

de una prohibición por parte de la autoridad⁷³. Otros delitos deben suscitar una oposición, ciertamente "modesta", por ejemplo, frente a un padre o a un marido que lo han obligado⁷⁴. Y, finalmente, están las *adiaphora*, que son las cosas indiferentes, que "no son crímenes prohibidos por la ley"⁷⁵. Se trata de espacios "francos" de la autoridad, lugares neutros en los que el problema de la obediencia no se impone y en los que la injerencia de los superiores no tiene razón de ser. Según Grimaudet, las leyes civiles son entonces "cosas indiferentes", moralmente neutras ya que prohibidas "solamente" por la ley.

La posición de Grimaudet está lejos de ser aislada. Alrededor de la definición de las *adiaphora*, la discusión permaneció viva durante una gran parte de la época moderna y reapareció discreta pero constantemente en una pluralidad de contextos⁷⁶. El asunto era evidentemente importante: se trataba de definir los espacios sustraídos a la autoridad, de localizar los lugares en los que ni la prohibición ni el consentimiento debían ser tenidos en cuenta. El debate alrededor de las *adiaphora* todavía debe ser repuesto. Constituye una etapa en la reflexión alrededor de la autoridad, de la obediencia, de sus límites, así como de las resistencias que es legítimo oponer a los dichos de las autoridades, que conoció un momento de aceleración en los ámbitos reformados para dispersarse enseguida de modos que en la actualidad difícilmente alcanzamos a identificar. Con la historia de los escrúpulos y de la melancolía⁷⁷, este debate nos introduce en una historia de la obediencia y de sus límites en el tiempo que, más allá de la pertenencia o no a las clases populares de los actores sociales involucrados, bien puede considerarse como una posible *history from below*.

⁷³ Dice F. Grimaudet: «ceux lesquels par connaissance et instinct naturel l'homme juge estre malefices, et qu'il ne les faut commettre, comme meurtre, parricides, empoisonnement, et autres semblables actes, lesquels sans aucune prohibition il ne faut commettre, et convient les fuir». *Ibid.*, pp. 33-34.

⁷⁴ Otra vez F. Grimaudet: «comme s'il commandoit mettre le feu en la ville, trahir le pays, ou faire aucun vilain cas. Mais toutesfois le refus d'obéir, doit estre avec response modeste, et reverence à eux deü». *Ibid.*, p. 33.

⁷⁵ Grimaudet aún: «et ne sont crimes fors par la prohibition de la loy: comme s'ascrire dans des biens d'un testateur en son testament, de soy estre acte indifferent, et est delict seulement pour la prohibition de la loy». *Ibid.*

⁷⁶ Se trata de una posición compartida, por ejemplo, con Robert Barnes, según quien "las leyes humanas no comprometen la consciencia", citado en B. J. VERKAMP, *The indifferent mean*, cit., p. 42.

⁷⁷ A. GOWLAND, "The Problem of Early Modern Melancholy", *Past and Present*, vol. 191, 1, 2006 subraya el vínculo existente entre difusión del protestantismo y difusión de la melancolía, sin inscribir el fenómeno en el debate contemporáneo sobre los límites de la obediencia y sobre las formas de resistencia a la autoridad.

2017 GARZÓN, MARIANA (EDIT.),
 EN: HISTORIA PRAGMÁTICA. UNA
 PERSPECTIVA SOBRE LA ACCIÓN,
 EL CONTEXTO Y LAS FUENTES (1996) → BAZIN
 PROMETEO LIBROS
 BS. AIRES, ARGENTINA.

INTERPRETAR O DESCRIBIR. NOTAS CRÍTICAS SOBRE EL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

Jean Bazin

Este texto no pretende contribuir, al menos directamente, a la historia de una disciplina, la "antropología" (o "etnología"), y a sus desarrollos en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Una "disciplina" es un modo de gestión institucional del saber. La vida "disciplinaria" (defensa de un territorio común, rivalidad de maestros, de escuelas, de métodos o de doctrinas, etc.) no tiene una relación inmediata con el saber en acto. Me propongo establecer, o mejor dicho elucidar, una distinción entre operaciones de conocimiento. Esta distinción no es exclusiva de la disciplina: el debate entre hermenéutica y pragmática atraviesa a las ciencias humanas en su conjunto. Separa modos de saber que, en la práctica, todos conjugamos en mayor o menor medida, al punto de confundirlos. Sin embargo, el hecho de que una distinción aparezca cada vez con mayor claridad entre el gusto por la interpretación de las costumbres o la exégesis de los símbolos y la preocupación por una explicitación de las constricciones "lógicas" o "sintácticas" de la acción en una coyuntura histórica dada, es ciertamente indicio de una transformación de las condiciones de nuestro saber que ha hecho y hará sentir sus efectos en la Escuela.

Imaginemos una experiencia en la que, aunque testigo directo y atento, debo confirmar que, por más que lo haya considerado, *yo no sé qué es lo que ellos hacen* —"yo" remite a un observador indeterminado, animado por

la curiosidad de comprender la variedad de los comportamientos humanos, mientras que "ellos" hace referencia a los observados—. La condición de una experiencia como esa que acabo de imaginar es un desplazamiento. En la medida en que el mundo me es familiar, sé qué es lo que me devuelve, no tengo que preguntármelo. Allí en donde comprendo, no interpreto. Si estoy "en casa", no tengo nada que conocer, me reconozco.

Observar lo que hacen esos humanos, es decir, constituir su comportamiento actual en objeto de saber, supone una distancia, aunque sea mínima, en virtud de la cual lo que hacen no me es familiar o deja de serlo. Es el punto de partida del proceso de investigación. Mejor sería decir que observarlos es ese distanciamiento. La distancia que mi capacidad de observarlos manifiesta —yo no soy de ese mundo— no es entonces una suerte de discapacidad original que pesa sobre ese saber, si no su condición. Salvo para los que confunden conocimiento (sé lo que hacen) e identificación (soy uno de ellos). Si yo fuera o me convirtiera en uno de ellos, aprender lo que hacen sería en vano. Que yo lo ignore por el momento no implica que ellos lo sepan, es decir, que tengan de su práctica un conocimiento análogo al que yo pretendo adquirir.

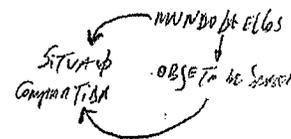
La "distancia" es el conjunto de las condiciones y operaciones que contribuyen a hacer no familiar a un mundo cualquiera. No sería una cualidad de la que ciertas sociedades estarían más desprovistas que otras, confiriendo así a los que la observan un "privilegio" epistemológico². En realidad, una "sociedad" no es algo que yo pueda observar. Por más alejada o pequeña que ella sea, el punto de vista de Sirius no me es accesible. No observo más que situaciones. Observar una situación (a diferencia de observar un planeta), es encontrarse ahí. Si la observo, formo parte, pero a título de extraño. Por interés intelectual, estoy seguro de encontrarme en situaciones (incluso de provocarlas) que presentan un grado de extrañeza relativa, pero suficiente para que, sin saber lo que hacen, me embarque en su aprendizaje. En la medida en la que el mundo de ellos no es el mío, es para mí objeto de saber. Pero,

¹ Sobre "comprender" e "interpretar" dice Ludwig Wittgenstein: "Naturalmente, sucede que yo interpreto signos, que le doy una interpretación a los signos: pero no todas las veces que yo comprendo un signo". L. WITTGENSTEIN, *Grammaire philosophique*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 55-56. Existe traducción al castellano: L. WITTGENSTEIN, *Gramática filosófica*, UNAM, México, 2007.

