

Sócrates *chez les nègres*

Nicolás Sánchez Durá y Hasan G. López Sanz

Universidad de Valencia

Resumen

James Clifford (Clifford 1995) abordó cómo toda etnografía implica relaciones de poder. En el caso de Marcel Griaule se centró en lo que llama “el paradigma iniciático” del trabajo de campo, propio de la época de su informante Ogotomméli (1946). Nuestro propósito es mostrar cómo, en el primerísimo momento de la constitución de la autoridad etnográfica francesa (la Misión Dakar-Djibouti, 1931-33), el colonialismo impide satisfacer las condiciones trascendentales del diálogo etnógrafo/informante. Para ello, analizamos las metáforas –la caza, la investigación policial, el atestado judicial- con las que se describe dicha relación comunicativa. Tal análisis se hace al hilo de los síntomas que se expresan en textos colaterales que revelan una experiencia ocluida en las monografías finalmente publicadas; a modo de contraste se recurre también al caso de Malinowski.

Palabras clave: Africanismo francés, etnografía, colonialismo, trabajo de campo, informantes

El rasgo crítico de la Antropología social y cultural se acentuó unas dos décadas después de que hubiera concluido el proceso general de emancipación de las colonias. De forma que ya existe una extensísima bibliografía donde, por remedar el título del estudio de Stocking (Stocking 1983), los observadores han sido observados, analizados sus supuestos, escrutados sus recursos retóricos, etc. Nada, por otra parte, ajeno al habitual devenir de otras disciplinas que han pretendido y pretenden el estatuto – siempre valorativo- de “ciencia”. Nuestro propósito es criticar un supuesto metodológico del *fieldwork* -la relación etnólogo/informante- decisivo en la constitución de lo que James Clifford llamó la “autoridad etnográfica” (Clifford 1995). Nos referiremos a dos de los modelos, al método de la observación participante y a la investigación etnográfica entendida como un proceso judicial, pues de ambos se esperaba derivara la legitimación de tal autoridad en su periodo fundacional; es decir, que se aceptara que la única voz para hablar con pretensiones de verdad sobre las

sociedades ajenas y distantes era la del etnólogo frente a sus numerosos competidores (misioneros, viajeros, administradores coloniales, colonos...). Ahora bien, tal crítica afecta a un aspecto central del entendimiento positivista de la antropología en su periodo clásico. Pues atañe al peculiar carácter observacional de su discurso y, por lo tanto, a su base empírica, tan preciada por los defensores del monismo metodológico. Obviamente, desarrollos posteriores de la antropología no se hacen acreedores de tales críticas.

Nos centraremos pues en dos momentos significativos del periodo fundacional de la Antropología donde por tal autoridad etnográfica se abogó. Atañen a dos ámbitos lingüístico académicos y a dos lapsos temporales distintos pero especialmente relevantes: el Malinowski que escribe *Los Argonautas del Pacífico Occidental* en 1922 y el Marcel Griaule que lidera una década después (1931-1933) la primera gran expedición etnográfica oficial de la república francesa, la Misión etnográfica y lingüística Dakar-Djibouti. Con todo, nuestro centro de interés será el primerizo Marcel Griaule, menos conocido en nuestro contexto, recurriendo a Malinowski a modo de contraste¹. La conveniencia de tratar a Malinowski está suficiente justificada por el propio Clifford. Pues este texto, y especialmente su prólogo, “Objeto, método y finalidad de esta investigación”, la monografía *Los Nuer* de E.E. Evans-Pritchard, *Los isleños Adaman*, de Radcliffe-Brown, *Nosotros los Tikopia*, de Raimond Firth o *Sexo y adolescencia en Samoa*, de Margaret Mead, constituyen en el ámbito anglófono el canon de las pretensiones de única validez cognitiva de la etnología. En cuanto a Marcel Griaule y “la Dakar-Djibouti”, baste señalar algunas de sus características institucionales y académicas.

En efecto, la expedición dirigida por Marcel Griaule, futuro primer catedrático de etnología de la Sorbona, cruzó durante 21 meses el continente africano desde el Atlántico hasta el mar Rojo. En ella participaron figuras posteriormente relevantes, como el literato Michel Leiris y el musicólogo André Schaeffner. En su periplo de veinte mil kilómetros recorrió gran parte del África Occidental y Ecuatorial francesas atravesando los actuales Senegal, Malí, Burkina Faso, Níger, Benin, Nigeria, Chad, Camerún, República Centroafricana, borde septentrional de la República del Congo, Sudán, Etiopía, Eritrea y la República de Djibouti, realizando dos “investigaciones

¹ En nuestro país una excepción es el estudio de Fernando Giobellina Brumana. (Brumana 2005).

intensivas”, en el escarpe de Bandiágara (Malí) entre los dogón, y en Gondar (Etiopía). El fruto de la expedición fue la colecta de unos 3600 objetos etnográficos, 300 manuscritos y amuletos etíopes y 6000 fotografías a la vez que estudios etno-musicales (200 registros sonoros), lingüísticos, zoológicos, botánicos y etnográficos. (Rivet y Rivière 1933). Sus trabajos y colecciones dieron el impulso definitivo para que el viejo Museo de etnografía del Trocadero se convirtiese en el Museo del Hombre. La Misión gozó de un amplio amparo institucional, político y académico. Las instituciones que auspiciaron la expedición fueron el Instituto de Etnología de la Universidad de París - fundado en 1925 por Marcel Mauss, Lévy-Bruhl, Marcel Cohen y Paul Rivet con el propósito de formar etnógrafos en el trabajo de campo- y el Museo de etnografía del Trocadero, entonces dependiente del Museo Nacional de Historia Natural. Pero, además, “la Dakar-Djibouti” se benefició del apoyo de una ley aprobada en la Asamblea Nacional que le procuró una subvención de 700.000 francos y de un amplio elenco de instituciones políticas coloniales y académicas.

