

El saber antropológico: sobre la experiencia de campo

Michel Duquesnoy

Universidad de Lille (Francia), CERSATES-UMR 8529, ENAH

RESUMEN: *Observar, describir, objetivar al otro como otro: es la ambición paradójica de la etnología. Quizá las crisis y las dificultades que encuentra esta disciplina están contenidas en tal supuesta vanagloria. “El hombre es la medida de todas las cosas”, afirmaba Protágoras hace 25 siglos. Por lo tanto, sólo el ser humano puede observar y comprender a este otro que nos sorprende para molestarnos o fascinarnos. Sin embargo, la objetivación del otro, que también es uno mismo, no se produce sin problemas. Especialista del terreno, el etnólogo también es un escritor que tiene a su alcance numerosas técnicas para traducir en sus códigos culturales la otredad que pretende conocer de una manera posible, porque así lo impone su disciplina científica.*

ABSTRACT: *Observation, description and objectivation of the other as other: that is Ethnology's paradoxical ambition. Maybe the injuries and difficulties that this discipline meets are included in such a vain purpose. “Man is the measure of all things”, said Protogoras 25 centuries ago. Therefore, only the human being is able to observe and understand the other who surprises us, making us feel anger or fascination. Nevertheless, the objectivation of the other —who is oneself too— generates problems. As the field's specialist, the ethnologist is also a man of scripture who uses various techniques to translate the otherhood into his/her own cultural norms. That is so because the ethnologist pretends to know as much a possible the other's culture as his/her scientific discipline demands.*

PALABRAS CLAVE: *epistemología, observación, objeto de estudio, otredad, códigos culturales*

“No es porque se escribe sobre el mundo actual que uno es actual, sino porque se cambia lo que vive uno en palabras, y quizá en literatura...”

J.M.G. LE CLÉZIO¹

A las comunidades nahuas del Alto Balsas, Guerrero, que me van enseñando en qué grado un objeto antropológico refleja una construcción intelectual del investigador.

¹ Entrevista concedida por el escritor al periódico belga *Le Soir*, Suplemento MAD con fecha del 29 de enero de 2003.

NOTA AL LECTOR

El autor está consciente de que este artículo no es original, ni pretende introducir una revuelta en cuanto a la epistemología del saber antropológico. Sencillamente, y sin otro propósito particular, no se jacta más que de reflejar unas valiosas y profundas discusiones que animaron a los estudiantes que participaron en un curso optativo, impartido en los edificios de la ENAH-México en el primer semestre de 2003. Por lo mismo, éste es el momento oportuno para expresar mi agradecimiento a esos estudiantes y al dictaminador, quien me hizo notar unas fallas del texto original y unas necesarias precisiones relativas a los términos. De igual manera, hago expresos mis agradecimientos más sinceros al comité editorial de *Cuicuilco* por aceptar la publicación de un manuscrito imperfecto, prueba definitiva de una labor reflexiva que queda pendiente de ser precisada.

BUSCAR LA DISTANCIA Y LOS LÍMITES

Quizá no conocemos las razones profundas —si acaso existen— que darían una explicación a esta particularidad tan extraña que, supongo, suscita el orgullo de los etnólogos: buscar identificarse con el otro que observan. *Je est un autre*, “Yo es un otro”. Este famoso verso del poeta francés Arthur Rimbaud casi se erigió como el escudo de estos especialistas del terreno. Abandonarse en el encuentro con los otros, maravillarse de sus tradiciones, enfrentarse con sus condiciones poco comunes, etcétera, son algunos de tantos mitos que siguen alimentando el núcleo duro de la mirada con que nuestros amigos y lectores perciben a los “héroes” de las ciencias sociales que somos, y también nosotros los exaltamos de vez en cuando, vanagloriándonos y no en escasa medida...

Sin embargo, cueste lo que cueste reconocerlo, la experiencia de campo desestabiliza el yo hasta tal punto que es muy necesario reubicarnos en nuestros centros para volver a hallarnos después de la *pérdida temporal* de nuestro mundo afectivo y cultural. Si la antropología no es un deporte peligroso (como tituló una de sus iluminadoras obras el británico Barley), ¡sí! nosotros creemos que la antropología se parece a los deportes que generan grandes sensaciones, en el sentido de que la práctica del campo nos obliga a despellejarnos con el control extremo de nosotros mismos. *De cumplir con esta exigencia, el etnólogo podría exponer al extravío su flexividad culturalmente codificada.*

