

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

Textualización en Tránsito, o la Crónica como Formato de la Narración Antropológica.

Leonardo Piña Cabrera.

Cita:

Leonardo Piña Cabrera (2004). *Textualización en Tránsito, o la Crónica como Formato de la Narración Antropológica*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/157>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/gVy>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Textualización en Tránsito, o la Crónica como Formato de la Narración Antropológica

Leonardo Piña Cabrera*

Resumen

La etnografía, primera fuente de la interpretación antropológica, cada vez más se ha venido constituyendo, a decir de Clifford, en una empresa generalizada. El resquebrajamiento de las fronteras disciplinares, la difuminación de la autoridad científica (y de Occidente como su único depositario), y la expansión de las comunicaciones y complejización de las influencias interculturales, han hecho de su práctica un ejercicio cada vez más consciente de la original pregunta por el Otro, la interrelación de campo y el peso de la propia presencia en el conocimiento que de ahí deriva. Interpelado por el Otro, asimismo, el investigador y su disciplina han debido reconocerlo en los lugares menos habituales, de forma que sus herramientas también se han visto en la necesidad de adecuarse so riesgo de no escribir sobre él sino encima suyo. Así, si cada vez es más evidente que las culturas se hacen en movimiento, ¿cómo no emprender el desafío de una comprensión que lo incorpore metodológicamente? La crónica de viaje, en este sentido, no solo se plantea como alternativa a los acercamientos realistas, sino como una opción que si no resuelve el problema de la representación, al menos sí incorpora la vitalidad de la experiencia del conocimiento.

Palabras Claves: Experiencia de campo, crónica de viaje, conocimiento.

1. Contexto etnográfico: la difuminación de las fronteras

“¿Es más real el agua de la fuente/ o la muchacha que se mira en ella?”, se pregunta el fallecido poeta chileno, Juan Luis Martínez, a propósito de la resbaladiza tarea de asir la realidad. ¿Cómo abordar la empresa de su conocimiento?, inquirimos con algún nivel de profusión, e incertidumbre, los antropólogos en medio de nuestras cada vez menos tradicionales labores de campo. ¿O cuánta antropología pervive en nuestras contemporáneas prácticas?, agregamos, a la luz de los cambios que hoy día reconocemos en nuestro sujeto de estudio y, con ello, también en nuestra mutada disciplina. ¿Cómo lle-

gamos, sin embargo, a hacemos estas y otras preguntas similares en mitad del edificio científico, otrora bastión de la verdad, hoy centro de verdades múltiples, parciales, provisionales y complejas? ¿Cuánto de la repetida crisis habida al interior de las ciencias sociales, y cómo, nos ha llevado a descreer de la infalibilidad de su modelo y levantar, como efecto asociado (o disociado, más bien), otros cruces y posibilidades para su trajinada agenda? ¿Cuántos de estos acomodos, finalmente, aceptamos o rechazamos como aporte para nuestras necesidades investigativas y de comprensión?

Pues bien, que las ciencias estén en crisis y que con su mención se aluda al fracaso de su idea de progreso, la pérdida de fe en la razón y la fuerza redentora de su brazo tecnológico, la rutinización de sus avances, la sobre fragmentación de su unidad de estudio o la inoperancia de la prueba dada la presencia de lo imprevisto, son cuestiones que, irónicamente, ya no nos sorprenden. Tampoco la evidenciación del carácter construido y relativo de sus supuestos a partir de lo cual no solo se ha materializado la caída de sus metarrelatos, sino el surgimiento, a pesar del espíritu disolvente de tal impulso, de otros varios amparados en el retroceso del sentido totalizador que la gobernaba, esto es la aparición de un cierto espacio para la visualización, precisamente, de una multiplicidad de ellos que, aunque muchas veces lo parezcan o así se los haga ver, no necesariamente son excluyentes entre sí y, menos, han de entenderse de una única manera¹.

En este nuevo escenario, entonces, no resulta extraño ver, por ejemplo, junto al ideal romántico de lo no únicamente racional, y a despecho de su afán uniformista y autoritario, el ideal iluminista de la razón moderna, u otros, toda vez que, como didácticamente ha señalado Lyotard, ello sería la característica de las sociedades postmodernas. “El eclecticismo —en tal sentido afirmas el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos reggae, miramos un western, comemos un

* Antropólogo y Profesor de Historia y Geografía, Docente de la Escuela de Antropología Social de la Universidad Bolivariana. Email: leonardopinacabrera@yahoo.es

MacDonald a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisados (1996[86]: 17). Más acá, en tanto, como igualmente ha apuntado García Canclini para el caso de Latinoamérica, ello se expresaría en la hibridación cultural producida entre lo tradicional y los introducidos procesos de modernización socioeconómica, asunto que si bien disminuiría *“el papel de lo culto y lo popular tradicionales en el conjunto del mercado simbólico, [...] no los suprime. Rebusca el arte y el folclore, el saber académico, y la cultura industrializada, bajo condiciones relativamente semejantes [resultando de ello que] lo que se desvanece no son tanto los bienes antes conocidos como cultos o populares, sino la pretensión de unos y otros de conformar universos autosuficientes”* (1990: 18).

