

CARDOSO DE OLIVEIRA.

EL TRABAJO DEL ANTROPÓLOGO : MIRAR, ESCUCHAR, ESCRIBIR

Roberto Cardoso de Oliveira

RESUMEN

Al reflexionar sobre las características del trabajo antropológico, el autor destaca el mirar, el oír, y el escribir como etapas de un proceso de conocimiento. Al llamar la atención sobre estas etapas busca mostrar cuanto el trabajo de investigación puede ganar si las mismas fuesen cuestionadas a partir de las observaciones en el trabajo de campo: el mirar –como primera etapa- jamás es ingenuo, sino que es debidamente sofisticado por la teoría del propio acto etnográfico de observación; el oír igualmente condicionado por la teoría permite al investigador comprender las representaciones del pueblo junto al que realiza la investigación, penetrar en los más variados géneros del discurso proferidos en el cotidiano de la vida de la sociedad o en situaciones ritualizadas; el escribir como etapa final en la producción de resultados por medio del cual el antropólogo inscribe sus interpretaciones en el texto monográfico.

INTRODUCCIÓN

Me pareció en ocasión de esta conferencia, que un antropólogo que se dirige aun a audiencia de científicos sociales podría hablar un poco sobre su *métier*, particularmente cuando, al realizar su trabajo, articula la investigación empírica con la interpretación de sus resultados¹. En ese sentido el subtítulo escogido –es necesario aclarar- nada tiene que ver con el reciente libro de Claude Levy Strauss *Regards, écouter, lire* (1993) aun cuando el mismo pudiera haberme inspirado, al substituir apenas el *lire* por *écrire*. Sin embargo, aquí, al contrario de los ensayos de antropología estética de Levy Strauss, intento cuestionar algunas de las principales “facultades del entendimiento” socio-cultural que, creo, son inherentes al modo de conocer de las ciencias sociales. Naturalmente que al hablar en ese contexto de facultades del entendimiento, es preciso decir que no estoy más que parafraseando, y con mucha libertad, el significado filosófico de la expresión “Facultades del Alma” como Leibnitz también entendía la percepción y el pensamiento. Ya que sin percepción ni pensamiento, ¿cómo podemos entonces conocer? Por mi lado o desde el punto de vista de mi disciplina, la antropología, solo quiero enfatizar el carácter constitutivo del Mirar, del Escuchar y del Escribir en la elaboración del conocimiento propio de las disciplinas sociales, i. e., de aquellas que convergen para la elaboración de lo que un sociólogo como Anthony Giddens llama, muy apropiadamente, “teoría social” para sintetizar con la asociación de esos dos términos el amplio espectro cognitivo que involucra a las disciplinas que denominamos Ciencias Sociales (Giddens, 1984) Rápidamente, ya que en el espacio de una conferencia no pretendo más que hacer aflorar algunos problemas que comúnmente pasan desapercibidos no sólo para los jóvenes investigadores en Ciencias Sociales, sino algunas veces también para el profesional maduro, cuando éste no se inclina hacia las cuestiones epistemológicas que condicionan tanto a la investigación empírica como a la construcción del texto, resultado de la investigación.

¹ La primera versión de esta conferencia fue destinada a la Clase Inaugural del año académico de 1994, relativa a los cursos del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas (IFCH) de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp) La presente versión, que ahora se publica, fue elaborada para una conferencia ofrecida a una platea multidisciplinar en la Fundación Tabuco, en Recife, el 24 de mayo del mismo año, en el Instituto de Tropicología.

Deseo, así, llamar la atención sobre tres formas –mejor diría, tres etapas de aprehensión de los fenómenos sociales tematizándolas (lo que quiere decir cuestionándolas) como merecedoras de nuestra reflexión en el ejercicio de la investigación y de la producción del conocimiento. Intentaré mostrar cómo “el Mirar, el Escuchar y el Escribir” pueden ser tratado En Mismos, aunque en un primer momento puedan parecernos tan familiares y por eso, tan triviales, al punto de sentirnos eximidos de problematizarlos, todavía en un segundo momento –marcado por nuestra inserción en las Ciencias Sociales- esas “facultades” o, mejor dicho, esos “actos cognitivos” que provienen de ellas asumen un sentido particular, de naturaleza epistemológica puesto que con tales actos hemos logrado construir nuestro saber. De este modo, intentaré indicar que, si es por medio del Mirar y el Escuchar “disciplinados” –a saber disciplinados por la disciplina- que se realiza nuestra “percepción”, será en el Escribir que nuestro “pensamiento” se ejercitará de forma más cabal, como productor de un discurso que será tan creativo como propio de las ciencias inclinadas a la construcción de la teoría social.

EL MIRAR

Tal vez la primera experiencia del investigador de campo (o en el campo) sea la domesticación teórica de su mirada. Porque a partir del momento en que nos sentimos preparados para la investigación empírica, el objeto sobre el cual dirigimos nuestra mirada que fue previamente alterado por el propio modo de visualizarlo. Sea cual fuese ese objeto, no escapa a ser aprehendido por el esquema conceptual dado por la disciplina que forma nuestra manera de ver la realidad. Ese esquema conceptual, disciplinadamente aprehendido durante nuestro itinerario académico (de ahí el término disciplina para las materias que estudiamos) funciona como una especie de prisma pro medio del cual la realidad observada sufre un proceso de refracción –sise me permite la imagen. Es cierto que esto no es exclusivo del Mirar, puesto que está presente en todo proceso de conocimiento, implicando, por lo tanto, todos los actos cognitivos que mencioné en su conjunto. Pero es cierto que en el Mirar esa refracción puede ser mejor comprendida. La misma imagen óptica –refracción-llama la atención sobre esto.