Pero vale la pena correr este riesgo, que es bastante tenue; no fomentemos los mitos más de lo debido y reconozcamos el doble carácter paradójico del reto. En primer lugar, buscar ser el otro para tener un mejor entendimiento de su

intimidad cultural nos obliga a tener presente un hecho indudable: que desconocemos casi por completo nuestras propias normas. En segundo lugar, pretender comprender a este otro con mayor profundidad de lo que él se conoce, suscita el riesgo de destrozar por completo su lógica de actuar y pensar. Es así porque el etnólogo se vuelve, por su manía de coleccionar, compilar y escribir, *el autor de las significaciones del otro*.² ¡No es neutra la cosa! Al considerarla con atención y honestidad, la cuestión no queda desprovista de consecuencias, ya que el antropólogo produce las significaciones del otro, atreviéndose a objetivar el sentido de sus observados. Tal empresa discursiva sería imposible sin la *violación* de un mundo en el que siempre quedará fuera, en el exterior, aunque pueda desempeñar la voluntad más atenta y aunque tenga la aptitud más natural para crear relaciones empáticas con sus anfitriones. Viene el etnólogo, observa el etnólogo, se va el etnólogo, así como los pajaritos bajo un cielo veraniego. Luego pretende “producir ciencia, es decir un saber que cesa de ser relativo al juzgamiento de aquél que lo emite” [Journet, 1998:6-9].³ En estos apuntes nos proponemos reflexionar sobre algunos de esos aspectos.⁴

EL SABER ANTROPOLÓGICO

No queremos parecer triviales al enfatizar que el saber antropológico no es un tema tan evidente. No basta que el etnólogo esté ahí, que describa, vea, viva y recopile lo que sea, para que el saber surja de sus bolígrafos y letras. Tengamos presente una norma que afirma que la antropología es una “ciencia”, o mejor dicho “un saber”, que tiene por objeto un sujeto totalmente identificado con el investigador: el ser humano. Por tal razón, este saber se produce en la mirada relacional del mismo hacia el otro. Explica a nuestro sentido que la tarea de una epistemología de este saber consiste en establecer sus fundamentos, caracterizados por una pluralidad intensa y productiva. En consiguiente, se esfuerza por *reconstruir* las condiciones de producción de este saber. Es obvio que se debe alejar la idea según la cual estos objetos⁵ de saber existen *necesariamente*. De

² Así, para dar un ejemplo, el fraile Sahagún, lo haya hecho o no con conciencia, logró librar para la posteridad la *imagen* clásica de cómo era la sociedad azteca. Vale subrayar que el dicho franciscano no era etnólogo, para gran pena de sus numerosos admiradores modernos.

³ La traducción es nuestra.

⁴ Este artículo debe mucho a las contribuciones compiladas por Affergan [1999].

⁵ Es menester aclarar qué es un objeto y qué un sujeto. En el vocabulario filosófico que aquí se detenta, el objeto es lo opuesto al sujeto, ya que etimológicamente “objeto” expresa a la

igual manera, habrá de prohibirse la postura que consiste en delimitar las estructuras ontológicas de la realidad cultural como si esta última existiera *de facto*. Ningún objeto científico se da de por sí: siempre es una construcción racional e intelectual, es decir, no natural. De ahí la duda de saber si el objeto existe fuera de quienes lo conciben. Siempre es una construcción que interactúa con dispositivos interpretativos, discursivos y argumentativos. El objeto antropológico es, entre otras, una *imagen* posible del tema escogido.

Compartimos la certidumbre de que quien observa y describe, *se establece*—o quiera o no—en una postura de superioridad, si no de dominación, aunque el imperialismo cultural y /o económico sea la bestia negra cazada por la investigación etnológica.⁶ ¿Acaso no pretende el especialista interpretar los valores ajenos? ¿Acaso no pretende revelar un mundo simbólico al cual no pertenece?

Ya se comprueba con mejor evidencia en qué grado el saber antropológico no es una producción tan evidente aun cuando todos los etnólogos se esfuercen con mucha honestidad en restituir la “vida real” de los grupos sobre los cuales se enfocaron, con quienes compartieron momentos fuertes y auténticos de vida.

¿Por qué será tan complejo este conocimiento?

1. Primero, porque el objeto antropológico jamás existe en estado bruto o puro. Por tal razón, una vez limitado teóricamente por el investigador y observado empíricamente, se construye al mismo tiempo que se elabora el conocimiento, al tiempo que la percepción —racional y sensible— se vuelve más aguda.
2. En segundo lugar, porque este conocimiento no refleja la esencia del objeto mismo (si acaso tiene existencia). Considerando teóricamente que exista la esencia verídica del objeto en proceso de construcción, ésta sólo se revela (en el sentido fotográfico) en el transcurso de la labor intelectual del universitario. Metafóricamente hablando, éste le da cuerpo y vida.

idea de “lo que está aventado enfrente”. El objeto queda susceptible a la experiencia aún abstracta y sólo puede ser aprendido por un sujeto. Desde Kant se define “lo objetivo” como lo que existe independientemente del sujeto y del conocimiento que éste pueda tener de aquél. Por consecuencia, el sujeto representa el espíritu en el acto del conocimiento. Encontramos el sujeto *empírico* (el yo individual) cuyo conocimiento es subjetivo, el sujeto *universal*, cuyo conocimiento es idéntico entre todos los seres humanos (Descartes), y el sujeto *trascendental* (sujeto puro) que, según Kant, abarca el conjunto de las leyes universales *a priori* del pensamiento.