Además, la expedición fue la matriz de la ulterior etnología africanista francesa. Antes de la Segunda Guerra Mundial, Marcel Griaule dirigió todavía tres expediciones etnográficas: la Misión Sahara-Sudán (1935), la Misión Sahara-Camerún (1936-1937) y la Misión Níger-Lago Iro (1938-1939). En ellas participaron algunos investigadores de la Misión Dakar-Djibouti, como Eric Lutten, Marcel Larget, André Schaeffner y Deborah Lifchitz (miembros de la Misión Sahara-Sudán). Pero también se incorporaron nuevos investigadores, como Solange de Ganay, Denise Paulme, Jean Paul Lebeuf y Germaine Dieterlen. Aunque truncadas por la guerra, las investigaciones etnológicas se centraron progresivamente en los dogón del escarpe de Bandiágara. Más tarde se incorporó la hija mayor de Griaule, la etnolingüista Geneviève-Calame Griaule. En 1946, las revelaciones del cazador dogón Ogotemmêli supusieron un giro en la forma de entender Griaule y su equipo el discurso etnográfico-etnológico. Si en un principio se había centrado, según las enseñanzas de Marcel Mauss, en el objeto entendido como testigo del “hecho social”, a partir de ese momento las investigaciones se centrarán en el estudio de la mitología y de las representaciones simbólicas del sistema dogón-bozo-bambara. Por otro parte, ya desvinculados de Griaule, en 1945 Leiris participará en una misión en Costa de Marfil y Ghana con el propósito de estudiar las migraciones y establecer las formas de servidumbre del trabajo, mientras que André Schaeffner,

emprenderá junto con su mujer Denise Paulme un estudio sobre los kissi y los бага de Guinea y de los beté de Costa de Marfil.

Quede así justificada nuestra elección de Griaule como un momento relevante, junto a Malinowski, de nuestra crítica a la relación etnógrafo informante en el trabajo de campo.

*

Pero vayamos ya al centro de la cuestión empezando por las cálidas islas oceánicas de Malinowski. En el prólogo de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, de título “Objeto, método y finalidad de esta investigación”, Malinowski insiste de distintas maneras, en que lo que prevalece hasta principios del siglo XX es una distinción entre el descriptor de costumbres y el constructor de teorías generales sobre la humanidad. No era meramente una distinción *de dicto*, sino *de re*. Eran personas distintas el “hombre sobre el terreno” (el administrador colonial, el viajero mitad aventurero, el misionero...) y el teórico, sociólogo o antropólogo de la metrópoli que se abastecían de los datos que le proporcionaban esos hombres allí a lo lejos. Malinowski pone todo su empeño en señalar la diferencia entre “esos blancos” y el experto, que trata de establecer su competencia científica, su autoridad:

Había hombres que habían vivido allí durante años, con constantes oportunidades de observar a los indígenas y comunicarse con ellos, y que, sin embargo, a duras penas sabían nada que tuviera interés, ¿cómo podía, pues, confiar en ponerme a su nivel o superarlos en unos cuantos meses o en un año?...la forma en que mis informantes blancos hablaban sobre los indígenas y emitían sus puntos de vista era, naturalmente, la de mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con algún grado de coherencia y precisión. En su mayoría...estaban llenos de prejuicios...inevitables en el hombre práctico medio, ya sea administrador, misionero o comerciante, opiniones que repugnan a quien busca la objetividad y se esfuerza por tener una visión científica de las cosas. La costumbre de tratar con superioridad y suficiencia lo que para el etnólogo es realmente serio, el escaso valor conferido a lo que para él es un tesoro científico —me refiero a la autonomía y las peculiaridades culturales y mentales de los indígenas—, esos tópicos tan

frecuentes en los textos de los amateurs, fueron la tónica general que encontré entre los residentes blancos. (Malinowski 1995: 23)

A lo largo del texto, Malinowski establece los requisitos que por largo tiempo - en lo que se ha denominado el periodo clásico de la Antropología- toda etnografía posterior debía cumplir de querer ser considerada académicamente como un estudio científicamente digno de cobertura institucional. Porque constatada la diferencia *de facto* entre el antropólogo y los “hombres sobre el terreno”, defendida la fusión en una sola persona de las tareas de recogida de datos y de construcción de explicaciones particulares en pos de generalizaciones ulteriores, la nueva autoridad epistemológica de aquél depende de la adopción de un método equiparable al de las ciencias de la naturaleza. Con todo, Malinowski no defiende un positivismo ramplón: distingue varios niveles de exigencia metodológica (entre la Física y la Química, por un lado, y la Biología o la Geología, por otro), refiriéndose también a la “reina de las ciencias humanas”, la Historia. En definitiva, lo que defiende no es más que, al igual que se especifican las condiciones de los experimentos en los laboratorios, se especifiquen las condiciones de la recogida e inscripción de las observaciones etnográficas; también, que se distinga el diferente régimen de los enunciados: “...considero que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor basadas en su sentido común y capacidad de penetración psicológica”. Pero hay más, al igual que el historiador debe revelar sus fuentes y no hablar del pasado como “si lo conociera por adivinación”, el etnógrafo debe ser “su propio cronista e historiador”. La figura del observador participante intensivo que así se recorta es la de un teórico apartado de los suyos, que vive no en el asiento colonial sino en las aldeas nativas, tan omnipresente en su vida social que acaba por ser transparente; todo lo ve, hasta el menor detalle, desde las formas de aseo, los chascarrillos y disputas, hasta las técnicas, fiestas y ritos. Al cabo de un tiempo, ese observador reúne las notas de omnisciencia y de invisibilidad, ya nadie repara en él y, asintóticamente, se convierte en un indígena muy peculiar, siendo uno de ellos sin serlo, capaz de vivir inserto en una malla de

relaciones sociales a la vez que distanciado de ellas, de tal manera que su observación no distorsiona lo observado.²

Dice explícitamente Malinowski que todo ello es la condición previa para realizar con éxito el trabajo de campo. Trabajo que se concibe como la resolución de un enigma, pero no según el modelo de una investigación policial o de un atestado judicial, como veremos es el caso de Griaule, sino de la caza. “El etnógrafo no sólo tiene que tender las redes en el lugar adecuado y esperar a ver lo que cae. Debe ser un cazador activo, conducir la pieza a la trampa y perseguirla a sus más inaccesibles guaridas”. (Malinowski 1995: 26)

La descripción de Malinowski de lo que debía ser el método científico de la etnografía, la figura de un sujeto con estancias prolongadas sobre el terreno, involucrado y distanciado, omnipresente, que ve sin ser visto, que todo lo registra y cuya observación no altera lo observado, es un ideal. Pero un ideal que es la *clé de voute* de su etnografía y una prescripción general. Pues insistamos en lo dicho al citar su criterio para que una fuente etnográfica tuviera valor científico: su formulación indica que se consideran en pie de igualdad tanto los resultados de la observación directa del etnógrafo, cuanto los testimonios del indígena como base de las deducciones ulteriores que el etnólogo realiza.