La antropología, por su parte, hija de la ciencia y una construcción más de nuestras sociedades, tampoco ha estado ajena a estas situaciones. Surcada por sus vientos y desde siempre atravesada por la pregunta por el otro y su (mejor) abordaje teórico y metodológico, alrededor de los últimos 30 años lo ha visto aparecer, y también desaparecer, en cuestiones relativas a sus propias prácticas etnográficas, los recursos con que cuenta y el modo en que se lo deposita finalmente en el papel. Mientras, más o menos se ha instalado la idea de que aquél, y su cultura, no es solo alguien a quien se conoce en el terreno sino, también, alguien a quien se construye en esa relación de conocimiento y, lo que es más, alguien con quien se comparte la tarea de su construcción y, por su través, se redefine el trabajo de campo, la disciplina y el propio yo del antropólogo. Coautores de su proceso y resultados, la visualización de esta larga cadena de producción ha llevado, a su vez, a considerar a los lectores en su síntesis y posterior retroalimentación insistiendo, de paso, en el no resuelto problema de la representación y la necesidad de explorar y/o transitar hacia otras formas y disciplinas en ello. Géneros confusos, fronteras disciplinares flexibilizadas, utilización de un amplio marco de tropos literarios, entre otros, serían solo algunos de los efectos más notorios de este giro. Así, para Clifford, la actual ambigüedad y multivocalidad del mundo no solo dificultaría la concepción de la diversidad como algo estático y aislado sino que habría abierto las puertas hacia una generalización de la etnografía dada la fractura de su autoridad, ocurrida, y gradualmente reconocida, a todo lo largo del siglo XX. Señalado como problema por el creciente cuestionamiento de la representación, ello estaría históricamente ligado con

“la quiebra y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1950 y a los ecos de ese proceso en las teorías radicales de la cultura de los años 1960 a 1970. Después de la revocación de la mirada europea por el movimiento de la negritud y después de la crisis de consciencia de la antropología con respecto a su status liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros, ha llegado a ser necesario imaginar un mundo de etnografía generalizada. Con las comunicaciones expandidas y las influencias interculturales, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, en una pasmosa diversidad de idiomas” (1998[91]: 142)².

Antes de ello, sin embargo, la antropología hubo de transitar desde concepciones totalizadoras, estáticas y normalizadoras, y cuyos productos, etnografías realistas y monológicas escasamente preocupadas por su facturación textual y el componente subjetivo de la propia presencia, paradójicamente arrancaban su autoridad del recorrido estar allí antropológico, hacia otra menos autoritaria y cada vez más consciente de las relaciones intersubjetivas que en su labor se dan, esto es etnografías polifónicas, dialógicas y dispersas en su autoría, multitextuales o experimentales en su construcción, muchas veces literarias o derechamente poéticas³, y enmarcadas en lecturas interpretativas y reflexivas de la realidad.

Suma de muchos retazos, desde la realización del Seminario de Santa Fe, en abril de 1984, y el tardíamente publicado *El antropólogo* como autor, en 1989⁴, en adelante hemos asistido a una no despreciable preocupación por estas materias, al punto de que un crítico Reynoso ha llamado la atención con respecto al desplazamiento del interés interpretativo hacia uno centrado en la etnografía como género literario, es decir más ocupada *“de los textos sobre la cultura que de abordar la cultura como texto”* (1998[91]: 31). Componente históricamente marginal al interior de la disciplina, la introducción de esta preocupación, no obstante se la pueda minimizar apuntándola como puramente formal o estética, ha planteado interesantes cuestiones de fondo en torno al modo en que el otro aparece o desaparece en el texto toda vez que, como ha dicho Clifford, *“si la etnografía produce interpretaciones culturales a partir de intensas experiencias de investigación, ¿cómo es que la experiencia, no sujeta a reglas, se transforma en informe escrito autorizado? ¿Cómo es, precisamente, que un encuentro transcultural, locuaz y sobredeterminado, atravesado por relaciones de poder y desencuentros perso-*

nales, puede ser circunscrito como una versión adecuada de 'otro mundo' más o menos discreto, compuesto por un autor individual?" (1998[91]: 144). Nunca cabalmente tomado en serio, para Geertz, en tanto, "la rareza que supone construir textos ostensiblemente científicos a partir de experiencias claramente biográficas, que es lo que al fin y al cabo hacen los etnógrafos" (1989: 19-20), habría sido arrinconada en cuestiones relativas a la mecánica del conocimiento remontando "las dificultades que [aquéllos] experimentan a la hora de construir tales descripciones a la problemática del trabajo de campo, en vez de a la del discurso" (op. cit.: 19), y quedando su presencia, en consecuencia, "relegada, del mismo modo que otras cuestiones embarazosas, al prefacio, las notas o los apéndices" (op. cit.: 26).

Tema complejo, esta inquietud por el texto y las diversas búsquedas que en torno suyo se han elaborado, y que ordenadas por Reynoso en tres grandes grupos de inclusión serían expresión, más o menos, de un similar reparo al modelo científico y sus derivadas dificultades de representación⁵, a partir de la publicación del Diario de Malinowski, para un autor como Geertz, sería más un problema literario de descripción participante que un asunto únicamente referido al método de su observación:

"El problema, por plantearlo en términos tan prosaicos como sea posible, es el de cómo representar el proceso de investigación en el producto de la investigación; escribir etnografía de tal forma que resulte posible conducir la propia interpretación personal de determinada sociedad, cultura, modo de vida o lo que sea, y los encuentros personales con algunos de sus miembros, portadores, representantes o quienes sea, a una relación inteligible. O, por decirlo rápidamente de otro modo [...] se trata de ver cómo introducir un autor yotestifical en una historia dedicada a pintar a otros" (Geertz, 1989: 94).