² Para Lévi-Strauss, la observación de sociedades "que a falta de un mejor término llamamos primitivas" es "privilegiada por que distante". C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1973, pp. 37-39. A la vez, por sus propiedades inherentes (dan un imagen "reducida" y "en equilibrio" de la vida social) y por "ofrecer, en relación a la del observador, las distancias más considerables", estas sociedades "constituyen casos privilegiados" que "permiten percibir el modelo detrás de la realidad", así como "la distancia de los cuerpos celestes" hizo de la astronomía "el terreno en el que las ciencias exactas debieron dar sus primeros pasos". *Ibid.*, p. 80. Existe traducción al castellano: C. LEVI-STRAUSS, *Antropología Estructural: Mito, Sociedad, Humanidades*, Siglo XXI, México, 1979.

es un objeto que me es dado en una situación que ellos y yo compartimos³. Esta tensión entre co-presencia y distancia define lo que llamamos (en oposición al laboratorio o al gabinete) "el terreno".

TENSIÓN → CO-PRESENCIA Y DISTANCIA



1.

Si no sé qué es lo que hacen esos humanos, no sé tampoco de qué soy ignorante, es decir, de qué naturaleza es eso que debo aprender para dejar de serlo. No puedo observar algo sin hacer, generalmente sin darme cuenta, una hipótesis sobre lo que hay para ver.

O bien —hipótesis (I)— mi ignorancia es de orden semántico. Si su comportamiento me parece extraño es porque es "expresivo" de algo y lo que expresa, su "sentido", está escondido para mí. Debo entonces descubrirlo, inventarlo, adivinarlo o hacérmelo explicar.

El 5 de octubre de 1931, en Sanga, observo "muchos hombres" que, "alrededor de un entorno rocoso", "trazan minúsculos jardines sobre la arena, adornados con figuras variadas, puntas de madera, piedritas, etc. Alrededor de estos pequeños jardines, tiran maníes"⁴. "Yo", en este caso es Michel Leiris, acompañado de Marcel Griaule. Si se revelara, al mirar desde más cerca, que están poniendo una trampa, yo constataría que no lo hacen de la misma manera que los campesinos de Ardenes: su acción siendo puramente "técnica" (pudiendo, con razón o sin razón, ser considerada como tal) no me parecería enigmática sino solamente diferente. Poner una trampa, cualquiera sean los medios utilizados (que eventualmente voy a esforzarme por describir en detalle), es una actividad sobre la que no tengo que buscar el "sentido". Pero, este no es el caso: yo no sé qué es lo que "quieren decir" decorando de modo tan raro la roca. Que yo lo ignore convierte a su conducta en "expresiva"⁵. La extrañeza misma indica que ahí hay "sentido", pero no sé

³ Ver sobre este punto los análisis de Gérard Althabe. El saber es producido en una "comunicación compartida" con los sujetos encontrados, no en un "evento cuasi-experimental" construido en función de las necesidades del análisis. Es en una situación coyuntural y singular, en la que soy uno de los actores, que tomo distancia de esos sujetos, constituyéndolos en "actores de un universo social" que me es extraño. G. ALTHABE, "Ethnologie du contemporain et enquête de terrain", en *Terrain: carnets du patrimoine ethnologique*, vol. 14, 1990.

⁴ M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, Gallimard, Paris, 1981, p. 105. Existe traducción al castellano: M. LEIRIS, *El África fantasmal: de Dakar a Yibuti, 1931-1933*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

⁵ Sobre la diferencia entre "acciones técnicas" (que modifican el estado físico del mundo) y "acciones expresivas", ver E. R. LEACH, *Culture and communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 9. Pero, toda "acción técnica" es susceptible de ser considerada como "expresiva" ("The way I prepare the coffee and the instruments which I use in the process give

ACCIONES EXPRESIVAS Y TÉCNICAS

qué sentido. El "renseigneur"⁶ de Leiris -Ambara, un poblador que sabe un poco de francés- le explica, entonces, que "en la noche vienen los *yourougou* (suerte de chacales) que dan vuelta todo. Cuando a la mañana los hombres vuelven, hacen presagios en función de los desastres ocasionados por esos animales"⁷. La conducta de ellos "significa" una creencia, en la ocasión una creencia dogón. Pero, esta creencia en sí misma ¿qué significa?

O bien -hipótesis (2)- mi ignorancia es de orden pragmático. Los veo actuar, o discurrir, a su manera, claro, que no es la mía, pero sobretudo sin saber qué es lo que están haciendo, de la misma manera en que a veces somos testigos de una conversación o de una querrela sin comprender de qué se trata.

Asisto, tal el caso de Marc Augé un día de febrero de 1967, a funerales en Grand Jacques⁸. Se procede a la interrogación del cadáver: responde "sí" o "no" "haciendo" avanzar o retroceder a quienes lo cargan, que no es menos extraño que interrogar a un "chacal" leyendo las marcas de sus desplazamientos nocturnos. El problema no es, sin embargo, saber por qué los muertos hablan para los Alladian, cuál es el "sentido" de semejante institución, si no por qué razones está muerto, Y, dice lo que dice porque acusa a X de haberlo matado "en doble". No alcanza con ver un comportamiento ejemplar de la creencia que tienen los Alladian en la brujería -representación que informantes locales van eventualmente a explicitarme (las sociedades de brujas, las comidas caníbales, etc.)-, hace falta aprender por qué ella es, en esta circunstancia, en la situación tal como la observo, un diagnóstico plausible: ya que, si ese no fuera el caso, quien pregunta y quienes cargan al muerto no lo habrían formulado públicamente.

information about my cultural background"). Existe traducción al castellano: E. LEACH, *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1993.

⁶ Nota de la traductora: aquí hay un juego de palabras que reúne la idea de "informante" con la de "Señor" con mayúsculas.

⁷ M. LEIRIS, *L'Afrique fantôme*, cit., p. 105. Yo soy (J. B.) quien separa la observación en bruto del comentario, el texto de M. Leiris se presenta como la narración de un evento único. M. Leiris precisa que están acompañados de Ambara y de uno de sus hermanos mayores. Ambara Dolo es uno de sus "informantes" desde hace algunos días ("En una lengua no muy clara, pero que yo tomo literalmente, Ambara me revela muchas cosas", *Ibid.*, p. 98.).

⁸ M. Augé, durante su estada en el país alladian (1965-1967), sigue el desarrollo de muchos "asuntos", en particular de herencia, en los que se recurre a la interrogación del cadáver (M. Augé, *Le rívage alladian; organisation et évolution des villages alladian*, ORSTOM, Paris, 1969, p. 204 en adelante. Sobre la manera de proceder en esta interrogación, *Ibid.*, pp. 214-215.).

2.

Estas son dos maneras de reaccionar a una situación de extrañeza, son dos maneras de definir implícitamente mi ignorancia y, por lo tanto, de transformarla en saber. Es difícil, en el "terreno", no combinarlas. Mis pedidos de explicación son ambiguos y suscitan respuestas de dos tipos, mis interlocutores (o "informantes") pueden, según el caso, "traducirme" el sentido que tiene lo que hacen o indicarme las razones coyunturales de la acción. De estas dos actitudes de investigación podemos solamente decir que la primera, que no es menos académica que la segunda, es más "natural" o espontánea⁹. En virtud de una ilusión de perspectiva en la que el poder es difícil de combatir, la distancia en la que me encuentro para observar me transforma en espectador. Es espectador quien supone que "los otros" están en representación: ellos no hacen solamente (o verdaderamente) lo que hacen, ellos me lo dejan ver y escuchar. Aquello que parece una acción (lavarse convulsivamente las manos) es entonces un acto de comunicación (representar, en el sentido de *to perform*, *Macbeth*)¹⁰.