Ahora bien, sabemos por un texto cuyo contenido de experiencia quedó excluido de la redacción definitiva de la monografía y de la formulación del método prescrito, que tales testimonios no eran fáciles de obtener. Si recurrimos al *A diary in the strict sense of the term [Diario de campo en Melanesia]*, papeles encontrados y editados póstumamente en 1967, vemos que Malinowski tiene en numerosas ocasiones la sensación de que los nativos juegan con él. Se marchan dejándole con el trabajo a medias, le ocultan cosas, le mienten, no acuden a las citas, etc. En una anotación del 21 de enero de 1915 comenta:

Me acerqué hasta el poblado, esperando poder fotografiar unos pocos estadios del *bara*. Repartí unos cuantos medios *sticks* de tabaco, y observé a continuación

² “En mis paseos matinales por el poblado podía ver detalles íntimos de la vida familiar, del aseo.... Las peleas, las bromas, las escenas familiares, los sucesos en general triviales... pero siempre significativos, formaban parte de la atmósfera de mi vida diaria tanto como de la suya...los indígenas, al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o auto controlarse por mi presencia, a la vez que yo dejé de ser un elemento perturbador de la vida tribal que me proponía estudiar...”. (Malinowski 1995: 25)

algunas danzas; tomé entonces fotos, pero con muy pobres resultados. Sin luz suficiente para las instantáneas; y no posaban lo suficiente para las exposiciones. En ocasiones me sentía furioso con ellos, particularmente porque después de darles sus porciones de tabaco, se iban. En conjunto mis sentimientos para con los nativos tienden decididamente a *Exterminite the brutes*. (Malinowski 1989: 88-89).

En otra anotación del 25 de marzo de 1918 vuelve a insistir:

A las 4 empecé a trabajar con Mataora, huerto. Mintieron, me ocultaron cosas, y me irritaron. Me encuentro siempre aquí metido en un mundo de mentiras (Malinowski 1989: 232).

Ahora bien, cuando encara el problema Malinowski lo percibe como si se tratase de una cuestión personal. Dicho con sus palabras, tal comportamiento mendaz y errático se debe a que quieren desmoralizarlo:

Revisé mis papeles y notas sobre la *kayasa*, y establecí una lista de problemas. Me senté con unos pocos nativos, algunos de los cuales eran de Louya y Bwadela, y hablé con ellos de la *kayasa*, y sobre la ida a Okayaulo. Pero su información fue vaga, y hablaban sin concentración, simplemente para ‘comerme la moral’ (Malinowski 1989: 155).

De ahí las tensiones y que en ocasiones se vea superado por las circunstancias. Entonces no es el desánimo, sino la ira la que aparece, no la empatía, sino el odio o el desprecio. Es significativo que en la primera anotación del *Diario* que hemos citado utilice una expresión literaria de J. Conrad en *El Corazón de las Tinieblas*, “Exterminate the brutes” (la frase precisa de Conrad es “Exterminate all the brutes!”, es de suponer que Malinowski citaba de memoria). Pero más significativo aún es a quién pertenece ese enunciado en la novela. Pues semejante fórmula es de Kurtz, el traficante despótico y cruel que río Congo arriba ha implantado un reino de terror tan eficaz para la compañía de tráfico de marfil a la que sirve. Es más, tal frase aparece en un esbozo de monografía etnográfica inconclusa encontrado entre sus papeles por Marlow. Pues Kurtz no es sólo un comerciante criminal, sino un etnógrafo ocasional con el encargo de la *Sociedad*

Internacional para la Supresión de las Costumbres Salvajes -según el relato- de redactar un informe que les sirviera ulteriormente de guía. Tal informe, se dice, tenía una primera parte escrita en los términos altruistas y civilizadores utilizados por el rey Leopoldo II de Bélgica para legitimar su dominio:

Comenzaba con el argumento de que nosotros, los blancos, desde el nivel de desarrollo que hemos alcanzado, ‘tenemos, necesariamente, que parecerles (a los salvajes) seres sobrenaturales; nos acercamos a ellos con el mismo poder de una deidad’ y así sucesivamente ‘Por el simple poder de nuestra voluntad podemos tener un poder benefactor prácticamente ilimitado’, etc. (Conrad 1988: 51)

Y es ese informe escrito por Kurtz el que, de pronto, “como un relámpago en un cielo sereno”, acaba con un “*Exterminate all the brutes!*”. Es decir, Malinowski recurre a la dominación colonial para expresar su disgusto ante la actitud esquiva, sino tramposa y mendaz, de los informantes. Pero no es sólo cuestión de forma literaria, por más que Malinowski confesara querer ser el Conrad de la Antropología. En la anotación del 25 de mayo de 1918 la referencia a la condición brutal del colonialismo es explícita:

Los nativos siguen irritándome, especialmente Ginger, a quien me gustaría darle una paliza de muerte. Comprendo las *german and belgian colonial atrocities* [atrocidades coloniales alemanas y belgas] (Malinowski 1989: 272).

Comprendemos ahora de otro modo la metáfora de la caza que Malinowski empleaba en la formulación del método etnográfico. Ante la renuencia de los informantes a dar testimonio, estos se piensan como piezas a las que hay que acosar y cazar. Es decir, el indígena se conceptúa como un objeto exterior al que, como tal, ni se interpela ni se implica moralmente en el estudio.³ El caso es que a Malinowski no se le ocurre pensar que quizá ese mismo contexto colonial pudiera dar cuenta de la conducta de sus informantes. Pero dejemos de momento las playas del Pacífico y vayamos al tórrido Sahel.

*

³ “...dado que el indígena no es un compañero moral para el hombre blanco...”, (Malinowski 1995: 24).