Planteado como "el paso de lo que ocurrió allá a lo que se cuenta acá" (op. cit.: 88), Tyler, por su parte, sitúa el problema en que la etnografía se contextualiza por medio de una tecnología de comunicación escrita, cuestión no menor si se tiene el consecuente problema de su textualización. Así las cosas, dado el tránsito desde lo oral a lo escrito que supone, y como en el juego de la representación política, esta práctica también supondría un acto de represión toda vez que "la típica 'descripción' etnográfica 'desescribe' al nativo; el etnógrafo 'habla por' el nativo, representándolo –para sus propósitos– en el discurso aparentemente universalizado de la antropolo-

gía. Su texto deviene entonces, en las convenciones de ese discurso, una reserva de información que puede ser objetivamente manipulada, diseccionada, reutilizada y puesta en uso para propósitos determinados, independientemente del texto mismo o de sus circunstancias originarias" (Tyler, 1998[91]b: 289). De ahí en más, continúa, se estaría en presencia de "una doble sustitución/represión, pues la voz del otro se representa en la letra de su representador. El movimiento de lo oral a lo literario en la 'descripción' [write-up] es a la vez re-presentación y re-presión. Representar es reprimir, y la escritura es la tecnología de la representación/represión" (ibid). Ahora bien, mientras para Geertz "el más directo modo de llevar a efecto el trabajo de campo como un encuentro personal y, al mismo tiempo, la etnografía como un relato fiable, es convertir la forma de diario que Malinowski empleó para confinar sus pensamientos impuros en un polaco garabateado, en un género ordenado y público, algo que todo el mundo pueda leer" (1989: 94), para autores como Tyler, "lo importante del discurso no es cómo hacer una representación mejor, sino cómo evitar la representación" (1998[91]a: 303), por cuanto "toda la ideología de la significación representacional es una ideología del poder. Para romper su hechizo tenemos que atacar la escritura, la significación representacional totalizadora y la autoridad autorial" (op. cit.: 305-306). Levantada la fuerza evocadora de la imagen poética como posibilidad para la escritura etnográfica, para Tyler su puesta en el papel no debiera ser un problema prioritario toda vez que resuelta en conjunto con la población nativa, lo que ha de importar es que el énfasis esté dado por "el carácter emergente de la textualización, y en que la textualización sea sólo el movimiento interpretativo inicial que proporciona un texto negociado para que el lector lo interprete. El proceso hermenéutico no está restringido a la relación del lector con el texto, sino que incluye también las prácticas interpretativas del diálogo originado" (op. cit.: 302).

Reparando en la dimensión dialógica de la experiencia de campo, por lo general aplastada por la tradición analógica de la escritura etnográfica convencional, Tedlock, en tanto, ha propuesto como alternativa un amplio programa que iría bastante más allá de la textualización del diálogo por la vía de su representación, la inclusión de citas nativas, o la preparación de colecciones de textos nativos o de autoría plural. Avances no del todo suficientes, para él éste ha de ser un tipo de escritura que sea capaz de vehicular la intersubjetividad del encuentro investigador/informante, la riqueza singular de los mundos ahí construidos, la

continuidad de su diálogo incluso cuando la copresencia ha cesado, de modo que pueda reconocer que *“en tanto que un diálogo se esté desarrollando, no es posible ninguna metanarrativa abarcadora”* (1998[91]: 278). Un texto, en suma, que no lo detenga en la persona del autor sino que lo amplíe hacia la de su co-autor, es decir que responda al estatuto de paridad habido en la situación dialógica y, desde ahí, marche hacia el reconocimiento del otro no solo como un sujeto productor de textos, sino también como intérprete de ellos.

Paso adelante en la ampliación del entendimiento interpretativo y la búsqueda de otras formas de textualización, Tedlock también ha planteado que *“si una re-presentación significa a veces reproducir una experiencia pasada en un nuevo tiempo y lugar para una nueva audiencia, entonces la traducción no es representación. La traducción no reproduce ninguna experiencia que alguien haya tenido. En vez de eso crea una nueva experiencia”* (op. cit.: 281)⁶, vale decir que construiría una otra interpretación, un punto a partir del cual se confiere al diálogo que hay en o detrás suyo (sea éste interno o con el otro), un valor interpretativo en sí mismo y un carácter móvil no reducible en comprensiones totalizadoras⁷.

Recogiendo el aporte del crítico literario ruso Mijail Bajtín, Tedlock trae a colación el concepto de heteroglosia, esto es aquella característica que señala al lenguaje como un reducto inestable, dinámico y en constante diferenciación a raíz de las disputas de uso y significado dadas entre los grupos, de muchos modos diversos, que en él se relacionan. Terreno de enfrentamientos varios (sociales e ideológicos, por ejemplo), en sus palabras, ello dificultaría, junto con la intersubjetividad misma del lenguaje, su apropiación monológica por parte de un único autor y llevaría, a Reynoso, a la vez que a sindicarlo a Bajtín como el fundador de la dialógica, a reparar en el continuo de un diálogo y su intertextualidad como unas de sus propiedades: *“cualquier expresión, por autónoma o completa que parezca, no es otra cosa que un momento de un diálogo, un fragmento en el proceso continuo de la comunicación verbal o intertextual. Aun en un texto identificable que en apariencia cierra un conjunto de postulados, es posible detectar que los contenidos responden a otros textos y predecir que a su vez será respondido por otros más. Un texto (o un monólogo) no es sino una unidad de una intertextualidad continua”* (1998[91]: 26).

