

Del sujeto devaluado al autor disuelto, nociones en la Antropología de segunda mitad del siglo XX

Lejos parecen haber quedado las promesas de la modernidad, aquellas surgidas en el seno de las angustias occidentales; las cuales frente a sus constantes fracasos, motivaron la búsqueda de respuestas, más allá de sus fronteras (inter)nacionales y culturales.

Los primeros cimientos de la Antropología científica, a finales del siglo XIX y principios del XX; centraron su condición en la idea de la evolución. Si bien, se pueden realizar muchas reprobaciones a su postura eurocéntrica, la cual organizó la diversidad en secuencias de complejidad creciente; le debemos por lo menos dos grandes puntos de innovación en el lugar de la disciplina como crítica cultural (Marcus y Fisher, 2000). Por un lado echó las bases de un “pluralismo tolerante” proclamando la unidad psíquica del género humano; por el otro mostró el carácter maleable, y por lo tanto reformable de la sociedad; resignificando desde la antropología el espacio para el desarrollo de las luchas sociales.

La antropología de principios del Siglo XX, debió enfrentar sus proyectos al proceso “civilizador” que sus predecesores intelectuales habían justificado. En esta época surgió el paradigma más relevante del trabajo de campo antropológico: el método etnográfico. Es decir la idea que, para aprehender una cultura (o por lo menos, los puntos más importantes de una cultura) se requiere un período de larga convivencia *in situ*, con los intérpretes de la misma. A través de este método, una variedad de trabajos volcaron levemente su mirada a la sociedad occidental, bajo el dogma de un fuerte relativismo cultural, mostrando las carencias de la cultura hegemónica norteamericana y europea. Estas monografías se esforzaron por enseñar las lógicas internas de las sociedades exóticas, anteriormente pensadas como pre-rationales. Pero también, fueron presas de su propio romanticismo, al no indagar en las disputas y los conflictos que volvían dinámica a esas culturas; y al no poder pensar-se dentro de estas dinámicas.

Las intenciones que tiene este trabajo, son las de recorrer el último trayecto de la disciplina antropológica; el cual desembocó en la valorización del trabajo etnográfico como herramienta por excelencia para una “crítica cultural” desde la Antropología. Debemos partir necesariamente, de un esbozo sobre las nociones centrales de la Antropología estructural; para luego hacer énfasis en los desprendimientos que suscitó la Antropología comprensiva de Clifford Geertz, y así, posteriormente, entender los giros que la cultura-como-diálogo o la también llamada Antropología posmoderna (Reynoso, 2008) propuso en su repatriación de la antropología como crítica cultural.

Lévi-Strauss: La máquina infernal

Podemos enmarcar los enunciados, de la colosal propuesta Levi Straussiana en un enérgico enfrentamiento con el evolucionismo, el eurocentrismo y el difusionismo antropológico (Lévi-Strauss, 1968). Para nuestros fines deberemos retomar algunos puntos de su perspectiva estructuralista:

Primero, la idea central del inconsciente. El inconsciente, se separa de los términos freudianos, y es pensado como un conjunto de imposiciones de naturaleza lógica, presente en todo espíritu humano, cercano o lejano, moderno o primitivo. Este inconsciente, como fenómeno social universal y atemporal existe vacío de contenidos, limitándose a imponer leyes estructurales y formas (Sazbón, 2008). Es decir, que para Lévi-Strauss, existía un corpus organizador de las experiencias sociales y culturales común a todos los humanos; a través de todas las distancias (tanto espaciales como temporales). Propuso como objetivo de la Antropología la llegada hacia un “hombre total”; capaz de sintetizar la diversidades cultural, en lo que se llamó “un kantismo sin sujeto trascendental”.

Segundo, para la aprehensión de este inconsciente Lévi-Strauss dividió las tareas de la Antropología estructural en varios pasos. Si queremos entender de manera más precisa esta división, y recuperar el movimiento que hace desde la lingüística estructural hacia la Antropología vale la pena recordar 3 nociones presentes en Saussure (1945); estas son las distinciones que realiza entre lenguaje, lengua y habla. El lenguaje es una capacidad universal innata del ser humano; mientras que la lengua es una institución social, un sistema de reglas apropiado: “(...)el ejercicio del lenguaje se apoya en una facultad que nos da la naturaleza, mientras que la lengua es cosa adquirida y convencional que debería quedar subordinada al instinto natural en lugar de anteponersele.” (Saussure, 1945 p38). Luego, y al situarnos en un nivel más específico podemos diferenciar el habla de la lengua; siendo esta primera una función individual del sujeto, un acto de voluntad y de inteligencia; y la segunda un código social registrado individualmente, de manera pasiva, pero de profundo carácter social. De igual manera que diferenciamos el habla, la lengua y el lenguaje podemos hacerlo con el hombre individual, el hombre cultural, y el hombre universal. Al estudio de estos tres les corresponden en la Antropología estructural diferentes etapas de la investigación¹: Etnografía, Etnología y Antropología. La primera, la Etnografía, corresponde a la observación y

1 Esta división es propuesta por el propio Lévi-Strauss en el doceavo capítulo de su libro Antropología Estructural (1968) titulado “Lugar de la antropología entre las ciencias sociales y problemas planteados por su enseñanza”.

descripción en el terreno: *“Una monografía dedicada a un grupo lo bastante restringido para que el autor haya podido recoger la mayor parte de su información gracias a la experiencia personal, constituye el prototipo del estudio etnográfico”* (Levi-Strauss 1968, p318). Con relación a la Etnografía, la Etnología representa el primer paso hacia la síntesis; busca conclusiones lo bastante amplias que resulten difícil fundarlas exclusivamente del conocimiento de primera mano. Estas síntesis pueden operar de manera geográfica (si se desea integrar grupos vecinos), histórica (si se desea hacerlo a través del tiempo) o sistemática (si se pretende hacerlo en una costumbre o una institución). Por último la relación entre antropología y etnología, sería de la misma naturaleza que la de la etnología con la etnografía: La etapa final de la síntesis, y de las conclusiones universales estaría dada en este momento; el cual dentro del programa de Lévi-Strauss buscaría dilucidar el inconsciente humano. Si la Etnografía es análoga al estudio del “habla”; y la etnología al estudio de la “lengua”, la antropología correspondería con el estudio del lenguaje, como capacidad universal del ser humano.