Imaginemos a un antropólogo iniciando una investigación junto a un determinado grupo indígena, e ingresando a una maloca², una vivienda habitada por una decena –o más- de individuos, sin conocer aún una palabra del idioma nativo. Esa vivienda de tan amplias proporciones y de un estilo tan peculiar –como lo son, por ejemplo, las tradicionales casas colectivas de los Túkúna del Alto Solimões, en el Amazonas-, tendría su interior inmediatamente escudriñado por el “mirar etnográfico”, por medio del cual toda la teoría que la disciplina dispone acerca de las residencias indígenas pasaría a ser instrumentada por el investigador, esto es, referida por él. En ese sentido, el interior de la vivienda no sería visto con ingenuidad, como una mera curiosidad ante lo exótico, sino con una mirada debidamente sensibilizada por la teoría disponible. Teniendo como base esa teoría, el observador bien preparado, como etnólogo, la miraría como un objeto de investigación, ya construido previamente por él, al menos en una primera prefiguración: pasaría entonces a contar los fogones (pequeñas cocinas primitivas), cuyos residuos de cenizas y carbón indicarían que alrededor de cada uno de ellos estuvieron reunidos no sólo individuos, sino “personas”, por lo tanto “seres sociales”, miembros de un único

² Mourões en el original (nota de los traductores) Se apoyan en fuertes estacas fijadas al suelo

“grupo doméstico”, lo que le daría la información subsidiaria que, por lo menos en esa maloca y de acuerdo con el número de fuegos, estarían resguardados parte de los grupos domésticos, formados por una o más familias elementales y, eventualmente, por individuos “incorporados”(originarios de otro grupo tribal). Al igual que podría estimar la totalidad de los habitantes (o casi todos) contando las redes que penden de las vigas transversales que sostienen el techado de la maloca de los miembros de cada grupo doméstico. Observaría también las características arquitectónicas de la maloca, clasificándola siguiendo una tipología de alcance planetario sobre estilos de residencias, como lo enseña la literatura etnológica existente.

Tomando, aún, a los mismo Túkúna, pero en su forma moderna, el etnólogo que visitase sus malocas observaría de pronto que ellas se diferencian radicalmente de aquellas descritas por cronistas o viajeros que, en el pasado, navegaban por los igarapés³ por ellos habitados. Verificaría que las amplias malocas por entonces dotadas de una cobertura en forma de semi arco que bajaba por sus laterales hasta el suelo, cerrando la casa a toda entrada de aires (y de mirada externa), salvo por las puertas móviles, se encuentran hoy completamente remodeladas. La maloca se presenta ampliamente abierta, conformada por un techo a dos aguas, sin paredes (o con unas muy precarias); e, internamente, imponiéndose a la mirada externa, se ven redes colgadas de los muros, con sus respectivos mosquiteros-un elemento de la cultura material indígena desconocido antes del contacto interétnico e innecesario para las antiguas casas, puesto que el cerramiento impedía la entrada de cualquier insecto. En ese sentido, para ese etnólogo moderno, teniendo a su alcance la documentación histórica, su primera conclusión será que existió un cambio cultural de grado tal que, si por un lado facilitó la construcción de las casas indígenas –ya que la antigua residencia exigía un esfuerzo de trabajo más grande debido a su complejidad arquitectónica- por otro lado afectó las relaciones de trabajo (por ya no ser necesaria la movilización de todo el clan para la construcción de la maloca) , al mismo tiempo que los grupos residenciales se volvían más vulnerables a los insectos, puesto que los mosquiteros podrían ser útiles solamente en las redes, dejando a las familias a merced de ellos durante todo el día. Se observa así, literalmente, lo que le fallecido antropólogo Herbert Baldus llamaba una especie de “naturaleza muerta” de la aculturación ¿Cómo revivirla sino por la penetración en la naturaleza de las relaciones sociales?

Retomando nuestro ejemplo, veríamos que para dar cuenta de la naturaleza de las relaciones sociales mantenidas entre las personas de la unidad residencial (y de ellas entre sí, tratándose de una pluralidad de malocas de una aldea o “grupo local”),no bastaría con sólo el Mirar. ¿Cómo alcanzar solo con la Mirada el significado de esas relaciones sociales, sin conocer la nomenclatura del parentesco por medio de la cual tendremos acceso a uno de los sistemas simbólicos más importantes de las sociedades ágrafas, y sin el cual no nos será posible seguir con nuestra marcha? El dominio de las teorías de parentesco por parte del investigador se vuelve indispensable. Para llegar, sin embargo, a la estructura de esas relaciones sociales, el etnólogo deberá valerse, en forma preliminar de otro recurso para la obtención de los datos. Nos vamos a detener un poco en el Escuchar.