Relevado el valor de la intersubjetividad en las relaciones de campo y, por extensión, el de la naturaleza cooperativa que subyacería a toda producción de entendi-

miento (sea que surja por la vía del acuerdo, sea que lo haga por el desacuerdo), lo que parece cobrar un nuevo aire con ello es el enfoque interpretativo, por una parte, y la conversación como su recurso preferencial, por la otra. Así, a la ascensión al rango de intérprete de textos y no ya solo de productor de ellos hecha en la persona del nativo, le ha seguido un cierto movimiento tendiente a reconocer la importancia de la conversación no solo como lo que “naturalmente” se hace en la vida social y en las prácticas de la investigación antropológica, sino como una interesante posibilidad para hacer frente al jabonoso problema de la representación. Concebida la conversación, entonces, como *“el vehículo más importante para mantener la realidad; [dado que,] operando en el sentido del mecanismo conversacional el individuo protege y confirma la consistencia de su mundo”* (Rapport, 1997: 180-181), a la vez que se provee de un sostén que le *“sirve para estructurar las percepciones subjetivas en un orden social típico, intersubjetivo, cohesivo y universal”* (op. cit.: 181), con el reconocimiento de la naturaleza en ocurrencia de su proceso, esto es algo que está en el corazón mismo del intercambio social y cultural, no solo se releva el dinamismo de lo real y de la experiencia de su conocimiento, sino la necesidad de incorporar tal comprensión tanto en el campo como en su posterior etapa de textualización:

“La representación puede tender fatalmente a la reducción, de la misma manera en que los conceptos reemplazan a procesos complejos de interpretación y los textos únicos sostienen intercambios variados. Sin embargo, si juntamos en un texto las voces distintas, diversas e incompatibles y las epistemes de un medio social de modo tal que subraye su irreconciliabilidad y que su interacción pueda describirse como ‘escribiendo como conversación’, entonces todavía puede ser posible aseverar que ‘la conversación epistemológica de este texto es como la conversación cotidiana de la vida social’” (op. cit.: 179).

Siguiendo a Tedlock, asimismo, quien sostiene que las diferencias de estatus habidas entre autor y crítico se difuminarían *“desde un discurso íntegramente dialogado, llevado adelante con plena conciencia de que la interpretación es inherente al discurso y no solamente algo que se hace después que el ‘texto original’ ha sido establecido”* (1998[91]: 286-287), se está en condiciones de llegar, por otro camino, a visualizar al lector como parte integrante de sucesivas redes de elaboración y reelaboración interpretativa. Rota la cadena autoritaria que situaba al autor como el único dador de la

realidad, se rompe, también, esa otra que hacía del lector un pasivo receptor de él, estableciéndose, como postula Tyler, *“la idea de que el tránsito trascendental, el momento holístico, no está textualmente determinado ni es derecho exclusivo del autor, sino que en lugar de eso es la interacción funcional de texto-autor-lector”* (1998[91]a: 306).

Relevada la paridad autor/lector a través de la intermediación del texto que los reúne, o separa, y cuestionada la elaboración de una única mirada sintética, no ya solo como extensión del rechazo al ejercicio de autoridad que conlleva o el apego al voluntarista discurso de la diversidad, sino como la imposibilidad epistemológica de detener el continuo interpretativo en un único y definitivo juicio abarcador, la antropología estaría señalando un tránsito que no todos valorarían de igual modo, cual es su actual giro hacia la reflexividad. Señalada como la conciencia del investigador con respecto a su persona (edad, género, clase social, pertenencia étnica, p.e.), los efectos que provoca, el contexto sociopolítico que rodea la relación de investigación y otras condicionantes como su posición teórica y epistemológica (cf. Guber, 2001), esta misma apertura ha contribuido a instalar la imagen del antropólogo como un sujeto otro equivalente al sujeto de estudio⁸, vale decir una persona que alejada del aséptico rol de observador trascendente que solía jugar, no solo puede afectarse a lo largo de sus investigaciones, sino que además se pregunta cuánto de ello, y cómo, incide en el conocimiento e interpretación de la realidad que estudia. En este sentido, Rosana Guber ha apuntado que ello no debiera limitarse a las tareas de campo sino que hacerse extensivo a la preparación escrita de los materiales etnográficos toda vez que *“el llamado posmoderno a la reflexividad supuso que el etnógrafo debía someter a crítica su propia posición en el texto y en su relato (account, descripción) del pueblo en estudio, bajo el supuesto de que lo que estamos capacitados para ver en los demás depende en buena medida de lo que está en nosotros mismos”* (2001: 124)⁹. En retroceso su indiferencia, conceptos como el de carnavalización desarrollado por Bajtín para referir lo inapropiado de la distinción actor/espectador frente a fenómenos envolventes; o el punto de vista situado planteado por Rosaldo para remarcar el hecho de que tanto *“las culturas y sus ‘sujetos ubicados’ están amarrados con poder, y el poder a su vez está moldeado por las formas culturales”* (1991[89]: 158)¹⁰, entre otros, ayudarían a explicar, también, el repliegue relativo de los “científicos” conceptos de neutralidad y objetividad.

Ello, por lo demás, porque desde un tiempo a esta parte también ha cobrado presencia la idea, como aporta Maturana, de que si la realidad surge con su denotación y en ella quien la realiza viene incorporado, no solo no podría haber un conocimiento objetivo, sino que se estaría ante la evidencia de que *“fuera del lenguaje nada (ninguna cosa) existe, porque la existencia está ligada a nuestras distinciones en el lenguaje [vale decir] que el observar no revela una realidad independiente, sino que constituye lo observado como una configuración de coordinaciones de acciones consensuales en el lenguaje”* (1997: 113-114). De otra forma, entonces, ello supondría entender que *“nada antecede su distinción: la existencia en cualquier dominio, aún la existencia del observador, es constituida en las distinciones del observador en la explicación de su praxis del vivir”* (op. cit.: 114).

