

# En defensa de la etnografía. Aspectos contemporáneos de la investigación intercultural

*Miguel Alberto Bartolomé\**

*[...] es una enorme, inmensa partida de ajedrez que se está jugando sobre el mundo entero... si es que esto es el mundo.*

Lewis Carroll (1976)

El conocimiento de las culturas indígenas de América Latina, al que numerosos investigadores han dedicado muchos años de su vida y tal vez lo mejor de su capacidad creadora, nunca estará agotado, porque entender una cultura alterna a la propia requiere del esfuerzo de generaciones y porque las sociedades, al igual que los individuos, cambian de acuerdo con sus circunstancias. Hoy, en el ámbito latinoamericano atrapado en las redes de la globalización mercantil, la situación de la mayoría de las sociedades indígenas es diferente a la que prevalecía en la época en que los primeros etnógrafos profesionales reflexionaban sobre ellas. Sus medios ambientes natales han cambiado y en algunos casos fueron destruidos. Es otra la relación con el entorno y el trabajo asalariado, y las lógicas de las relaciones económicas capitalistas se han difundido en la mayor parte de los ámbitos indígenas. Por otra parte, distintas denominaciones religiosas continúan intentando desplazar los vastos sistemas simbólicos nativos para reemplazarlos por los propios. La conquista espiritual y económica continúa. Sin embargo, las culturas indígenas se están rediseñando sin desaparecer (como lo pronosticaban algunas ópticas basadas en la percep-

---

\* Profesor-Investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México, Centro Oaxaca. Deseo dejar constancia de mi reconocimiento por su minuciosa lectura de este ensayo a mi colega y amigo Joan José Pujadas de la Universidad Rovira y Virgili de Tarragona, Catalunya, España.

ción exterior de las diferencias).<sup>1</sup> A pesar de las múltiples compulsiones a las que han sido históricamente sometidos y de las que continúan siendo objeto en el presente, los distintos rostros indígenas han sobrevivido a las agresiones y están ingresando al tercer milenio de una cronología que les era ajena, pero a la cual ahora están definitivamente ligados.

Al igual que con nuestro tiempo, el mundo indígena contemporáneo está también relacionado con nuestro espacio. Compartir el espacio y el tiempo supone básicamente para los pueblos nativos la necesidad de convivir con las demás sociedades y culturas que pueblan los estados plurales. La Antropología latinoamericana en general, y la mexicana en particular, no puede permitirse el discurso *alocrónico* que cuestionaba Johanes Fabian (1983) al destacar que la Antropología identificaba la lejanía en el espacio con la lejanía en el tiempo. Asumir la contemporaneidad del *otro* no supone solo un reconocimiento teórico o retórico sino la aceptación de la existencia culturalmente diferenciada de nuestros conciudadanos. En América Latina, indígenas y antropólogos solemos formar parte de un mismo Estado, por diferentes que sean nuestras posiciones dentro de cada configuración económica y social. Precisamente, el gran valor político y humanístico de una empresa de investigación etnográfica radica en su búsqueda por proporcionar, no solo a la colectividad académica sino a la propia comunidad nacional, una imagen menos distorsionada de las culturas que integran las multiétnicas configuraciones estatales. En este sentido, se debe enfatizar que los pueblos nativos no son un testimonio del pasado o un anacronismo, como todavía lo pretenden algunas perspectivas nacionalistas ancladas en las ideologías decimonónicas, sino parte integrante y viva del presente y, deseablemente, del futuro. Y de un futuro que, para evitar reiterar injusticias históricas, deberá ser construido a partir de la aceptación y el respeto entre las múltiples y diferentes formas de ser miembro de una formación estatal.

---

<sup>1</sup> Hace algunos años propuse el concepto de *transfiguración cultural* para designar el proceso a través del cual las sociedades nativas cambian para poder seguir siendo ellas mismas, modificando las configuraciones culturales que constituyen sus referentes identitarios (Barabas, A. Y M. Bartolomé 1996). Este proceso demuestra la irrelevancia del paradigma de la aculturación, considerado como una necesaria absorción de las sociedades nativas en el marco de las formaciones estatales-nacionales hegemónicas. Como lo han hecho siempre las culturas cambian, aunque las identidades que generan también cambian pero manteniendo la alteridad étnica de sus portadores.

## ETNOGRAFÍA Y ACCIÓN POLÍTICA

Quizá sea oportuno interrogarnos entonces, una vez más, sobre el papel que las investigaciones etnográficas pueden jugar en sociedades plurales como la mexicana, tradicionalmente sometida a recurrentes crisis políticas y económicas. Más de una perspectiva inmediatista tiende a considerar a este tipo de producción de conocimientos como un lujo casi innecesario que solo es factible cuando existe algún excedente presupuestario. Sin embargo, la tarea de investigación *pura* y sin un aparente fin inmediato, ha acompañado y contribuido dialécticamente a todas las grandes transformaciones de la humanidad. En forma concomitante con los cambios económicos y políticos, los cambios de los marcos ideológicos requieren de un intensa y propositiva reflexión analítica. No son imaginables las transformaciones estructurales que nuestra época reclama, guiados solo por ópticas instrumentalistas o visiones coyunturales de corto alcance. Constituye un reto a la imaginación utópica —y recordemos que la utopía es una dimensión de lo posible— asumir que nos encontramos en un momento en el que lo que se requiere es no solo entender y criticar los acontecimientos actuales sino, también, contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo ver —a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad— la pluralidad de realidades posibles. Y una de esas alternativas está representada por la configuración de formaciones estatales culturalmente plurales, en las que las poblaciones indígenas tengan acceso a los recursos económicos, políticos y culturales que posibiliten su reproducción y su futuro.

Para contribuir al incremento de la visibilidad política de los grupos étnicos, uno de los tantos retos que enfrenta la Antropología contemporánea es que sus actividades accedan a un público más amplio que el conformado por las restringidas comunidades académicas. Entiendo este desafío como un intento de que las tareas antropológicas trasciendan el ámbito de las universidades y lleguen a la comunidad social de la cual las mismas universidades forman parte. Hay que reconocer que, en estos momentos, la investigación y la reflexión antropológicas se encuentran un tanto mediatizadas por las demandas de un medio académico que, quizá en búsqueda de una mayor legitimación profesional y de una anhelada excelencia científica, tiende a hacerse un tanto elitista al expresarse en un lenguaje excesivamente técnico reservado solo al grupo de los iniciados, que lo aísla de la misma colectividad que nutre tanto la investigación como la reflexión. No es necesario abdicar del rigor científico para asumir que, tras los lenguajes generalmente esotéricos de las ciencias sociales, se pueden reconocer muchas veces lugares comunes del conocimiento y el

saber populares. Esta propuesta es tan simple que por su misma sencillez no produce gran repercusión en un medio académico demasiado amante de los malabarismos del lenguaje y orientado a elegir siempre la más compleja entre dos alternativas expositivas posibles.

En razón de lo anterior, pretendo revalorizar el papel de los estudios situacionales o de diagnóstico en etnografía, tarea que ha sido tradicionalmente confundida con las a veces precarias descripciones sociológicas o con reportes institucionales de naturaleza burocrática. Tanto en el pasado inmediato como en el presente, los diagnósticos sobre la situación de un grupo nativo han sido minusvalorados por la tradición etnológica, que los percibe como una especie de tarea casi periodística que podría ser eventualmente cumplida por cualquier funcionario no especializado. Sin embargo, constituyen un aporte decisivo al conocimiento del contexto contemporáneo en el cual se sitúan los pueblos indígenas, saber que no está necesariamente orientado por algunas de las estrategias de manipulación social sino por la voluntad de que los protagonistas de los contextos interétnicos se reconozcan a sí mismos como miembros de un sistema articulatorio interdependiente.<sup>2</sup> El apóstol de la antropología interpretativa, Clifford Geertz, proponía que «[...] El lugar de estudio no es el objeto de estudio. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios [...]); estudian *en* aldeas [...]

» (1987: 33). Sin embargo, el estudio *de* las aldeas, así como de otras unidades sociales, es ahora una tarea fundamental para una Antropología consciente de su responsabilidad académica y política, aunque ello no excluya la producción teórica. Y es que el desconocimiento que la sociedad estatal exhibe sobre las culturas nativas resulta a veces francamente sorprendente. Los estereotipos denigradores conviven con un imaginario colectivo construido en base al prejuicio y la ignorancia. En el pasado, la misma humanidad de los indígenas fue cuestionada, pero ahora son depositarios de muchas de las fantasías que la supuesta homogeneidad cultural nacional suele

---

<sup>2</sup> Dentro de ese espíritu se inscribe la reciente obra colectiva en tres tomos que coordináramos sobre Oaxaca, México, la misma que busca proporcionar un panorama más coherente de la multiculturalidad local, en la que frecuentemente los grupos etnolingüísticos son confundidos con grupos étnicos organizacionales (Barabas, A. y M. Bartolomé 1999). La óptica etnológica en los diagnósticos supone, por ejemplo, que la información sobre la tenencia de la tierra en un ámbito indígena, debe estar también acompañada por una exposición sobre la percepción cultural del territorio nativo, ya que la tierra no es solo un medio de producción sino un crucial referente simbólico e identitario.

proyectar sobre los otros.<sup>3</sup> Quizá los antropólogos no hemos logrado proporcionar a la parte no india del país una imagen más realista de las etnias nativas, pero ahora la sociedad en su conjunto y, especialmente, la clase política están obligadas a tener mayor información respecto a estas sociedades alternas a la propia, las mismas que no pueden seguir siendo imaginadas sino que deben ser conocidas para poder ser entendidas. No puede haber un diálogo igualitario construido como monólogo y en el cual uno de los interlocutores pretende imaginar al otro de acuerdo con su propia lógica o fantasía.