La etnografía de Griaule del periodo de la expedición Dakar-Djibouti estaba objetualmente centrada. En los diversos documentos que generó la preparación de la misión es notable la avidez por toda clase de objetos de la interacción social. Ahora bien, esa pasión objetual no tiene una justificación meramente museística, como es colmar las lagunas de las colecciones africanas del Museo de Etnografía del Trocadero para que estuviera a la altura de los grandes museos europeos, como rezaba el proyecto de ley que aprobó la Asamblea Nacional sancionando la expedición. Porque si esos objetos eran dignos de ingresar en el museo es debido a su peculiar estatuto epistemológico. De hecho, esa etnología centrada metodológicamente en los objetos es una manera de responder al problema señalado por Malinowski en la introducción de *Los Argonautas...*, porque si bien las fuentes del etnógrafo se consideraban fácilmente accesibles, su dificultad era su ser sumamente evasivas, “ya que no radican tanto en documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes”. (Malinowski 1995: 21)

El objeto como lo concibe Griaule aporta la estabilidad material que Malinowski reclamaba. En la distancia no sólo temporal sino epistemológica que separa el magro *input* del trabajo de campo y el elaborado *output* de la monografía acabada, el objeto es el testigo que encarna una multiplicidad de información social por cuanto condensa un intrincado plexo de prácticas y relaciones sociales. Así, el objeto se convierte en pasto de los diferentes especialistas y la etnografía ya no es la tarea de un sujeto aislado, omnisciente, transparente y omnipresente, sino de un equipo coordinado para captar el sentido de la vida de una comunidad. Sea el ejemplo de un tipo de cestas. El botánico estudiará qué especies vegetales han sido utilizadas en su confección y el tecnólogo las técnicas artesanales. El fotógrafo captará no sólo el objeto, sino el ejercicio de las habilidades técnicas para su producción y su uso. El musicógrafo registrará las canciones del canastero y el lingüista anotará las letras. Finalmente, el etnólogo se informará de los múltiples usos de los objetos de cestería, de las leyendas y de las costumbres propias de los que a ella se dedican. Toda la conferencia que Griaule dio, poco antes de partir en el Museo de Etnografía del Trocadero, resume este punto de vista (Griaule 1931b). Pero, de vuelta, Griaule insiste: “El etnógrafo-que-lo hace-todo es una concepción periclitada”. Es una idealización estéril –dice- pensar en el trabajo etnográfico independientemente de las habilidades de cada cual. Quien no tenga un cierto sentido práctico malamente comprenderá una técnica y quien no tenga oído no

podrá hacer transcripciones fonéticas. La necesidad del “trabajo de equipo” se debe tanto a la multiplicidad de los temas cuanto a las destrezas necesarias para la observación. Por otra parte, el “observador solitario se verá pronto materialmente desbordado” cuando el objeto de estudio es un acontecimiento espacio-temporalmente complejo. Volveremos sobre ello (Griaule 1933). Esta consideración de los objetos se remonta al *Manual de etnografía* de Marcel Mauss (Mauss 2006).

Ahora bien, todo ello no quiere decir que en esta metodología pierda importancia el conocimiento por testimonio de los informantes. Ciertamente es que la insistencia en los objetos se debe a que -aunque deban interpretarse tanto como los testimonios orales- aquéllos no mienten. Pero no mienten por la simple razón de que tampoco hablan. Por tanto, aunque el objeto constituya por sí mismo un testimonio del “hecho social” no por ello su capacidad de aportar evidencias diferidas es independiente del conjunto de inscripciones que lo hacen inteligible al inscribirlo en sus coordenadas sociales. Por ello, una vez recogidos sobre el terreno, se les debía asignar “un número... remitiendo a un inventario y a una ficha descriptiva, que darán la reseña sobre el uso y la fabricación del objeto”. A su vez, “se acompañará la ficha descriptiva de varios anexos, en particular un anexo fotográfico y, de ser posible, un anexo cinematográfico. Se agregará un dibujo cada vez que haya que mostrar el funcionamiento..., un movimiento de la mano o del pie...” (Mauss 2006: 34). Tal forma de proceder fue la adoptada por Griaule y los suyos en la Misión Dakar-Djibouti. En el texto de las *Instrucciones sumarias para los recolectores de objetos etnográficos* (Griaule y Leiris 1931a)⁴ -muchos párrafos de las cuales recuerdan al *Manual de etnografía* de Mauss difundido en sus cursos antes de ser publicado- se insiste en este punto, aunque en su vertiente museográfica: “Envolviendo el objeto de una masa de informaciones... (fotos, dibujos, observaciones) se podrá evitar que una vez en el museo se transforme en objeto muerto, abstraído de su medio e incapaz de servir de base a la menor reconstitución”. Es aquí donde regresa por la puerta de atrás la importancia de los testimonios de los indígenas y la relevancia de sus mentiras, indiferencia, múltiples emboscaduras y supuesta o real mala fe.

⁴ Manual anónimo pero escrito por M. Griaule y M. Leiris para adiestrar a los colonos en una recogida ordenada de objetos etnográficos posteriormente enviados a la metrópoli. Se trataba de aprovechar la estructura empresarial y administrativa colonial para “crear centros de estudio, núcleos de información” proto-etnográfica. En el caso francés la autoridad etnográfica una vez constituida era en parte delegada siempre y cuando se salvaguardara la dirección científica del etnólogo. (Griaule y Leiris 1931a: 5).

Pero es que además, la Misión Dakar-Djibouti tuvo que hacer frente a otras acciones más complejas que combinaban escenarios distintos, o se desarrollaban en un lapso temporal que podía durar semanas, meses, incluso años, y en las que los gestos estaban desprovistos de relaciones técnicas con el ámbito de los objetos tridimensionales. El caso más conocido estudiado por el equipo de Griaule fue el de los funerales de un cazador dogón en febrero de 1931. Todo ello llevó a modificar y ampliar la noción de objeto, de manera que más tarde incluso afirmó que “se advertirá así que lo material constituye jalones en la observación de los hechos en movimiento y que hacer de él el objeto principal de la investigación es truncar singularmente la actividad humana” (Griaule 1957:83).

La convincente exposición de un equipo de trabajo coordinado se topa con dificultades que el mismo Griaule constata o expresa a través de síntomas. Esas dificultades aparecen en el caso de las investigaciones “extensivas”, y la misión lo fue en gran medida, pero también en el caso de las “intensivas”. Las “extensivas”, definidas como el estudio de un asunto en el mayor número posible de sociedades, se topan con el obstáculo de la rapidez, de la falta de información colateral y del desconocimiento del contexto, la poca familiaridad con los informantes y la escasa posibilidad de contrastar sus testimonios. Griaule defiende ese método extensivo aduciendo que hay instituciones o aspectos que desbordan una comunidad social y que para entenderlos se debe recurrir a un estudio comparativo en grandes áreas. Sin embargo, piensa que si se sabe dirigir la investigación y los informantes no tienen “ni mala fe, ni mala voluntad” se obtendrá “la revelación de secretos”, claves de la interpretación requerida.