El tercer punto lo podemos hallar en el fuerte ideal de la ciencia como regulador de las subjetividades, capaz de producir un conocimiento objetivo. Se evidencia esta confianza en un doble movimiento; tanto el que va de la etnografía a la etnología; como el que va del plano de los modelos conscientes al de los modelos inconscientes. Para llevar a cabo este proceso de manera colectiva es necesario dejar a un lado las polisemias y las discontinuidades; pensando en el conocimiento como punto de llegada independientemente de su partidas. De esta manera, el método proporcionado por la Lingüística, para Lévi-Strauss la más avanzadas de las ciencias sociales, nos permitiría tal precisión. Finalmente las consecuencias de la estructura como fin del conocimiento científico, traen una devaluación tanto de la historia como del sujeto. En este caso, ambas disciplinas (o fases de la disciplina) las cuales se ocupan de inaugurar los primeros momentos de la investigación, y así aprehender los modelos conscientes, tanto en su variante temporal como en su variante espacial (es decir la historia y la etnografía); quedarían relegados a sus síntesis posteriores capaces de elaborar modelos profundos. Estos modelos podrían sortear las trampas de una superestructura la cual se encuentra disfrazando la verdadera naturaleza del espíritu humano. Así, el sujeto y el pasado quedarían lentamente desvanecidos bajo la idea de la estructura de la mente humana: *“Pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros”* (Geertz, 1987 p295)

Geertz: Las lecturas posibles

La postura interpretativa, surgida en los manuscritos de Clifford Geertz implicó un desplazamiento que fue desde la unicidad, como objeto y fin de la antropología, hacia la diversidad. El nuevo direccionamiento del concepto de cultura dejó a un lado las analogías lingüísticas, es decir la idea de cultura como un sistema de normas y reglas; para anclarse en su analogía con el texto. El texto, como espacio simbólico de interpretación, pero también como espacio donde la acción cobra sentido, es decir un contexto: “(...) *el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre (...)*” (Geertz 1987 p22). La urdimbre de significaciones y la aproximación semiótica, se alejan de la búsqueda de leyes generales, transforman, en todo caso, a la disciplina en una ciencia experimental en busca de significaciones.

Debemos tener en cuenta que existen varias lecturas posibles de este programa, debido a la distancias que se emprenden entre sus propuestas teórico-metodológicas y a su maniobra en las prácticas etnográficas. Para esclarecer este punto, atendamos primero a la lectura que no deseamos hacer. Dentro de las posibles existe aquella que enfila su trabajo como mera transición hacia una concepción mentalista, consciente, estática y homogénea de la cultura; consecuencia tal vez de ciertas afirmaciones realizadas en su etnografía sobre la riña de gallos balinesa. En dicha etnografía Geertz retoma un fenómeno cultural, como lo es la riña, y lo reinterpreta bajo la idea de “juego profundo”; resultando de este, en una metáfora que los balineses cuentan sobre ellos mismos:

“En el caso que estamos considerando, tratar la riña de gallos como un texto permite hacer resaltar un rasgo de ese fenómeno (a mi juicio su rasgo central) que el hecho de tratarlo como un rito o un pasatiempo (las dos alternativas más evidentes) tendería a oscurecer: la emoción utilizada para fines cognitivos. Lo que la riña de gallos dice con un vocabulario emotivo: el estremecimiento del riesgo, la desesperación de la pérdida, el placer del triunfo. Sin embargo lo que dice es, no meramente que el riesgo sea excitante, que perder sea deprimente y que triunfar sea gratificante (banales tautologías de afecto), sino que de esas emociones así ejemplificadas está constituida la sociedad y que ellas son las que unen a los individuos.” (Geertz 1987, p368)

Pero anteriormente de arribar a estas conclusiones, acerca de las ventajas del abordaje a los fenómenos culturales como si estos se trataran de un texto; mientras construía sus argumentos, Geertz había descrito otros desenlaces parciales:

“Por último, los campesinos balineses tienen plena conciencia de todas estas cosas y pueden manifestarlas, por lo menos a un etnógrafo, aproximadamente en los mismos términos en que yo lo he hecho” (Geertz 1987, p362)

Se sumerge, con esta afirmación, en una doble reduccionismo, el cual contradice parte del núcleo de su propuesta teórica. Por un lado cataloga una sola interpretación posible de un evento o institución social que existe gracias a una multiplicidad de actores, “los campesinos balineses”, (que vale aclarar, parecen ser todos hombres de mediana edad); y por el otro acepta el acceso que el etnógrafo ha de tener respecto a esta lectura, sin mayores problemas, postulando el resultado como un probable objetivo final de la etnografía.

Teniendo en cuenta que este sentido puede inferirse con los mismos elementos que Geertz nos deja, vale la pena retomar y complejizar el panorama poniendo el acento en otras de las pautas que exhibe, las cuales denotan el camino hacia la cultura-como-un-diálogo y hacia la repatriación de la Antropología como crítica cultural.