Metodológicamente reconocibles en aproximaciones de diverso tipo, estas ideas pueden visualizarse en el compartido ámbito de las aproximaciones biográficas toda vez que éstas, en su mismo desarrollo, permitirían el establecimiento de relaciones de implicación entre las partes que se encuentran modificando, de paso, la distribución de poder y el modo de entender la producción de conocimiento. En cuestión la asimetría sujeto/objeto de la tradicional relación investigador/informante, el trabajo del primero empieza a ser concebido como una construcción intersubjetiva que también a él lo envuelve remarcándose, con ello, no solo su mutua interdependencia y equivalencia, sino la emergencia de su entendimiento, esto es aquello que luego será depositado en el papel, en el acto mismo que la verbaliza, vale decir la relación de investigación que los convoca. Asimismo, la aparición de un subgénero construido a partir de las notas de campo, también marcharía en esta línea puesto que, *“sofisticados o no, analíticos o confesionales, tales trabajos amplían el forum en donde han de dirimirse nuestras discusiones científicas, por cuanto ensanchan, también las posibilidades acercándolas a los terrenos propios a lo epistemológico, a lo político y a lo existencial”* (Clifford, 1991[86]: 43)¹¹.

2. Alternativas textuales: la crónica de viaje como formato narrativo

Si el encuentro con el otro, o entre otros, es una experiencia novedosa en sí misma, esto es productora de nuevos textos sobre la cultura y el lugar que en ella se habita, los cuales, a su vez, serán vueltos a reelaborar por el etnógrafo/escritor en su posterior etapa de facturación textual y, antes de ésta, a lo largo de sus viajes

desde y hacia dicho encuentro, lo que aquí se propone es recrear, del modo más vívido posible, el cooperativo proceso de producción de entendimiento generado en la relación de interlocución. Metodológicamente vislumbrado como un permanente preguntar y preguntarse con y desde el otro, su realización devendría tanto de la articulación de los trabajos de gabinete y campo como de su crítico examen a la luz de su misma experiencia y la explicitación de la interesada y no aséptica presencia del investigador que los intermedia, esto es la sucesión, a las tradicionales etapas de indagación bibliográfica y experiencial, de una otra fase ahora llamada de reflexividad, vale decir aquel *“proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelos explicativos– y la de los actores o sujetos/objetos de investigación”* (Guber, 2001: 53). Reflexiva, entonces, no únicamente en el sentido de solo reflejarse o reflejar la experiencia de campo, sino fundamentalmente en el de encontrarse dos maneras de entender el mundo, avanzar en su mutuo reconocimiento, aceptación y, tal vez lo más difícil, de reaprendizaje en la forma de una aproximación a los ojos del otro, esto es de intentar ver como si el otro viera a través.

Igualmente, si la comprensión ya no es algo que se toma como un hecho dado, externo al observador y dispuesto para ello, esta propuesta busca desplegarse no solo en la forma de materiales generados desde y con el otro como expresión de un texto colaborativamente construido, sino también en el de una crónica que sitúe dialógica y reflexivamente lo que en la tarea del conocimiento se vivencia y ambos, en conjunto con las imágenes que desde la antropología y otras disciplinas se han levantado a propósito del tema específico de estudio y/o los modos elegidos para su abordaje, como una sucesión de voces intertextualmente relacionadas más allá de la referencia directa, la cita al pie o el guiño del ojo. Ardua labor, en el fondo no es muy distinta de lo que hasta aquí se ha venido haciendo, incluso convencionalmente. La gran diferencia, quizá, y ello tampoco tiene mucha originalidad, es que aquí se lo explicita toda vez que, en acuerdo con Tedlock, se comparte la idea de que *“un monólogo es un diálogo en el que un orador tiene interlocutores que están ausentes o son imaginarios”* (1998[91]: 275), motivo suficiente para rechazarlo como formato único de representación.

Signado por el tradicional trabajo de campo antropológico, las mutaciones habidas al interior de la disciplina como también las observadas en relación al sujeto de estudio, mueven a preguntarse por la sustentabilidad de una úni-

ca manera de ver y entender las labores que en aquél han de desplegarse. Más aún, la comprensión de la naturaleza emergente de su trabajo ha llevado la preocupación por el otro bastante más allá de la consideración de sus especificidades culturales al punto que las mismas herramientas, en contextos investigativos distintos, pueden constituirse en herramientas también diversas dadas las particularidades de su aplicación. La observación participante, por ejemplo, en el marco de una investigación cuyo sujeto de estudio es un ermitaño, esto es una persona cuya definición identitaria se basa en la residencia en solitario, sitúa el problema, precisamente, en la pertinencia de instalarse junto a él por largo tiempo toda vez que, como apunta Guasch, *“si el problema de la participación se resuelve adecuándose a la realidad social del grupo estudiado”* (2002[1997]: 12), ¿no habría observación participante, en el sentido reflexivo de intentar ver como el otro, en el hecho de reconocerle el derecho y/o necesidad de estar solo en el momento que quiera y no impedirselo con una larga presencia externa? ¿Ir y venir, tal como acostumbran quienes lo visitan, no sería una práctica habitual, participante en el sentido de su réplica? ¿No seguir, por el contrario, el tradicional formato de la carpa en la aldea, necesariamente supondría distancia, falta de compromiso, o una oblicua manera de mantener la objetividad?

