidad arquitectónica, por otro, afectó las relaciones de trabajo, por no ser ya necesaria la movilización de todo el clan para la edificación de la "maloca", al mismo tiempo que hacía que el grupo residencial fuese más vulnerable a los insectos, ya que los mosquiteros sólo podrían ser útiles en las hamacas, quedando la familia a la merced de esos insectos durante el día. Se observaba así, literalmente, lo que el melancólico Herbert Baldus llamaba una especie de "naturaleza muerta" de la aculturación. ¿Cómo hacerla revivir, sino es por la penetración en la naturaleza de las relaciones sociales?

Volvamos a nuestro ejemplo para ver que, para darse cuenta de la naturaleza de las relaciones sociales mantenidas entre las personas de la unidad residencial -y de ellas entre sí, tratándose de una pluralidad de "malocas" de una misma aldea o "grupo local"-, la mirada por sí sola no sería suficiente. ¿Cómo alcanzar, solamente con la mirada, el significado de esas relaciones sociales, sin conocer la nomenclatura del parentesco, por medio de la cual podemos tener acceso a uno de los sistemas simbólicos más importantes de nuestras sociedades ágrafas y sin lo cual no nos será posible proseguir nuestro camino? El dominio de las teorías del parentesco por el investigador se vuelve, entonces, indispensable. Para llegar, en este caso, a la estructura de esas relaciones sociales, el etnólogo deberá valerse, preliminarmente, de otro recurso de obtención de datos. Vamos a detenernos un poco en la escucha.

La escucha

Creo necesario mencionar que el ejemplo indígena -tomado como ilustración de la mirada etnográfica- no puede ser considerado incapaz de generar analogías con otras situaciones de investigación, con otros objetos concretos de investigación. El sociólogo o el politólogo, por cierto, tendrá ejemplos tanto o más ilustrativos para mostrar cuanto la teoría social preestructura nuestra mirada y sofisticada nuestra capacidad de observación. Juzgué, entonces, que los ejemplos bien simples son generalmente los más comprensibles, y como la antropología es mi disciplina, continuaré a valerme de sus enseñanzas y de mi propia experiencia, en la esperanza de proporcionar una buena noción de esas etapas aparentemente comunes de la investigación científica. Por lo tanto, si la mirada posee una significación específica para un científico social, la escucha también goza de esa propiedad.

Evidentemente, tanto la escucha como la mirada no pueden ser tomadas como facultades totalmente independientes en el ejercicio de la investigación. Ambas se complementan y sirven para el investigador como dos muletas -que no nos perdamos con esa metáfora tan negativa- que le permiten caminar, aunque sea torpemente, en el camino del conocimiento. La metáfora, utilizada a propósito, permite recordar que el camino de la investigación es siempre difícil, sujeto a muchas caídas. Es en este

ímpetu de conocer que la escucha, complementando la mirada, participa de las mismas precondiciones de esta última, en la medida en que está preparada para eliminar todos los ruidos que le parezcan insignificantes, esto es, que no tengan ningún sentido en el *corpus* teórico de su disciplina o para el paradigma en el interior del cual el investigador fue entrenado. No quiero discutir aquí la cuestión de los paradigmas; pude hacerlo en mi libro *Sobre el pensamiento antropológico* y no pienso que sea indispensable abordarla aquí. Bastaría entender que las disciplinas y sus paradigmas son condicionantes tanto de nuestra mirada como de nuestra escucha.

Imaginemos una entrevista por medio de la cual el investigador puede obtener informaciones que no se pueden conseguir a través de la observación estricta. Sabemos que autores como Radcliffe-Brown, siempre recomendaron la observación de rituales para estudiar sistemas religiosos. Para él, "en el empeño de comprender una religión debemos primero concentrar la atención más en los ritos que en las creencias".⁴ Lo que significa decir que la religión podía ser más rigurosamente observada en la conducta ritual por ser esa "el elemento más estable y duradero", si la comparamos con las creencias. Pero esto no quiere decir que esta conducta misma, sin las ideas que la sustentan, jamás podría ser enteramente comprendida. Descrito el ritual, por medio de la mirada y de la escucha -sus músicas y sus cantos-, le faltaba la plena comprensión de su *sentido* para el pueblo que lo realizaba y su *significación* para el antropólogo que lo observaba en toda su exterioridad.⁵ Por eso, la obtención de explicaciones facilitadas por los propios miembros de la comunidad investigada permitiría obtener aquello que los antropólogos llaman "modelo nativo", materia prima para el entendimiento antropológico. Tales explicaciones nativas sólo podrían ser obtenidas por medio de la *entrevista*, por lo tanto, de una escucha especial. Y, para eso, hay que saber escuchar.