Pero la investigación “intensiva” encuentra dificultades que tienen que ver con la complicación y los numerosos recursos necesarios para cumplir el ideal de la observación transversal y plural; también, con la eterna cuestión de la escasez y fiabilidad de informantes indígenas. Quizá sea esa la razón de un desespere interpretativo que se hace recaer -a estas alturas de su obra, antes de la aparición de Ogotomméli en su expedición de 1946- en una sempiterna desconfianza en los informantes. El problema no es que lo que sepan unos no lo sepan otros, según el clan, edad, actividad o procedencia, que lo que es tabú difiera de unos a otros, o que una familia sepa poco del tótem de otra.... Esas dificultades en principio podrían vencerse mediante las entrevistas cruzadas, o las reuniones donde se redactan los informes y los diferentes trabajadores de campo contrastan sus averiguaciones, las validan o, ante las

contradicciones, establecen por dónde seguir las pesquisas. El problema es que los informantes generalmente se muestran interesados no precisamente por el conocimiento etnográfico, son esquivos, tramposos y mendaces. De ahí la necesidad de completar la “observación plural” con la “observación longitudinal”: al nativo se le debe someter a interrogatorios sucesivos en momentos diferentes, por investigadores distintos, cambiando de intérprete, etc. El problema es tan importante que en la “Introducción metodológica” del número especial de *Minotaure* publicado a la vuelta de la expedición, Griaule llega a afirmar que “la elección del informador que debe interrogarse, y todavía más el apreciar exactamente el calado (“*jaugeage*”) del que a menudo imponen las circunstancias, son de los problemas más delicados entre todos los que un trabajador [de campo] tiene que resolver”. De manera que los interrogatorios de los informantes, las estrategias para conseguir arrancarles la información que poseen y que ocultan, se describen como la dramatización de un atestado policial (con su inspector bueno y su inspector malo, yendo de sala de interrogatorio en sala de interrogatorio para confundir a los diferentes implicados y conseguir su confesión), o también que se conciben como la instrucción de un sumario judicial:

El examen gira poco a poco hacia la auscultación y ésta hacia la confesión. Sorprendido de escuchar al europeo hacer alusión a hechos que no ha descrito, que quizá haya voluntariamente ocultado, ignorante de las deposiciones hechas por sus camaradas... inquieto por las consecuencias de una mentira inútil, aunque por otra parte tranquilizado puesto que no tiene ya la impresión de revelar sino más bien simplemente de confirmar, el informador abre todas las puertas de sus conocimientos (Griaule 1933: 8).

Este punto de vista no fue abandonado por Griaule ni siquiera más tarde, cuando su trabajo se centró en la iniciación de la que fue partícipe a través de las revelaciones de su informante Ogotommêli, que es el asunto estudiado por Clifford (Clifford 1995).

Pues bien, de los cuadernos de memoria de Leiris, los cuales acabaron publicándose en 1934 bajo el título de *L’Afrique fantôme*, puede hacerse un uso –que desde luego no agota su sentido– semejante al que puede hacerse del *A diary*... de Malinowski. Porque el libro de Leiris, secretario archivista de la Misión Dakar-Djibouti, pone de manifiesto aspectos importantes de la experiencia etnográfica que no aparecen

en la redacción ulterior de los resultados científicos de la expedición. Son numerosos los pasajes donde Leiris muestra un ir a tientas interpretativo. Unas veces son dificultades prácticas superables, otras de un carácter más profundo. Por ejemplo, las puestas de manifiesto en la estancia entre los kirdi del norte de Camerún. Pues lo notable es la cantidad de veces que menciona la falta de traductores intermedios y de informantes; una y otra vez no acuden a las citas, aunque le hayan asegurado -después de una fiesta en el poblado de Mora- que bajarían al campamento junto al puesto del teniente destacado. Varias veces Leiris anota en esos días que “nos faltan intérpretes y que el trabajo se presenta bastante mal...no pudiendo hacer nada entre los kirdi, Griaule se centra en los mandara” (4 de enero de 1932); el 13 de enero, “muchas dificultades entre los kirdi, tan intactos que muy pocos indígenas conocen su lengua y ciertamente no hay un intérprete en un radio de cien a doscientos kilómetros”. El 14 de enero anota: “un nuevo sinsabor” que es “lo más irritante” que le ha ocurrido desde las informaciones confusas y erráticas de su informante Ambidé Babadyi en Sanga. Mientras Griaule interroga a un niño sobre distintos juguetes, se entera de que allí también hay bramadores, “Más aún: la utilización de ese bramador es objeto de una iniciación, y la salida de los iniciados coincide justamente con la fiesta a la que, primero con Lutten, y después con Griaule, asistí en la montaña de Mora Kirdi, cuando bebimos tanto *pipi*. Mis informantes de allí, a los que había interrogado acerca de la fiesta, no habían dicho nada de eso. Aunque por otra parte trataba de saber si existía una iniciación, no había obtenido nada mediante preguntas directas.” (Leiris 2007: 262).

Ahora bien, lo notable es que esas dificultades se deben a un contexto donde no es de extrañar que los kirdi se mantuvieran alejados, remisos al testimonio y desarrollaran diversas estrategias de emboscadura o camuflaje verbal. Pues todas las anotaciones de Leiris de esos días están entremezcladas sin discontinuidad con numerosas notas, aquí y allá, donde se revela una estructura colonial y unas relaciones de dominio que en nada pueden posibilitar el inicio o la tentativa de un diálogo presidido por el principio de veracidad. Los prisioneros languidecen en los calabozos porque no pueden soportar la reclusión, “el clásico medio de represión contra los kirdi es incendiar sus poblados. Huyen como pueden y van a levantarlo a otra parte” (11 de enero); cenando con el teniente, Griaule se entera de que “el Ministerio de las Colonias ha dirigido notas muy severas a los jefes de los puestos militares para que impidan que se fotografíen cadáveres o prisioneros...” (10 de enero); “hace algunas semanas, el

teniente (obligado a defenderse) mató a uno de ellos. Apenas a dos días de marcha hay poblados completamente insumisos” (5 de enero). De hecho, en la primera anotación de toma de contacto con los kirdi (2 de enero), Leiris relata que Mouchet, en su época de recaudador de impuestos colonial, había disparado su fusil frente a un ataque con flechas venenosas; y prosigue, “unos prisioneros, encadenados de tres en tres con ayuda de pesados anillas que les rodean el cuello, nos traen el agua del aseo matinal. Parece que esa gente ha robado, se han atacado mutuamente de poblado a poblado. En Birki Koni, nos habían enseñado el sitio donde acababa de ser fusilado un hombre...” (Leiris 2007: 247).