Iniciada esta reflexión a partir del trabajo de titulación del ponencista¹², su realización sobre la base de sucesivas e irregulares visitas diarias al “campo” durante un período cercano a los tres años dada la decisión de no instalarse junto al sujeto en cuestión, metodológicamente se enmarcó en la llamada, por Rosaldo, figura de la frecuentación profunda con que Clifford, a su vez, refiere una investigación de Karen McCarthy Brown en torno a una sacerdotisa vudú de Brooklyn a principios de la década de los noventa¹³. Señalado como una adaptación a las prácticas habituales de residencia espacial en el campo, este particular diseño y sus alcances mueven a Clifford a una larga disquisición en torno, no ya solo al efecto que su entrada y salida ocasionaría en la familiarización y desfamiliarización para con el sujeto de estudio, sino fundamentalmente con respecto al modo en que ello podría haber afectado la concepción y presentación de la investigación:

“Su campo permanece separado, ‘afuera’. Y si bien la relación cultura/objeto de estudio no puede ser espacializada con nitidez, lo cierto es que se visita intensivamente un lugar distinto. Hay una interacción física, interpersonal, con un mundo definido, a menudo exótico, que conduce a una

experiencia de iniciación. Si bien no se observa la práctica espacial de la residencia, el hecho de vivir en una comunidad, el movimiento de la etnografía 'adentro' y 'afuera' del campo, sus idas y venidas, son sistemáticos. Uno se pregunta qué efectos tienen estas proximidades y distancias en el modo como Brown concibe y presenta su investigación. ¿De qué modo, por ejemplo, retrocede en sus vínculos de investigación a fin de escribir sobre ellos? Esta toma de distancia se ha concebido de modo típico como un 'abandono' del campo, ese lugar claramente alejado del hogar (Crapanzano, 1977). ¿Qué diferencia aparece cuando nuestro 'informante' nos llama a casa rutinariamente para pedirnos ayuda con una ceremonia, apoyo en una crisis, un favor? Las prácticas espaciales del viaje y las prácticas temporales de la escritura han sido cruciales para la definición y representación de un tópico: la traducción de la experiencia en marcha y de la intrincada relación en algo distanciado y representable (Clifford, 1990). ¿De qué modo manejó Brown esta traducción en un campo cuyas fronteras eran tan lábiles?" (Clifford, 1999: 77).

Sin claridad respecto de cuál sería la salida textual de Karen McCarthy Brown a los problemas planteados por Clifford dada la absoluta imposibilidad de acceder a su investigación, en este otro caso, la propia etnografía, su respuesta tocó con otra de las situaciones que el mismo Clifford señala en otra parte a propósito de la movilidad e interdependencia cultural de un mundo cada vez más globalizado como el actual, o como señala Skewes en relación a otro trabajo de este autor, el *"desbande de las culturas, la irreversible rebeldía de procesos que no se dejan domesticar dentro de fronteras bien establecidas"* (1998: 10). De un lado, entonces, el borreo de los lindes con que tradicionalmente se dibujaba al sujeto de estudio; del otro, la ampliación de los rangos disciplinares para acceder a otros fenómenos y procesos no solo en las sociedades tradicionales; entremedio, un conjunto de herramientas conceptuales y metodológicas no necesariamente preparadas para tales grados y velocidades de variación; en suma, la necesidad de avanzar hacia una integración de estas situaciones que, como ya se ha adelantado, se plantea como una textualización en tránsito, esto es la presentación de una crónica y relación de los hechos de campo a partir de las notas tomadas en terreno, un espacio abierto a la incorporación igualitaria de sus discusiones y, desde ahí, a su progre-

sivo ahondamiento interpretativo dado por el ejercicio de la reflexividad.

Puesto así, la metáfora del viaje contenido en las notas de campo (su registro), también hablaría de un ejercicio empático y cómo, a través suyo, el antropólogo realiza su trabajo y arriba, cooperativamente de cara al otro culturalmente distinto, a su entendimiento. Así, si cada vez es más evidente la interdependencia mundial, sus mutuas y múltiples influencias al punto de que hoy día se pueda afirmar que las culturas se hacen en movimiento, ¿cómo no, entonces, emprender el desafío de una comprensión que la incorpore metodológicamente? En este sentido, la crónica de viaje podría ser una alternativa en contra no solo de los acercamientos realistas convencionales que excluyen la experiencia del conocimiento a los bordes de sus textos como si ello fuese marginal también en la construcción de su comprensión, sino como una alternativa textual que si no resuelve el problema de la representación, al menos sí incorpora más elementos para la evocación de su experiencia y el contraste que desde ahí pueda emprender el lector en su propio viaje de lectura y reinterpretación de ella.

Herramientas sustantivas en la evocación de la riqueza dada en terreno, al igual que el empleo de notas y su posterior utilización, la opción por la recurrente entrada y salida al y desde el campo, nuevamente plantea, desde el movimiento que le es consustancial (entrar/salir, entrar/salir), la necesidad de atender no solo a su proceso en tanto situación que está en ocurrencia y desde ahí sostiene la necesidad de no detenerlo en el texto, sino además de impedir el acostumbramiento o domesticación de la mirada que, a su vez, podría limitar la visualización de lo otro, lo propio y lo que en su interrelación se da. Siendo permanentemente todo nuevo, estando la sorpresa instalada por dentro y fuera de la relación de campo, ¿cómo desatender al proceso en ocurrencia y, luego, cómo detenerlo en el texto si las notas de campo, cual pepe grillo etnográfico, estarán ahí para recordárnoslo?