En la medida en que me "dicen" algo, lo que es cierto de un actor en escena pero no necesariamente de estos hombres ocupados en el proceso de adivinación sobre su roca, hace falta que yo lo escuche. Si hay mensaje, hay un sentido. Todo sucede como si yo estuviera, frente a lo que hacen (como ellos frente a las huellas del "chacal"), en una posición de hermeneuta: "El sentido es a la vez dado y retirado, ya que queda todavía alcanzarlo asumiendo el riesgo de una interpretación"¹¹.

⁹ Es por esto que la segunda a veces es pensada como "crítica". Ver lo que Alban Bensa llama "antropología crítica", es decir, una manera crítica de practicar la antropología, no una denuncia de su práctica. A. Bensa, "Contexte, temporalité, échelle. De la micro-histoire vers une anthropologie critique", en J. REVEL (ed.), *Jeux d'échelles: la micro-analyse à l'expérience*, Gallimard, Paris, 1996. Existe traducción al castellano en: J. REVEL *Juegos de escala. Experiencias de microanálisis*, UNSAM, Buenos Aires, 2015.

¹⁰ La idea de que lo que observamos, en una situación de ignorancia, son signos, no es exclusiva de la "escuela francesa" de etnología que tomo aquí como ejemplo. Atraviesa toda la historia de la disciplina. Encontramos formulaciones sin duda explícitas en C. Lévi-Strauss - "para la antropología, que es una conversación del hombre con el hombre, todo es símbolo y signo que se pone como intermediario entre dos sujetos" (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cit., p. 20.)- y en E. Leach: "los rasgos individuales del comportamiento observado y los detalles particulares de las costumbres pueden ser tratados como análogos a las palabras y frases de un lenguaje, o pasajes en una performance musical (...). Mi propósito es discutir cómo los antropólogos, en tanto que observadores, podrían posicionarse frente al asunto de qué costumbres, más allá de las costumbres verbales, 'significan'" (E. R. LEACH, *Culture and communication*, cit., p. 6.).

¹¹ V. DESCOMBES, *Grammaire d'objets en tous genres*, Minuit, Paris, 1983, p. 17.

Lo que M. Leiris consigna en su diario, en relación a ese paseo por las rocosidades de Sanga, es una costumbre, una costumbre dogón. Una costumbre es un comportamiento más "su sentido". El primero es observado, es del orden de los hechos, el segundo es propuesto por un comentario, es una interpretación. Si M. Leiris, a falta de otra cosa, solo hubiera tomado nota en su cuaderno de la observación como tal, no estaríamos frente a una costumbre. Del mismo modo, Ambara podría haber contestado en tono sibilino: "eso se hace así"¹². En ese caso M. Leiris habría anotado que "es una costumbre", pero no qué costumbre. Observador apurado o negligente, yo podría también haber postulado un sentido ("es sin dudas un rito para proteger sus jardines de mani"), produciendo así una pseudo-costumbre, mitad verdadera (el comportamiento fue observado) y mitad falsa (el sentido no es el correcto). Un etnógrafo serio se apoya sobre un comentario nativo, lo que otorga un sentido autorizado y, por lo tanto, una costumbre auténtica, pero no todos los comentarios atribuyen el mismo sentido y sus interpretaciones no son totalmente distintas de las mías. El malentendido siempre es posible¹³. La tarea hermenéutica es indefinida.

3.

Todo estado de perplejidad en el que yo no sé qué es lo que hacen puede resolverse indicando que es su costumbre. Que sea su costumbre (es decir, no la mía) hace razonable mi ignorancia y, a la vez, la transforma en saber. Es un saber del género etnológico.

Supongo, explícitamente o no, que la humanidad es una suerte de súper-sociedad compuesta de sujetos colectivos: "encuentro" en el "campo" los signos, los caracteres, en los que se reconoce la singularidad de un pueblo (*ethnos, volk*)¹⁴ y se revela poco a poco el modo de vida y la visión del mundo que le son propias. Un comportamiento deviene una costumbre en tanto que

¹² M. Leiris se irrita contra "todos aquellos a quienes cuando se les pregunta por la razón de determinado adorno simbólico o de tal rito de sentidos lejanos responden tranquilamente: 'eso, así se hace'". M. LEIRIS, *Lafrique fantôme*, cit., p. 95.

¹³ Como lo subraya V. Descombes, la hermenéutica no es un arte de desciframiento. No se trata de descubrir, de una vez por todas, cual es la clave sobre la que se ha codificado un mensaje. V. DESCOMBES, *Grammaire d'objets en tous genres*, cit.

¹⁴ O, por extensión, de una comunidad cualquiera, por más pequeña que sea. Puedo convertirme en etnógrafo de una ciudad, de una banda de fans de "hip-hop", de una calle vecina... cualquiera sea el conjunto elegido, en la medida en que la investigación le confiera alteridad (frente a mí) y autonomía (en relación al resto del mundo social) habrá siempre forma de "revelar" una "sub-cultura" específica, desapercibida hasta ahora.

es visto como índice o manifestación de una creencia o de una representación que presumimos compartidas. Cada una de estas costumbres deja entrever su naturaleza de fragmento de una totalidad todavía inédita. De ahí el apetito y la impaciencia del etnógrafo ("me desespera no poder llegar al fondo de lo que sea que es. Me da rabia no tener más que migajas de un montón de cosas", comenta M. Leiris¹⁵). De hecho, la huella de este "chacal" (que es un zorro) conducirá lejos, como sabemos¹⁶. El acontecimiento anotado ese día no es sino la primera "huella" de una partitura desconocida, algunos dirán secreta, que los Dogons "interpretan" no delante de mí, sino para mí. Texto en realidad imposible de encontrar, faltante para siempre, pero que por definición supongo ya ahí, en algún lugar, si no fuera del tiempo, al menos fuera de este tiempo, único y enteramente prefigurado antes de que yo emprendiera su lectura —más allá de que, en la práctica, leerlo sea al mismo tiempo escribirlo—¹⁷.

Cuando interpreto el sentido de lo que hacen, no describo lo que hacen. La costumbre es un contenido de sentido extraído de una situación. Yo no la invento, la "cosecho" o la desprendo a través de una puesta al margen, de un olvido "productivo" (en el sentido en el que un malentendido puede serlo) de la actualidad —el aquí y el ahora de lo que efectivamente esos hombres, tal y tal (y no "los dogones"), están haciendo, la urgencia de sus "asuntos", de sus pasiones o de sus intereses—. Nunca sabremos quiénes eran esas personas sobre la roca, en Sanga, el 5 de octubre de 1931, ni qué "verdad" buscaban encontrar o certificar a través de esa operación de adivinación.

En lugar de poder decir qué es lo que hacen, lo que supondría que he buscado aprenderlo, hago de lo que ellos hacen el ejemplo de una manera dogón de comportarse. La extrañeza de su conducta a mis ojos, el hecho de que ella no tenga sentido para mí, pero que no por eso yo la suponga sin sentido, me conduce a buscarle un sentido dogón, el que Ambara me va a proveer. Lo que hacen estos hombres, en la medida en que yo, espectador, los instituyo sin que lo sepan como actores de su "cultura", es entonces comportarse como dogones. Sin embargo, esto no es habitual: ser dogón o aparentar serlo no es ciertamente su mayor preocupación ni uno de los asuntos en juego en sus prácticas, aunque es posible que en alguna coyuntura ese sea el caso. En la actualidad, en el inicio de los itinerarios que siguen los guías oficiales en Sanga, el turista, como yo he hecho recientemente, puede ver sobre una

¹⁵ M. LEIRIS, *Lafrique fantôme*, cit., p. 105.