Todo trabajo etnográfico tiene entonces un potencial contenido y una eventual utilización política que no siempre están o estuvieron presentes en la mente de su autor. Quizá un ilustrativo ejemplo al respecto sea la célebre obra de Maurice Leenhardt *Do Kamo*, prolija y aséptica etnografía hermenéutica, cuyo autor jamás pudo sospechar que sería utilizada por las actuales organizaciones etnopolíticas nativas como argumento anticolonial sobre la base de su análisis etnológico de la relación mítica de los melanesios con la tierra (Recasens 1997: 15). Sin necesidad de multiplicar los ejemplos, se puede convenir que la distinción entre el trabajo considerado netamente académico y la producción escrita de una antropología políticamente comprometida manifiesta ahora límites ambiguos que responden no solo a los intereses de sus autores sino, también, a los de sus lectores. Las etnohistorias regionales, las historias étnicas, las etnografías descriptivas, las interpretaciones etnológicas o las reflexiones antropológicas tienen en los pueblos nativos un público consumidor cuya vocación no es necesariamente académica sino frecuentemente reivindicativa y que tienden a instrumentalizarlas de acuerdo con sus propios fines. Por otra parte, esa misma producción puede ser y es de hecho utilizada por Organizaciones no gubernamentales, grupos políticos o instituciones estatales, en razón de intereses coyunturales que pueden estar tanto orientados a reivindicar como a negar la legitimidad de los derechos indígenas, tal como ha ocurrido

---

<sup>3</sup> En febrero de 1998, en uno de los debates respecto a las autonomías indígenas que tuvieron lugar en la Cámara de diputados de México, un representante expuso que no se podían respetar todas las normas culturales de los pueblos indios, porque ello supondría tener que «aceptar aberraciones tales como la poligamia que practican los triquis de Oaxaca». Estas palabras aparecieron en los periódicos y aparentemente nadie se sintió obligado a contradecirlas; sin embargo, los triquis solo son polígamos en las fantasías masculinas urbanas, que proyectan sobre las sociedades que desconocen sus propios anhelos de innumerables *casas chicas*. También me ha tocado escuchar a un muy distinguido jurista que goza de gran prestigio referirse a la cuestión étnica y mencionar a grupos extinguidos como si fueran los actuales pobladores indios de México, además de adjudicar la realización de sacrificios humanos a las sociedades nativas contemporáneas.

en los recientes debates que tuvieron lugar en el parlamento mexicano (2001) sobre la cuestión de las autonomías étnicas. En ambos casos, sea tanto para sus consumidores nativos como para la información de la sociedad civil y política, no podemos seguir proponiendo que el trabajo etnográfico se produce en un vacío ético y político.

Es cierto que la rapidez con que ocurren los acontecimientos contemporáneos en un mundo globalizado hace que muchos estudios etnográficos se transformen pronto en crónicas etnohistóricas. Mientras analizamos un contexto dado, este suele cambiar a una velocidad insospechada respondiendo a nuevas dinámicas y adquiriendo otra fisonomía. Se produce así lo que Alcida Ramos (1992) consideraba un desfase entre la reflexión antropológica y el impulso histórico, ya que la maduración analítica requiere de una temporalidad de la que carece la crónica periodística. Sin embargo, y aun transformada en historia reciente, la producción etnográfica sigue manifestando una validez que su historicidad no alcanza a opacar. El pasado autónomo de un pueblo cazador sedentarizado, la situación previa de grupos relocalizados por la construcción de grandes obras de infraestructura o la recuperación etnológica de instituciones en proceso de desplazamiento y reemplazo pueden actuar como datos cruciales en la construcción o reconstrucción de los proyectos colectivos afectados por las compulsiones externas. No pretendo sobrevalorar la tarea etnográfica, ya que nuestra capacidad de actuar y modificar la realidad a partir del conocimiento de la misma es casi siempre muy limitada, pero tampoco se puede aceptar que la producción etnográfica no influya, en alguna medida, sobre la realidad con la que nos relacionamos.<sup>4</sup> Ello no nos debe inducir a una inactividad especulativa sino a la plena comprensión y asunción de nuestras ineludibles responsabilidades académicas, éticas y políticas.

## LA VOZ DE LOS OTROS

En la tarea de tratar de contribuir a promover una convivencia igualitaria entre diferentes culturas, a la etnografía le toca ahora desempeñar un papel político que no estaba presente en sus orígenes profesionales. Sin embargo, desde la época de los padres fundadores del oficio, dedicados a los estudios de las

---

<sup>4</sup> Todo escrito es un mensaje en una botella que alguien eventualmente encontrará y hará suyo. Hace pocos años conocí a la hija de un antiguo amigo chatino de Oaxaca que fuera asesinado —debido a su compromiso y militancia etnopolítica— cuando ella era una niña. La familia se había visto obligada a migrar, y grande fue mi sorpresa al enterarme de que la joven me conocía, ya que había accedido al conocimiento de la mitología de su pueblo a través de una de mis publicaciones.

sociedades llamadas *primitivas*, los intereses de la comunidad profesional han variado sensiblemente. En la actualidad, hay antropólogos que estudian el carnaval, el fútbol, el desarrollo económico, las identidades nacionales, la vida de los *travestis*, la clase obrera o las sociedades campesinas. Todos ellos, campos absolutamente legítimos para la reflexión social, en la medida en que son estudiados a partir de la valoración de la dimensión cultural. También hay antropólogos que siguen dedicando su práctica profesional al estudio de las sociedades indígenas; a ese segmento, cada vez más reducido, de la comunidad académica quizá interesen estas páginas. Tal vez la orientación hacia los estudios indígenas se vincule más con los orígenes de la Antropología, pero no constituye una apelación a su pasado sino parte activa de un presente dinámico. Ninguna de las perspectivas debe ser excluyente, ya que todas son legítimas; trabajar en la mal llamada *antropología de las sociedades complejas* (no conozco ninguna sociedad sencilla) no supone ignorar los trabajos sobre la cuestión indígena o a la inversa. Al igual que en la vigencia y articulación de los sistemas culturales alternos, en nuestra diferencia radica nuestra riqueza. Reducir las múltiples perspectivas a una propuesta unívoca y exclusivista sería tan empobrecedor como paralizante.

En la introducción a una de sus obras capitales, Bronislaw Malinowski (1965: 19) comenzaba por asentar: «una vez más debo presentarme como cronista y portavoz de los trobriand», tarea que durante muchos años definió de alguna manera la práctica etnográfica; hablar por los otros, dar una voz escrita a aquellos pueblos pertenecientes a tradiciones culturales alternas a la del investigador. Pero los antropólogos latinoamericanos de mi generación nos hemos encontrado con otra tarea; no solo escribimos o hablamos *sobre* indios sino, también, *con* indios y muchas veces *para* indios. En los últimos años, la escritura antropológica ha cobrado otro sentido por el hecho de que su público potencial ya no es solo el reducido ámbito académico sino, también, los pueblos que habían sido considerados *objetos* pasivos de nuestras disciplinas. Todo antropólogo sabe ahora que, en mayor o menor medida y de acuerdo con los distintos contextos regionales, su obra será leída y criticada por un creciente número de estudiantes e intelectuales indígenas. Y es cada vez más frecuente que los otros se nieguen a ser representados por nosotros o que no encuentren en los escritos etnográficos un reflejo verídico del mundo del cual forman parte y en el cual puedan reconocerse a sí mismos. La legitimidad del conocimiento adquirido no es ahora solo objeto de análisis y crítica por parte de la comunidad académica sino, también, por aquellos que protagonizan la vida que pretendemos exponer en nuestros escritos.