La inscripción del discurso

El reposicionamiento del trabajo etnográfico en el centro de la escena ,resulta como solución al descreimiento de la división por fases, que Lévi-Strauss hacía del propio trabajo antropológico. Para esto, podemos ordenar algunas objeciones..

Primero que nada, la imposibilidad de fragmentar al ser humano en tres partes de generalización creciente. Uno no puede hacerse, frente primero al hombre individual; luego al hombre cultural; y finalmente al hombre universal. En el campo, el etnógrafo, se enfrenta de manera convergente ante estas tres dimensiones simultáneas del ser humano.(Geertz, 1987 2011) (Augé, 2007). *“Las diferencias entre los individuos y entre los grupos de individuos se vuelven secundarias. la individualidad llega a concebirse como una excentricidad, el carácter distintivo como una desviación accidental del único objeto legítimo de estudio que es la verdadera ciencia: el tipo inmutable, subyacente, normativo. En semejantes enfoques, por bien formulados que estén y por grande que sea la habilidad con que se los defienda, los detalles vivos quedan ahogados por el estereotipo muerto: aquí nos hallamos en busca de una entidad metafísica. El Hombre con H mayúscula es aquello a lo que sacrificamos la entidad empírica que en verdad encontramos, el hombre con minúscula.”* (Geertz 1987, p 56-

57). ¿Qué sucede entonces con estas posturas, cuya ambición es alcanzar las “más generalizada de las capacidades generales”? Deben desmembrar al humano, despojarlo de todas las capas de particularidad que lo vuelven lo que es, terminando así con un producto lo suficientemente abstracto para incluir a todos las personas; pero tan alejado de ellas que se vuelve inservible para comprenderlas.

¿Cuál es el trabajo entonces del Etnógrafo? Y aquí aparece nuestro segundo punto. Porque si bien la tarea del etnógrafo estructuralista era la descripción para el análisis etnológico; el etnógrafo interpretativo posee otras cualidades: Él escribe. O más bien inscribe, porque redacta (y recorta) discursos sociales; y al hacerlo se aparta del hecho pasajero en el que estos existen. Su descripción presenta tres rasgos característicos: “(...)es interpretativa, lo que se interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar ‘lo dicho’ en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta” (Geertz, 1987 p32). Y siendo esta una interpretación de segundo o tercer orden; dado que la primera interpretación es la que realiza un *nativo*; queda aclarado que los posicionamientos de la labor etnológica estructuralista vendrían a establecerse como interpretaciones de cuarto orden o más. La escritura etnográfica y antropológica constituyen *actos imaginativos*. Son ficciones, en tanto son algo armado (no necesariamente algo falso). Y esta percepción parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico, que no pretende pararse en la realidad social; sino en el artífice erudito.

Este movimiento que separa la escritura del trabajo de campo; y el trabajo de campo de la realidad social; problematiza fuertemente la calidad del “acceso” que Geertz habría podido tener frente a una interpretación Balinesa sobre la riña de gallos. ¿Es realmente una escritura inocente la suya? Si uno relee la forma en que este texto se estructura podrá notar una variedad de interpretaciones superpuestas, acerca de los fenómenos, las cuales provocan, en el modo que están organizadas, una sensación de semiótica espesa ¿Hay una búsqueda de coherencia metodológica a través de este recurso retórico?

La experiencia

De profunda raíz empírica Geertz prefiere mantener sus modelos “volando bajo”; es decir, con cierta semejanza a los elementos culturales que estudia. Su condición de etnógrafo interpretativo lo aleja del ideal que proclama la unicidad y apertura del objeto de estudio; para devolverlo al campo (no solo a él, sino a los *otros*) como sujeto(s) cognoscente(s). Esto se puede resumir en la simple oración que afirma que los antropólogos no estudian aldeas,

sino que estudian *en* aldeas. La idea está acompañada con cierta sutileza de un giro, que a primera vista podrá parecer menor, pero que esconde ciertas potencialidades:

Geertz abandona las herramientas lingüísticas para el análisis “internalista” y “externalista”, denominados *emic* y *etic* como derivaciones de la fonémica y la fonética respectivamente, para centrarse en la idea de experiencia, retomada de los estudios de Heinz Kohut, y divididas en experiencia próxima/experiencia distante: *“Poco más o menos, un concepto de experiencia próxima es aquel que alguien -un paciente, un sujeto cualquiera o en nuestro caso un informante- puede emplear naturalmente y sin esfuerzo alguno para definir lo que él o sus prójimos ven, sienten, piensan, imaginan, etcétera, y que podría comprender con rapidez en el caso de que fuese aplicado de forma similar por otras personas. Un concepto de experiencia distante es, en cambio, aquel que los especialistas de un género u otro - un analista, un experimentalista, un etnógrafo, incluso un sacerdote o un ideólogo- emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos.”* (Geertz, 2001 p75)

Si bien las diferencias parecen ser pocas, cambian de manera cualitativa el trabajo del etnógrafo; porque ya no se trata de volverse un nativo, o de describir para, en análisis posteriores, lograr penetrar en la estructura de la mente humana; sino de inscribir el discurso para construir un sistema simbólico (¿O deberíamos decir texto?) donde los fenómenos recogen su significado. Geertz se adscribe a los teóricos de la acción simbólica; dentro de los cuales para entender una práctica o un pensamiento necesitan entender el mundo donde este cobra sentido: *“Por supuesto, cómo realizar precisamente esto, cómo analizar el uso del símbolo en tanto acción social y escribir por ello una psicología de la calle es un asunto verdaderamente difícil(...) Pero lo que está claro, si algo lo está, es que hacer eso significa intentar navegar entre las paradojas de lo plural/homogéneo y del producto/proceso considerando a la comunidad como la tienda en la que los pensamientos se construyen y desconstruyen, la historia como el terreno que éstos incautan y entregan, y por consiguiente, prestar atención a materias tan sólidas como la representación de la autoridad, la creación de fronteras, la retórica de la persuasión, la expresión del compromiso y el registro del disenso.”* (Geertz, 2011 p180).