¹⁶ Hasta esa sorprendente obra teológica que es M. GRIAULE y G. DIETERLEN, *Le renard pale*, Institut d'ethnologie, Paris, 1965.

¹⁷ La cuestión no es "deconstruir" el texto etnográfico, si no tomar consciencia del presupuesto semiológico en virtud del cual el etnógrafo considera implícitamente lo que observa como un cuasi-texto sobre el que debe proveer su comentario interpretativo.

gran roca el dispositivo adivinatorio esperando a su hipotético *yourougou*, y el comentario apropiado se le ofrece antes de que se solicite: una parte de los habitantes de Sanga y de los caseríos cercanos están ocupados, al menos a tiempo parcial, en ser dogones.

4.

Si tuvieras como objeto
En lugar de tratar implícitamente a la situación como una escena ejemplar en la que se deja leer un texto latente (su cultura, el "espíritu del pueblo"), puedo -hipótesis (2)- hacer de ella mi objeto, tomarla seriamente en su presente inmediato. Para eso, no registro más comportamientos "expresivos", es decir, portadores de un sentido, sino acciones o elementos de una acción compleja que implica a múltiples interlocutores. Una acción puede tener sentido (razonable, exitoso, prudente, eficaz) o no tener sentido, pero según otro sentido de la palabra "sentido".

Lo que observo son en efecto "jugadas", hábiles o desafortunadas, ganadoras o perdedoras, en una "parte", en el bello entorno en el que me encuentro. Pero, por no conocer las reglas del juego, no "sé" qué es lo que observo. Como no me son familiares ni las posiciones ocupadas, ni los intereses que compiten, ni las maneras de defenderlos o de imponerlos, a menudo me resulta muy difícil percibir que los comportamientos que observo son acciones. Puedo, como Alban Bensa, registrar durante horas extraños mitos del origen del mundo, aparentemente narrados a mi pedido, para satisfacer mi curiosidad de *amateur* de las "cosas kanaks", pero también por gusto de los auditores, sin sospechar las encrucijadas presentes en cada una de esas operaciones en las que el orador se sirve, para reivindicar o intentar hacer reconocer una pretensión a la autoctonía o a la jefatura, de mi presencia y de la autoridad que mi estatus de extranjero con magnetoscopio le confiere a su palabra¹⁸.

Mi ignorancia, en ese caso, no se relaciona con una imposibilidad para interpretar, si no con una incapacidad para describir lo que hacen. "B desplaza su caballo a F3" es una descripción exacta de lo que hace B, pero que supone

¹⁸ Ver, entre otros, A. Bensa y J.-C. Rivierre, "De l'histoire des mythes: narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie)", en *L'Homme*, vol. 106-107, XXVIII, 1988. Cuando deja de ser visto como un texto muerto y pasa a verse atravesado por las condiciones prácticas de su enunciación, el mito puede ser atendido en tanto que discurso político: pone en marcha una retórica de la transposición de intereses particulares y partisanos en formulaciones altivas y generales. J. Bazin y A. Bensa, "Avant-propos", en *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Minuit, Paris, 1979.

un conocimiento mínimo de ajedrez. Si no lo tengo, no importa cuán bien o mal intente dar cuenta del movimiento observado, no puedo decir que sé lo que hace B. Y, mientras menos sepa describir, más estoy tentado a interpretar. Menos me doy cuenta, a falta de tener o de buscar la información necesaria, de que están rivalizando por el poder, arreglando un conflicto pedestre o negociando una alianza matrimonial (asuntos todos que en otras situaciones podrían serme perfectamente familiares), más me golpea la extrañeza irreductible de sus mitos, de sus ritos o de sus creencias. Inversamente, más aprendo a describir lo que hacen, más se disuelve su insondable alteridad, esa grieta que parecía separarme para siempre de su manera de ver el mundo (de su "mentalidad").

Esta situación de observación, en la que yo no sé qué es lo que hacen, abre dos caminos. O bien supongo -hipótesis *etnológica*- que hay un "punto de vista indígena" al cual, por una mistagogía anterior bajo la dirección de algunos "iniciados" reputados, debo acceder para captar por fin el sentido de lo que hacen. O bien supongo -hipótesis *antropológica*- que el comportamiento de esos humanos no es otro, es decir, no tan distinto al mío, sino solamente diferente¹⁹. En este caso no se trata de ser iniciado en un saber íntimo que el "otro" parece tener de sí mismo -ilusoria proyección de mi propia ignorancia-, sino de aprender a describir cómo actúan. Que finalmente, al término del proceso, yo pueda decir al menos parcialmente qué es lo que hacen es prueba de que, por más diferente que sea su comportamiento, es pensable que sea mío: con un poco de aplicación y mucha torpeza, como un jugador debutante desprovisto de saber-hacer, podría tentar mi suerte en sus negocios, contar atinados mitos de origen o proponer un diagnóstico conveniente en caso de muerte por brujería²⁰. El saber antropológico tiene el efecto de reducir la alteridad, no promoverla.

Alcanza con adoptar una posición de hermeneuta para metamorfosear a un pueblo normando o a una empresa parisina en lugar de una esencial alteridad. A la inversa, ponerme a una distancia tal que tenga que describir lo

¹⁹ El término "otro", como lo destaca Vincent Descombes, se presta a confusión porque "ignora la diferencia entre el otro en el sentido de *alterum*, el otro de los dos términos de una dupla, y el otro en el sentido de *aliud*, algo distinto en un sentido indeterminado". V. Descombes, *Philosophie par gros temps*, Minuit, Paris, 1989, p. 89.

²⁰ "Bonifacio [...] volvía al carácter irrecusable de la experiencia: ni sus enfermedades ni sus curas habían sido ilusiones: había "sentido" el cadáver pesar sobre sus hombros y forzarlos a avanzar o a retroceder [...]. Por mi parte yo era sensible a la lógica del sistema; creo haber sido capaz de producir sobre tal o tal muerte un diagnóstico creíble; la falta de modestia del acercamiento es bastante evidente para excusarlo: creo percibir la veracidad del propósito de Evas-Pritchard cuando, sustancialmente, se considera capaz de razonar según la lógica de aquellos a los que estudia". M. Aucé, *Théorie des pouvoirs et idéologie: étude de cas en Côte d'Ivoire*, Hermann, Paris, 1975, p. 313.

que hacen para saberlo no implica necesariamente una aventura exótica. Si imaginamos que es más fácil en Nueva-Guinea que en Seine-Saint-Denis, es que confundimos el descubrimiento, incluso la celebración, del "otro" con la experiencia antropológica en la que el contacto (sin referirnos al primer contacto) con poblaciones desconocidas jamás es más que una condición extrema²¹. Ninguna sociedad provee al antropólogo una "experiencia única"²², y las condiciones de la experiencia pueden ser realizadas en otros lugares. Alcanza con un desplazamiento mínimo u ocasional -cambio de lugar o de mirada- para que, por una variante del famoso "V-Effekt" de Brecht, una actividad que me es ordinariamente familiar -hacer las compras, asistir a un partido de fútbol, tomar un avión, etc.- se me haga si no enigmática, por lo menos lo suficientemente extraña para poder hacerla objeto de una descripción. Es verdad que en ese caso yo sé hacer lo que ellos hacen -ya sea en el mercado de Carpentras o la plaza de Aligre, sé cómo manejarme-, pero de ello no resulta que yo sepa lo que hago, del mismo modo que saber contar no implica tener conocimientos de aritmética²³.