EL ESCUCHAR

No creo que sea en vano mencionar que el ejemplo indígena, tomado como ilustración del Mirar etnográfico, no puede ser considerado como incapaz de generar analogías con otras situaciones de investigación, con otros objetos concretos de investigación. Por cierto el sociólogo o el politólogo tendrían

³ Arroyos, en tupí (nota de los traductores)

ejemplos tanto o más ilustrativos para mostrar cuánto la teoría social pre-estructura nuestra mirada y sofisticada nuestra capacidad de observación Juzgué, sin embargo, que los ejemplos más simples son los más inteligibles. Y como la Antropología es mi disciplina, continuaré valiéndome de sus enseñanzas y de mi experiencia profesional, con la esperanza de poder proporcionar una buena idea de esas etapas, aparentemente triviales, de la investigación científica. Por lo tanto, si el Mirar posee la significación específica para el científico social, el Escuchar también lo tiene.

Evidentemente, tanto el Mirar como el Escuchar no pueden ser tomados como facultades totalmente independientes en el ejercicio de la investigación. Ambos complementan y sirven al investigador como dos muletas (no nos perdamos en esta metáfora tan negativa) que le permite caminar, aún torpemente, en el camino del conocimiento. La metáfora, intencionalmente utilizada, permite recordar que el camino de la investigación es siempre difícil, sujeto a muchas caídas. Es en ese ímpetu por conocer que el Escuchar, complementando al Mirar participa de las mismas precondiciones de este último, en la medida en que está preparado para eliminar todos los ruidos que le parezcan insignificantes i. e. que no hagan ningún sentido en el corpus teórico de su disciplina o para el paradigma en el cual el investigador fue entrenado. No quiero discutir aquí la cuestión de los paradigmas, lo hice en mi libro Sobre el pensamiento antropológico (1988b), y no tenemos tiempo aquí para abordarlo. Bastaría que entendamos que las disciplinas y sus paradigmas son condición antes tanto de nuestro Mirar como de nuestro Escuchar.

Imaginemos una entrevista por medio de la cual el investigador siempre puede obtener información inaccesible por la estricta observación. Sabemos que investigadores como Radcliffe-Brown siempre recomiendan la observación de rituales para el estudio de los sistemas religiosos. Para él, “en el empeño de comprender una religión, debemos primero concentrar la atención más en los ritos que en las creencias” (Radcliffe-Brown) Esto significa que la religión podrá ser observada más rigurosamente en la conducta ritual por ser ella “el elemento más estable y duradero” si la comparamos con las creencias. Sin embargo, eso no quiere decir que incluso esa conducta nunca podría ser completamente comprendida sin las ideas que la sustentan. Descrito el ritual por medio del Mirar y el Escuchar (sus músicas y sus cantos), le faltaba una plena comprensión de sus “sentido” para el pueblo que lo realiza y la “significación” para el antropólogo que lo observaba en toda su exterioridad.⁴ . Por eso, la obtención de explicaciones, dadas por los propios miembros de la comunidad investigada, permitiría llegar a aquello que los antropólogos llaman el “modelo nativo” ,la materia prima para el entendimiento antropológico. Tales explicaciones nativas sólo podrían ser obtenidas por medio de la “entrevista”, por lo tanto, de un Escuchar completamente especial. Pero para eso hay que saber Escuchar. Si, aparentemente, la entrevista tiende a ser encarada como algo sin mayores dificultades salvo, naturalmente, la limitación lingüística –i. e. el débil dominio del idioma nativo por el etnólogo- ello se torna mucho más complejo cuando consideramos que la mayor dificultad está en las diferencias entre “idiomas culturales”, a saber, entre el mundo del investigador y el del nativo, ese mundo extraño en el cual deseamos penetrar. Por otra parte, hay que entender nuestro mundo, el del investigador, como occidental, construido mínimamente por la superposición de dos subculturas: la brasileña, en nuestro caso en particular,

⁴ Aquí realizo una distinción entre “sentido” y significación”: el primer término da cuenta del horizontesemántico del “nativo” (como en el ejemplo del que me estoy valiendo) en cuanto al segundo término sirve para designar al horizonte del antropólogo (que es construido por sus disciplina). Esa distinción se basa en ED Hirsch Jr (1967) que a su vez se basa en la lógica fregeana.

una antropológica, aquella en la cual fuimos entrenados como antropólogos y/o científicos sociales. Y es el enfrentamiento entre esos dos mundos lo que constituye el contexto en el cual transcurre la entrevista, un contexto problemático en el que tiene lugar nuestro Escuchar. ¿Cómo podríamos, entonces, tratar las posibilidades de la entrevista en esas condiciones tan delicadas?

Pienso que ese tratamiento comienza con la pregunta sobre cuál es la naturaleza de la relación entre el entrevistador y el entrevistado. Sabemos que existe una larga y arraigada tradición en la literatura etnológica sobre la relación. Si tomamos la clásica obra de Malinowski como referencia, vemos cómo esa tradición se consolida y, prácticamente, se trivializa en la realización de la entrevista. En el acto de escuchar al “informante”, el etnólogo ejerce un “poder” extraordinario sobre el mismo, aunque él pretenda posicionarse como el observador más neutral posible, como lo postula el objetivismo más radical. Ese poder, subyacente en las relaciones humanas –que autores como Foucault jamás se cansará de denunciar- va a desempeñar en la relación investigador/informante, una función profundamente empobrecedora del acto cognitivo: las preguntas, formuladas por una autoridad que busca respuestas puntuales (con o sin autoritarismo), crean un campo ilusorio de interacción. En rigor, no hay verdadera interacción entre el nativo y el investigador, ya que en la utilización de aquél como informante el etnólogo no crea condiciones de efectivo “diálogo”. La relación no es dialógica. Mientras que transformando al informante en “interlocutor”, una nueva relación puede (y debe) tener lugar⁵.