Sin embargo, esta perspectiva no excluye aquellas orientadas a informar a otros de las características de las culturas alternas. No es posible el diálogo intercultural que nuestra época reclama si este está basado en el mutuo desconocimiento de sus protagonistas. La llamada *globalización* ha puesto en contacto aun más intenso y frecuente los diferentes rostros de la aventura humana. Con todas las limitaciones derivadas tanto de la formación personal del etnógrafo como de sus mediatizaciones académicas, la práctica etnográfica continúa siendo una tarea necesaria. No conozco otra forma de hacer visibles, a un público cada vez más vasto, la presencia y contemporaneidad de las múltiples experiencias culturales. Indudablemente nos aventajan, en esa tarea, los antropólogos nativos, miembros de las mismas culturas que analizan; será muy difícil competir con un *ayuuk* (mixe) sobre el conocimiento de la religión propia. Pero ese extranjero profesional que es el antropólogo, perteneciente a una cultura distinta, siempre tendrá la posibilidad de una reflexión en cuya misma distancia está su capacidad de brindar aproximaciones valiosas, en la medida en que pueda ver aquello que la cotidianidad hace invisible a los que lo practican<sup>5</sup> y sea capaz de dar cuenta de la alteridad sin cosificar a sus protagonistas. Y hay mucho que podemos aprender de las culturas nativas tradicionalmente inferiorizadas; cada una de ellas ofrece respuestas y otorga sentidos a la vida a través de complejos sistemas filosóficos; muchas han desarrollado formas de convivencia con el medio menos destructivas que las llamadas *occidentales*, algunas poseen conocimientos médicos que pueden ayudar a otros; todas tendrían que poder ejercer el derecho a su singularidad sin temor a ser avasalladas.

## LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA DEL OTRO

Hace ya bastante tiempo, y basado en consideraciones similares a las hasta aquí expuestas, escribí un apartado dentro de un ensayo sobre la mitología del grupo étnico chatino de México, al que denominara «En defensa de la etnografía» (1979), título que ahora he reproducido con el mismo propósito. En ese ya distante ensayo trataba de defender el valor del conocimiento etnográfico ante los embates que sufría por parte de la antropología economicista de los años

---

<sup>5</sup> En un interesante ensayo nuestro colega brasileño Gustavo Lins Ribeiro (1989) propone que precisamente el acto de descotidianizar la regularidad de la vida diaria es el que tipificaría la tarea antropológica en sociedades diferentes a la propia. Y, a la inversa, debe recurrir al extrañamiento como método para convertir lo familiar en exótico, si estudia su propia cultura.

setentas. Para esta perspectiva, la cultura se incluía en un ambiguo y confuso ámbito reservado para lo *superestructural*; se llegaba incluso a proponer que los indígenas no existían como tales, sino exclusivamente como campesinos o modos de producción articulados al modo de producción dominante. La radical propuesta del economicismo se comportaba objetivamente como una perspectiva reduccionista, cuyo etnocentrismo se pretendía justificar a partir de una voluntad política supuestamente progresista. A pesar de su legítimo compromiso político y económico, esa voluntad suponía una cierta indiferencia hacia los procesos de descaracterización étnica y cultural de los pueblos indígenas, ya que se pensaba que la adquisición de una conciencia de clase —que reemplazara a la filiación étnica— los orientaría hacia su liberación política y económica. Por lo tanto, la cultura y los lazos que esta producía eran vistos como retardatarios para lograr ese cambio de conciencia. Dentro de esta lógica política, en su momento dominante, el discurso etnográfico o no era escuchado o tendía a ser rápidamente descartado como un acto más del *eticismo*, precario término despectivo que una confusa tipología de la época acuñó para designar a aquellos que nos atrevíamos a defender el valor de las culturas nativas.

Los años han pasado, las dinámicas étnicas, tanto locales como planetarias, han puesto en relieve algunas de las dimensiones que manifiesta la etnicidad en la realidad contemporánea. Una multitud de rostros étnicos, antes reprimidos o despreciados, revelan la riqueza y variedad de la experiencia humana. Y a veces deben recurrir a la violencia para expresarse, debido a la rigidez de los aparatos políticos estatales que los contienen. No creo que ya nadie dude de la presencia crucial de la etnicidad. Las perspectivas teóricas e ideológicas han variado; hay un nuevo interés por conocer mejor esas culturas alternas que habían sido objeto de la ceguera ontológica del economicismo. Esa ceguera ante una realidad no reconocida no solo orientó muchas perspectivas profesionales sino, también, numerosas prácticas políticas e institucionales, por lo que su responsabilidad no se reduce solo al ámbito académico. Una Antropología que ignoraba o despreciaba el conocimiento etnológico suponía la negación de su propia capacidad de actuar sobre la base de un análisis profesional de la realidad. Pero ahora, en este nuevo y cambiante contexto global, la tarea etnográfica comienza a ser revalorizada, a pesar de las dificultades que supone recuperar una tradición científica de la que muchos habían pretendido abdicar.

También en los últimos años han surgido nuevas percepciones que problematizan aun más el diálogo intercultural que propone la práctica de la etnografía. Como ya lo señalara, por una parte hay quienes consideran que el trabajo con culturas alternas implica un momento ya superado de la Antropología, cuya tareas fundamentales deberían orientarse hacia el conocimiento de las

sociedades llamadas complejas. Esta propuesta, en realidad, no supone ninguna contradicción con la tradición etnográfica; lo que se puede criticar en ella es la tendencia hacia la exclusión valorativa de las investigaciones referidas a las culturas indígenas. A esta visión arcaica de lo etnográfico, subyace una perspectiva que enfatiza el carácter exotista atribuido al conocimiento de las experiencias culturales de los pueblos tradicional (e injustamente) llamados primitivos. La reciente (y la no tan reciente) literatura al respecto está llena de alusiones —a veces despectivas— hacia esa supuesta propensión a lo exótico que sería propia de una antropología que busca en el *otro* cultural la razón de su existencia. Quizá esta polémica —protagonizada en lo esencial por norteamericanos, europeos y sus seguidores periféricos— no sea ajena a una etnocéntrica percepción de lo que es exótico, ya que sobrevalora el papel de una supuestamente unitaria tradición cultural occidental del observador. Cuando el antropólogo francés Louis Dumont (1989) analizó lúcidamente la civilización hindú en ensayos que ya son clásicos, orientó parte de su rico trabajo interpretativo a tratar de establecer las diferencias entre India y Occidente, pero dando por sentado la existencia de una tradición y pensamiento occidentales unitarios sobre la base de los cuales estableció los contrastes. Sin embargo, ese Occidente genérico al cual se suele adscribir al antropólogo es un ámbito ambiguo en el que cabe una multitud de experiencias culturales altamente diferenciadas. Quien conozca el medio rural del Gran Chaco, las tradiciones campesinas de las selvas sudamericanas o las complejas configuraciones sociales no-indígenas de Mesoamérica, la Patagonia o de los Andes, encontrará bastante dificultad en caracterizar a estas sociedades como parte de una cultura *occidental*, en términos similares a los que asumen nuestros colegas europeos o estadounidenses. Y, sin embargo, muchos antropólogos latinoamericanos hemos nacido y formamos parte de esos mundos, en los que las metrópolis de la expansión occidental difícilmente podrían reconocerse a sí mismas.

En lo que atañe al exotismo, hace algunos años un distinguido intelectual francés de origen búlgaro, Tzvetan Todorov, dedicó parte de su esfuerzo a analizar el concepto de exotismo en una obra cuyo título es, tal vez, más sugerente que su contenido: *Nosotros y los Otros* (1991). En realidad, el texto constituye un ejercicio de confrontación entre su discurso y el de varios autores franceses, que se supone definen universalmente la percepción de la diversidad humana (quizá podría haberse titulado *Yo y los otros franceses*). Uno de los autores analizados, Víctor Segalen, planteaba que el exotismo esencial constituye una «estética de lo diverso» que alude a todo aquello ajeno al sujeto observador, incluso en el tiempo; esto es el exotismo del pasado. A quien aprende esa posibilidad de reaccionar afectivamente ante lo diferente, lo define

como un *exota*, como aquel «que siente todo el sabor de lo diverso». Sin embargo —y aun aceptando la formulación de Segalen—, creo oportuno señalar que el mayor enemigo del exotismo es la convivencia, la que nos hace habituarnos a lo desconocido o reconocernos en los otros por diferentes que sean a nosotros. Y precisamente la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los *otros*, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas. Ello no supone renunciar a la fascinación de lo diverso, al placer de la diferencia, sino ubicarlo en un sitio más próximo a la vida diaria, no reservarlo para las vacaciones. Como lo ha destacado la antropóloga brasileña Alcida Ramos (1994), ni el exotismo ni la alteridad son invenciones de la Antropología, aunque haya algunos autores que lo piensen: Alcida Ramos propone que en este sentido el exotismo sería como el colesterol: hay uno malo y uno bueno; uno trivializa la diferencia al advertir solo su aspecto exterior, otro intenta comprender a los *otros* a partir del reconocimiento de esa diferencia. La tarea etnográfica puede entonces contribuir a ese reconocimiento igualitario de la diferencia.