La distinción de dos etnologías, una de lo "cercano" y la otra de lo "lejano" -con su dialéctica de ida y vuelta- pertenece ciertamente a la historia de la disciplina, pero epistemológicamente no tiene fundamentos. Si es verdaderamente que me guío por un interés "antropológico" (ya que el placer angustioso del extrañamiento no es poca cosa), entonces, el género humano comienza con mi vecino de enfrente. Alcanza precisamente con que, por una torsión mental que no está exenta de perversidad, cesando ficticiamente de habitar el mismo mundo que él e instituyéndolo como actor de otro mundo, yo lo observe. Como el "filósofo" según Nietzsche, que debe hacerse capaz de "percibir como extraño lo que le es más cercano": a Herodoto, ancestro

²¹ Según Jean-Claude Passeron, cuando la antropología abandone o pierda sus "objetos lejanos o enigmáticos" para ser "repatriada" en las afueras de las grandes ciudades francesas, se hará indiscernible de la sociología. J.-C. PASSERON, "Anthropologie et sociologie", en *Raison présente*, vol. 108, 1993. Yo sostengo, sin embargo, que describir lo que es "hacer las compras" no es hacer una sociología del mercado, operaciones distintas que pueden ser encaradas tanto por "sociólogos" como por "antropólogos". Tomemos nota de que J.-C. Passeron coincide aquí con C. Lévi-Strauss: cuando la aplicamos a las "sociedades contemporáneas", por oposición a las sociedades "llamadas primitivas", practicamos la etnología "diluida" y ya no "en estado puro": su objeto se "confunde con otros objetos". C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, cit., p. 37.

²² Ver C. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, cit., p. 24. De donde elabora este diagnóstico pesimista: "Se aproxima el momento en el que la última de las culturas que llamamos primitivas habrá desaparecido de la faz de la tierra, en el que nos daremos cuenta, demasiado tarde, de que el conocimiento del hombre se encuentra para siempre privado de sus bases experimentales". *Ibid.*, p. 65.

²³ Ver M. DE LA PRADELLE, *Les vendredis de Carpentras: faire son marché en Provence ou ailleurs*, Fayard, Paris, 1996.

de geógrafos y de etnólogos, le hacen falta escitas y otros masagetas, pero a Heráclito le alcanzan los griegos²⁴.

5.

En la plaza de Grand Jacques, "Y", la "víctima" acusa a "X" de asesinato por brujería ("en doble"). Se hace mover al muerto hasta que "indica" el casillero de una vieja mujer de su matrilineaje. Reportar el evento es una cosa (anotar en un cuaderno, por ejemplo, lo que pasó, la identidad de las personas, sus propósitos, etc.), describir la acción de la que he sido testigo es otra. Para eso debo aprender que el poder de agresión brujo "ataca" normalmente en el interior del matrilineaje, que una vieja mujer, por su "debilidad", es una acusada ideal²⁵, etc. Gradualmente, me hace falta aprender la serie de tácticas posibles (sospechar no es acusar), el sistema de posiciones susceptibles de ser ocupadas por los agentes y los criterios de evaluación de la "fuerza" o la "debilidad" relativas que muestran en ellas aquellos que las ocupan²⁶.

Si la acusación "tiene éxito", es porque es plausible. No se acusa a cualquiera de cualquier cosa cuando de brujería se trata. Una acusación cualquiera podría ser vista como un sinsentido o algo ridículo. Es un comportamiento que, según aprendo poco a poco, se realiza conforme a ciertas reglas. Pasa lo mismo en ese "proceso" generalizado y permanente que hacen los co-residentes de una misma unidad HLM en la ZUP "Bellevue" de Nantes²⁷, interminable encadenamiento de atestiguaciones y de acusaciones que forma la trama de los eventos cotidianos que yo observo -"yo" en este caso es Gérard Althabe- como representaciones que los agentes me dan de las relaciones que tienen entre ellos²⁸. Si las acusaciones fueran posibles y pensables desde cualquier posición y en cualquier dirección, estaríamos en un mundo "a-simbólico" (a saber, indiferenciado o caótico). Semejante mundo no podría ser descrito. Pero, no es "simbólico" en cuanto "significa" o "expresa" alguna

²⁴ F. W. NIETZSCHE, *Oeuvres philosophiques complètes: Fragments posthumes. Hiver 1872-1873*, Gallimard, Paris, 1990. Existe traducción al castellano.

²⁵ De hecho, es el jefe del linaje, primo de la acusada, a quien se apunta. Pero, no puede ser sospechado, acusarlo sería aventurado. Presumido cómplice de la "bruja" de la que es heredero, él será acusado un tiempo después. Sobre este asunto, muy simplificado aquí, ver M. AUGÉ, *Le rivage alladian; organisation et évolution des villages alladian*, cit., p. 210.

²⁶ Ver M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, cit.

²⁷ Nota de la traductora: HLM remite en Francia a la vivienda social con un monto de alquiler moderado, mientras que ZUP significa "zona prioritaria de urbanización".

²⁸ Ver G. ALTHABE, "Procès réciproques en HLM", en *Urbanisation et enjeux quotidiens: terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Anthropos, Paris, 1985.

Reportar
y/s
descripción

Parte
de actos
generalizados
* Recs.

otra cosa. Pensemos más bien, como lo proponía Lacan²⁹, en una biblioteca y en lo que quiere decir que un libro está o no está en "su" lugar. Las reglas (por ejemplo un código cifrado) definen ítems, posiciones y relaciones.

Reglas
No es que aquellos a los que observo, en Grand Jacques o en Nantes, estén aplicando reglas. En la medida en la que un juego me es familiar, lo comprendo y lo practico sin hacer referencia a reglas. De la misma manera que hablar mi lengua no es aplicar gramática francesa³⁰, más allá de que pueda suceder, en un punto delicado, que consulte una "Grévisse", como los alladian van a ver a un "vidente" cuando las respuestas del muerto no son claras. Sin embargo, describir el juego es formular reglas sobre él, es decir, enunciar el campo de las "jugadas" posibles o plausibles.

Podría decirse que lo que me falta para poder describir sus acciones es precisamente su cultura. Pero, este no es el caso. Soy yo quien formula las reglas a las que se conforman sus acciones, no ellos. Es mi manera de saber, es decir, de poder decir lo que hacen. No tengo necesidad de suponer que ellos las "tienen" en alguna parte, en su interior, como un programa está adentro de una máquina. Estas reglas no son ni la causa ni la razón de sus acciones, si no la manera que yo tengo de describirlas. Describir reglas del juego no es explicar por qué esa jugada específica tuvo lugar. Solo la historia del linaje y de sus conflictos internos anteriores, como además, retrospectivamente, la historia de sus episodios sucesivos, permiten explicar el evento. Alcanza con que esta acción, cualesquiera sean sus causas y sus razones, se mantenga en el campo de lo posible y de lo plausible.

Del hecho de que una acusación de brujería pueda ser formulada sin causar sorpresa, por ejemplo, puedo inducir que entre los Alladian los individuos pueden agredir de dos maneras, "en vivo" y "en doble". De hecho, voy a poder establecer, a través de una investigación apropiada, que los Alladian "tienen" —es decir, son capaces de formular— una teoría de la persona humana (combinación inestable de instancias distintas en la cual una puede ser portadora y la otra víctima del poder de agresión brujo) que "corresponde" a prácticas observadas. Para hacer esto, reúno informantes, seleccionados precisamente por su "cultura" (conocen más que los otros sobre estos temas) y, en la serenidad de una conversación vespertina bajo la galería, en respuesta a mis preguntas, esforzándose por satisfacer a todo precio mi curiosidad.