Por no hablar de en qué se convierte en numerosas ocasiones la aséptica recogida de objetos etnográficos tal como la describe las *Instrucciones sumarias*... antes aludidas. De nuevo Leiris abunda en la descripción de casos donde la colecta no es precisamente propicia a la recogida de información que la teoría estipulaba. El 18 de septiembre de 1931, reciben un telegrama del gobernador rogando que entreguen “una máscara ‘requisada’ en San que el propietario reclama”; el 28 del mismo mes, intentan comprar unas cerraduras, pero “la gente protesta y deshace la venta ya realizada: con un gesto de cólera, Griaule rompe un *wasamba* que ha pagado y manda decir que maldice el poblado”, etc.

Pero quizá el episodio más notable -y comentado- sea el de dos de las piezas más famosas aportadas al museo del Trocadero (hoy, tras su paso por el Museo del Hombre, en el del Quai Branly): la máscara *Kono* y el “cochon de lait”, conseguidos en Kéméni y Dyabougou, en el círculo de San, Malí. El día 6 de septiembre de 1931 Griaule y Leiris encontraron la choza del *kono*. Al entrar en la estancia encuentran una calabaza llena de diversos objetos entre los cuales hay varias flautas, Griaule esconde dos en sus botas. A la izquierda, colgado del techo, hay un paquete cubierto de plumas que contiene una máscara. Tras la inspección salen del recinto y comienza una larga discusión sobre la elección del sacrificador que debe proceder al sacrificio necesario para entrar al recinto de hecho ya profanado. El relato de Leiris describe un tira y afloja entre el jefe del *kono* y el intérprete respecto de los animales que deben sacrificarse, su compra, quién debe sacrificarlos -los nativos presentes se niegan- o a cuántas personas el sacrificio da derecho de entrar en el recinto. Leiris se describe los diferentes movimientos de regateo, engaño o despiste del responsable del *kono* y los nativos que asisten a la escena. Convencidos de que se están burlando de ellos, Griaule manda decirle al jefe del

poblado que, en represalia, deben de entregarles el *kono* a cambio de diez francos. Si se niegan, la policía, supuestamente escondida en el camión, cogerá a los notables de la aldea para que se expliquen ante la administración de San. “Horrendo chantaje”, anota Leiris. Ante la extorsión, el jefe del Kono se pliega a sus pretensiones, entran, embalan los objetos y huyen apresuradamente ante el pasmo, temor y rabia de los habitantes del poblado, “adornados –dice Leiris- con una aureola de demonios o cabrones, particularmente poderosos y audaces”. (Leiris 2007: 133-134) Sólo más tarde saben lo que han expoliado. Al día siguiente, roban un segundo *kono*. Leiris dice que teniendo en cuenta el escándalo del día anterior, percibe, “con mayor agudeza la enormidad de lo que cometemos”. En este caso se apropian también de “una especie de lechón, así mismo de turrón pardo (es decir, de sangre coagulada)...y que embalo con la máscara”. (Leiris 2007: 135). De nuevo abandonan apresuradamente el poblado campo a través con los coches tras darle 20 francos, que rechaza, al jefe del poblado. En el pueblo siguiente localizan una nueva choza de *kono* “y decidimos dar el golpe”. Le anuncian al jefe del poblado “que el comandante de la Misión ha dado la orden de hacerse con el *kono*” y que están dispuestos “a abonar una indemnización de 20 francos”. Esta vez es Leiris quien entra en el recinto sagrado con un cuchillo de caza en la mano para cortar las ataduras de la máscara. Dos hombres, “a decir verdad nada amenazadores”; van tras él y, escribe, “constato con estupor, que sólo cierto tiempo después se transforma en asco, que a pesar de todo se siente uno muy seguro de sí cuando es blanco y sujeta un cuchillo en la mano...” (Leiris 2007: 135).

Hay algo sorprendente en todo este continuo de apuntes diarios. Por una parte, Leiris cobra progresiva conciencia del carácter de semejante conducta y extrae conclusiones políticas generales de ello. Por el contrario, no parece referir esas relaciones de dominio cuyas manifestaciones él mismo anota a los problemas y dificultades para realizar las pesquisas etnográficas. Así, por ejemplo, el 9 de enero, en un raptó de furia, anota: “Y que ganas de romperlo todo al volver....! ¡Es una pena que los colonizados no sean algo más fuertes, para dar, a su manera, una lección!”. Y con la actitud de un Lord Jim escribe, “No concibo actividad más grandiosa que la de encabezarlos, si, en todo caso, quisieran aceptarlo...” (Leiris 2007: 258). Pero sólo en raras ocasiones hay una referencia directa de una cuestión (las relaciones políticas de dominio) a la otra (las dificultades de obtener información etnográficamente fiable de

los informantes). Es el caso de su anotación de la estancia en Sanga (Bandiagara), uno de los momentos donde mayor número de engaños y malentendidos se acumulan:

Hipócrita europeo todo almidado, hipócrita dogón tan sumiso por ser más débil –y por otro lado acostumbrado a los turistas- no será la bebida fermentada que hemos intercambiado lo que nos acerque. El único vínculo que existe entre nosotros es una falsedad común (Leiris 2007: 168).

En un texto escrito tras regresar, Griaule califica de “mayéutica” el proceso de interrogatorio de los informantes. El etnógrafo, afirma, una vez tiene sentado al informante “en el banquillo”, hace desfilar ante sus ojos “la más bella colección de máscaras que no posee ningún museo”: “...camarada afable...amigo distante, extranjero severo, padre compasivo, mecenas interesado, comerciante que paga cada una de las revelaciones, auditor aparentemente distraído...amigo complaciente vivamente interesado por los relatos de los problemas familiares más insípidos...”. Comentar esta “mayéutica” o “dédalo de la encuesta” sería, dice, escribir un tratado de etnografía activa o del “arte de ser una comadrona o un juez de instrucción.” (Griaule 1933: 10)

*

Tanto en Malinowski como en Griaule los informantes son de extraordinaria importancia metodológica. Ambos, utilizando la metáfora de la caza, o del interrogatorio policial y judicial, subrayan la dificultad de conseguir testimonios fiables, pero también en ambos casos esas dificultades suelen atribuirse al azar, al carácter de los interpelados y, según una vieja pauta, a la indolencia y atraso de los indígenas. Es notable que ambos autores insistieran tanto en esa dificultad y ninguno de ellos la refiriera a las condiciones políticas y a las prácticas sociales en las que su trabajo se desarrollaba. En los términos que el mismo Griaule utiliza, pero aplicables también a Malinowski, ninguno tuvo en cuenta qué condiciones inapelables de la mayéutica, del diálogo socrático, eran imposibles de satisfacer dadas las condiciones de dominio colonial.