## SOBRE EL MÉTODO: DE INFORMANTES A INTERLOCUTORES

Resulta frecuente en las monografías etnográficas encontrar menciones, listados o reconocimientos a los informantes que fueron útiles al autor del texto. Casi todos los manuales de metodología etnográfica insisten en la necesidad de utilizar distintos tipos de informantes para aproximarse a una realidad determinada. Muchos de dichos manuales proponen verdaderas técnicas de espionaje para obtener la codiciada información. Prefiero no mencionarlos, ya que no es una responsabilidad de sus autores sino de la misma comunidad profesional; debo reconocer que en muchos de mis propios ensayos etnográficos he recurrido acriticamente al mismo concepto transmitido en los años de formación académica. Y es que durante demasiado tiempo se ha aceptado, sin mayores cuestionamientos, la utilización de gentes de los pueblos en los cuales trabajábamos como meros instrumentos, destinados a ser manipulados dentro de las técnicas de recolección de datos. Conceptos que aluden a conductas específicas, tales como *approche* ‘aproximación’ y *rapport* ¿‘aceptación’?, tienen carta de ciudadanía como legítimas estrategias de seducción social, destinadas a que el investigador pueda ser aceptado al vencer la pertinaz resistencia de los nativos, ya que de otra manera se supone que no podrían reconocer y valorar la inherente importancia científica de las actividades del antropólogo. Con alguna

frecuencia se prefiere disfrazar e incluso mentir respecto al propósito de las tareas que se desarrollan, asumiendo que no habría otra forma de explicitarlas de manera que sean reconocibles por los miembros de las sociedades que interrogamos. Se opera entonces dentro de una especie de vacío ético, en el cual el fin justifica los medios, aunque ese fin no queda muy claro para los nativos y en muchas oportunidades ni siquiera para el investigador, que se limita a desarrollar trabajos sobre algunos de los temas que sus referentes profesionales propusieron como legítimos en el pasado inmediato.

En más de una oportunidad he expresado mi desacuerdo con la tradicional pero ya obsoleta utilización del término *informante*, que, además de cosificar a las personas que nos han brindado su confianza, parece aludir a un confidente policial, es decir, a esos ambiguos personajes del hampa, cuyas lealtades están divididas por sus apetencias, a los cuales se les paga o chantajea para que proporcionen la información que se les solicita. En lo personal no trabajo con *informantes* sino con *interlocutores* pertenecientes a las sociedades que interrogo.<sup>6</sup> No se trata solo de proponer un nuevo término para un viejo estilo de recolección de información sino de estipular claramente e inaugurar un diferente tipo de relación social con las personas con las que nos vinculamos. Dicha relación no puede seguir siendo construida a partir del vacío ético, ni configurada como una transacción mercantil en la que se intercambian nociones culturales por dinero o mercaderías. Por una parte, ello distorsiona el sentido mismo que el conocimiento de la cultura propia posee para sus relatores, ya que pasa a ser utilizada y concebida como una mercancía a partir del hecho de que puede ser vendida. Por otra parte, el mismo afán mercantil involucrado en este tipo de relaciones tiende a influir en la naturaleza de la información que se proporciona a partir de la asimetría en las relaciones de poder que se ejercen.<sup>7</sup> En un ensayo que en los últimos años ha sido considerado un *clásico*

---

<sup>6</sup> Como suele suceder, después de haber escrito estas páginas leí un texto casi contemporáneo de mi respetado colega y amigo R. Cardoso de Oliveira (1998), en el que también plantea la necesidad de cambiar a informantes por interlocutores, buscando un diálogo intercultural que supere las relaciones de poder involucradas. Le reconozco entonces la primacía temporal en acuñar el concepto y me congratulo de la óptica compartida con un autor fundamental de la Antropología latinoamericana.

<sup>7</sup> Recordemos que la información transmitida en estas interrogaciones resulta fundamental para que el antropólogo realice su propia construcción del mundo social con el cual se relaciona. Ello llevó a proponer a C. Lisón Tolosana, que no se trata solo de informantes, sino de *formantes*, en la medida en que son productores de universos mentales que posibilitan al investigador el desarrollo de un sentido interpretativo posible respecto a sus sociedades (2000: 25).

del *replanteo* de la investigación etnográfica, Paul Rabinow (1992) se preguntaba sobre la dudosa fidelidad de sus informantes contratados, quienes de pronto no actuaban hacia él como era de esperarse de personas involucradas en relaciones amistosas. Olvidaba, sin embargo, que todos ellos eran sus empleados asalariados y no necesariamente sus amigos por elección propia. Una interrogación mercantil no puede menos que producir resultados mercenarios.

Durante años he convivido y me he relacionado profesional y personalmente con pueblos pastores, cazadores selváticos, horticultores amazónicos y agricultores mesoamericanos; es decir, sociedades cuya vida cultural está vinculada a distintas experiencias económicas y diferentes nichos ecológicos. Puedo entonces proponer con alguna certeza que, más allá de la presencia de especialistas, toda sociedad tiene intelectuales cuyos conocimientos son superiores a los de sus paisanos, aunque dichos conocimientos no formen necesariamente parte ni de su estatus ni de su posición social. Si bien es importante conocer a los especialistas en lo sagrado, en lo político o en específicos ámbitos de cada cultura, siempre hay personas curiosas que han buscado conocer más de lo que les enseñaron y que tienen la posibilidad de ejercer un pensamiento analítico sobre sus propias sociedades. Es con ellos con quienes, por lo general, un antropólogo encuentra más factible establecer diálogos basados en una relación equilibrada, ya que se trata de compartir un común interés por el conocimiento. Con estas personas resulta siempre más fluido y agradable construir una comunicación horizontal, puesto que con frecuencia el mismo investigador resulta interrogado sobre su propia cultura. Se produce entonces un intercambio de conocimientos y no de mercancías, una relación social igualitaria y no una extracción de información. Pero, para lograr una interlocución equilibrada, son necesarias una actitud ética y una conducta personal orientadas por el respeto mutuo y por el valor del diálogo, que solo resultan factibles de ser construidas a partir de la amistad y la confianza.

Este tipo de relación con interlocutores y no ya con informantes, constituye el momento inaugural de un diálogo entre miembros de culturas diferentes, orientado hacia la configuración de una futura y deseable comunidad de argumentación intercultural (Cardoso de Oliveira *op. cit.*) que reemplace al actual monólogo producido por las sociedades dominantes sobre las tradiciones nativas. Resulta quizá este, un esfuerzo personal y limitado ante la magnitud de los procesos de articulación política, económica y cultural que vinculan a los grupos indígenas con las formaciones estatales. Pero si nuestro esfuerzo no está orientado desde sus inicios hacia un nuevo tipo de relación humana comprensiva y no cosificadora es poco probable que podamos proponer alternativas de convivencia muy diferentes a las que ya existen. La imaginación social

que requiere repensar lo étnico en el mundo contemporáneo solo es posible a partir de diferentes estrategias de relación humana que las que han predominado hasta el presente. Tanto para conocer los distintos aspectos etnológicos de las culturas alternas a la del investigador como para replantear estrategias de convivencia igualitarias en todos los sentidos se requiere de ópticas que partan de la comprensión y del diálogo, y no de la reducción y la cosificación.

## LOS ANTIGUOS POSTMODERNOS

En los últimos veinte años, ha surgido la corriente antropológica ambiciosamente llamada postmoderna, cuyas propuestas suponen una aguda crítica de la literatura etnográfica, aunque no necesariamente de su práctica. En tanto ha producido una de las mayores reflexiones contemporáneas sobre la práctica etnográfica, resulta inevitable recordarla en estas líneas.<sup>8</sup> Por otra parte, me siento tentado a aplaudir el hecho de que finalmente la tradición positivista anglosajona (re)descubrió la hermenéutica. Pero el postmodernismo supone un movimiento complejo que no puede ser reducido tan fácilmente, puesto que se corre el riesgo de ser tan excluyente y categórico como este. Esta corriente crítica, surgida en Estados Unidos y alimentada por autores franceses (P. Ricoeur, J. Derrida, etc.), trató de constituirse en una reflexión universal a partir del provincialismo norteamericano (que les hace considerar mundial cada evento local) y de la tradicional imitación de las antropologías periféricas. Hace algunos años, Dennis Tedlock (1983) calificaba como un género de ficción a las etnografías que denominaba «analógicas», por ser un discurso sobre los otros en lugar de un diálogo con los otros, creyendo descubrir un camino que ya muchos habíamos recorrido en América Latina escribiendo junto con nuestros interlocutores. Si bien los postmodernos han puesto énfasis en la subjetividad del autor y cuestionado la autoridad del etnógrafo (Clifford 1988) —lo que representa un avance dentro de la tradición positivista a la que pertenecen—, tienden a producir un discurso despolitizado y huérfano de interés humanístico, cuya crítica se orienta más hacia los autores que a la valoración de los hechos

---

<sup>8</sup> Por supuesto que ello no significa que sea la única reflexión, pero sí la que más debates ha producido. Es imposible citar aquí la cantidad de textos que genera la polémica al respecto, pero algunas visiones pueden encontrarse en los números especiales de *Current Anthropology*, *Ethnographic Authority and Cultural Explanation* 36. 1 (del año 1995) y *Ethnography: Engagement*, 41. 2 (del año 2000). Sin embargo, mucho más reflexiva y menos reiterativa es la obra española coordinada por Carmelo Lisón Tolosana (2000). Se puede proponer asimismo que el mejor análisis crítico en lengua castellana lo constituye el libro compilado por el argentino Carlos Reynoso (1991).

que estos exponen.<sup>9</sup> Tal vez sea un buen pan crítico para nutrir a los académicos, pero se aleja de la vida que alimenta a las obras etnográficas. Quizá el mayor cuestionamiento que se les pueda realizar es haber deconstruido algo que no han logrado volver a construir; la carencia de monografías etnográficas postmodernas —que supongan una mejor aproximación a los mundos alternos— es el mayor argumento respecto al poco futuro de esta perspectiva. Sin embargo, su mérito radica en haber conmovido el avispero profesional al cuestionar profundamente algunas legitimidades autorales tradicionalmente establecidas.