En esa relación dialógica, cuyas consecuencias epistemológicas, sin embargo, no cabe desarrollar aquí, guarda por lo menos una gran superioridad sobre los procedimientos tradicionales de la entrevista. Hace que los horizontes semánticos en confrontación –el del investigador y el del nativo- se abran uno al otro, de manera tal que la confrontación se transforme en un verdadero “encuentro etnográfico”. Crea un espacio semántico compartido por ambos interlocutores, gracias al cual puede ocurrir aquella “fusión de horizontes” (como los hermeneutas llamarían a ese espacio), desde el cual el investigador tendría la habilidad de escuchar al nativo y ser igualmente escuchado por él, iniciando un diálogo teóricamente de “iguales” sin miedo de estar contaminando el discurso del nativo con elementos del propio discurso. Incluso, porque el acreditar que sea posible la neutralidad –idealizada por los defensores de la objetividad absoluta- es sólo vivir en una dulce ilusión. Intercambiando ideas e información, etnógrafos y nativos, ambos interlocutores igualmente constituidos se abren a un diálogo en todo y por todo superior a la antigua relación investigador/informantes, metodológicamente hablando. El Escuchar gana en calidad y transforma la relación en una verdadera interacción, como una carretera de mano única se transforma en una de doble mano.

Tal interacción en la realización de una etnografía, desarrolla, de hecho aquello a que los antropólogos llaman la “observación participante”, lo que quiere decir que el investigador asume un papel perfectamente asimilable por la sociedad observada, al punto de viabilizar una aceptación sino óptima para los miembros de aquella sociedad, por lo menos afable, de modo de no impedir la necesaria interacción. Pero esa observación participante no siempre ha sido considerada como generadora de un conocimiento efectivo atribuyéndosele frecuentemente la función de “generadora de hipótesis” a ser probadas por procedimientos nomológicos –estos serían

⁵ Ese es un tema que he explorado asiduamente en diferentes publicaciones, sin embargo indicaría apenas el más reciente, una conferencia dada en la Universidad Federal de Paraná, en el marco del seminario “Ciencia y Sociedad: la crisis de los modelos”, realizado en la ciudad de Curitiba, el 9 de noviembre de 1993 (cf. Cardoso de Oliveira, 1994)

explicativos por excelencia- capaces de asegurar un conocimiento proporcional y positivo de la realidad estudiada.

A mi entender, hay un cierto equívoco en esta reducción de la observación participante –y la empatía que en ella tiene lugar- a un mero proceso de construcción de hipótesis. Entiendo que dicha modalidad de observación lleva un innegable acto cognitivo, puesto que la comprensión (Verstehen) que le es subyacente capta aquello que un hermeneuta llamaría “excedente de sentido” i. e. aquellas significaciones (por consiguiente, datos) que escapan a cualquier metodología de pretensión nomológica. Volveré al tema de la observación participante en la conclusión de la exposición.

EL ESCRIBIR

Pero si el Mirar y el Escuchar pueden ser considerados como los actos cognoscitivos preliminares en el trabajo de campo (trabajo que los antropólogos se habían acostumbrado a denominar con la expresión inglesa fieldwork) , es seguramente en el acto de Escribir – por lo tanto en la configuración final del producto del trabajo- que la cuestión del conocimiento se vuelve un poco más crítica. Un libro relativamente reciente de Clifford Geertz, *Trabalos e vidas: o antropólogo como autor* (lamentablemente hasta donde sé aún no traducido al portugués), ofrece importantes pistas para que desarrollemos este tema⁶. Geertz parte de la idea de separar y, naturalmente, evaluar, dos etapas bien distintas en la investigación empírica: la primera, que él intenta calificar como la del antropólogo “estando allá” (being there), esto es viviendo la situación de estar en el campo; y la segunda, la cual seguiría a aquella, correspondería a la experiencia de vivir, o mejor dicho, de trabajar “estando aquí” (being here) a saber, bien instalado en su oficina en la ciudad, gozando de la convivencia con sus colegas y disfrutando de lo que las instituciones universitarias y la investigación pueden ofrecer. En esos términos, el Mirar y el Escuchar serían parte de la primera etapa, en tanto el Escribir sería parte inherente de la segunda.

Así, debemos entender por Escribir el acto ejercido por excelencia en el gabinete, cuyas características lo singularizan de forma saliente, sobre todo cuando lo comparamos con lo que se escribe en el campo, sea al confeccionar nuestro diario, sea en las anotaciones que garabateamos en nuestras libretas. Y si tomamos, incluso, a Geertz como referencia, vemos que, en la manera en la cual él encamina sus reflexiones, es el Escribir “estando aquí” – por lo tanto, fuera de la situación de campo-lo que cumple su más alta función cognitiva. ¿Por qué? Debido al hecho de que iniciamos propiamente en el gabinete el proceso de textualización de los fenómenos socioculturales observados “estando allá”. Ya las condiciones de textualización, i.e. de traer los hechos observados (vistos o escuchados) al plano del discurso, no dejan de ser muy particulares y ejercen, a la vez, un papel definitivo tanto en el proceso de comunicación internares en el interior de la comunidad profesional como en el conocimiento propiamente dicho. Incluso, porque hay una relación dialéctica entre el comunicar y el conocer, a la vez que ambos participan de una misma condición: la que es conferida por el lenguaje. Aunque ese lenguaje sea importante en sí mismo, como tema de reflexión, -como se puede ver en lo que podríamos llamar el “giro lingüístico”(linguistic turn) que atraviesa actualmente tanto a la filosofía como a las ciencias sociales- lo que deseo traer aquí es un