En efecto, tal como Tomás Calvo analizó en su ensayo “Diálogo y Racionalidad: el modelo ‘socrático’” (Calvo 1998) las condiciones del diálogo socrático son *saber, buena voluntad o benevolencia y sinceridad*. Si el Sócrates del *Gorgias* platónico (481B-88B) afirma que *el acuerdo con Calicles constituirá una garantía definitiva de la verdad de lo acordado* es porque éste cumple esas tres condiciones que deben exigirse a

un interlocutor crítico. Ahora bien, esas tres condiciones garantizan una regla fundamental que debe cumplir todo participante en el diálogo y que, en definitiva, constituye un principio de la razón: el acuerdo consigo mismo, es decir, la consistencia o coherencia personal. Principio o regla que tiene dos dimensiones, lógica y pragmática. Pues, una cosa es el respeto al principio de no contradicción y otra cosa es vivir en concordancia con lo que se dice. El diálogo pues no es un asunto meramente especulativo, implica la manera de vivir que tienen los que dialogan en pos de la verdad. De manera que la idea de acuerdo que preside el efectivo dialogar socrático conlleva tres exigencias morales que conforman la voluntad de verdad: el acuerdo dialógico interpersonal, el acuerdo lógico-teórico consigo mismo y el acuerdo pragmático-moral entre lo que uno afirma (y acuerda en el diálogo) y el modo en el que uno actúa, es decir, vive. Voluntad de verdad que requiere, prosigue Tomás Calvo, un doble presupuesto ético-antropológico: el dominio de sí mismo y el desear ser racional, pues sólo se somete a las exigencias de la razón el que ya desea vivir de acuerdo con ella. Por tanto, el acuerdo que se alcance a través del diálogo tiene las características de un pacto implícito: los participantes vienen obligados a mantenerlo y tienen el derecho de exigir a los demás que lo cumplan. Por todo lo dicho, parecen obvias las tres condiciones adicionales que se establecen en el *Critón* para que el acuerdo sea válido, pues éste no puede haber sido tomado ni bajo *coacción*, ni bajo *engaño*, ni con *premura*. Lo cual está en conexión con las tres condiciones establecidas en el *Gorgias*. Pues la coacción no se compadece con la buena voluntad de quien coacciona, ni con la franqueza o sinceridad del forzado; el engaño es incompatible con la buena voluntad del que engaña y con el conocimiento del engañado, ni, por fin, la premura concuerda con el conocimiento y, si es inducida por alguno de los dialogantes, tampoco con la buena voluntad que se le debe suponer.

No es nuestra intención hacer una exégesis de este asunto de la filosofía clásica. Pero lo dicho hasta aquí creemos que debe bastar para dar cuenta del fracaso comunicativo de lo que Griaule llamaba “mayéutica”. Es decir, da cuenta de las dificultades de cumplir el ideal de uno de los supuestos del trabajo etnográfico de campo, la relación comunicativa con los informantes. Lo que en los escritos de memoria aparece como síntoma, y se manifiesta en los textos teóricos como una formulación según los modelos o metáforas de la caza (Malinowski) y del interrogatorio policial o el atestado judicial (Griaule), aparece ahora a otra luz. Pues no se cumplen ni una sola de

las condiciones para que el acuerdo entre ambas partes sea una garantía de la verdad de lo acordado. No es sólo la premura impuesta por la exigencias del etnólogo (especialmente en el caso de Griaule), sino que donde debería haber benevolencia hay, por parte del etnólogo, aprovechamiento de las estructuras de dominio de la administración colonial a la que sirve o de la que se sirve y, por parte del indígena, resistencia a participar en el juego que se le propone. De igual modo, donde debería regir la sinceridad, reina la impostura de las mil máscaras de las que hablaba Griaule, impostura cuyo fin es arrancar la “deposición” del nativo; por su parte éste no duda en mentir o contradecirse todas las veces que sea necesario para esquivar lo que considera ajeno a su interés.⁵ No es pues la voluntad de verdad, ni el dominio de sí mismo lo que rige. En cuanto al nativo, es obvio que no es dueño de sí en una situación de presión “civilizatoria” que lo exaspera; exasperación que también padece el etnógrafo que sufre constantes malhumores y raptos de ira (es verdaderamente notable las numerosísimas veces que el tedio, el malhumor, sino la ira, embarga, por decirlo en palabras de Leiris, a los “cabezas abrasadas de los Trópicos”). En cuanto a la voluntad de verdad y las tres exigencias morales que subsume, ni uno ni otro las satisface: como afirmaba Leiris en su texto teñido de amargura, “Hipócrita europeo todo almibarado, hipócrita dogón tan sumiso por ser más débil... El único vínculo que existe entre nosotros es una falsedad común”; en “un mundo de mentiras”, decía estar Malinowski. El etnólogo dice querer captar el sentido de las costumbres y valores de la sociedad que estudia antes de que desaparezcan, pero no es coherente con lo que afirma pues él mismo contribuye a la desaparición de lo que tanto dice apreciar. El expolio de objetos sagrados, esos “testigos de las civilizaciones agonizantes”, contradice el respeto que supuestamente le merecen; como también hay una incoherencia entre la afirmación de conocimiento científico desinteresado y la afirmación de Griaule de que la etnografía permitirá una mejora de los métodos de colonización y una explotación más racional de las riquezas.⁶ En cuanto al nativo, desconfía del etnólogo cuyas intenciones no entiende, o si las comprende no

⁵ 17 de septiembre de 1931: “Cólera tremenda contra un hombre que viene a vender unos grigris y que al preguntarle cuáles son las fórmulas mágicas que es necesario pronunciar al servirse de ellos, da, cada vez que le hago repetir una de esas fórmulas para anotarla, una versión diferente, y, cada vez que hay que traducir, nuevas versiones otra vez...” (Leiris 2007: 154).