De esta manera la etnografía se enfrasca en la dialéctica de estas dos modalidades de la experiencia. La que surge “naturalmente y sin esfuerzo” y la de los “especialistas de un género”. Dándonos como resultado una síntesis, análoga a la “nueva filología”; por un lado el estudio de los textos individuales, los significados fijos, las inscripciones; por el otro el proceso de creación de textos, los procedimientos que fijan el significado, la actividad de inscribir.

El giro a lo diverso

Adentrado en la paradoja de reconocer al pensamiento como algo múltiple en sus productos y singular en su proceso, y frente a las críticas que acusan al interpretativismo de ser peligrosamente relativo, y de poseer tanto laxitud moral como confusión lógica; Geertz emprende una respuesta en defensa del giro enfocado a lo diverso. Si bien para ciertas posturas este giro solo estaría alimentando el carácter irreconciliable en las singularidades del pensamiento; para Geertz este esfuerzo podría traer aperturas a nuevos horizontes teóricos: *“No obstante, hay muchas otras cosas que decir.(...) hay muchas otras cosas que decir acerca de la traducción, sobre el modo en que el significado se desplaza (o no) moderadamente intacto de un tipo de discurso al siguiente; acerca de la intersubjetividad, sobre el modo en que individuos independientes llegan (o no) a concebir cosas similares de forma moderadamente similar; sobre el modo en que cambian las estructuras del pensamiento (revoluciones y todo eso); sobre el modo en que se delimitan las regiones del pensamiento («hoy tenemos que poner nombre a los ámbitos de la mente»); sobre el modo en que se mantienen las normas del pensamiento, se adquieren sus modelos, se dividen sus tareas.”* (Geertz, 2011 p181)

La base de su defensa, se aferra a las potencialidades que la diversidad tiene para decir sobre sí misma; siendo esta potencialidad igual de relevante a las composturas que muestran unidad. Parafraseando a Geertz:el aspecto de diversidad de la cuestión, tiene tanto para decirnos como el aspecto de unidad.

Sin embargo esta defensa no impide la búsqueda de una conciencia general en la modernidad, sino que la re-condiciona. Debe acentuarse en el fenómeno de la interacción para mantener su vitalidad: *“El problema de la integración de la vida cultural se convierte en el problema de hacer posible que las personas que habitan en mundos distintos tengan un impacto genuino y recíproco unos sobre otros”* (Geertz; 2011 p190). Es necesario aceptar la profundidad de las diferencias, entender lo que estas diferencias realmente son, y construir algún tipo de vocabulario en el que puedan formularse públicamente.

Se realiza con Geertz, luego del estructuralismo, el retorno del sujeto a la etnografía a través de la experiencia, la inscripción, la interpretación y la diversidad. Estos primeros pasos hacia la posmodernidad Antropológica van a marcar una fuerte tendencia en dos direcciones. La primera va a estar signada por el estudio de los fenómenos culturales como espacios de

interacción fragmentada, y la mecánica con la que estos espacios se enfrentan, fijan, construyen y deconstruyen los significados. La segunda ahondará de manera más profunda en los problemas de la textualización, y la relación que establece el etnógrafo como escritor/autor frente a aquello que desea representar. Ambas tendrán a la luz un mismo objetivo, la repatriación de la Antropología como crítica cultural; pero para esto será necesario alejarse de las formulaciones de la cultura como un texto para integrarla en una nueva idea.

La metáfora del diálogo

La aproximación filológica de la Antropología comprensiva suscitó un problema: el analista interpretativo podía hallar el carácter semiótico donde lo deseara, sin poseer ningún método o criterio objetivo de evaluación. La respuesta posmodernista consistió en trasladar el foco hacia los procesos de comunicación e intercambio, tomándolos como una mutua corrección de sentidos culturales. Esta nueva propuesta intentó acercarse a los fenómenos culturales como si se tratasen de un diálogo; es decir como espacios de significación, no necesariamente equivalentes y posiblemente contradictorios, interrelacionados constantemente. Para esclarecer, James Clifford (1988), retoma la idea Bajtiniana de heteroglosia y la resume en una de sus notas: *“La ‘heteroglosia’ asume que ‘los lenguajes no excluyen a los otros, sino que más bien se intersectan con ellos de muchas maneras diferentes (el lenguaje ucraniano, el lenguaje del poema épico, el del simbolismo temprano, el del estudiante, el de una generación particular de niños, el del intelectual al día, el del nietzscheano, etcétera). Parecería incluso que la misma palabra [lenguaje] perdiera todo su sentido en este proceso, puesto que aparentemente no hay ningún plano singular en que todos estos [lenguajes] puedan yuxtaponerse juntos’ (291). Lo que se dice de los lenguajes se aplica por igual a las ‘culturas’ y ‘subculturas’.”* (Clifford, 1988 p75 nota 2)

Siguiendo esta línea, para Marcus y Fisher (2000), la concepción recibe una herencia dual del movimiento surrealista. Por un lado una noción de realidad moderna como amalgamamiento de puntos de vistas culturales alternativos, que no solo son simultáneos sino que interactúan como construcciones humanas dinámicas. Por el otro la visión de la cultura, como una construcción flexible de facultades creativas, que alienta a los etnógrafos a exponer sus procedimientos de representación.