²⁹ J. LACAN, *Le séminaire de Jacques Lacan. La relation d'objet, 1956-1957*, vol. 4, Le Seuil, Paris, 1994, p. 38. Existe traducción al castellano: J. LACAN, *El seminario de Jacques Lacan: la relación del objeto: 1956-1957*, vol. 4, Paidós, Barcelona, 2001.

³⁰ Utilizo aquí la distinción wittgensteiniana entre una acción conforme a una regla y una acción que implica una regla, es decir, que hace referencia a una expresión de la regla. La mayor parte de los comportamientos humanos (comenzando por el lenguaje) son conforme a reglas sin implicar la regla.

Wittgenstein

Teo. personal
ellos me "explican" esta teoría, es decir, contribuyen conmigo a escribirla. "Tener una teoría de la persona" es dedicarse a una actividad social particular de orden "teórico", "escolástico", diría Bourdieu —actividad que, por apasionante que sea, no tiene nada que ver con acusar públicamente a alguien de brujería—.

Bien podría decir: dado que se acusan de brujería, ellos "creen" en la existencia "en doble". Pondría, entonces, en relación una costumbre y una representación (hipótesis etnológica). Pero, no puedo decir: cuando, haciendo mover al muerto Y, ellos acusan a X de brujería, ponen en escena una representación alladian del mundo (de la persona, de la enfermedad, de la muerte, etc.). Ellos no testean una hipótesis: en la medida en que la "jugada" ha sido bien jugada, la culpabilidad de X es para ellos una evidencia. No es una conclusión que ellos sacan de algunos indicios: es porque es una evidencia que todo tiene sentido. Como ese no es el caso para mí, algunos de ellos aceptan eventualmente darme una "explicación". Pero, los propósitos de los que tomo nota en esta ocasión y que me permitirán eventualmente formular una "teoría" (o una "ideología") alladian son el comentario sobre lo que pasó, no su causa.

"Teo." o "ideolog."

6.

ACTUALIDAD

Lo que define a la situación observada es su actualidad: el espacio-tiempo presente que reúne las condiciones efectivamente reales de su acción. La situación no es alladian o dogón como tal. Que yo forme parte de ella es suficiente para afirmarlo. Ciertamente no soy uno de los protagonistas de su mundo, no tengo ninguna posición de autoridad en el linaje, no corro el riesgo de ser uno de los sospechosos, pero soy, volens nolens, uno de los actores de la situación: tengo un rol en ella. Bronislaw Malinowski no observa a Omarakana desde su tienda de campaña, lo hace en medio de ella —lo que no aparece más que en su diario y desde su punto de vista: los niggers son allí vecinos molestos de quienes descansa buscando refugio en el vecindario

uropeo³¹ o en la lectura de "malas novelas"³². Pero, ¿qué sabemos de la manera en la que los trobriandeses manejaban, o eventualmente utilizaban, la presencia no menos fatigante de ese preguntador jamás satisfecho de las respuestas que se le daban?

En el conjunto de todo lo que determina a quienes actúan a hacerlo como lo hacen, en Grand Jacques en 1967, figuran "reglas del juego" y limitantes que yo no sabría llamar externas, por más que no sean específicamente alladian. Por ejemplo, que tener una bella plantación de café o un primo funcionario en Abidjan son ventajas que aumentan la "fuerza"; que la sucesión según la legislación marfileña es patrilínea; que las ordalías (a las que el acusado podía ser sometido en el pasado) están prohibidas, pero que la acusación puede convertirse en confesión al trasladar el asunto a un "profeta" que, inspirado por el dios de los cristianos e indirectamente por el presidente Houphouët-Boigny, confiesa los "diablos". Ahí, en Bregbo, mi sencilla presencia, incluso resueltamente muda, no es inocente; aporta "una prueba suplementaria de la existencia de los diablos, de la ciencia del profeta" y de la pertinencia de la política de desarrollo del estado marfileño³³. Si mi propósito era solamente hacer un inventario de las costumbres alladian, no describiría más que muy parcialmente lo que hacen.

NO UN PUEBLO SINO UN TRABAJO
 * La proposición, adelantada por Georges Balandier en los años 1950³⁴, de que lo que observo, en realidad, no es un pueblo kongo o una tribu fang sino una situación colonial, no ha terminado de ejercer sus efectos subversivos en la disciplina. La relación de los etnólogos a la dominación colonial

³¹ Una de las "condiciones favorables para el trabajo etnográfico" es, decía, instalar la tienda en pleno pueblo indígena, pero era "muy agradable" poder buscar refugio entre los blancos cuando se "saturaba de lo indígena". Ver, B. MALINOWSKI, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Gallimard, Paris, 1963, p. IV. Existe traducción al castellano: B. MALINOWSKI, *Los Argonautas del Pacífico Occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanesica*, Península, Barcelona, 1995.

³² "30 de marzo de 1918: De regreso, leí *Maud Diver*, y no presté la más mínima atención a los niggers". B. MALINOWSKI, *Journal d'ethnographie*, Éditions du Seuil, Paris, 1985, p. 238. Existe traducción al castellano: B. MALINOWSKI, *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Madrid, 1989.

³³ M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie*, cit., p. XV. "El observador se convierte rápidamente (sin saberlo en el mejor de los casos) en uno de los arquitectos de esta construcción".

³⁴ G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF, Paris, 1963. Como lo apuntó M. Augé, que G. Balandier haya preferido referirse a la "sociología" es significativo: la etnología no sabría ser "actual". G. Balandier resalta, sin embargo (en particular en la segunda edición de su obra, *Ibid.*, p. 36.), que la antropología social anglosajona descubre paralelamente la "situación colonial": ver los trabajos de Peter Worsley sobre la Melanesia, los de Max Gluckman y sus estudiantes (la "escuela de Manchester") para el África. Desde 1940, M. Gluckman (nacido en Johannesburgo y formado en la universidad de Witwatersrand) mostraba que "sociedad negra" y "sociedad blanca" debían ser consideradas como constituyendo una misma "situación". M. GLUCKMAN, "Analysis of a social situation in modern Zululand", en *Bantu Studies*, vol. XIV, 1 y 2, 1940.

o post-colonial no es de servilidad, si no de negación. Parece como si no la vieran y su complicidad "objetiva" se reduce generalmente a dejar creer que podría no ser visible. Este proceso de oclusión intelectual no impide que sus artesanos se conviertan en denunciadores elocuentes de los estragos del colonialismo. En el espacio de autenticidad restringida así constituido por una operación de sustracción, coexisten *culturas indígenas*. Es "indígena" todo lo que permanece una vez que se ha quitado del campo lo "exógeno", es decir, el conjunto de las condiciones históricas efectivas y de las relaciones sociales actuales en las que se ha desenvuelto la observación "de terreno". Es este "resto" lo que es transformado en totalidad orgánica en y por la monografía que se le consagra. La "cultura indígena" es un modo de existencia ideal y acrónico (el "presente etnológico" es un aoristo). Es precisamente este estatus de objeto a la vez sublime y evanescente que contribuye a motivar las acciones militantes para protegerla de la destrucción, para conservarla en algún museo viviente.