Si, aparentemente, la entrevista tiende a ser encarada como algo sin mayores dificultades, salvo, naturalmente, la limitación lingüística -esto es, el débil dominio por el etnólogo del idioma nativo-, se vuelve mucho más compleja cuando consideramos que la mayor dificultad está en la diferencia entre "idiomas culturales", a saber, entre el mundo del investigador y el del nativo, ese mundo extraño en el cual deseamos penetrar. Por otra parte, hay que entender nuestro mundo, el del investigador, como siendo occidental, constituido mínimamente por la sobreposición de dos subculturas: la brasileña, por lo menos en el caso de la mayoría del público lector; y la antropológica, en el caso particular de aquellos que fueron entrenados para convertirse en profesionales de la disciplina. Y es la confrontación entre esos dos mundos que constituye el contexto en el cual ocurre la entrevista. Es, por lo tanto, en un contexto esencialmente problemático que tiene lugar nuestra escucha. ¿Cómo podremos, entonces, cuestionar las posibilidades de la entrevista en estas condiciones tan delicadas?

Pienso que ese cuestionamiento comienza con la pregunta sobre cuál es la naturaleza de la relación entre el entrevistador y el entrevistado. Sabemos que tiene una larga y arraigada tradición, en la literatura etnológica, sobre la relación "investigador/informante". Si tomamos la clásica obra de Malinowski como referencia, vemos como esa tradición se consolida y, prácticamente, se trivializa en la realización

⁴ Cf. Radcliffe-Brown, "Religión y sociedad", en *Estructura y función en la sociedad primitiva*, p. 194.

⁵ Aquí hago una distinción entre "sentido" y "significación". El primer término se consagra en el horizonte semántico del "nativo" -como en el ejemplo del que me estoy valiendo-, en cuanto que el segundo término sirve para designar el horizonte del antropólogo -que está constituido por su disciplina. Esa distinción apóyase en E. D. Hirsch Jr. --*Validity in Interpretation*, apéndice I- el cual, a su vez, se apoya en la lógica fregeana.

de la entrevista. En el acto de escuchar al "informante", el etnólogo ejerce un *poder* extraordinario sobre el mismo, aunque intente ponerse como observador lo más neutral posible, como pretende el objetivismo más radical. Ese poder, subyacente en las relaciones humanas -que autores como Foucault jamás se cansaron de denunciar-, ya en la relación investigador/informante desempeñará una función profundamente empobrecedora del acto cognitivo: las preguntas hechas en busca de respuestas puntuales lado a lado de la autoridad de quien las hace -con o sin autoritarismo-, crean un campo ilusorio de interacción. En realidad, no hay verdadera interacción entre el nativo y el investigador, por cuanto en la utilización de aquél como informante, el etnólogo no crea condiciones de efectivo *diálogo*. La relación no es dialogal. Al mismo tiempo que transformando ese informante en "interlocutor", una nueva modalidad de relacionamiento puede -y debe- tener lugar.⁶

Esa relación dialogal -cuyas consecuencias epistemológicas, no es necesario todavía desarrollar aquí- guarda por lo menos una gran superioridad sobre los procedimientos tradicionales de entrevista. Hace que los horizontes semánticos en enfrentamiento -el del investigador y el del nativo- se abran uno a otro, de manera a transformar una tal *confrontación* en un verdadero "encuentro etnográfico". Crea un espacio semántico compartido por ambos interlocutores, gracias a lo cual puede ocurrir aquella "fusión de horizontes" -como los hermeneutas llamarían ese espacio- desde que el investigador tenga la habilidad de escuchar al nativo y por él ser igualmente oído, empezando formalmente un diálogo entre "iguales", sin miedo de estar así contaminando el discurso del nativo con elementos de su propio discurso. Ya que, acreditar que sea posible la neutralidad idealizada por los defensores de la objetividad absoluta, es apenas vivir en una dulce ilusión. Al intercambiar ideas e informaciones entre sí, etnólogo y nativo, ambos igualmente elevados a nivel de interlocutores, se abren a un diálogo en todo y por todo superior, metodológicamente hablando, la antigua relación investigador/informante. La escucha gana en calidad y altera una relación, como una calle de vía única, en otra de vía doble, por tanto, una verdadera interacción.