Me parece incluso positiva la intención postmoderna de liberar el discurso antropológico del agobiante marco de la ficción empirista, que proponía lograr la objetividad a partir de la cuantificación a ultranza y de la supuesta exclusión de la subjetividad del autor. Pero debemos reconocer que esto representa también un tardío descubrimiento (o aceptación) de lo que tradiciones académicas de otros países habían postulado hace muchos años. Todas las antropologías nacionales tienden a ser un tanto provincianas y la norteamericana no constituye una excepción a la regla. No obstante, parece saludable que sus representantes hayan aceptado la influencia de Foucault referida a la arbitrariedad de las epistemes (paradigmas y visiones del mundo), y el corrosivo deconstructivismo *antiepistémico* de Derrida (Reynoso 1991). Pero con este nuevo arsenal crítico el postmodernismo arribó a la heteroglosia, la diglosia y la polifonía como recursos etnográficos, sin advertir sus antecedentes en las hermenéuticas antropológicas europeas como la de M. Leenhardt (1997), G. Condominas (1991) o L. Frobenius (1940).<sup>10</sup> Aun así, es válida su preocupación por romper

<sup>9</sup> Así también lo advertía Marc Augé cuando señalaba «[...] que si le creemos a James Clifford, los nuer nos enseñarán más sobre Evans Pritchard que éste sobre aquellos [...] tratándose de etnología y de literatura etnológica, la hermenéutica de poco alcance corre el riesgo de la trivialidad [...]» (Augé 1995: 42).

<sup>10</sup> Quizá cada autor sea solo comprensible en su contexto y en su tiempo, y aunque Frobenius escribía sobre África en las primeras décadas del siglo XX, de manera casi contemporánea a autores como R. Redfield (1945) —que lo hacía sobre México—, en este último no aparecen reflexiones autocríticas comparables a las que registra la obra del etnólogo alemán. ¿Cómo excluir de la tradición etnográfica a uno de los primeros autores del siglo XX que respeta a los llamados primitivos? A uno que es capaz de proponer que «[...] la historia, la historia arcaica y la historia primitiva tienen su punto de partida en el sentimiento del yo, sólo la etnología nos permite comprender el tú en la esencia del proceso civilizador [...] para poder comprender la esencia humana en sí misma, para poder entender los fenómenos culturales sin dejarse engañar por el egocentrismo, es necesario que la vida misma nos provea de un tú absoluto (la diferencia) [...]» (Frobenius 1940: 73).

el monólogo del autor. Los postmodernos han caracterizado al discurso etnográfico como una ficción, pero esto no significa que sea irreal, sino que es una construcción del que lo escribe, cuya naturaleza de constructo debe ser claramente explicitada destacando las condiciones contextuales, históricas y personales de su realización.

La obra de autores postmodernos como Stephen Tyler —que proponen una etnografía entendida como un modo discursivo superordinado que relativiza a los otros discursos— se declara necesariamente apolítica y no comprometida, con lo que arriba a un estéril juego académico-literario. Su propósito sería evocar una «fantasía» [sic] a través de la cual pueda percibirse un mundo que, si bien fantástico, «posea las claves propias del sentido común» (1991: 187). Se ha dicho que el sentido común es el menos común de los sentidos, y, aunque Geertz (1994) haya profundizado en el tema, no deja de ser una arbitraria apelación a una lógica cultural que de ninguna manera puede ser considerada universal, salvo a partir de perspectivas fundamentalistas. Incluso Tyler ha sido acusado, y a mi juicio con razón, de que ese discurso superordinatorio que propone ya ha sido practicado durante milenios por la humanidad *premoderna* y se llama precisamente «religión» (Trajano Filho 1988: 141). Nos encontramos así ante una proposición que considera a la etnografía no como un intento de aprehender la realidad objetiva, sino como el acto de *evocarla* y reconstruirla a partir de un hipostasiado sentido común. Ante ello cedo la palabra (¡de manera dialógica!) a mi colega brasileño Wilson Trajano «[...] al final, una etnografía que se asume posmoderna, escrita por un antropólogo americano sobre los indios karayá va a restaurar el sentido común de quién; ¿de los karayá, de los Estados Unidos, del Brasil o del antropólogo?» (*ib.*).

De manera explícita, en el discurso de la Antropología postmoderna, aparece no solo una apelación a que se exponga el contexto del autor sino, también, la referencia a que la investigación etnográfica no sea sino otra manera de que Occidente —y el autor como parte de él— se interroguen a sí mismos a través de los otros. Esta, aparentemente, novedosa reflexión olvida que ya en 1883 Dilthey (1944-1954) proponía, en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, que en el conocimiento de la realidad humana el hombre no se encuentra ante un mundo externo a sí mismo como lo es la naturaleza sino frente a un otro que es él mismo, «ya que es el hombre el que indaga y el que es indagado», por lo que el sujeto y el objeto del conocimiento son idénticos entre sí. Esta comprensión es la que le llevó a proponer como un instrumento propio del conocimiento de lo humano la vivencia (*erlebnis*), entendida como la experiencia vivida o revivida que nos permite conocer a los otros a través de noso-

tros mismos.<sup>11</sup> Es esta perspectiva la que podemos encontrar en numerosas etnografías que podemos llamar *vivenciales*, en la medida en que sus autores se incluyen vitalmente en la exposición, expresando tanto sus motivaciones como sus sentimientos ante los eventos en que participa, las informaciones que recibe o los sucesos que contempla.

Y estas obras no están contenidas dentro de diarios de campo personalizados sino en ensayos tales como *La Muerte en los Sara* (1985) del recordado Robert Jaulin, en el que se narra su conflictiva iniciación tribal; o en las vívidas páginas del libro de Georges Condominas *Lo exótico es cotidiano* (1965, 1991), texto en el que se combina la experiencia personal vietnamita con la descripción etnográfica. Otros autores hicieron lo propio: Jean Duvignaud nos ha dejado en *El Salvaje y el Proletario* (1973, 1977) un excelente fresco de sus históricamente cambiantes experiencias tunecinas en el oasis de Chebika; o como Pierre Clastres nos ha ofrecido una interpretación personalizada de la guerra entre los yanomami de la amazonia venezolana en su breve e impactante ensayo *El Último Círculo* (1980, 1989). Aunque quizá pocas experiencias etnográficas y existenciales —que han cambiado tanto la vida del autor— tengan el valor testimonial de la obra de Lluís Mallart, *Soy hijo de los evuzok* (1996), en la que narra los años de convivencia con este pueblo africano, experiencia a partir de la cual abandonó la vocación sacerdotal misionera y asumió la antropológica. Algunos de los etnólogos no pudieron conciliar la escritura etnográfica con las vivencias personales y se vieron obligados a refugiarse en mundos literarios que les permitieron una mayor libertad creativa. Este fue el caso, entre otros, de antropólogos como el peruano José María Arguedas (1958, 1964) o del brasileño Darcy Ribeiro (1983, 1990), cuyas inusitadas novelas etnológicas desorientaron inicialmente al medio profesional del momento.<sup>12</sup> Al parecer, estos autores y sus obras —que ya forman parte de la his-

---

<sup>11</sup> Algunos postmodernos, como Paul Rabinow (*op. cit.*: 27), prefieren recurrir a esta misma operación cognitiva pero invirtiendo los términos. Es así que dicho autor, siguiendo a Paul Ricoeur, propone que la hermenéutica sería «la comprensión del yo dando el rodeo por la comprensión del otro». Rabinow se refiere al yo cultural, del cual el *otro* actúa como un espejo; pero si bien la Antropología es capaz de producir una reflexión crítica de la propia cultura a partir de las culturas alternas, reducir su actividad a esa sola alternativa es tan *etnocéntrico* como *egocéntrico*.

<sup>12</sup> De José María Arguedas, antropólogo quechua peruano, son especialmente recordables *Los ríos profundos* (1958) o *Todas las sangres* (1964), textos que no ocultan sus referentes biográficos como nativo. Darcy Ribeiro supo combinar el imaginario brasileño sobre los indígenas con la información etnológica en su novela *Maira* o la aguda crítica social a ese imaginario en *Utopía salvaje* (1990). Pero Darcy Ribeiro es también autor de una monumental obra autobiográfica *Diarios Indios: os Urubú-Kaapor* (aparecida poco antes de su muerte).

toria de la Antropología mundial— tienen en común el no ser metodológicamente reconocidos como antecedentes por sus postmodernos colegas norteamericanos, demasiado atentos a la contemplación de su ombligo histórico y obsesivamente dedicados a la crítica de una pionera pero ya arcaica Antropología colonial.