⁶ “No solamente es preciosa la etnografía para el estudio del hombre prehistórico, del cual restituye el medio, y del hombre moderno, sino que también aporta a los métodos de colonización una contribución indispensable, revelándole al legislador, al funcionario y al colono los usos, las creencias, leyes y técnicas de las poblaciones indígenas, haciendo posible una colaboración con ellas más fecunda y humana, conduciendo así a una explotación más racional de las riquezas naturales” (Griaule y Leiris 1931: 5).

las comparte. En cualquier caso, se enfrenta a él como a una jerarquía avalada sobre el terreno por las autoridades coloniales y militares y sus múltiples prácticas disciplinarias o abiertamente represivas. No es pues extraño que se escabulla, intente sacar provecho tratando de vender conocimientos que no tiene, se esconda de sus próximos que lo pueden considerar sacrílego, colaboracionista o chivato ante lo que les parece una máscara ocasional de la autoridad que les administra, aplica una ley que no entienden, les recauda el tributo o les envía sustitivamente a los trabajos en las vías de comunicación o en las plantaciones. En un sentido, todas estas conductas suponen una coherencia, la de la emboscadura y la resistencia frente al más fuerte, pero no otra, entre lo que va concediendo parcialmente en esta conversación imposible y cómo de hecho se comporta.

El progresivo malestar que reflejan las anotaciones de *L'Afrique Fantôme* acabó en la crítica radical de la etnografía del periodo colonial que formuló Leiris en *El etnógrafo ante el colonialismo*, publicado originalmente en la revista *Les Temps modernes* en 1950.⁷ Discutido cuatro meses antes en una sesión de la Asociación de Trabajadores Científicos (sección de Ciencias Humanas), constituye un documento pionero de lo que será la posterior antropología poscolonial. Hemos subrayado la fecha porque se produce una década antes del proceso general de emancipación del África Occidental Francesa y del África Ecuatorial Francesa en los primeros años sesenta. Téngase en cuenta que el famoso *Discurso sobre el colonialismo* del poeta Aimé Césaire es del mismo año y hubo que esperar a 1956 para que se celebrara en París el *Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros*. En su ensayo, así como en su posterior *Comunicación al Congreso cultural de la Habana de 1968*, Leiris defiende algo así como una etnología dialógica entreverada de sociología comparada y de una reflexión de antropología filosófica que “tienda a arruinar los estereotipos tranquilizadores sobre los cuales el hombre alienado cree poder fundamentarse” (y en este punto cita las aportaciones de Picasso, Kafka y Bataille) (Leiris 1988: 149). Pero esa ya es otra historia.

Bibliografía

⁷ Reeditado en *Cinq études d'ethnologie*. (Leiris 1988).

- CALVO, T. (1998) “Diálogo y Racionalidad: el modelo ‘socrático’”, in Álvarez Gómez, A. y Martínez CASTRO, R. *En torno a Aristóteles*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela. Servicio de Publicaciones, pp. 335-354.
- CLIFFORD, J. (1995) “Poder y diálogo en etnografía: la iniciación de Marcel Griaule”, in Clifford, J. *Dilemas de la Cultura*. Barcelona: Gedisa, pp. 78-119.
- CLIFFORD, J. (1995) “Sobre la autoridad etnográfica”, in Clifford, J. *Dilemas de la Cultura*. Barcelona Gedisa, pp. 39-78
- CONRAD, J. (1988) *Heart of Darkness*, in Kimbrough, R. (ed) London and New York: Norton&Company.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. (1995) *Soñando con los dogon. En los orígenes de la etnografía francesa*, Madrid: CSIC.
- GRIAULE, M. Y LEIRIS, M. (1931a) *Instructions sommaires pour les collecteurs d’objets ethnographiques*, París : Musée d’Ethnographie (Museum National d’Histoire Naturelle) et Mission scientifique Dakar-Djibouti.
- GRIAULE, M. (1931b) “Objetivos y método de la próxima Misión Dakar-Djibouti”, in Sánchez Durá, N. y López Sanz, H. G. (eds) 2009 *La Misión Etnográfica y Lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933) y el fantasma de África*, Valencia: PUV, pp. 221-237
- GRIAULE, M. (1933) “Introduction Méthodologique”, in *Minotaure* núm.2
- GRIAULE, M. (1957) *El método de la etnografía*, Buenos Aires: Editorial Nova.
- LEIRIS, M. (1998) *Cinq études d’ethnologie*, París: Gallimard.
- LEIRIS, M. (2007) *El África fantasmal*, Valencia: Pretextos.
- MALINOWSKI, B. (1989) *Diario de campo en Melanesia*, Madrid: Júcar.
- MALINOWSKI, B. (1995) *Los argonautas del pacífico occidental*, Barcelona: Península.
- MAUSS, M. (2006) *Manual de etnografía*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RIVET, P. Y RIVIÈRE, G-H. (1933) “La Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti”, in *Minotaure* núm. 2
- SÁNCHEZ DURÁ, N. Y LÓPEZ SANZ, H. G. “La Misión etnográfica y lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933) y el fantasma de África”, in Sánchez Durá, N. y López Sanz, H. G. (eds.) (2009) *La Misión Etnográfica y Lingüística Dakar-Djibouti (1931-1933) y el fantasma de África*, Valencia: PUV, pp. 11-95
- STOCKING, G. W. JR. (ed.) (1983) *Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison y Londres: The university of Wisconsin press.

Abstract

As James Clifford has shown, ethnography always involves relations of power. In the case of Marcel Griaule, these power relations are evident in what he calls "the initiatory paradigm" in fieldwork, exemplified by his *Conversations with Ogotemmêli*, originally published in 1948 as *Dieu d'eau*. The aim of this article is to show how, from the moment when French ethnographic authority was constituted in Africa through the expedition known as the Mission Dakar-Djibouti (1931-33), colonialism has been an impediment to real ethnographer/informant dialogue. This argument is developed through an analysis of the metaphors — hunting, police investigation, courtroom testimony — used to describe this communicative relation. The analysis proceeds by locating in other texts traces that reveal experiences erased in the published monographs. The case of Malinowski is used as a point of comparison.

Keywords: French African studies, ethnography, colonialism, fieldwork, native informants