Tal interacción en la realización de una etnografía, incluye, por lo general, aquello que los antropólogos llaman "observación participante", lo que significa decir que el investigador asume un papel perfectamente digerible por la sociedad observada, al punto de viabilizar una aceptación, sino óptima por los miembros de aquella sociedad, por lo menos afable, de manera a no impedir la necesaria interacción. Pero esa observación participante no siempre ha sido considerada como generadora de conocimiento efectivo, siéndole frecuentemente atribuida la función de *generadora de hipótesis*, teniendo que ser probada por procedimientos nomológicos, esos sí explicativos por excelencia, capaces de asegurar un conocimiento proposicional y positivo de la realidad estudiada. A mi entender, hay un cierto equívoco en la reducción de la observación participante y en la empatía que ella genera a un mero proceso de construcción de hipótesis. Entiendo que tal modalidad de observación realiza un innegable acto cognitivo, desde que la comprensión - *Verstehen*- que le es subyacente capta aquello que un hermeneuta llamaría de "excedente de sentido", esto es, las significaciones -por consiguiente, los datos- que escapan a cualquier metodología de pretensión nomológica. Volveré al tema de la observación participante en la conclusión.

La escritura

⁶ Ese es un tema que he explorado seguidamente en diferentes publicaciones. Indicaría especialmente la conferencia, titulada "La antropología y la crisis de los modelos explicativos", reproducido en este volumen como capítulo 3.

Si la mirada y la escucha pueden ser consideradas como los actos cognitivos más preliminares en el trabajo en el terreno, actividad que los antropólogos designan por la expresión inglesa de *fieldwork*, es, seguramente, en el acto de escribir, por tanto en la configuración final del producto de este trabajo, que la cuestión del conocimiento se vuelve tanto o más crítica. Un interesante libro de Clifford Geertz -*Trabajos y vidas: el antropólogo como autor*- ofrece importantes pistas para el desenvolvimiento de este tema.⁷ Geertz parte de la idea de separar y naturalmente, evaluar dos etapas bien distintas en la investigación empírica: la primera, que intenta calificar como la del antropólogo "estando allí" -*being there*-, esto es, viviendo la situación de estar en el terreno; y la segunda, que seguiría a ésta, correspondería a la experiencia de vivir, mejor dicho, trabajar "estando aquí" -*being here*-, a saber, bien instalado en su oficina de la ciudad, gozando de la convivencia de sus colegas y disfrutando de todo lo que las instituciones universitarias y de investigación pueden ofrecer. En estos términos, la mirada y la escucha serían parte de la primera parte, en cuanto que la escritura sería parte de la segunda.

Debemos entender, así, por escritura, el acto ejercido principalmente en la oficina, cuyas características lo singularizan de manera destacada, sobre todo cuando lo comparamos con lo que se escribe en el terreno, tanto cuando hacemos nuestro diario, como cuando escribimos las anotaciones en nuestras libretas. Y si tomamos otra vez Geertz como referencia, vemos que en la manera por la cual él encamina sus reflexiones, es la escritura "estando aquí", por lo tanto fuera de la situación en el terreno, que cumple su más alta función cognitiva. ¿Por qué? Debido al hecho de iniciar en la oficina el proceso de convertir en texto los fenómenos socio-culturales observados "estando allí". Ya las condiciones de conversión en texto, esto es, de traer los actos observados -vistos y oídos- para el plano del discurso, no dejan de ser muy particulares y ejercen, a su vez, un papel definitivo, tanto en el proceso de comunicación *inter pares* -esto es, en el seno de la comunidad profesional-, como en el del conocimiento propiamente dicho. Sobre todo porque hay una relación dialéctica entre el comunicar y el conocer, pues ambos comparten una misma condición: la que le da el lenguaje. Aunque el lenguaje, como tema de reflexión, sea importante en sí mismo, en este movimiento que podríamos llamar "desviación lingüística" -o *linguistics turn*-, que sobrepasa actualmente tanto la filosofía como las ciencias sociales, el aspecto que deseo tratar aquí, aunque sea muy sucintamente, es el de la disciplina y de su propio idioma, por medio de los cuales los que se ejercitan en la antropología -u otra ciencia social- piensan y se comunican. Alguien ya escribió que el hombre no piensa solo, en un monólogo solitario, sino que lo hace socialmente, en el interior de la "comunidad de comunicación" y "de argumentación".⁸ Él está, por tanto, contenido en el espacio interno de un horizonte socialmente construido -o de su propia sociedad y de su comunidad profesional. Pidiendo excusas por la imprecisión de la analogía, diría que él se piensa en el interior de una "representación colectiva": expresión esta, al fin, bien familiar al científico social y que, de cierta manera, da una idea aproximada de aquello que entiendo por "idioma" de una disciplina. ¿Cómo podemos interpretar eso en conexión con los ejemplos etnográficos?