⁶ El título de la edición original es *Work and Lives: the anthropologist as autor* (1984) Hay traducciones española publicada en Barcelona.

aspecto más específico, el de la disciplina y su propio idioma, por medio del cual los que ejercen la antropología (al igual que cualquier otra ciencia social) piensan y se comunican. Alguien ya escribió que el hombre no piensa en soledad, en un monólogo solitario, sino que lo hace socialmente, en una “comunidad de comunicación” y de “argumentación” (Apel, 1985). El hombre está, por lo tanto, contenido en el espacio interno de un horizonte socialmente construido (en el caso de su propia sociedad y/o de su comunidad profesional). Disculpándome por la imprecisión de la analogía, diría que el hombre se piensa en el interior de una “representación colectiva”: una expresión, después de todo, bien familiar para el científico social y que, de cierto modo, da una idea aproximada de aquello que entiendo por “idioma” de una disciplina. ¿Cómo podemos interpretar esto en conexión con los ejemplos etnográficos?

Diría inicialmente que la textualización de la cultura, o de nuestras observaciones sobre ella, es una tarea bastante compleja. Exige que nos despojemos de algunos hábitos al escribir, validos para distintos géneros de escritura, pero que para la construcción de un discurso que sea disciplinado por aquello que se podría llamar “(meta) teoría social” no siempre parecen adecuados. Es, por lo tanto, un discurso que se funda en una actitud totalmente particular que podríamos definir como antropológica o sociológica. Para Geertz, por ejemplo, se podría entender a toda etnografía (o sociografía, si quieren) no sólo como técnicamente difícil, si consideramos que ubicamos vidas ajenas en “nuestros” textos, sino, y sobre todo, por ser un traje “moral, política y epistemológicamente delicado” (Geertz, 1988b). Aunque Geertz no desarrolla esta afirmación como se desearía, podemos hacerlo nosotros a partir de un conjunto de cuestiones. Pienso en ese sentido, en la cuestión de la “autonomía” del autor/investigador en el ejercicio de su *métier*. ¿Cuáles son las implicaciones de esa autonomía en la conversión de los datos observados (por lo tanto, de la vida tribal, para quedarnos con nuestros ejemplos) en el discurso de la disciplina? Tenemos que admitir que más que una traducción de la “cultura nativa” a la “cultura antropológica” (i. e. al idioma de nuestra disciplina) lo que realizamos es una “interpretación” que, a su vez, está limitada por las categorías o por los conceptos básicos de la disciplina. Sin embargo, esa autonomía epistémica no está de modo alguno desvinculada de los datos (ya sea por la apariencia externa, propiciada por el Mirar ya sea por sus significados íntimos o del “modelo nativo”, proporcionado por el Escuchar) Esta fundada en ellos, a los cuales tiene en cuenta al momento de Escribir. Lo que quiere decir que ha de permitirse siempre el control de los datos por la comunidad de pares i. e. por la comunidad profesional. Por lo tanto, el sistema conceptual de un lado, y los dato(nunca puros, pues –ya en una primera instancia son construidos por el observador desde el momento de la descripción)⁷ del otro, guarda entre sí una relación dialéctica. Se influyen mutuamente. El momento del Escribir marcado por una interpretación “de” y “en” el gabinete, hace que los datos sufran una nueva “refracción”, puesto que todo el proceso de escribir, o de “inscribir”, las observaciones en el discurso de la disciplina está contaminado por el contexto del being here, a saber, por las conversaciones en el pasillo o en el restaurante, por los debates realizados en los congresos, por la actividad docente, por la indagación bibliográfica o library fieldwork (como jocosamente se acostumbra llamarla) etc En fin, por el ambiente académico.

⁷ Ya en los años 1950, Meyer Fortes llamaba a ese proceso casi primitivo de investigación etnográfica realizada en el ámbito de la antropología social como “*analytical description*”. (Fortes, 1953), indicando con eso el rechazo de cualquier pretensión a la etnografía “pura” no permeada por el análisis.

Examinemos un poco más de cerca ese proceso de textualización, tan diferente del trabajo de campo. En palabras de Geertz (1988b), habría que preguntarse qué sucede con la realidad observada en el campo cuando ella es enviada fuera de su ambiente de origen (what happens to reality when it is shipped abroad?) Esta pregunta ha sido una constante en la llamada antropología posmoderna – un movimiento que viene teniendo lugar en la disciplina a partir de los años 1960 y que, pese a sus muchos equívocos (el principal, tal vez, la identificación de la objetividad con su modalidad perversa, el “objetivismo”) cuenta a su favor con el hecho de instalar al texto etnográfico como tema de reflexión sistemática, como algo que no puede ser tomado tácitamente como tiende a ocurrir en nuestra comunidad. (cf. Cardoso de Oliveira, 1988 a) A pesar de que Geertz puede ser considerado como el verdadero inspirador de esta movimiento, que reúne a un extenso grupo de antropólogos, sus miembros no participan de una posición unívoca dictada por el maestro⁸. En rigo, la gran idea que los une, además de poseer una orientación basada en la hermenéutica inspirada en pensadores como Dilthey, Heidegger, Gadamer o Ricoeur, es el colocarse contra lo que ellos consideran el modo tradicional de hacer antropología, lo que parece ser un intento por rejuvenecer la antropología cultural, norteamericana, huérfana de un gran teórico desde Franz Boas.