Bienvenida la crítica a la etnografía como obra literaria. Comparto los cuestionamientos de los mundos aparentemente objetivos, así como la relativización de realidades autoralmente construidas; pero no puedo aceptar que la realidad sea solo un relato o que tenga el mismo estatus ontológico que lo imaginario. Que la escritura sea una construcción textual no excluye el hecho de que esta se refiera a una realidad fáctica a la cual nos aproximamos, aunque no podamos aprehenderla en su totalidad de significados. Esa clase de juego despolitizador puede ser válido para antropólogos del primer mundo —y sus tradicionales seguidores periféricos en América Latina— que siguen ignorando o minusvalorando la dimensión humana de los pueblos nativos con los que se relacionan; sus grandezas, miserias y luchas enmarcadas en la tragedia del colonialismo. Con estas observaciones no pretendo descalificar de manera chauvinista a las antropologías metropolitanas en general —cuyos aportes nadie puede desconocer— sino a aquellos investigadores que solo usan a los pueblos nativos como un recurso para sus carreras académicas. Y en este sentido tampoco son inocentes las antropologías latinoamericanas, algunas de ellas cómplices del integracionismo etnocida propuesto por los aparatos estatales<sup>13</sup> o solo dedicadas a tratar de legitimarse ante el Estado o ante sus colegas metropolitanos, asumiendo un inadmisibles vacío ético. No es necesario que el etnógrafo se asuma como un mesiánico salvador de la sociedad que interroga para que en su obra se refleje el contexto político y social dentro del cual desarrolla su tarea.

---

Esta recoge de manera coloquial parte de su dilatada experiencia etnográfica en la selva amazónica, y nos permite acceder a él a través de los otros, al mismo tiempo que a los otros a través de él.

<sup>13</sup> Resulta frecuente reconocer la culpabilidad de la Antropología por sus aportes a las políticas colonialistas europeas o estadounidenses (Leclercq 1972), que aún constituyen un *mea culpa* reiterado y reiterativo entonado por muchos miembros de la colectividad profesional. Sin embargo, es menos frecuente reconocer que la práctica del indigenismo integracionista mexicano representó una de las mayores empresas etnocidas llevadas a cabo por un Estado bajo la dirección de la Antropología, orientada por lo que en la época se llamaba «aculturación dirigida» y que supuso la descaracterización cultural y la pérdida lingüística de millones de personas (Bartolomé 1997).

## LA ETNOGRAFÍA Y LOS ESPEJOS

El resultado de la tarea etnográfica supone quizá similar lectura que la que nos proporciona la imagen de un espejo: refleja la realidad pero no es la realidad; lo que vemos frente al espejo no es un *nosotros* sino una *apariencia* de nosotros. La lógica de la construcción especular resulta entonces quizá inevitable, por profunda que sea la entrega intelectual y emocional del etnógrafo. Tal vez, solo podamos ofrecer los reflejos que recogemos en las casi siempre turbias aguas de la Antropología, pero nuestra ansiedad e incertidumbre nos inducen a otorgarles el carácter de una visión legitimada. Tal vez uno de los caminos posibles para superar esa lógica de la proyección especular sea recurrir a un procedimiento similar al que nos propusiera Lewis Carrol, a partir de las aventuras de *Alicia a través del espejo*. Precisamente la arriesgada empresa de Alicia supuso trascender las fronteras refractivas del espejo y penetrar en el mundo que este contenía. Sus peripecias en ese aparentemente caótico universo la obligaron constantemente a aceptar o moverse dentro de las distintas lógicas que le proponían los diferentes personajes que encontraba en su camino. A pesar de que dichas lógicas se manifestaban siempre como irreductibles a la suya, se veía obligada a aceptarlas a partir de que reconocía su propia ignorancia del mundo de los otros y la indudable legitimidad de la diferencia. Por otra parte, ella sabía (o intuía) que todos los acontecimientos aparentemente caóticos dependían de una definida estructura subyacente representada por las reglas del ajedrez. Pero reconocer la presencia de ese tablero de ajedrez subyacente a toda cultura no equivale a la necesaria búsqueda de una reducción estructural. Si bien las sociedades se mueven dentro de reglas predeterminadas que necesitamos conocer —al igual que en el ajedrez—, las posibilidades de combinación de esas reglas son infinitas, y lo que realmente importa es la configuración resultante que exhibe la especial lógica combinatoria de cada cultura. En algunas oportunidades, reducir, por ejemplo, un complejo sistema social a la vigencia de un principio dualista universal pudiera ser equivalente a destacar que un gran maestro ganó una difícil partida porque el alfil se mueve en diagonal. Los factores estructurales subyacentes no bastan entonces para explicar la complejidad de las configuraciones culturales, aunque estas respondan a su lógica. No podemos reducir las culturas alternas a las lógicas (generalmente nuestras) que podamos identificar en ellas: a quien busca comprender sentidos no le basta con coleccionar reglas.

Cuando nos encontramos frente a una cultura alterna a la nuestra, partimos de la premisa de que está integrada por seres humanos iguales a nosotros,

cuyas conductas pueden estar condicionadas por múltiples variables, sean estas ambientales, tecnológicas, políticas o de cualquier otra naturaleza. Sin embargo, la compleja red de mediaciones simbólicas que constituye la estructura de sentido de esa sociedad no puede ser reducida a sus principios condicionantes sin que su sentido pierda sentido. Así, aun en las sociedades más articuladas al medio ambiente, los universos simbólicos que expresan esta íntima relación entre las personas y el mundo exhiben una variedad extraordinaria que no permite reducirlos solo a sus determinantes ecológicos. Por ello, la etnóloga Alicia se sentía obligada a profundizar en las motivaciones de los extraños personajes que habitaban atrás de los espejos sin pretender reducir sus aparentemente incomprensibles conductas a la locura o al desvarío, es decir, calificarlas como desviadas de un posible modelo universal. A pesar de su rígida y condicionante educación formal victoriana, Alicia sabía que «no era correcto» pensar que todas las conductas que se alejaban de su modelo familiar fueran necesariamente absurdas y, por ello, intentaba ejercer sus, quizá, limitadas pero generosas posibilidades de comprensión ante cada uno de sus desconcertantes interlocutores.

Tal vez pueda sorprender que recurra a la obra de Lewis Carroll, autor al que difícilmente se le pueda adjudicar una vocación etnográfica. Sin embargo, la llamada *lógica del absurdo* o, mejor dicho, una lógica que se va inventando a sí misma en la medida en que tropieza con nuevos objetos de conocimiento, se demuestra a veces más competente para dar cuenta de una realidad alterna que la apelación a una rígida lógica derivada de la propia filiación cultural. Al igual que el desorientado pero inquisitivo personaje de Carroll, quien interroga al *otro* pretende pasar a través del espejo: trascender aquel reflejo construido por la proyección de nuestra propia imagen y buscar más allá de esa proyección aquello que hace al otro ser lo que es sin necesidad de intentar traducirlo en términos que casi siempre le son ajenos.

Quizá pueda parecer que estoy proponiendo una apología del eclecticismo pero, aunque no sea exactamente una apología, sí es por lo menos una llamada de atención en contra de los prejuicios al respecto. En sus orígenes filosóficos, el eclecticismo aludía a la tendencia a asumir distintas tesis de diferentes filósofos sin reparar demasiado en la coherencia que dichas tesis mantuvieran entre sí. Así, el eclecticismo pasó a ser entendido como una especie de incoherencia ante el conocimiento que se plasmaba en construcciones internamente contradictorias. Sin embargo, ello no se puede aplicar de manera estricta al desarrollo de la investigación y el conocimiento etnográficos. No hace falta identificarse con las escuelas teóricas de los distintos autores para valorar y utilizar el conocimiento que produjeron, aunque por lo general este se encuen-

tre tamizado o condicionado por las perspectivas teóricas.<sup>14</sup> No se necesita hacer acto de fe funcionalista para recurrir a la prolija y valiosa información contenida dentro de la obra de Malinowski. La riqueza monográfica y analítica de las vastas recopilaciones míticas o parentales de Lévi-Strauss no requieren de una adhesión estructuralista para considerarlas parte importante de la historia de la reflexión etnológica. Asumir las propuestas dinamistas de G. Balandier y su lúcido análisis de la situación colonial (1972) no supone excluir las perspectivas que enfatizan la dimensión simbólica en los sistemas interétnicos. No se trata de rescatar todos los paradigmas sino de destacar el carácter no necesariamente paradigmático del conocimiento etnográfico, en la medida en que no constituye una acumulación de ciencia normal guiada por una epistemología exclusiva sino de datos susceptibles de múltiples posibilidades interpretativas que pueden no ser mutuamente excluyentes. Quizá, en tanto miembros de «culturas híbridas» (García Canclini 1990), no podamos menos que ser etnógrafos eclécticos.