Diría inicialmente que la conversión en texto de la cultura, o de nuestras observaciones sobre ella, es un emprendimiento muy complejo. Exige el despojarse de algunas costumbres al escribir, válidas para diversos géneros de escritura pero que

⁷ El título de la edición original es *Works and lives. The anthropologist as author*. Hay una traducción española, publicada en Barcelona.

⁸ Cf. Karl-Otto Apel, "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales", en *La transformación de la filosofía*, tomo II.

para la construcción de un discurso disciplinado por aquello que se podría llamar "(meta)teoría social" no siempre parecen adecuados. Es, por tanto, un discurso que se funda en una actitud muy particular que podríamos definir como antropológica o sociológica. Para Geertz, por ejemplo, se podría entender toda etnografía -o sociografía si se prefiere- no sólo como técnicamente difícil, una vez que colocamos vidas ajenas en "nuestros" textos, pero, sobre todo, porque este trabajo es "moral, política y epistemológicamente delicado".⁹ Aunque Geertz no desarrolle esta afirmación, como sería de desear, siempre podemos hacerlo a partir de un conjunto de cuestiones.

Pienso, en este sentido, en la cuestión de la *autonomía* del autor/investigador en el ejercicio de su *métier*. ¿Cuáles son las implicaciones de esta autonomía en la conversión de los datos observados -por lo tanto, de la vida tribal, para continuar con nuestros ejemplos- en el discurso de la disciplina? Tenemos que admitir que más que una traducción de la "cultura nativa" en la "cultura antropológica" -esto es en el idioma de mi disciplina-, realizamos una *interpretación* que, a su vez, está balizada por las categorías o por los conceptos básicos que constituyen la disciplina. Pero, esa autonomía epistémica no está de ninguna manera desvinculada de los datos -sean los de su apariencia externa, propiciada por la mirada; sean los de sus significados íntimos o del "modelo nativo", proporcionados por la escucha. Está fundada en estos datos, con relación a los cuales tiene que rendir cuentas en algún momento de la escritura. Lo que significa decir que tiene que permitirse siempre el control de los datos por parte de la comunidad de colegas, esto es, por la comunidad profesional. Por tanto, sistema conceptual, por un lado y, por el otro, los datos -nunca puros, pues ya en una primera instancia, contruidos por el observador desde el momento de su descripción,¹⁰ guardan entre sí una relación dialéctica. Son interinfluenciables. El momento de la escritura, marcado por una interpretación *de* y *en el* gabinete, hace que aquellos datos sufran una nueva "refracción", ya que todo el proceso de la escritura, o de *inscribir* las observaciones en el discurso de la disciplina, está contaminado por el contexto del *being here* -a saber, por las conversaciones de pasillo o de restaurante, por los debates realizados en congresos, por la actividad docente, por la investigación de biblioteca o *library fieldwork*, como, jocosamente, se acostumbra a llamarla, entre muchas otras actividades, en fin, por el ambiente académico.

Examinemos un poco más de cerca este proceso de conversión en texto, tan diferente del trabajo en el terreno. Según Geertz, debería preguntarse lo que acontece con la realidad observada en el terreno cuando se la traslada para fuera. -"*What happens to reality when it is shipped abroad?*". Esta pregunta ha sido constante en la llamada "antropología post moderna", movimiento que viene conquistando un lugar en la disciplina a partir de los años sesenta, y que, a pesar de sus muchos errores -siendo tal vez el principal la identificación que hace de la objetividad con su modalidad perversa, el *objetivismo*- cuenta a su favor con el hecho de traer la cuestión del texto etnográfico como tema de reflexión sistemática, como algo que no puede ser tomado tácitamente, como suele ocurrir en nuestra comunidad profesional.¹¹ A pesar de Geertz estar considerado como un gran inspirador de ese movimiento, que reúne un amplio grupo de antropólogos, sus miembros no participan de una posición unívoca

⁹ Clifford Geertz, *Works and lives: The anthropologist as author*, p.130.

¹⁰ Meyer Fortes, ya en los años cincuenta, llamaba este proceso -casi primitivo de investigación etnográfica en el ámbito de la antropología social- "*analytical description*". Cf. M. Fortes, "Analysis and description in social anthropology", en *The advancement of science*, vol. X, pp.190-201.