¿Qué puntos podríamos señalar, en esta oportunidad, que nos conduzcan a la cuestión central del texto etnográfico? De hecho, un texto que bien podría ser sociográfico, si lo pudiésemos extender, por analogía, para aquellos mismos resultados a los que llegan los científicos sociales, no importando su vinculación disciplinar. Tal vez, lo que vuelve al texto etnográfico más singular cuando lo comparamos con otros textos dedicados a la teoría social, es la articulación que pretende realizar entre el trabajo de campo y la construcción del texto. George Marcus y Dick Cushman llegan a considerar que la etnografía podría ser definida como “la representación del trabajo de campo en textos” (Marcus y Cushman, 1982) Pero eso tiene varias complicaciones, como ellos mismos lo reconocen. Voy a intentar indicar algunas, siguiendo a los mismos autores, más allá que otros como ellos (y de cierto modo como muchos de nosotros actualmente) buscan reflexionar sobre la particularidad de escribir un texto que sea controlable por el lector, en la medida en que distingamos tal texto de la narrativa meramente literaria. Ya mencionamos, anteriormente, al diario y a la libreta de campo como modos de escribir que se diferencian claramente del texto etnográfico final. Podría añadir, siguiendo a los mismos autores, que también los artículos y las tesis académicas deben ser consideradas “versiones escritas intermedias”, ya que en la elaboración de la monografía (esta sí, el texto final) hay exigencias específicas que deben o deberían ser consideradas. Simplemente voy a mencionar algunas atento a no prolongar demasiado esta conferencia.

Desde luego, cabe hacer una distinción entre las monografías clásicas y las modernas. Mientras que las primeras fueron concebidas de acuerdo a una “estructura narrativa normativa” que se puede inferir a partir de la disposición de los capítulos, casi canónica (Territorio, Economía, Organización Social y Parentesco, Religión, Mitología, Cultura y Personalidad, etc), las segundas, las monografías que podemos llamar modernas, priorizan un tema, a través del cual toda la

⁸ Para una buena idea sobre la variedad de posiciones en el interior del movimiento hermenéutico, vale consultar los ensayos de James Clifford y George Marcus (1996)

sociedad o toda la cultura son descriptas, analizadas o interpretadas. Un buen ejemplo de monografía de este segundo tipo es la de Victor Turner sobre el proceso de segmentación política y la continuidad observada en una sociedad africana (c.f. Turner, 1957), ya que expresa exitosamente las posibilidades de comprensión holística, aunque concentrada en un único gran tema, capaz de darnos una idea de esa sociedad con un carácter extraordinariamente vivo. Esa visión holística, sin embargo, no significa retratar la totalidad de la cultura, sino que solamente toma en cuenta que la cultura, siendo totalizadora, aún cuando sea parcialmente descripta, siempre debe ser tomada como referencia.

Un tercer tipo sería el de las llamadas “monografías experimentales” o “posmodernas” (definidas por Marcus y Cushman), aunque, en este momento, no me gustaría tratarlas sin un examen crítico preliminar que me parece indispensable, pues me obligaría a desarrollar las mismas restricciones de aquello que veo como características de estas monografías: el desprecio que demuestran sus autores por la necesidad del control de los datos etnográficos, tema, de hecho, sobre el cual me he referido en diversas ocasiones, cuando intento mostrar que algunos desarrollos de la antropología posmoderna dan lugar a una perversión del propio paradigma hermenéutico. Esas monografías llegan a ser casi intimistas, imponiendo al lector la constante presencia del autor en el texto. Es un tema sobre el cual ha habido mucha controversia, pero, lamentablemente, no puedo profundizarlo en este momento⁹

Sin embargo el hecho de escribir en primera persona del singular, como parecen recomendar los defensores de este tercer tipo de monografía, no significa necesariamente que el texto deba ser intimista. Debe significar simplemente –en eso creo que todos los investigadores pueden estar de acuerdo- que el autor no debe esconderse sistemáticamente debajo de la capa del observador impersonal, colectivo, omnipresente y omnisciente, valiéndose de la primera persona del plural: “nosotros”. Está claro que siempre hay situaciones en las que el autor puede, o que debe, apelar a ese nosotros. Pero esto no debe estar estandarizado en la retórica del texto. (...) Porque el creciente reconocimiento de la pluralidad de voces que componen la escena de la investigación etnográfica ha llevado a ver que esas voces tengan que ser distinguidas y jamás calladas por el tono imperial y muchas veces autoritario de un autor esquivo, escondido en el interior de la primera persona del plural. La llamada antropología polifónica, en la que teóricamente se daría espacio a las voces de todos los actores del escenario etnográfico remite, sobre todo y a mi entender, (a la) responsabilidad específica de la voz del antropólogo autor de un discurso propio de la disciplina, que no puede