De hecho, todas las generaciones de etnógrafos han generado individualidades, de cualquier filiación teórica, cuyas obras representan aproximaciones y/o reflejos creativos de las culturas a las cuales interrogaron. No pretendo realizar aquí un probablemente injusto listado de nombres o de obras paradigmáticas sino señalar que, pese a todas sus contradicciones personales y limitantes contextuales, la empresa etnográfica es factible además de necesaria. *Las teorías pasan, pero las etnografías permanecen*. Este legado está compuesto por una multitud de obras que no lograron trascender las murallas refractarias del espejo, pero también por otras que hicieron el mejor esfuerzo para lograrlo. Y es que, a pesar de todas las críticas metodológicas a las que se puedan someter a sus autores, lo que las hace recordables es que ellos trataron de ver un mundo con los ojos de los otros. Aquellos que lograron trascender las distorsionadas imágenes del espejo —guiados tanto por el conocimiento como por una especial sensibilidad personal— han dejado registros etnográficos que por sí solos justifican la existencia de nuestra disciplina. Sus obras no solo intenta-

---

<sup>14</sup> Una antigua metáfora utilizada en la sociología del conocimiento refiere que si arrojamos al mar una red con una abertura de malla de veinte centímetros de diámetro, al recoger la pesca nos sentiríamos inducidos a proponer que en ese mar solo existen peces mayores de veinte centímetros, puesto que los otros se nos habrían escapado. En otras palabras, nuestra visión de la realidad dependerá del instrumento de medición utilizado para captarla, lo que también se aplica a las perspectivas teóricas exclusivistas. Sin embargo, por parcial que sea nuestra óptica o instrumento —en este caso la red—, los peces mayores de veinte centímetros también forman parte de ese mar, por lo que de todas maneras pudimos captar una parte de la realidad.

ron comprender a otras culturas, sino que también nos proporcionan un testimonio histórico de realidades dinámicas y cambiantes.

## DEL MÉTODO A LA ANSIEDAD

Toda apelación al método busca de manera explícita profundizar en el conocimiento del objeto, a la vez que enfatizar la importancia de dicho conocimiento. Desde el particularismo etnográfico boasiano —que esperaba que por la acumulación de datos se llegaría a la teoría— hasta el estructuralismo levistrausiano —que logró una inédita fusión del método con el objeto de ese método—, las orientaciones teóricas de los etnógrafos han buscado una disminución del nivel de ambigüedad cognoscitiva. Pero estos anhelos no son nuevos ni requieren necesariamente partir de muy novedosas propuestas teóricas. Parafraseando el título de la conocida obra de George Devereux *De la ansiedad al método* (1977), se puede proponer que el método también genera la misma ansiedad que pretende aliviar, si solo nos puede ofrecer esquemas formalizados de los mundos a los que nos aproximamos. Reducir una compleja experiencia personal con una familia indígena —que nos brindó su confianza, nos transmitió sus problemas domésticos y con la cual eventualmente compartimos la morada y el alimento— a una gráfica de parentesco nos puede llegar a parecer cuestionable no solo en términos científicos sino, también, en los ámbitos ético y moral. No es necesario renunciar a la empatía y a la afectividad para traducir un hecho biográfico en un dato científico.

Este esfuerzo de empatía etnológica implica no reducir la realidad observada a una estructura rígida y aparentemente coherente, sino reconocer y aceptar la ambigüedad presente en todos los sistemas sociales humanos, a pesar de la cual es factible construir modelos etnográficos comprensivos que traten de reflejarlos con la mayor lealtad posible.<sup>15</sup> Ninguna sociedad o cultura es concebible sin un determinado nivel de ambigüedad interna. Son, precisamente, las

---

<sup>15</sup> Asumo, junto con la perspectiva dinamista en Antropología, que la dinámica es inherente a las estructuras. La ambigüedad no es equivalente a la ausencia de estructura sino al constante proceso de estructuración, desestructuración y reestructuración que es propio del pensamiento y de las conductas humanas. Sin pretender recurrir a analogías de las ciencias exactas, es oportuno recordar que el célebre físico teórico Stephen Hawking propone que «[...] la segunda ley de la termodinámica (la entropía) resulta del hecho de que siempre hay muchos más estados desordenados que ordenados [...]» así, por ejemplo, las piezas de un rompecabezas tienen un solo orden posible en el cual pueden formar una imagen coherente, existiendo en cambio un número casi infinito de posiciones desordenadas en las que no se puede formar una imagen (1988: 192).

tensiones y ambigüedades de una sociedad las que posibilitan su historicidad, al alimentar sus transfiguraciones. Y este presupuesto es también válido para aquellas sociedades nativas, a las que una tradición antropológica, que no podía renunciar a su occidentalocentrismo, caracterizara como «pueblos sin historia» o «sociedades frías», reticentes al cambio. La dinámica y el sentido de los cambios creadores de la historia es, quizá, la dinámica de la ambigüedad. Y esa ambigüedad es la que se hace presente después de la primera aproximación a una cultura alterna. Primero, todo parece encajar correctamente en casilleros preestablecidos: esa gente tiene economía, practica una religión y se organiza políticamente. Después, advertimos que esos conceptos aluden a procesos sociales, materiales y simbólicos diferentes a los que en nuestra experiencia previa se reconocen como tales. Finalmente, cuando intentamos construir un modelo descriptivo de esa sociedad nos percatamos de que la gente dice una cosa y hace otra, por lo que el modelo no se corresponde linealmente con la realidad. Por otra parte, aquel armónico panorama inicial aparecerá ahora —después de una convivencia dilatada— poblado por tensiones y contradicciones de toda índole. De este modo, no solo nosotros tendemos a confundir el deber ser con sus concreciones fácticas, por lo que los modelos mentales pueden no tener claras correspondencias con las conductas sociales.<sup>16</sup> Nuestra difícil empresa es entonces tratar de ofrecer una lectura posible —nunca la única— de ese mundo alterno en el que estén presentes tanto sus significaciones centrales como sus ambigüedades.

La construcción del discurso etnográfico no implica entonces encontrar o definir la supuesta naturaleza *esencial* de un sector de la realidad sino, básicamente, la inevitable proyección hacia ese sector de categorías similares a las que utilizamos para percibir la realidad como un todo. A pesar del hecho de que esa realidad específica se manifieste a veces irreductible a los parámetros cognitivos que nos son propios, no tenemos otra posibilidad que recurrir a nuestros marcos referenciales para tratar de aprehenderla. Así, por ejemplo, categorizaremos en forma diferencial a una actividad productiva (economía) y a sus rituales propiciatorios (magia o religión); aunque para la otra cultura formen parte de una misma esfera conceptual y pragmática. La construcción etnográfica aparece de esta manera no como una parte objetivada de la realidad —por sofisticado que sea el aparato metodológico al que recurramos—

---

<sup>16</sup> En lo que atañe a la relación de las acciones verbales (discurso) y las acciones no verbales (hechos), hay un buen ensayo de una antropóloga española que aborda analíticamente las referencias a «lo que se dice», «lo que se dice que se hace», «lo que se dice y no se hace» y «lo que se dice que se ha hecho» (Jociles Rubio 1999).

sino, fundamentalmente, como expresión de un modo (el nuestro) de concebir el mundo. Es necesario reconocer la presencia de un cierto monismo ontológico, histórica y culturalmente construido como principio ordenador de universos, subyacente a toda caracterización antropológica de las asociaciones humanas.

Siguiendo la premisa anterior es que nos resulta posible ahora reconocer los presupuestos que guiaron las diferentes clases de construcciones etnográficas a lo largo de la historia de nuestra disciplina. Cada grupo de adherentes a líneas históricas y teóricas específicas se ha encargado de cuestionar ampliamente los resultados de la labor de seguidores de líneas teóricas previas o ideológicamente confrontadas. Pero a lo largo de este proceso —del que no han estado ausentes las oposiciones generacionales y las opciones políticas—, en el afán de enfatizar las ventajas de nuestras preferencias teóricas (y subteóricas), hemos dejado de recordar el carácter proyectivo de toda construcción que pretende dar cuenta de la naturaleza de una realidad específica. En nuestro afán por demostrar haber sido fieles a los datos, a la realidad observada, no consideramos prudente destacar el carácter de construcción intencional y afectivamente orientada que posee la imagen que ofrecemos. Hablamos y escribimos sobre «los chatinos» o «los chinantecos», cuando en realidad nos estamos refiriendo a una sedimentación intersubjetiva, resultante de la interacción con aquellos chatinos o chinantecos que resultaron ser otros significativos para nosotros,<sup>17</sup> es decir, aquellas personas con las que nos hemos relacionado con mayor frecuencia y empatía. Y es que nos constituimos y constituimos a los demás como colectividades a través de actos de totalización, y esas totalizaciones suelen no reparar demasiado en la heterogeneidad interior de los mundos sociales que percibimos.<sup>18</sup> Tendemos a transcribir lo que nuestros interlocutores nos dijeron, buscando la coherencia explícita del discurso, pero no siempre

---

<sup>17</sup> Hemos abordado el carácter de relación intersubjetiva localizada, pero generalizada en forma de totalización de las comunidades sociales sobre las que se construye la producción etnográfica, en el prólogo de nuestra obra *Tierra de la Palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca* (Barabas, A. Y M. Bartolomé 1982).