¹¹ Cf. mi artículo, "La categoría del (des)orden y la post modernidad de la antropología", en *Anuario Antropológico*, Nº 86, 1988, pp. 57-73; también en el libro *Sobre el pensamiento antropológico*, capítulo 4.

eventualmente dictada por el maestro.¹² En realidad, la gran idea que los une, aparte del hecho de poseer una orientación de base hermenéutica, inspirada en pensadores como Dilthey, Heidegger, Gadamer o Ricoeur, esta idea es la de colocarse contra el que consideran ser el modo tradicional de hacer antropología y eso, a lo que parece, con la intención de rejuvenecer la antropología cultural norteamericana, huérfana de un gran teórico desde Franz Boas.

¿Cuáles son los puntos que podríamos señalar como conductores de la cuestión central del texto etnográfico? Texto que bien podría ser sociográfico, si pudiéramos extenderlo, por analogía, a aquellos mismos resultados a que llegan los científicos sociales, no importando su vinculación disciplinar. Tal vez, lo que vuelva el texto etnográfico más singular, cuando se compara con otros dedicados a la teoría social, sea la articulación que busca entre el trabajo en el terreno y la construcción del texto. George Marcus y Dick Cushman,¹³ llegan a considerar que la etnografía podría ser definida como "la representación del trabajo en el trabajo en textos".¹⁴ Incluso esto tiene varios "complicadores", como ellos mismos reconocen. Intentaré indicar algunos, siguiendo esos mismos autores, aparte de otros que, como ellos -y, en cierta manera, muchos de nosotros, actualmente- reflexionan sobre la peculiaridad de escribir un texto que sea controlable por el lector y eso en la medida en que distinguimos tal texto de la narrativa meramente literaria. Ya mencioné, un poco antes, el diario y la libreta de terreno como maneras de escribir que se diferencian claramente del texto etnográfico final. Podría añadir, siguiendo los mismos autores, que también los artículos y las tesis académicas deben ser consideradas como "versiones escritas intermediarias", ya que, en la elaboración de la monografía -ésta sí, el texto final-, exigencias específicas deben o deberían ser hechas. Mencionaré simplemente algunas, preocupado en no prolongar mucho estas consideraciones.

Desde luego, cabe una distinción entre las monografías clásicas y las modernas. En cuanto a las primeras, fueron concebidas de conformidad con una "estructura narrativa normativa" que se puede comparar a partir de una disposición de capítulos casi canónica -territorio, economía, organización social y parentesco, religión, mitología, cultura y personalidad, entre otros-, las segundas dan prioridad a un tema, por medio del cual toda la sociedad o cultura pasa a ser descrita, analizada e interpretada. Un buen ejemplo de monografías de este segundo tipo es la de Victor Turner, "Cisma y continuidad en una sociedad africana", que manifiesta con mucho acierto las posibilidades de una aprehensión holística, aunque concentrada en un gran tema único, capaz de proporcionar una idea de esa sociedad como entidad extraordinariamente viva. Esta visión holística, no significa retratar la totalidad de una cultura, pero solamente tener en cuenta que la cultura, siendo totalizadora, aunque parcialmente descrita, siempre debe ser tomada como referencia.

Un tercer tipo sería el de las llamadas "monografías experimentales" o post modernas, como las defendidas por Marcus y Cushman, pero que, en este momento, no me gustaría tratarlas sin un examen crítico preliminar que me parece indispensable, pues iría a contener precisamente mis restricciones a lo que considero como característica de esas monografías: el desprecio que sus autores demuestran en

¹² Para una buena idea sobre la variedad de posiciones en el interior del movimiento hermenéutico, es preciso consultar el volumen *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*, James Clifford y George E. Marcus (orgs.)

¹³ Cf. George E. Marcus e Dick Cushman, "Ethnographies as textes", en *Annual Review of Anthropology*, N° 11, 1982, pp. 25-69.

¹⁴ Idem, p. 27.

relación con la necesidad de control de los datos etnográficos, tema al cual me he referido varias veces, cuando procuro demostrar que algunos desarrollos de la antropología post moderna resultan en una perversión del propio paradigma hermenéutico. Esas monografías llegan a ser casi intimistas, imponiendo al lector la constante presencia del autor en el texto. Es un tema sobre el cual ha habido mucha controversia, pero no pienso que sea aquí el mejor lugar para profundizarlo.¹⁵