⁹ Desde una perspectiva crítica, que incluso simpatiza con esas monografías experimentales, léase el artículo de la antropóloga Tereza Caldeira (1988); desde una perspectiva menos favorable ver, por ejemplo, el artículo-reseña de Wilson Trajano (1988), y el de Carlo Fausto (1988), ambos publicados en el *Anuario Antropológico* y el de Marizza Peirano, “o encontro etnográfico e o diálogo teórico” (cf. Peirano, 1991). Para una apreciación más general de esa antropología posmoderna, donde se intenta mostrar tanto sus aspectos positivos (lo que se refiere a la contribución al paradigma hermenéutico para el enriquecimiento de la matriz disciplinar de la antropología), como sus aspectos negativos de aquello que considero el “desarrollo perverso” de ese paradigma (cf Cardoso de Oliveira, 1988 b; versión final de la conferencia ofrecida en el centro de lógica, epistemología e historia de la ciencia de la UNICAMP, en 1986, cuya primera publicación fue hecha en el *Anuario Antropológico*, 86, según Cardoso de Oliveira 1988 a).

quedar oscurecido (es decir, sustituido) por las transcripciones de los discursos de los entrevistados. Incluso porque, como sabemos, un buen reportero puede usar esas transcripciones con mucho más arte.

Otro aspecto de la construcción del texto que, presumo, será importante resaltar en esta exposición antes de finalizarla, es mostrar que, a pesar de las críticas, ese tercer tipo de monografía trae una innegable contribución a la teoría social. Respecto de la influencia de Geertz en la antropología, Marcus y Cushman sostienen que con ella “etnografía se volvió un medio para hablar de teoría, filosofía y epistemología, simultáneamente al cumplimiento de su tarea tradicional de describir diferentes modos de vida” (1988:27) [...]

Con Geertz y su antropología interpretativa se verifica el surgimiento de una práctica meta teórica en proceso de estandarización, donde pese a algunos deslices de los adeptos al intimismo, hay poco mencionado. Entiendo que un buen texto etnográfico para ser elaborado, debe tener en cuenta las condiciones de su producción, a partir de las etapas iniciales de obtención de los datos (el Mirar y el Escuchar), lo que no significa que deba enredarse en la subjetividad del autor/investigador. Antes, lo que está en juego es la intersubjetividad –de carácter epistémico-, gracias a la cual se articula en un mismo “horizonte teórico” los miembros de una comunidad profesional. Y es el reconocimiento de esa intersubjetividad lo que transforma al antropólogo moderno en un científico social menos ingenuo. Creo que tal vez, sea esa una de las más fuertes contribuciones del paradigma hermenéutico a la disciplina.

CONCLUSIÓN

Examinados el Mirar, el Escuchar y el Escribir, ¿a qué conclusiones podemos llegar? Como intenté mostrar desde un comienzo, esas “facultades” del espíritu tienen características bien precisas cuando son ejercitadas en la órbita de las ciencias sociales de un modo completamente especial, en la antropología. Si el Mirar y el Escuchar constituyen a nuestra “percepción” de la realidad focalizada en la investigación empírica, el Escribir pasa a ser parte casi indisoluble de nuestro “pensamiento”, ya que el acto de escribir es simultáneo al acto de pensar. Quiero llamar la atención sobre esto, de modo de aclarar que, desde mi perspectiva, es en el proceso de redacción de un texto que nuestro pensamiento avanza, encontrando las soluciones que difícilmente pudieran aparecer “antes” de la textualización de los datos provenientes de la observación sistemática. Siendo así, sería erróneo imaginar que primero llegamos a conclusiones relativas a esos mismos datos, para, luego inscribir esas conclusiones en el texto. Por lo tanto, se disocia el “pensar” del “escribir”. Por los menos, mi experiencia indica que el acto de escribir y el de pensar son tan solidarios entre sí, que juntos forman, prácticamente, el mismo acto cognitivo. Eso significa que el texto no espera a que el autor tenga primero todas las respuestas para que, solo entonces, pueda ser iniciado. Entiendo que en la elaboración de una buena narrativa el investigador, al poseer sus observaciones debidamente organizadas, inicia ya el proceso de textualización, el cual no consiste solo en simples exposiciones escritas (también existe bajo la forma oral), pero aún así la producción del texto es, también, producción de conocimiento. No obstante, siendo el acto de escribir un acto igualmente cognitivo, tiende a ser repetido tantas veces como sea necesario; por lo tanto, el texto es escrito y reescrito repetidamente, no sólo para perfeccionarlo desde el punto de vista formal, sino también para mejorar la veracidad de las descripciones y de la narrativa, profundizar el análisis y consolidar los argumentos.

Pero eso, por si mismo, no caracteriza el Mirar, el Escuchar y el Escribir antropológicos, pues supongo que están presentes en todo y cualquier escrito de las ciencias sociales. Pero en lo que concierne a la Antropología como intenté mostrar, estos actos están previamente comprometidos con el propio horizonte de la disciplina, donde el Mirar, el Escuchar y el Escribir están desde siempre sintonizados con el “sistema de ideas y valores” que son propios de ella.