Los trabajos de Sherry Ortner (1999, 2005) realizan hincapié en la construcción de sentido y las subjetividades a través de los procesos simbólicos. Reconocen la formación cultural, no

sólo como un cuerpo coherente de símbolos y significados, sino también en su dimensiones políticas, su plano ideológico, como resultado de las fuerzas y procesos de dominación. En su concepción dialógica de la cultura retoma las ideas de Agencias y relaciones de poder, y las enlaza dándole una articulación política al concepto de cultura.

De manera similar Lila Abu-Lughod (2005), politiza el concepto de cultura, a través de una percepción fragmentada de los texto(s) culturale(s). Sus estudios sobre la circulación, recepción y reelaboración de los sentidos a través de los medios de comunicación en Egipto la llevan a pensar la cultura como: *“algo cuyos elementos son financiados, producidos, censurados o retransmitidos a través de una nación, o incluso más allá de sus fronteras nacionales”* (Abu-Lughod 2005, p132). Esto nos guía hacia una descompresión de las fronteras de los elementos culturales, contra sus ordenamientos cerrados, y logrando distinguir un carácter poroso. Resultando en un fenómeno plural, en disputa, dentro de elaboraciones y recepciones diversas y asimétricas.

Las relaciones asimétricas del diálogo también pueden trasladarse a la situación de campo entre el etnógrafo y el nativo, vínculo que posteriormente quedará plasmado en un texto, y recompondrá una nueva asimetría, la del autor/lector, mientras solidifica la primera. De esta manera el monopolio de la “violencia simbólica” queda a manos de quién puede hablar por los otros, o hablar en el lugar de los otros, en este caso, el etnógrafo. La antropología posmoderna, abre un nuevo campo de indagación acerca de la naturaleza del conocimiento etnográfico: la autoridad del autor.

Los problemas de la autoridad

“Ciento quince años(...)de prosa aseverativa e inocencia literaria son ya suficientes.”

Clifford Geertz, 1989.

Al replegarse al texto, la iniciativa posmoderna, intentó problematizar los estilos retóricos de la etnografía clásica como herramientas de constitución de saberes, y, por lo tanto, como cristalización de las relaciones de poder. Para este propósito debió sumergirse en diversas tareas; siguiendo a Reynoso (2008) podemos dividir a este tipo de intelectuales en tres grupos:

- 1) Una corriente principal, abocada al análisis de los recursos literarios, que dieron lugar a la constitución de la autoridad en la antropología clásica. Esta corriente denominó su trabajo como “meta-etnográfico”, debido a que realizó una etnografía de las etnografías, entendiendo

estas como género literario. Su objeto de estudio, dejó de ser la cultura, para convertirse en el texto etnográfico; entendido como el artífice creador de la idea antropológica clásica de cultura.

2) La denominada “etnografía experimental”; caracterizada por presentarse como una redefinición de las prácticas; o por lo menos una redefinición de la escritura etnográfica. Podemos destacar la articulación de una etnografía, a veces comprensiva, a veces dialógica, con corrientes teóricas de mayor alcance histórico, económico y político. Pero por sobre todo, podemos notar plasmado en su lenguaje; el regreso del etnógrafo como vehículo de conocimiento en el campo.

3) Finalmente una vanguardia posmoderna, como expresión radicalizada y ensayística del cuestionamiento a la producción científica.

Marcus y Cushman (1982) promueven un abordaje meta-etnográfico (las etnografías como textos) a través de la dilucidación de las reglas que, el realismo etnográfico, mostró históricamente como estilo preferencial de escritura. Vale aclarar que dicha deconstrucción, se realizó a partir de un número restringido de monografías; todas ellas posteriores a la primera guerra mundial y en su gran mayoría de procedencia anglosajona. De esta manera concibieron una serie de “reglas tácitas” las cuales darían forma a la ilusión de “totalidad” en los fenómenos culturales. Destacamos entre ellas la idea de una narrativa total, que logra descomponer la cultura en varios “items” (tales como parentesco, modo de vida, organización política, subsistencia etc.); una presencia no-intrusiva la cual posee un carácter ausente-omnisciente (o a veces, una extraña capacidad para liberarse de toda emoción humana); una exclusión de las personas y personajes en el campo con el reemplazo de “modelos normativos”; las extrapolaciones de observaciones particulares como datos generales de esa misma cultura; etc.

La propuesta de una escritura experimental en etnografía retoma la presencia hermenéutica y autorreflexiva del autor en el texto. Así como plantea un nuevo lugar en la precodificación de los datos, ya que estos se establecen primariamente en la interacción con *otros* significativos de la cultura: *“El modo dialógico depende de una representación del discurso concreto del trabajo de campo, y pese a no ser menos una construcción del escritor etnográfico que la textualización de Geertz, por lo menos intenta permanecer, en su representación de los datos, cerca del material del que se abstraen los textos culturales para su interpretación. Lo que es más, el modo dialógico pretende mostrar que el corazón del análisis etnográfico debe estar en la negociación de realidades compartidas entre el etnógrafo y el sujeto.”* (Marcus y Cushman, 2008 p190). A partir de esta aseveración podemos demarcar una tensión en la

práctica escritural, por un lado, para que sea aceptada esta debe ser cerrada, autocontenida, satisfactoria como explicación científico-social; por el otro para ser fiel al trabajo de campo, ha de ser abierta, ambigua, en un continuo flujo.