Pero, el hecho de escribir en la primera persona del singular -como parecen recomendar los defensores de este tercer tipo de monografía- no significa, necesariamente, que el texto deba ser intimista. Debe significar, simplemente -y en cuanto a esto creo que todos los investigadores pueden estar de acuerdo-, que el autor no debe esconderse sistemáticamente bajo la capa de un observador impersonal, colectivo, omnipresente y omnisciente, valiéndose de la primera persona del plural: *nosotros*. Está claro que siempre habrá situaciones en que este *nosotros* puede o debe ser evocado por el autor. No debe, con esto, ser el patrón de la retórica del texto. Esto me parece importante porque con el creciente reconocimiento de la pluralidad de voces que componen la escena de la investigación etnográfica, esas voces deben ser distinguidas y jamás calladas por el tono imperial y muchas veces autoritario de un autor esquivo, escondido en el interior de esa primera persona del plural. A mi entender, la llamada antropología polifónica -en la cual teóricamente se ofrece espacio para las voces de todos los actores del escenario etnográfico- remite, sobre todo, a la responsabilidad específica de la voz del antropólogo, autor del discurso propio de la disciplina, que no puede quedar oscurecido o sustituido por las transcripciones de las conversaciones de los entrevistados. Sobre todo porque sabemos que un buen reportero puede usar tales transcripciones con mucho más arte.

Es importante también reavivar otro aspecto del proceso de construcción del texto: a pesar de las críticas, el tercer tipo de monografía trae una innegable contribución para la teoría social. Marcus y Cushman observan, en lo relativo a la influencia de Geertz en la antropología que, como él,

la etnografía se volvió un medio de hablar sobre teoría, filosofía y epistemología, simultáneamente al cumplimiento de su tarea tradicional de interpretar diferentes modos de vida.¹⁶

Evidentemente que, al elevar la producción del texto a nivel de reflexión sobre la escritura, la disciplina está orientando su camino para las instancias meta-teóricas que pocos alcanzaron. Quizá del ejemplo más conocido, entre los antropólogos vivos, sea el de Lévi-Strauss en el ámbito del estructuralismo, de reducida eficacia en la investigación etnográfica. Con Geertz y su antropología interpretativa, se verifica el surgimiento de una práctica meta-teórica en proceso de apadrinamiento, a pesar de

¹⁵ Desde una perspectiva crítica, aunque favorable a esas monografías experimentales, léase el artículo de la antropóloga Teresa Caldeira, titulado "La presencia del autor y la post modernidad de la antropología", en *Novos Estudos*, Cebrap, N° 21, jul. 1988, pp.133-157. Ya desde una perspectiva menos favorable, cf., por ejemplo, el artículo-resena de Wilson Trajano Filho, "Qué ruido es ese, el de los post modernistas" y el de Carlos Fausto, "La antropología xamantística de Michael Taussig y las desaventuras de la etnografía", ambos publicados en *Anuario Antropológico*, N° 86, 1988, respectivamente las pp. 133-151 y pp. 183-198; y el de Mariza Peitano "El encuentro etnográfico y el diálogo teórico", insertado en su grupo de ensayos *Una antropología en plural*, como su capítulo 4. Para una apreciación más genérica de esa antropología post moderna, en la que se procura señalar tanto sus aspectos positivos -en lo que se refiere a la contribución al paradigma hermenéutico para el enriquecimiento de la matriz disciplinar de la antropología-, como los aspectos negativos de aquello que considero ser el "desarrollo perverso" de este paradigma, comparar con el artículo -versión final de las conferencias dadas en 1986- indicado en la nota 11.

¹⁶ George E. Marcus y Dick Cushman, "Ethnographics as textes", p.37.

algunos resbalones de sus adeptos para el intimismo, como se ha mencionado hace poco. Entiendo que para elaborarse un buen texto etnográfico, debe pensarse en las condiciones de su producción a partir de las etapas iniciales de la obtención de los datos -la mirada y la escucha-, lo que no quiere decir que deba enmarañarse en la subjetividad del autor/investigador. Primero, lo que está en juego es la "intersubjetividad" -ésta de carácter epistémico-, gracias a la cual se articulan, en un mismo *horizonte teórico*, los miembros de su comunidad profesional. Es el reconocimiento de esta intersubjetividad que vuelve al antropólogo moderno un científico social menos ingenuo. Me parece que tal vez sea ésta una de las contribuciones más fuertes del paradigma hermenéutico para la disciplina.