El marco conceptual de la antropología alberga, en ese sentido, ideas y valores de difícil separación. Louis Dumont, ese excelente antropólogo francés, llama a esto “idea-valor”¹⁰, uniendo así, en una única expresión, ideas que poseen una carga valorativa extremadamente grande. Trayendo esta cuestión hacia la práctica de la disciplina, diríamos que por lo menos, dos de esas “ideas –valor” marcan el quehacer antropológico: la “observación participante” y la “relativización”. Entre nosotros, Roberto da Matta llamó la atención sobre esta última en su libro *Relativizando: uma introdução à antropologia social*¹¹, mostrando en que medida el “relativizar” es constitutivo del propio conocimiento antropológico. Personalmente, entiendo aquí por relativizar, una actitud epistémico, eminentemente antropológica, gracias a la cual el investigador logra escapar a la amenaza del etnocentrismo- esa forma habitual de ver el mundo que rodea al lego cuya manera Mirar y de Escuchar no fue disciplinada por la antropología. Y se podría extender esto al Escribir, en la medida en que citando a Crapanzano¹² “el Escribir etnográfico es una continuación de la confrontación intercultural, entre el investigador y el investigado. Por consiguiente, se trata de la continuidad del Mirar y del Escuchar en el Escribir, este último igualmente marcado por la actitud relativista”¹³

Otra idea-valor a ser destacada como constitutiva del oficio antropológico es la “observación participante” ya mencionada anteriormente. Permítanme decir que tal vez ella sea la responsable de caracterizar al trabajo de campo de la antropología, singularizándola en cuanto disciplina, entre sus hermanas en las ciencias sociales. A pesar de que la observación participante tuvo su forma su forma más consolidada en la investigación etnológica, junto a las poblaciones ágrafas y de pequeña escala, no significa que ella no se lleve a cabo el ejercicio de la investigación con segmentos urbanos o rurales de la sociedad a la que pertenece el propio antropólogo. De esa observación participante, de la que aún mucho se podría decir, no desarrollaré más que unas pocas palabras, apenas para llamar la atención hacia la modalidad de observación que ganó a lo largo del desarrollo de la disciplina un status alto en

¹⁰ Cf Louis Dumont, *La valeur chez les modernes et chez les autres*, en Dumont, 1983, cap 7

¹¹ Editado por Vozes, 1981 El volumen es una buena introducción a la antropología social, queriendo recomendar al alumno interesado en la disciplina precisamente por no ser un manual, sino un libro de reflexión sobre el quehacer antropológico basado en una rica experiencia de investigación del autor. En una dirección un poco diferente, posicionándose contra ciertas exageraciones antirelativistas, Clifford Geertz escribe su *anti anti-relativismo* (1988: a5-19) que vale la pena consultar.

¹² Cf. Vincent Crapanzano (1977) muchas veces por razones estilísticas –observa Crapanzano- “se aisla el acto de escribir y su producto final [el texto] de la propia confrontación. Cualquiera que sea la razón para esa disociación, permanecerá el hecho de que la confrontación no termina antes que la etnografía, pero sí puede decir que, al final, ella termina con la etnografía” (10)

¹³ Hago una distinción entre “actitud relativista”, a la que considero inherente a la postura antropológica, y el “relativismo como ideología científica. Este relativismo, por su carácter radical y absolutista, no consigue visualizar adecuadamente cuestiones de moral y ética, sobreponiendo, por ejemplo, “hábito” a “norma moral” y justificando ésta por aquella. Tuve la ocasión de tratar este tema más detalladamente en otro lugar (Cf. Cardoso de Oliverira, 1993:20-33)

la jerarquía de las ideas-valor que la marcan emblemáticamente. En este sentido, los actos de Mirar y Escuchar son, de hecho funciones de un género de observación muy particular (i.e. peculiar de la antropología) por medio del cual el investigador busca interpretar (mejor dicho, comprender) a la sociedad y cultura del Otro “desde adentro” en su verdadera interioridad. Intentando penetrar en las formas de vida que le son extrañas, la vivencia de ellas tiene una función estratégica en el acto de elaboración del texto, puesto que esa vivencia -sólo asegurada por la observación participante “estando allá” – pasa a ser evocada durante toda la interpretación del material etnográfico en el proceso de su inscripción en el discurso de la disciplina. Acostumbro decir a mis alumnos que los datos contenidos en un diario y en las libretas de campo ganan inteligibilidad siempre que son recordados por el investigador; lo que equivale a decir que la memoria constituye, probablemente, el elemento más rico en la redacción de un texto, conteniendo ella misma una masa de datos cuya significación es más bien alcanzada cuando el investigador la trae de vuelta del pasado, volviendo la presente en el acto de escribir. Sería una especie de actualización del pasado, con todo lo que eso puede implicar desde el punto de vista hermenéutico o, en otras palabras, con toda la influencia que el “estando aquí” puede traer a la comprensión (verstehen) y la interpretación de los datos obtenidos en el campo.

Paremos aquí. En resumen, vimos a través de la experiencia antropológica como la disciplina condiciona las posibilidades de observación y de contextualización, siempre de acuerdo con un horizonte que le es propio. Y, por analogía, se podría decir que eso ocurre en otras ciencias sociales, en mayor o menor grado. Eso significa que el Mirar, el Escuchar y el Escribir deben ser tematizados o, en otras palabras, tratados como etapas de constitución del conocimiento por la investigación empírica – esta última, vista como el programa prioritario de las ciencias sociales. Traer este tema para una conferencia en esta casa me pareció, en fin, apropiado por el hecho de estar dirigiéndome a colegas oriundos de otras disciplinas, lo que me lleva a imaginar que estoy contribuyendo a ampliar la indispensable interacción entre nuestros diferentes (pero emparentados) oficios, así como proporcionar (quiero creer) un cierto estímulo hacia la interdisciplinareidad, que entiendo necesaria en el ámbito de un departamento dedicado al estudio de los trópicos. Al mismo tiempo estaré muy feliz si pude conseguir transformar actos aparentemente tan triviales, como los aquí examinados, en temas de reflexión y de cuestionamiento.