Por su parte, James Clifford (1988) retoma la idea de la experiencia etnográfica como fuente de autoridad; y nos facilita algunos elementos para entender el pasaje de una etnografía interpretativa a una posmoderna. A saber, la distinción geertziana entre el discurso y el texto contribuyen a desarmar la autoridad etnográfica. El proceso de textualización, como prerrequisito interpretativo, promueve la separación performativa inmediata de la enunciación discursiva; para que esta adquiera en el texto, a manera de sinécdoque, una relación constante con el contexto. Mientras que el discurso depende del contexto y el sujeto discursivo, y posee un autor particular; el texto es autónomo y posee un autor social generalizado (“Los Nuer” “Los Trobriand”etc.). Siguiendo estas distinciones podemos concluir que en las etnografías clásicas, se ha asumido la voz de “una cultura”, a través de estos ingenios de poder monológico. Si retomamos la idea de Bajtín sobre la inexistencia de los “mundos culturales” o los “lenguajes culturales”; consecuentemente podremos pensar a la cultura como un diálogo abierto entre distintas facciones diversas. Para ejemplificar esta distinción vale la pena volver a citar la anécdota que Clifford retoma, sobre el trabajo de campo de Firth:

“En otra ocasión la conversación giró hacia las redes para la pesca de truchas en el lago. Las redes se habían vuelto negras, posiblemente por la acción de alguna sustancia orgánica y tendían a cortarse fácilmente. Pa Fenuatara contó entonces una historia a la multitud reunida en la casa sobre cómo, hallándose una vez con su redes en el lago, sintió que un espíritu andaba por la red, suavizándola. Cuando levantó la red la encontró viscosa. El espíritu lo había hecho. Le pregunté entonces si el hecho de que los espíritus fueran responsables del deterioro de las redes era una pieza tradicional del conocimiento. El contestó: ‘No, es mi propio pensamiento’. Y luego agregó con una carcajada: ‘Mi propia pieza de conocimiento tradicional’ (Casagrande, 1960: 17-18).” (Clifford 1988, p70).

Para Geertz (1989), la autoridad se constituye en la persuasión escritural apuntada a establecer un “estar allí” antropológico. Es decir, que el etnógrafo debe convencer a su público, no solo de su presencia empírica en el campo, sino de la comprobación intersubjetiva de sus observaciones. De esta manera surgen dos preguntas cómo interrogantes de la posmodernidad: ¿De qué manera se hace presente el autor en el texto? ¿Qué es lo que el autor autoriza?. Una de ellas vinculada a la firma, como identidad textual; la otra a los órdenes del discurso:

“El problema de la firma, tal como el etnógrafo tiene que afrontarlo, o tal como se enfrenta con el etnógrafo, exige a la vez la actitud olímpica del físico no autorial y la soberana autoconciencia del novelista hiperautorial, sin permitir caer en ninguno de los dos extremos. Lo primero puede provocar acusaciones de insensibilidad, de tratar a la gente como objetos, de escuchar las palabras pero no la música, y, por supuesto, de etnocentrismo. La segunda provoca acusaciones de impresionismo, de tratar a la gente como marionetas, de escuchar la música que no existe, y, por supuesto, también de etnocentrismo” (Geertz, 1989 p20)

El desafío se encuentra en sustentar un texto que pueda poseer al mismo tiempo una visión íntima, cercana a las personas, y una evaluación fría cercana al campo científico. El etnógrafo debe sortear e intercalar ambas posiciones, a veces en distintos momentos, a veces en el mismo texto; para generar una circulación que pueda satisfacer ambas demandas.

Por el otro lado, el problema de la discursividad se cierne sobre la encarnación del producto escrito, sus límites y posibilidades. Para esto retoma la idea de Foucault, respecto a los fundadores de discursividad (Marx, Freud, etc.) y como estos, son dueños no solo de sus textos, sino de una pluralidad de otros, que se sustentan sobre las posibilidades que abren. Estos fundadores proponen reglas lícitas en la elaboración discursiva; lo cual habilita la pregunta ¿Son las monografías etnográficas fundaciones discursivas o textos reproductores de discursividad? La resolución vuelve a encontrarse en otra figura híbrida esta vez de la lingüística Barthesiana el autor-escritor: *“el intelectual profesional capturado entre el deseo de crear una seductora estructura verbal, para ingresar en lo que él llama el <teatro de la lengua>, y el deseo de comunicar hechos e ideas, de mercader de información; y coquetea continuamente con un deseo y otro”* (Geertz, 1989 p30)

Los problemas de la autoridad han originado varias respuestas desde la escritura experimental. Una estrategia dialógica, lejos de asimilar un “diálogo ficcional”, requiere del retorno crítico del autor en su reflexión sobre la fricción cultural. Es decir, que gran parte de su empeño, estará centrados en el modo que se establecen relaciones con los otros. Una forma mucho más radical de escritura experimental proyecta trasladar al texto la pluralidad de las voces. Esta táctica, “Polifónica”, o de “escritura compartida”, disuelve la autoridad del autor al intentar conservar intactas las distintas perspectivas que inspiran la monografía. Para que esto suceda, requieren la colaboración en la escritura de los informantes, o de aquellos a quienes se quiere “representar”.

La etnografía como crítica cultural

Frente a la crisis de las meta-narraciones, el carácter flexible, reflexivo y fiel a la experiencia de la etnografía dialógica, como propuesta superadora de la etnografía comprensiva, es la solución posmoderna para renovar los estímulos en las ciencias sociales. Los sacrificios inevitables que los enfoques sistémicos globales sostienen a nivel de las prácticas locales, se verían subsanados con el nuevo enfoque metodológico: “(...) *la etnografía debe ser capaz de captar con mayor fidelidad el contexto histórico de los sujetos y de registrar los efectos constitutivos de los impersonales sistemas políticos y económicos internacionales a nivel local donde habitualmente se desenvuelve el trabajo de campo. Ya no es posible dar cuenta de esos efectos como meras incidencias externas en culturales locales autónomas. Antes bien, los sistemas externos tienen su definición y penetración enteramente locales, y son formativos de los símbolos y los significados compartidos dentro de los mundos de vida más íntimos de los sujetos etnográficos*” (Marcus y Fisher, 2000 p72).