<sup>18</sup> Toda totalización supone una inicial y casi involuntaria homogeneización de los otros, proceso a través del cual la cultura con la cual nos relacionamos aparece esquematizada como un ente colectivo, como una abstracción construida en base a relatos sobre la misma. Pero, con el tiempo, la convivencia nos demuestra que dicha abstracción no refleja la realidad en la cual la cultura se manifiesta como un contexto dentro del cual actúan individuos de diferentes generaciones, posiciones sociales, géneros y estatus, posiciones o pertenencias que pueden ser eventualmente contradictorias entre sí. De allí la importancia del método biográfico para acceder a vidas concretas de individuos representativos, como una de las alternativas al positivismo reduccionista, tal como lo propone Joan Pujadas (2000).

reproducimos el confuso mundo que vimos y vivimos, a pesar de que la interrogación es un acto puntual dentro de una convivencia comunitaria, mientras que la observación constituye una acción constante que nos permite trascender los modelos mentales que nos están siendo transmitidos por nuestros interlocutores. Se trata de ejercitar esa «domesticación teórica de la mirada» que propusiera R. Cardoso de Oliveira (1998), condicionada por los parámetros de la formación profesional. La experiencia personal me induce a no aceptar como *únicas* estrategias metodológicas las propuestas que tratan de construir a cada cultura como un sistema coherente de símbolos, del que estarían ausentes las anómalas conductas reales de sus portadores. Pero para que la observación etnográfica sea posible y legítima es necesario convivir con la gente y no solo relacionarse con unos cuantos *informantes*.

Se puede incluso proponer que el ámbito simbólico fundamental para relacionarnos con un mundo culturalmente diferenciado es la zona de frontera que se genera entre sistemas de significaciones a veces ambiguos y aparentemente irreductibles. En ese espacio incierto, también las ambigüedades del *otro cultural* se relacionan con las ambigüedades propias del mundo en el que se ha construido culturalmente el antropólogo. En una situación de convivencia marginal tal vez solo podamos conocer los márgenes de los sentidos profundos, pero toda frontera cultural revela también los contenidos manifiestos de su núcleo de significados. Allí es donde trabaja el etnógrafo, habitando esa región fronteriza entre sociedades diversas, construyendo quizá una nueva área de significación que posibilite la temporaria conjunción de diferentes sistemas culturales. Nuestra construcción, aunque siempre aproximada, será legítima si logramos identificar no solo sistemas y estructuras de significados, sino, también, las tensiones y ambigüedades que los alimentan y que les imprimen sus potenciales dinamismos.

Se trata de un ámbito en el que las relaciones humanas —que se busca objetivar a través de la descripción etnográfica teóricamente orientada— aparecen cargadas de contenidos subjetivos y afectivos. Si toda subjetividad humana manifiesta un contenido social que contribuye a configurarla, el mundo de los otros se diferencia del de nosotros no solo por sus manifestaciones objetivas sino, también, por ser el espacio de especiales relaciones subjetivas y afectivas en las cuales tendemos a involucrarnos. De allí la solidaridad y el compromiso que suele generarse en un etnógrafo respecto a los pueblos con los que ha convivido y en cuyo mundo afectivo ha tratado o tenido que participar con mayor o menor éxito. Ese compromiso suele desconcertar a quienes ven a las poblaciones indígenas exclusivamente como problemas de investigación, residuos de un pasado o solo como seres carenciados; *pueblos objeto* alejados de la vida y

la experiencia propias. Y es que no solo nos relacionamos con los otros a través de la razón sino, también, a través de la afectividad. La propuesta etnográfica es, además de una legítima búsqueda científica, una compleja experiencia afectiva en la que el análisis conceptual no excluye la vivencia personal. Para intentar llevarla a cabo es necesario tratar de hacer coincidir los dictados de la razón analítica con la intensidad analógica de la emoción creadora.

## REFERENCIAS

ARGUEDAS, José María

1958 *Los ríos profundos*. Buenos Aires: Losada.

1964 *Todas las sangres*. Buenos Aires: Losada.

AUGÉ, Marc

1995 *Los «no lugares»: espacios del anonimato*. Madrid: Gedisa.

BALANDIER, Georges

1973 *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

BARABAS, Alicia y Miguel BARTOLOMÉ

1982 *Tierra de la Palabra: historia y etnografía de los chatinos de Oaxaca*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia. Serie Científica n.º 108.

1996 *La Pluralidad en Peligro: procesos de extinción y transfiguración cultural en Oaxaca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-INI. Colección Regiones.

1999 *Configuraciones étnicas en Oaxaca: perspectivas etnográficas para las autonomías*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-INI.

BARTOLOMÉ, Miguel

1979 «Narrativa y Etnicidad entre los Chatinos de Oaxaca». En *Cuadernos de los Centros, Centro Oaxaca*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

1997 *Gente de Costumbre y Gente de Razón: las identidades étnicas en México*. México D.F.: Siglo XXI.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto

1998 *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Paralelo 15—Editora Universidade Estadual Paulista.

CARROLL, Lewis

1976 *Aventuras de Alicia en el País de las Maravillas y a Través del Espejo y lo que Alicia encontró allí.* Buenos Aires: Corregidor.

CLIFFORD, James y George MARCUS

1991 *Retóricas de la Antropología.* Madrid: Júcar Universidad.

CLIFFORD, James

1988 *Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art.* Massachusetts: Harvard University Press.

CONDOMINAS, Georges

1991[1965] *Lo exótico es cotidiano.* España: Júcar Universidad.

DILTHEY, Wilhelm

1883 *Introducción a las Ciencias del Espíritu.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DUMONT, Louis

1989 *La Civilización India y Nosotros.* Madrid: Alianza.

FABIAN, Johannes

1983 *Time and the Other. How Anthropology makes its object.* Nueva York: Columbia University Press.

FROBENIUS, Leo

1940 *Destin des civilisations.* París: Gallimard.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

1990 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México D.F.: Conaculta-Grijalbo.

GEERTZ, Clifford

1987 *La interpretación de las culturas.* México D.F.: Gedisa.

1994[1983] *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona: Paidós.

GOFFMAN, Irving

1970 *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales.* Buenos Aires: Amorrortu.

HAWKING, Stephen W.

1988 *Historia del tiempo: del Big Bang a los agujeros negros*. México D.F.: Crítica-Grijalbo.

JOCILES RUBIO, María Isabel

1999 «Las técnicas de investigación en Antropología». *Gazeta de Antropología*. 15.

LECLERCQ, Gerard

1972 *Anthropologie et colonialisme*. París: Fayard.

LEENHARDT, Maurice

1997[1947] *Do Kamo: la persona y el mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.

LINS RIBEIRO, Gustavo

1989 «Descotidianizar, extrañamiento y conciencia práctica». *Cuadernos de Antropología Social* 2. 1: 65-89.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, ed.

2000a *Antropología: horizontes interpretativos*. Granada: Universidad de Granada.

2000b «Informantes: in-formantes». *Revista de Antropología Social* n.º 9. Universidad Complutense de Madrid.

MALINOWSKI, Bronislaw

1965 *Coral Gardens and Their Magic*. Londres: s.d.

MALLART, Lluís

1996 *Soy hijo de los evuzok: la vida de un antropólogo en el Camerún*. Barcelona: Ariel.

MARCUS, George y Michael FISHER

1986 *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

PEIRANO, Mariza

1995 *A favor da etnografia*. Río de Janeiro: Dumará.

PUJADAS, Joan

2000 «El método biográfico y los géneros de la memoria». *Revista de Antropología Social*, n.º 9. Universidad Complutense de Madrid.

RABINOW, Paul

1992 *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Barcelona: Júcar Universidad.

RAMOS, Alcida Rita

1992 «O antropólogo como ator político». En *Desenvolvimento e direitos humanos*. Orgs., A. Arantes et al. Campinas: Universidade de Campinas.

1994 *Os caminhos do exotismo e o indigenismo brasileiro*. Colección Documentos. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara.

RECASENS, Andreu Viola

1997 «Do Kamo: el redescubrimiento de un clásico de la Antropología». En Leenhardt 1997: Prólogo.

REDFIELD, Robert

1945[1941] *Yucatán: una cultura en transición*. México: Fondo de Cultura Económica.

REYNOSO, Carlos, comp.

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México D.F.: Gedisa.

RIBEIRO, Darcy

1983[1976] *Maira*. México D.F.: Nueva Imagen.

1990[1981] *Utopía salvaje: nostalgia de la inocencia perdida. Una fábula*. Buenos Aires: Del Sol.

1996 *Diários Índios: os Urubús-Kapor*. Rio de Janeiro: Companhia Das Letras.

TEDLOCK, Dennis

1983 «The analogical tradition and the emergence of a Dialogical Anthropology». En *The Spoken Word an the Work of Interpretation*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

TODOROV, Tzvetan

1991 *Nosotros y los Otros*. México D.F.: Siglo XXI.

TRAJANO FILHO, Wilson

1988 *Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos? Anuário Antropológico* 86. Universidade de Brasilia.

TYLER, Stephen

1991 «Etnografía posmoderna: Desde el documento de lo oculto hasta el oculto documento». En Clifford y Marcus 1991.