Conclusión

Examinadas la mirada, la escucha y la escritura, ¿a qué conclusiones podemos llegar? Como procuré demostrar desde el principio, estas "facultades" del espíritu tienen características bien precisas cuando se ejercitan en la órbita de las ciencias sociales y, de una manera especial, en la de la antropología. Si la mirada y la escucha constituyen nuestra percepción de la realidad destacada en la investigación empírica, la escritura pasa a ser parte casi indisoluble de nuestro pensamiento, toda vez que el acto de escribir es simultáneo al acto de pensar. Quiero llamar la atención sobre esto, de modo a que esté claro que -por lo menos a mi modo de ver- es en el proceso de redacción de un texto que nuestro pensamiento camina, encontrando soluciones que difícilmente aparecerán antes de la conversión en texto de los datos provenientes de la observación sistemática. Siendo así, sería una equivocación imaginar que, primero, llegamos a conclusiones relativas a esos mismos datos, para, enseguida, poder inscribir esas conclusiones en el texto. Por lo tanto, disociándose el pensamiento de la escritura. Por lo menos mi experiencia indica que el acto de escribir y el de pensar son de tal manera solidarios entre sí que, juntos, forman prácticamente un mismo acto cognitivo. Esto significa que, en este caso, el texto no espera que su autor tenga primero todas las respuestas para, sólo entonces, poder iniciarlo. Entiendo que en la elaboración de una buena narrativa, el investigador, poseyendo sus observaciones debidamente organizadas, inicia el proceso de convertir en texto -toda vez que ésta no es más que una forma escrita de simple exposición, pues está también la forma oral-, concomitante al proceso de producción del conocimiento. No obstante, siendo el acto de escribir un acto igualmente cognitivo, este acto tiende a ser repetido cuantas veces sea necesario; por lo tanto, él se escribe y se reescribe repetidamente, no solamente para perfeccionar el texto desde el punto de vista formal, sino para mejorar la veracidad de las descripciones y de la narrativa, profundizar el análisis y consolidar argumentos.

Esto, por sí solo, no caracteriza la mirada, la escucha y la escritura antropológicas, pues está presente en todo y en cualquier escrito en el interior de las ciencias sociales. Con todo, en lo que se refiere a la antropología, como procuré demostrar, estos actos están previamente comprometidos con el propio horizonte de la disciplina, en el que mirar, escuchar y escribir están desde siempre sintonizados con el *sistema de ideas y valores* que son los propios de la disciplina. El cuadro conceptual de la antropología abriga, en este sentido, ideas y valores de difícil separación. Louis Dumont, este excelente antropólogo francés, llama a esto "idea-valor",¹⁷ uniendo así, en una única expresión, ideas que poseen una carga valorativa extremadamente grande. Al traer esta cuestión a la práctica de la disciplina, diríamos que por lo menos dos de esas "ideas-valor" marcan el hacer antropológico: "la observación participante"

¹⁷ Cf. Louis Dumont, "La valeur chez les modernes et chez les autres", en *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Capítulo 7. Existe una traducción brasileña.

y la "relativización". Entre nosotros, Roberto Da Matta llamó la atención sobre la relativización en su libro *Relativizando: Una introducción a la antropología social*,¹⁸ mostrando en qué medida el relativizar es constituyente del propio conocimiento antropológico. Personalmente, entiendo por relativizar una actitud epistémica eminentemente antropológica, gracias a la cual el investigador logra escapar de la amenaza del etnocentrismo -esa forma habitual de ver el mundo que circunda el lego, cuya manera de mirar y de escuchar no fueron disciplinadas por la antropología. Y podría entenderse esto al escribir, en la medida en que, por hablar de Crapanzano,¹⁹ "la escritura etnográfica es una continuación de la confrontación" intercultural, por lo tanto entre el investigador y el investigado. Por consiguiente, una continuidad de la mirada y de la escucha en la escritura, esta última igualmente marcada por la actitud relativista.²⁰

Otra idea-valor debe ser destacada como constituyente del oficio antropológico y es la "observación participante", que ya mencioné momentos atrás. Me permito decir que tal vez sea ella la responsable por la caracterización del trabajo en el campo antropológico, distinguiéndola, en lo que se refiere a la disciplina, de sus hermanas en las ciencias sociales. A pesar de esta observación participante de haber alcanzado su forma más consolidada en la investigación etnológica, junto con poblaciones ágrafas y de pequeña escala, esto no significa que ella no ocurra en el ejercicio de la investigación con segmentos urbanos o rurales de la sociedad a la que pertenece el propio antropólogo. De esta observación participante, sobre la cual mucho se podría decir todavía, no añadiré más que algunas pocas palabras; apenas para llamar la atención para una modalidad de observación que ganó, a lo largo del desarrollo de la disciplina, un *status* elevado en la jerarquía de las ideas-valor que marcan emblemáticamente. En este sentido, los actos de mirar y escuchar son funciones de un género de observación muy peculiar, -esto es, peculiar a la antropología-, por medio de la cual el investigador busca interpretar -o comprender- la sociedad y la cultura de otro "desde dentro", en su verdadera interioridad. Al tentar penetrar en formas de vida que le son ajenas, la vivencia que de ellas pasa a tener cumple una función estratégica en el acto de elaboración del texto, ya que esa vivencia -sólo asegurada por la observación participante "estando allí"- pasa a ser evocada durante toda la interpretación del material etnográfico en el proceso de su inscripción en el discurso de la disciplina. Acostumbro a decir a mis alumnos que los datos contenidos en el diario y en las libretas de terreno ganan en comprensión siempre que sean