La crítica cultural contemporánea ha fusionado dos estilos de crítica. El primero, con su expresión más filosófica, se planteó como crítica epistemológica a la razón analítica. Cuestiona, desde una sociología del conocimiento, el contenido de las ideas y la posición de quienes las sostienen o las defienden. Su efecto es la desmitificación, el descubrimientos de los intereses manifestados en (y detrás) de los significados culturales del discurso; poniendo en juego la forma de dominación y poder. Podemos tomar como ejemplos los análisis marxistas, weberianos, nietzscheanos y barthesianos entre otros.

El segundo, refiere a una crítica más directa, y aparentemente más empírica, anclada en las experiencias de las instituciones sociales, las formas culturales, y los marcos de la vida cotidiana. Ella se centra en una preocupación por la pérdida del sentido comunitario y la calidad de vida de la sociedad industrial. Buena parte de esta posición puede advertirse en las obras de Leo Marx, y Raymond Williams, como constructoras de literatura del realismo social (Marcus y Fisher, 2000).

Los nuevos desafíos, que ha traído este acto combinatorio, exigen al crítico cultural que sea por un lado, consciente en cuanto al origen de sus propias nociones y argumentos, mientras propone interpretaciones de una sociedad en la cual es miembro. Pero además de concebir un posicionamiento crítico respecto a su propio objeto; este debe ser capaz de poder plantear alternativas a las condiciones que critica. La etnografía encontraría un lugar privilegiado, ya que su trabajo consiste en la participación de la vida de los otros, por medio del trabajo de campo. Sus interacciones deliberadas con grupos particulares de sujetos, lo enfrentan a la

ambigüedad de la crítica, dado que su lugar (tanto interno como externo) lo convierten en objeto explícito de su reflexión.

A su vez, la etnografía explora las posibilidades que están representadas en las condiciones de vida de otro tiempo y espacio. De manera sutil, puede jugar con las extrapolaciones o implicancias utópicas de su material; pero con el compromiso de sondear y describir la situación de la manera que la experimentan el etnógrafo y los sujetos. Ahí reside el potencial de la etnografía: *“puesto que siempre hay muchos aspectos y muchas expresiones de las posibilidades obrantes en cualquier situación, algunas de las cuales se adaptan mientras que otras se resisten a las tendencias o interpretaciones culturales dominantes, la etnografía como crítica cultural localiza las alternativas exhumando esas muchas posibilidades según se dan en la realidad. Las etnografías experimentales contemporáneas, en particular, dan muestra de astucia en relación con las vulnerabilidades utópicas de anteriores descripciones de los otros exóticos, y en su reflexión autocrítica, centrada en la situación de trabajo de campo, sustentan una orientación acabada hacia sus sujetos, organizada en torno del aquí y el ahora de estas”* (Marcus y Fisher, 2000 p176).

La tarea de la etnografía como crítica cultural es descubrir la diversidad de los modos de adaptación y resistencia, tanto de los individuos como de los grupos, al orden social que comparten. El método, despierta interés en otras disciplinas, como modo de elaborar nuevos enfoques en los objetos tradicionales de su análisis. Sus cualidades experimentales, prácticas, dúctiles e instaladas en un profundo compromiso con la experiencia; la hacen propicia para su exportación interdisciplinar.

Discusiones

Hemos partido de la Antropología, con “A” mayúscula, como proyecto totalizador de las experiencias humanas; hacia la etnografía dialógica, la cual expone la fragmentación de dichas experiencias, tanto en los planos sociales como narrativos. La respuesta extrema a la devaluación del sujeto y la historia, la ha traído la diseminación autorial, y el enfoque revalorativo de la situación empírica. Los antropólogos de la posmodernidad testimoniaron a favor de la imposibilidad de una aprehensión ingenua de los fenómenos culturales. Ante la inexistencia de un *otro*, al cual evocar de manera inocente; doblegan su objeto al carácter emergente en la relación de campo como única entidad etnográfica palpable. La culpa que implicó el ejercicio de la violencia, a través de la semiosis escritural, también diagramó, como escenario utópico, la dispersión de la autoridad en porciones plurales del discurso.

Tanto las disyuntivas dialógicas como polifónicas corresponden con el retorno del sujeto al campo; la primera en sus capacidades reflexivas y críticas; la segunda (y a través de una determinación de estas capacidades) como obstáculo para el discurrir de la diversidad de voces. La pregunta, que por lo menos en esta segunda postura se alza; indaga por la obligación, tanto como por la posibilidad real, de silenciar al autor ¿Son estas estrategias polifónicas necesarias? Podemos suponer aspiraciones pertinentes a la construcción legítimas de disertaciones interculturales...¿Pero no estarían resguardadas bajo otro artifice erudito?... ¿No es la supuesta diseminación del autor, otra ilusión narrativa, al existir siempre una demanda, o un escritor que incite la plática?