Discusión reinstalada por una serie de trabajos que últimamente han vuelto a ocuparse de la importancia de las notas de campo al interior de la producción etnográfica (Jimeno, 1995; Guasch, 2002[1997]; García Jorba, 2000; Quiroz, 2001), probablemente desde la publicación del Diario de Malinowski no hayan tenido tanta centralidad al punto de llegar a preguntarse Clifford, a propósito de un trabajo de Rosaldo (Ilongot headhunting), a quién le pertenecerían las que éste tomó si se tiene la historia de su registro, vale decir que fueron tomadas por un resig-nado investigador que mientras lo hacía también veía

alejarse la posibilidad de abordar su tema de estudio que, a la postre, terminó siendo otro y no el que originalmente imaginó dada la presencia de tales notas. En correspondencia su reflexión con la naturaleza emergente del trabajo etnográfico, la existencia de tipos distintos de anotaciones de campo, esto es de inscripción, transcripción y descripción (Cf. Quiroz, 2001), vuelve a situar la idea de proceso en ocurrencia que su registro tiene en relación con lo que puede suceder a lo largo de una investigación. La progresión de entendimiento que sus variedades representan, en este sentido, y su posterior trasvasije en el papel, de igual modo, remarcarían la necesidad de una salida textual que sea capaz de evocar el dinamismo y vitalidad de tal experiencia. Hacerlo de cara a su registro, finalmente, no solo podría suponer alguna posibilidad con respecto a las muchas alternativas que la interpretación de un fenómeno tiene, sino que también podría permitir no perder de vista que aquél sigue ocurriendo y, por tanto, que su comprensión así como no es ni la da el texto, tampoco se acaba con él.

Notas

¹ A propósito de ello, Raymundo Mier ha llamado la atención sobre la larga lista de 'anomalías' que desde el siglo XIX se han venido acumulando en los márgenes de diversos ámbitos del conocimiento y que, discutidas, rechazadas o simplemente obviadas en su momento, han ido siendo rescatadas en la contemporánea idea de la complejidad como expresión del surgimiento, en las ciencias humanas, de un nuevo marco para la comprensión de los fenómenos que estudian (Cf. Mier, 2002).

² En esta línea, a partir de un trabajo del propio Clifford que releva la movilidad de las culturas a propósito de la tensión entre arraigo y desarraigo, Juan Carlos Skewes (1998) ha llamado la atención en torno a esta nueva etnografía, móvil, multi-situada, no neutral y signada por la necesidad de construirse de frente a las comunidades negociando, incluso, los significados con ella.

³ A este respecto, en nuestro país pueden destacarse los libros *Karra Maw'n* (Riedemann, 1984), y *Metales pesados* (González, 1998), en los cuales sus autores, ambos antropólogos y poetas (o antropólogos poetas), deciden abordar cruda y sensiblemente, desde el recurso de la poesía, la temática del contacto mapuche/español/chileno, en el caso del primero, en una suerte de crónica donde el narrador se incorpora sin tapujos en lo narrado y, en el caso del segundo, la situación urbano marginal de vastos sectores de la juventud de nuestras ciudades en un juego dialógico donde incluso llega a perder la voz al serle expropiada por parte de sus enojados personajes.

⁴ En una entrevista no ha mucho publicada, Geertz señala su trabajo como anterior, en varias de sus partes, a la fecha

de realización del aludido Seminario por lo que, precisa, su debate estaría cronológicamente distorsionado si se considera que algunas de las exposiciones ahí presentadas serían una reacción a las conferencias que, a su vez, originaron su libro (Cf. García Amilburu, 1999: 23-24).

⁵ Agrupándolas en las llamadas corriente meta-etnográfica, experimental y radical, Reynoso señala que las tres "podrían situarse a lo largo de una línea que involucra primero la situación de la escritura etnográfica como problema, luego la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura y por último el estallido de los géneros literarios académicos a través de la pérdida de la forma en Taussig o de la pérdida de la escritura misma en Tyler" (1998[91]: 29).

⁶ Muy próximo a lo señalado por el biólogo Humberto Maturana, a propósito de la distinta pertenencia de la explicación y lo explicado y su relación generativa (no lógica deductiva), éste ha dicho que: "lo que explicamos es nuestra experiencia, y explicamos nuestra experiencia con las coherencias de nuestra experiencia, y al explicar nuestras experiencias cambia nuestra experiencia" (1997: 11).

⁷ Afirmando que la textualización de un diálogo no necesariamente transforma a un texto en dialógico, Clifford sostiene que "una manera alternativa de representar esta complejidad discursiva es comprender el curso general de la investigación como una negociación continua" (1998[91]: 161-162).

⁸ En este sentido "igualitarista", en nuestro país puede mencionarse un pequeño trabajo de Francisco Gallardo que reacciona humorísticamente, pero muy en serio, a la extendida imagen que ha hecho de la producción teórica un tipo de actividad reservada a personas de inteligencia superior reunidas en torno a los edificios conceptuales de la ciencia (Cf. Gallardo, 2000).

⁹ También situada como la contemporánea fase del habitual auto-examen disciplinario, a decir de Renée Hirschon, ello traería el riesgo "muy real de que toda esa escuela en su conjunto acabe derrumbándose y convirtiéndose en un caos impenetrable de auto-orientación" (1998: 159) y escritura solipsista, más aún por el peligro que contendría la radicalización de su postura a través de la disolución de las distancias sujeto/objeto. Si ello llegase a ocurrir, en sus palabras, no podría "haber un 'otro', ninguna realidad más allá del yo [pudiendo ser] el fin de la antropología –si no del conocimiento en su conjunto" (ibid).