¹⁸ Editado por Vozes, en 1981, el volumen es una buena introducción a la antropología social que recomiendo al lector interesado en la disciplina, precisamente por no tratarse de un manual, pero sí de un libro de reflexión sobre el hacer antropológico, apoyado en la rica experiencia investigativa del autor. Y en una dirección un poco diferente, toma posición contra ciertas exageraciones antirrelativistas. Clifford Geertz escribe su "Anti anti-relativismo", traducido para el portugués en la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 3, Nº 8, octubre 1988, pp. 5-19, que vale la pena consultar.

¹⁹ Cf. Vincent Crapanzano, "On the writing of ethnography", en *Dialectical Anthropology*, Nº 2, 197, pp. 69-73. Muchas veces por razones estilísticas -observa Crapanzano- "se aísla el acto de escribir, y su producto final [el texto], de la propia confrontación. Cualquiera que sea la razón para esa disociación, permanece el hecho de que la confrontación no termina antes de la etnografía, pero sí se puede decir, finalmente, que ella termina *con* la etnografía" [p. 70].

²⁰ Yo hago una distinción entre "actitud relativista" -que considero ser inherente a la posición antropológica- y el "relativismo", una ideología científica. Este relativismo, por su carácter radical y absolutista, no consigue visualizar adecuadamente cuestiones de moralidad y de ética, sobreponiendo, por ejemplo, *costumbre* a *norma moral* y justificando ésta por aquélla. Tuve la ocasión de tratar de este tema más detalladamente en mi "Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria", en *Antropológicas*, México: UNAM, Nº 8, octubre 1993, pp. 20-33; una segunda versión fue publicada en la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, año 9, Nº 24, 1994, pp. 110-121, con el título "Antropología e moralidade", insertada en el grupo de *Ensayos antropológicos sobre moral y ética*, de Roberto Cardoso de Oliveira y Luís R. Cardoso de Oliveira, capítulo 3.

recordados por el investigador; lo que equivale a decir que la memoria constituye probablemente el elemento más rico en la redacción de un texto, conteniendo ella misma una masa de datos cuya significación es más alcanzable cuando el investigador la trae de regreso del pasado, volviéndola presente en el acto de escribir. Sería una especie de "presentificación" del pasado, con todo lo que esto pueda implicar desde el punto de vista hermenéutico, o, en otras palabras, con toda la influencia que el "estando aquí" pueda traer para la comprensión -*Verstehen*- y la interpretación de los datos entonces obtenidos en el terreno.

Paremos aquí. En resumen, vimos, por intermedio de la experiencia antropológica, como la disciplina condiciona las posibilidades de observación y de conversión en texto siempre de conformidad con un horizonte que le es propio. Y, por analogía, se podría decir que esto ocurre también en otras ciencias sociales, en mayor o menor medida. Esto significa que la mirada, la escucha y la escritura deben ser siempre tematizados o, en otras palabras, cuestionados en cuanto etapas de constitución del conocimiento por la investigación empírica -esta última vista como el programa prioritario de las ciencias sociales. Lo que vuelve cualquier experiencia antropológica -y no solamente la mía- objeto de intereses que trascienden la disciplina. Y fue con este fin que escogí el presente tema y me daré por satisfecho si hubiera conseguido transformar actos aparentemente banales, como los aquí examinados, en temas de reflexión y de cuestionamiento.

Yo hago una distinción entre "actitud relativista" -que considero ser inherente a la posición antropológica- y el "relativismo", una ideología científica. Este relativismo, por su carácter radical y absolutista, no consigue visualizar adecuadamente cuestiones de moralidad y de ética, sobreponiendo, por ejemplo, *costumbre* a *norma moral* y justificando ésta por aquélla. Tuve la ocasión de tratar de este tema más detalladamente en mi "Etnicidad y las posibilidades de la ética planetaria", en *Antropológicas*, México: UNAM, N° 8, octubre 1993, pp. 20-33; una segunda versión fue publicada en la *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, año 9, N° 24, 1994, pp. 110-121, con el título "Antropología e moralidade", insertada en el grupo de *Ensayos antropológicos sobre moral y ética*, de Roberto Cardoso de Oliveira y Luís R. Cardoso de Oliveira, capítulo 3.