Si bien la disolución puede aparentar fraternidad con los murmullos ajenos, conlleva una ruptura del compromiso con la escritura. ¿Qué es escribir etnografía? ¿Es dejar que los otros escriban? La perspectiva dialógica asume con fuerza mayor el compromiso, no centra la pre-codificación de datos ni en el yo (autorial) ni en el otro (cultural/ajeno), sino en el vínculo comunicativo como carácter tripolar de esta relación. Sin embargo, su posición puede agravarse si su desenlace monográfico se parece más a un cuaderno de dificultades, y confesiones epistemológicas, que al resultado de una investigación. La situación de *l'étranger* (el extraño o extranjero) implica alternar entre dos puntos: el universo simbólico del que se quiere dar cuenta (experiencia próxima), y el universo de explicaciones en el cual se formó el etnógrafo (experiencia distante). Surge entonces la tentación de dirigir la pluma con destreza intercalada, desplazando la atención entre estos polos narrativos, para concretar por lo menos una ficción resolutive al conflicto de la representación. Sin embargo debemos recordar que el texto es un canal donde el escritor vuelca su subjetividad; distingue no sólo su experiencia en el campo como un “estar allí”, sino las partes de sombras e incertidumbres que jamás llega a disipar. Transmitirlo es entender la palabra como objeto, atravesada por distintos significados cuando es leída; su sonoridad, longitud, su aspecto visual, es un sustento que a poco delinean una imagen, como el trazo de un pintor. Escribir, es lanzarse a la batalla; requiere la firmeza de asumir, como acto de libertad, la responsabilidad de lo que se habla, y también de lo que no se habla. Una antropología sin autores está pérdida, necesitamos por el contrario la reconstitución de la vocación política en la textualización; y con esto me refiero a saber: cómo, qué, porqué y para quién escribimos.

Mientras tanto, la retirada al método promueve otras dudas: la valorización etnográfica como fin en sí mismo. Abandonando los proyectos totalizadores, la antropología posmoderna parece dejarnos un único reflujo meritorio, la situación de trabajo de campo. Podemos

entender este movimiento como una retirada completa en la discusión de “las grandes ideas”, pero también como una advertencia: *La cabeza piensa donde los pies pisan*. Y es que los esfuerzos volcados, hacia una teoría de la captación y comunicación de los fenómenos culturales, se cimentan en las promesas fracasadas de las teorías de largo alcance; aisladas de las experiencias que tanto quieren dar cuenta. La renovación en las ciencias sociales, requiere un asentamiento de fuerte base empírica, y de escasa ingenuidad aprehensiva. La perspectiva dialógica no sólo cumple con estas demandas, sino que puede torcerse lo suficiente como para organizarse con otros sistemas teóricos, sobrepasando los límites de su óptica microsocial y experiencial. De esta manera, se consagra para su exportación interdisciplinar, la fórmula experimental de la antropología social; solo que en la práctica comercial, esta se exenta de sus discusiones y desarrollos históricos. Una etnografía como método vacío, y como contrapartida una Antropología incapaz de pensar más allá de lo inmediato. Claro que este, es un escenario irreal y pesimista. Además de apuntar a la exportación metodológica, se incluye la importación de suposiciones científicas, para elaborar y re-crear propuestas en el trabajo de campo. Y sin embargo, no es un escenario imposible; al menos en sus parcialidades, teniendo en cuenta el eclecticismo teórico, y la relativa autonomía que pueden gozar los marcos conceptuales en algunas investigaciones.

Las líneas marcadas en este intercambio metodológico deben de poder concientizarse y resolverse, si planean consolidarse como verdadero proyecto. El retorno del sujeto nos ha traído herramientas para renovar las producciones a través de las dinámicas en las relaciones humanas. Sin embargo, este también ha dividido y fragmentado las posibilidades operativas a la hora de entablar proyectos de gran escala. Dilucidar las conquistas, de los nuevos campos de batalla, son tarea fundamental para realizar una propuesta superadora de la posmodernidad, en la crítica cultural.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (2005), “La interpretación de las culturas después de la televisión”, en *Etnografías contemporáneas*, N° 1.
- Althabe Gérard, “Lo microsocia y la investigación antropológica de campo en Antropología del presente” Althabe-Schuster (comp.) Buenos Aires, Edicial, 1999
- Augé, M. (2007) *El oficio del antropólogo*. Barcelona, España: Gedisa.
- Clifford, James. 1988 *Dilemas de la cultura: Antropología literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Ed Gedisa, Barcelona, España.
- Foucault, Michel, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1992
- Foucault, Michel, “¿Qué es un autor? Conferencia expuesta el 22 de febrero de 1969 en la sociedad francesa de filosofía.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder” en: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. pp. 3-20. 1988
- Geertz, Clifford. (1987) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México
- Geertz, Clifford. (1989). *El antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona, España.
- Geertz, Clifford (2011). *Conocimiento Local*. Paidós. Barcelona, España.
- Levi-Strauss, Claude.(1968) *Antropología estructural*. Ed Universitaria de Buenos Aires. Bs As, Argentina.
- Levi-Strauss, Claude.(2008)*Antropología estructural 2*. Ed Siglo XXI. Bs As, Argentina.
- Marcus, George y Fisher, Michael. (2000) *La antropología como crítica cultural*. Amorrortu editores. Bs As, Argentina
- Marcus, George E. y Cushman, Dick E. "Las etnografías como textos" en Reynoso, Carlos (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa, sexta reimpresión, España 2008
- Ortner, Sherry (2005), “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”, en *Etnografías contemporáneas*, N° 1, Abril.
- Ortner, Sherry (1999), “Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering”, en: Ortner, S. (ed.), *The fate of “Culture”*: Clifford Geertz and beyond. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

- Rabinow, Paul. "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en antropología" en Clifford, James y Marcus, George E. (Comp) Retóricas de la Antropología, Madrid, España: Ediciones Júcar 1991
- Reynoso, C.: "Presentación", en AAVV: El surgimiento de la antropología posmoderna. (C. Reynoso, comp.) Gedisa, México 2008
- Saussure, Ferdinand 1945: Curso de lingüística general. Ed Losada, Bs As, Argentina.
- Sartre, J. P. (2008) ¿Qué es la literatura? , Buenos Aires, Argentina: Ed Losada SA.
- Sazbón, José. "Nietzsche en Francia" Ed Universidad Nacional de Quilmes, Bs As, Argentina 2008