¹⁰ Al respecto, Rosaldo ha dicho que "cuando discuten las formas de conocimiento social, tanto los analistas como los actores humanos, uno debe considerar sus posiciones sociales. ¿Cuáles son las complejidades de la identidad social del orador? ¿Qué experiencias vitales la han moldeado? ¿La persona habla desde una posición de dominio relativo o subordinación relativa?" (ibid).

¹¹ En sintonía con ello, Clifford destaca algunos trabajos que estando a mitad de camino entre una escritura dialógica y la preocupación reflexiva tendrían "la virtud de transformar el texto cultural [...] para convertirlo en un discurso

personal en el que el científico se esfuerza no sólo en contar lo visto sino en explicarlo a la luz de sus propias inseguridades, de sus propias certezas y de los conocimientos debidos a su bagaje cultural. No se trata, desde esta perspectiva etnográfica, de hacer una representación absoluta del mundo contemplado; se trata de especificar, de situar no sólo los conocimientos devenidos de la investigación, sino también los estadios de un discurso indisociable de la propia acumulación de datos” (op cit: 44).

¹²Cf. Yo soy Daniel Tobar I. ‘Visión Antropológica del Landrú versión Chilena’, historia de vida y crónica y relación de los hechos de campo, Tesis para optar al Título Profesional de Antropólogo y al Grado Académico de Licenciado en Antropología Social, Escuela de Antropología, Universidad Bolivariana, Santiago, 2004.

¹³“Su etnografía era menos una práctica de residencia intensiva (la ‘carpa en la aldea’) que una cuestión de visitas repetidas y de trabajo colaborativo. O tal vez su trabajo incluía lo que Renato Rosaldo llamó alguna vez, analizando qué es lo que distingue a la etnografía antropológica, ‘frecuentación profunda’”(Clifford, 1999: 75).

Bibliografía

CLIFFORD, J. y G. MARCUS (eds.), 1991[86]. *Retóricas de la antropología*. Ediciones Júcar, Madrid.

CLIFFORD, J., 1998[91]. Sobre la autoridad etnográfica. En: *El surgimiento de la antropología posmoderna*, REYNOSO, C. (comp.), pp. 141-170. Gedisa, Barcelona.

CLIFFORD, J. 1999. *Itinerarios transculturales*. Gedisa, Barcelona.

GALLARDO, F., 2000. Teoría: todo lo que siempre quiso saber y nadie le quiso contar con franqueza acerca de este asunto en antropología. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 29: 57-63. Santiago de Chile.

GARCIA AMILBURU, M., 1999. Vivimos en un mundo dividido en fragmentos. Entrevista a Clifford Geertz. *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* 61: 19-28. Madrid.

GARCIA CANCLINI, N., 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, Ciudad de México.

GARCIA JORBA, J., 2000. *Diarios de campo. Cuadernos metodológicos* 31. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

GEERTZ, C., 1989. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.

GONZALEZ, Y., 1998. *Metales pesados*. Editorial El Kultrún, Valdivia.

GUASCH, O., 2002[1997]. *Observación participante. Cuadernos metodológicos* 20. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

GUBER, R., 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma, Buenos Aires.

HIRSCHON, R., 1998. Antropología reflexiva. En: *Antropología: horizontes teóricos*, LISON TOLOSANA, C. (ed.), pp. 149-163. Comares, Granada.

JIMENO, P., 1995. Los diarios de campo. En: *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, AGUIRRE BAZTAN, A. (ed.), pp. 248-259. Marcombo, Barcelona

LYOTARD, JF., 1996[86]. *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Gedisa, Barcelona, 6ª ed.

MALINOWSKI, B., (1989[67]): *Diario de campo en Melanesia*. Júcar Universidad, Barcelona.

MATURANA, H., (1997): *La objetividad. Un argumento para obligar*. Dolmen Ediciones, Santiago de Chile.

MIER, R., 2002. Complejidad: bosquejos para una antropología de la inestabilidad. En: *Antropología y complejidad*, PEREZ-TAYLOR, R. (comp.), pp. 77-104. Gedisa, Barcelona.

QUIROZ, D., (ed.), 2001. *Diarios de campo/de viaje*. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile.

RAPPORT, N., 1997. Edifying anthropology. Culture as conversation; representation as conversation. En: *After writing culture. Epistemology and praxis in contemporary anthropology*, JAMES, A.; J. HOCKEY y A. DAWSON (eds.), pp. 177-193. Routledge, London.

REYNOSO, C., (comp.), 1998[91]. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, Barcelona.

RIEDEMANN, C., 1984. *Karra Maw'n*. Editorial Alborada, Valdivia.

ROSALDO, R., 1991[89]. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, Ciudad de México.

SKEWES, J.C., 1998. Culturas en movimiento: nuevos aportes de James Clifford a la antropología contemporánea. *Soñando el sur: Revista de Ciencias Humanas* 1: 9-16. Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.

TEDLOCK, D., 1998[91]. Preguntas concernientes a la antropología dialógica. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, REYNOSO, C. (comp.), pp. 275-288. Gedisa, Barcelona.

TYLER, S., 1998[91]a. La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, REYNOSO, C. (comp.), pp. 297-313. Gedisa, Barcelona.

TYLER, S., 1998[91]b. Acerca de la ‘descripción/desescritura’ como un ‘hablar por’. En *El surgimiento de la antropología posmoderna*, REYNOSO, C. (comp.), pp. 289-294. Gedisa, Barcelona.