No puedo decir que solamente el contexto de mi observación es colonial (o post-colonial) y no lo que yo observo. En una ceremonia común de entierro en la costa oeste de Madagascar en 1963, la europeización imitada y ostentadora que marca ciertos momentos de la ceremonia no es un lamentable efecto de aculturación sino una manera de crear una identidad compartida en referencia a una común condición de sometimiento al poder extranjero, del que el observador, muy a pesar de él, es representante³⁵. Yo no puedo hacer como si, en una coyuntura política que sirve solamente como un marco de investigación, estudiara una cierta modalidad dogón o beté, de ser humano, de vivir en sociedad y de ver el mundo. Porque es precisamente en esa situación que los que observo "son" betés o dogones, es decir, que se piensan y se quieren tales. Es la sociedad colonizada quien está dividida étnicamente³⁶. El proceso de identificación étnica se desarrolla sobre la base de esa sujeción uniforme, como en toda coyuntura en la que las unidades políticas antiguas son borradas, reducidas a trazados, a recuerdos o a simulacros, condenadas a la reproducción conmemorativa, a la existencia solamente "cultural". La etnicidad es una figura de la alienación: al interior del territorio del Estado (o del imperio) cada uno se afirma radicalmente otro que el otro. Ser beté es una manera no baoulé de ser marfileño³⁷, de la misma manera que

³⁵ Ver G. ALTHABE, *Oppression et libération dans l'imaginaire, les communautés villageoises le la côte orientale de Madagascar*, Francois Maspero, Paris, 1969, p. 135.

³⁶ Ver G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, cit., p. 20.: "La sociedad colonizada está dividida étnicamente".

³⁷ Ver J.-P. CHAUVEAU; J.-P. DOZON, "Au cœur des ethnies ivoiriennes... l'Etat", en *État contemporain en Afrique*, l'Harmattan, Paris, 1987; J.-P. DOZON, *La société beté: histoires d'une «ethnie» de Côte-d'Ivoire*, ORSTOM / Karthala, Paris, 1985.

"CULT. INDIG." *

CNEAN VNA IDENT.

ETHNICIDAD

FIGURA DE LA ALIENACIÓN

ser dogón es una manera no puede de ser malinés. Es cierto que seguramente los habitantes del acantilado de Bandiagara consultaban a sus zorros-oráculos mucho antes de la conquista colonial y de las primeras investigaciones del lugarteniente Desplagnes, pero todavía no se trataba de un signo étnico. Antes de convertirse en dogones, los dogones no sabían que tenían costumbres dogones.

Al trabajo complejo de establecimiento y de promoción de estas identidades étnicas, la etnografía académica aporta su contribución, pero en estrecha imbricación con diversas prácticas de etnografía "no académica" (administración colonial, misioneros, eruditos locales, letrados...) o "popular" (invención o renovación de costumbres "tribales"). Etnografiar es inscribir a cuenta de un presunto sujeto colectivo una serie de "rasgos" característicos, como se establece una ficha señalética de un individuo tomando nota de sus "signos particulares". Es muy difícil que yo no participe de alguna forma de esa operación, que no tendría lugar si no fuera por la lectura local de lo que escribo. Convierto en público un saber del que cada quien se apropiará a su manera. Estoy entre los que, guste o no, tornan disponibles estas referencias identitarias consumibles en el "mercado" nacional. Así, no soy observador de una "cultura", sino uno de sus productores. Marcel Griaule, Germaine Dieterlen o Jean Rouch son los co-autores de la cultura dogón, de la misma manera que Ambara u Ogotemmel, lo que no sorprenderá a los que se niegan a reconocer que una cultura no existe -es decir, "no se revela"- si no es "en función de otra cultura", en una esencial "exotopía"³⁸. No es que la cultura dogón sea una invención de ellos, sino porque el modo de ser de toda cultura es el de la obra, de la *opus operatum*. Es lo mismo si hago el inventario de los usos y costumbres de tal "país" o de tal burgo de una provincia francesa, o si reparo en las maneras de ser específicas de tal barrio en una gran ciudad. Vivimos en un mundo de etnografía generalizada en el que se multiplican, con el apoyo de los poderes locales o del Estado, deseoso de conservar el "patrimonio etnológico", los compositores-intérpretes de una miríada de "micro-culturas". Después el "espíritu de pueblo", la mentalidad pueblerina.

Pero, en la medida en que yo analizo la situación, no "etnografio". Esos procesos y procedimientos de identificación, e incluso eventualmente la

³⁸ Ver M. BAKHTIN, *Esthétique de la création verbale*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 346-348. Existe traducción al castellano: M. BAKHTIN, *Estética de la creación verbal*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008. Ver también J. A. BOON, *Other Tribes, Other Scribes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. IX. Allí se lee que: "Una 'cultura' puede materializarse sólo en contraposición a otra cultura. Esta idea [...] sólo pone de manifiesto que antes de que cualquier cultura pueda ser experimentada como una cultura, un desplazamiento más allá debe ser posible". Existe traducción al castellano: J. A. BOON, *Otras tribus, otros escribas: antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

actividad etnográfica ella misma, académica o no, forman parte de las acciones que describo. En lugar de interpretar los comportamientos como manifestaciones fenoménicas de un sujeto metasocial, considero a esa hermenéutica como una actividad eminentemente social y eventualmente eficaz en una coyuntura dada, a veces, incluso, terriblemente destructiva. Cada "cultura" o "micro-cultura" es una "jugada" táctica exitosa, ya sea por hacer reconocer y legitimar su derecho a ser otro distinto de los otros³⁹, ya sea para reducir a los otros a su ineluctable incapacidad para ser como uno. A cuenta de esto, no instituyo una identidad, describo las modalidades y los procedimientos de su institución, la retórica y la mimética de su "etnicidad", por ejemplo, como describo el arte y la manera de sacar provecho o poder, de posicionarse mejor en un campo competitivo de identidades disponibles⁴⁰, de reivindicar su pertenencia a los más valiosos -todas prácticas que tienen precisamente por efecto reproducirlas-. Cuando se es el eterno "Rmiste"⁴¹ del 2° "B", cuya mujer "hace la limpieza", ¿cómo continuar perteneciendo a la categoría de los "franceses de pura cepa" si no es remitiendo a la familia Mohammed del 4° piso a su fundamental e inalterable arabidad a través de una incesante acusación que hace del comportamiento más insignificante un signo étnico ("ah, ¡es que son bougnoules!")⁴².

7.

Jamás observo otra cosa que situaciones. Una situación es una configuración singular, por definición temporal, el momento actual de una historia en curso, del que podemos hacer un informe. En ese sentido, me limito a lo propio de las ciencias sociales, tal como lo definió Jean-Claude Passeron⁴³. Pero, que el saber que yo adquiero progresivamente de lo que ellos están

³⁹ El famoso "derecho a la diferencia" es un derecho a la alteridad. Una diferencia es un hecho, no puede ser decretada. La alteridad puede ser puesta en duda, envidiada, odiada, amada... una diferencia puede solamente ser establecida y descrita.

⁴⁰ Ver el capítulo III de J.-L. AMSELLE, *Logiques mélangées*, Payot, Paris, 1990.

⁴¹ Nota de la traductora: un *rmiste* es una persona que gana el salario mínimo en Francia.

⁴² Ver G. ALTHABE, "Construction de l'étranger dans les échanges quotidiens", en *Civilisations*, vol. 42, 1993.

⁴³ J.-C. PASSERON, *Le raisonnement sociologique: l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Nathan, Paris, 1991, p. 358: las ciencias sociales son "necesariamente históricas"; "no pueden estar fundadas más que en la observación de "configuraciones singulares" jamás repetidas en su integralidad [...]". J.-C. PASSERON, *El Razonamiento sociológico: el espacio comparativo de las pruebas históricas*, Siglo XXI, Madrid, 2011.

haciendo sea histórico, *geschichtlich* (historial), no implica que sea necesariamente historiográfico.

No hace falta decir que, de los múltiples conocimientos que reúno en "el terreno", algunos conciernen al pasado. Hago que me los cuenten o los recupero a través de documentos de archivo. Cada nueva acción es el resultado de una serie de acciones anteriores. Además del cadáver interrogado, hay muchos otros "adentro del placard". Hace falta que pueda reconstituir, a duras penas, todo el problema, la serie de sucesiones contestadas en relación al jefe del linaje que conduce a la presente acusación, los episodios sucesivos del conflicto de facciones que conducen a la crisis actual. Pero, esta perspectiva historizante es aquí instrumental, más allá de que pueda eventualmente derivar en un ejercicio microhistórico como fin en sí mismo. Lo que intento establecer no es lo que realmente pasó si no, para un caso específico, la "sintaxis" o la "lógica" de las acciones plausibles.

Para Lévi-Strauss, el objetivo del conocimiento antropológico "no es saber lo que son, cada una por su lado, las sociedades que estudiamos, sino descubrir en qué son diferentes las unas de las otras"⁴⁴. Este interés por la variedad y la variación de los comportamientos humanos solo es ideográfico de manera provisoria —a diferencia del saber del historiador o del etnógrafo, no acampa en lo particular⁴⁵— y no pretende ser explicativo, sino descriptivo.

Sin embargo, las "distancias diferenciales" de las que habla Lévi-Strauss separan y vinculan "sistemas de signos". Para que un signo exista, alcanza con que sea verificado en una etnografía. Dejando de ser la marca de un sujeto colectivo (el espíritu de un pueblo), cada signo tiene la firma de su autor último, el "espíritu humano". La antropología sigue siendo entonces lo que ha sido desde Frazer: una ciencia comparada de las costumbres o de los conjuntos de costumbres, las culturas, por lo tanto de las obras, no de los actos. Sería vano reprocharle a Lévi-Strauss el no haberse preocupado de saber si tal regla de alianza es efectivamente cumplida o creer que porque existe se la cumple: si ha sido formulada por alguien en alguna parte, aunque más no sea por un legislador loco, es un producto del espíritu humano. De la misma manera que es suficiente que los indígenas de Ambrym dibujen en el suelo, para explicarle a Deacon, el diagrama complicado de su sistema matrimonial de seis clases⁴⁶, a pesar de que saber dibujar un diagrama y casarse sean

⁴⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, cit., p. 81.

⁴⁵ La expresión es de Lévi-Strauss. Como el historiador, "el etnógrafo acampa en lo particular". *Ibid.*, p. 15.

⁴⁶ Ver C. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967, pp. 146-147. "Los indígenas (al menos los más inteligentes) conciben su sistema como una mecánica bien ordenada que pueden representar a través de diagramas [...]. En base a esos diagramas, abordan los problemas de parentesco de una manera enteramente comparable a la que es posible esperar en una buena exposición científica realizada en un curso", escribe Deacon.

comportamientos distintos y sin vínculo necesario, como trazar el mapa de un bosque y pasearse por él. Que tal mito bororo no tenga otra existencia que el texto definitivamente extraído de su situación inicial de enunciación por un misionero zélé no molesta si suponemos que los bororo, cuando cuentan mitos, no hacen más que aportar su tajada a la colección de mitos amerindios. Con todos esos signos, fragmentos de una de las culturas entre las que la humanidad se encuentra arbitrariamente repartida, ya sea el canibalismo de los tupi o *En busca del tiempo perdido*, siempre es posible escribir, al modo del análisis estructural o del comentario hermenéutico, una nueva obra.

A falta de saber lo suficiente para describirlo como una acción o simplemente porque me es indiferente considerarlo desde ese ángulo, del mismo modo en que me es inútil a la hora de apreciar un cuadro de Klee saber cómo hizo para fabricarlo o a qué precio fue vendido, todo comportamiento humano puede ser tratado como un signo. Pero puedo, inversamente, tratar cualquier signo como la marca de una operación o de un conjunto complejo de operaciones, cuyas reglas pueden ser conocidas o descritas. En ese caso, pasar de un mundo al otro, de lo extraño a lo familiar y viceversa, supone un relevamiento de la antropología semiológica por una pragmática.

Puedo narrar un evento (saber lo que efectivamente sucedió) e intentar explicarlo. Pero, dos eventos son, hablando con precisión, rigurosamente incomparables. De una singularidad solamente puedo imaginar que se repite. Por el contrario, el sistema virtual de reglas con las que sus acciones, en Grand Jacques o en Nantes, se conforman, es un orden transformable (o deformable). Debo poder mostrar que, *mutatis mutandi*, se trata de una variante de otro. Para retomar una analogía cuyo único mérito es el de ser la menos peor, cualquiera sea el juego que juegan, debo poder establecer que es diferente, y solamente diferente, de todos los demás, incluso del que yo juego habitualmente. Es esta hipótesis la que yo pruebo en cada una de esas experiencias en las que, sin saber lo que hacen, tengo que aprenderlo.

Es por eso que en la medida en que este interés antropológico se sobrepone al gusto a menudo inmoderado por el ejercicio monográfico, escribo en la modalidad de lo posible, no en la de lo real, modalidad dominante del discurso histórico. Describo lo que es, en una coyuntura dada, la elección de las acciones plausibles, no explico hechos. Tengo, entonces, en relación a la historia la misma relación a la vez atenta y libre, incluso despreocupada, que entretendía Maquiavelo con Tito Livio. Poco importa Roma, si el interés por Roma es solamente presentar, a través de los siglos, suficientes diferencias pertinentes con Florencia para que sea posible construir el campo de acción

Existe traducción al castellano: C. LÉVI-STRAUSS, *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós, Barcelona, 1981.

política, es decir, tratar las contingencias, lo que verdaderamente pasó, como variantes realizadas de un mismo universo de posibles.

PERSPECTIVAS SOBRE LAS HISTORIAS PRAGMÁTICAS

Francis Chateauraynaud e Yves Cohen

Es difícil escoger una expresión única para hacer referencia a una familia de elaboraciones historiográficas que también podrían reconocerse como "historias pragmáticas", "historia de las prácticas" o "historias pragmatistas"¹. Eligiendo la primera, sin duda la más abarcadora, la idea de una multiplicidad de enfoques pragmáticos en el seno de las ciencias sociales prevalece sobre las querellas disciplinares así como sobre el razonamiento orientado hacia el objeto. La referencia a las "prácticas", muy frecuente en ciencias sociales, no siempre supone que estemos frente a una historia de las prácticas propiamente dicha. De igual modo, evocar directamente el pragmatismo hace correr el riesgo de un malentendido sobre el estatus de un conjunto de investigaciones históricas que no pueden presentarse como un manifiesto filosófico. En cuanto al plural de "historias", tiene que ver con dejar la puerta abierta a la diversidad de experiencias y de caminos que continuamente motiva la indagación histórica. La reivindicación de la diversidad es más cómoda cuando los puntos en común no faltan. Ahora bien, en la multiplicidad de las experimentaciones, la experiencia, los actos de habla, la acción, el pensamiento de la acción y el pensamiento en la acción, las formas de hacer y de explicitar las prácticas que se están haciendo, hasta el rol crucial de la controversia y de la deliberación colectiva, todos esos temas están en el corazón de las aproximaciones pragmáticas –dando lugar a interpretaciones diferentes–. Elegimos, entonces, hablar de "historias pragmáticas".

¹ Este texto es una adaptación de la presentación del volumen publicado por F. CHATEAURAYNAUD e Y. COHEN (EDS.), *Histoires pragmatiques, Raisons Pratiques 25* - Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2016.