⁶ No tiene el mismo valor negativo el etnocentrismo, el cual, bien dosificado, sí es necesario para el analista.

Es decir, el objeto y el conocimiento se elaboran a través de una red compleja de elementos diversos. Estos nexos, sumamente sutiles, dan un sentido peculiar a la noción de “terreno” etnológico, porque ahí encontramos un espacio de confrontación del objeto potencial con los datos colectados y seleccionados. Esta notificación pone en relieve el “terreno” como *espacio empírico analítico y creativo*. Al término del proceso constructivo del “terreno” encontramos “los textos etnológicos, a menudo entre la acumulación de los “hechos” [...] y la reconstrucción *in abstracto* del universo social investigado, entonces resumido como modelo” [Bensa, 1995:132].⁷ Interfaz entre la experiencia directa y la elaboración racional, el “terreno” es *de por sí* un lugar de construcción cognitiva y epistémica cuyos fundamentos son las relaciones empíricas. De este modo, el campo de investigación adquiere una legitimidad en nuestro cuestionamiento teórico. No existe el “terreno” como realidad independiente de la labor del etnólogo, quien es arquitecto creativo de su “terreno” y de sus objetivaciones centradas sobre un objeto (o varios de ellos). Sabe perfectamente que, como espacio y dinámica interrelacional, el “terreno” será una construcción pragmática y dialógica, en y con la cual deberán fabricarse tanto un lugar como un medio de comunicación y de conocimiento. Con tal acepción se puede afirmar que el “terreno” es el espacio-tiempo flexible de la investigación etnológica.

APUNTES DE INVESTIGACIÓN

La alteridad

Con frecuencia el especialista de campo se enfrenta con la dificultad de la traducción, un concepto que aquí no se entiende como la complejidad de traducir palabras de un idioma a otro, sino de permitir la comprensión de los rasgos culturales de un grupo particular a otro (en este caso del grupo de adopción del etnólogo a su grupo de pertenencia). Sin embargo la pretensión de la disciplina es construirse construyendo el conocimiento de los otros.

Tampoco la alteridad es un tema evidente [v. Augé, 1994]. ¿Cuál significación, cuál valor, cuál lugar otorgarle? Quisiéramos precisar que no es nuestro propósito dramatizar en torno de esta alteridad. Más bien deseamos darle el lugar fecundo que merece ocupar. De hecho, una alteridad valorizada permite al antropólogo establecer la distancia útil para su análisis. Reivindicar la otredad no significa reducir al otro a tal punto que se vuelva un elemento desollado dentro de la clasificación o descripción.

⁷ Adaptación nuestra.

Peor aún sería hacerle tan diferente que suscitara dudas de que sigue siendo un ser humano. Evitemos tales excesos. Nuestra comprensión positiva de la alteridad sólo permite, sin abstraer al otro, dejarle su sabor ajeno como al autor le *pareció* vivir la diferencia. (Aquí cabe recalcar lo que plantea Agier: □“La aceptación de la alteridad es una *otra condición imprescindible* para un trabajo de calidad” [Agier, 1998:42-44]).⁸ Más bien hay que reconocer al otro una porción favorable de su otredad, lo que concurre sobre todo cuando se evalúa con mayor agudeza nuestra pretensión de dar sentido al sentido de los otros, sea en sus creencias, símbolos, testimonios, experiencias, etcétera. Si el otro es un objeto antropológico, se puede afirmar que también es el fruto complejo —aunque nunca plenamente maduro— de un encuentro y de un invento, si no de una ficción (¿alegoría?). Por nuestra parte, compartimos el deseo de una antropología de la alteridad renovada porque el otro es otro. Devolver al ajeno su lugar es, por lo menos, confesar que en todos los casos él no es yo, y que no comparte la mayoría de mis rasgos y/o aspiraciones culturales. Además, si ocurriera que pertenece a mi cultura, no entiende y no debe entender todos sus rasgos a *mi* manera.

Así que nos parece menester devolver al otro el lugar plenamente suyo que ocupa en nuestras investigaciones. De hecho, también el estudioso es *un otro* para el otro. En la dinámica interrelacional que se entretiene en la práctica activa de campo, el observador y sus observados se descubren (en el sentido de desnudarse) como actos *y* palabras. Se supone que este otro debe ser reconocido como agente principal de *su* discurso y de las interpretaciones “naturales” que él le dará, porque se queda como actor creativo de la polisemia de su cultura, y como tal debe reconocerlo el etnólogo. Por lo tanto, asume una parte importante del esfuerzo de traducción simbólica que permite al investigador comprender, interpretar y dar sentido *al interior de su propio sistema cultural*. Si no podemos rechazar las críticas legítimas dirigidas a la objetividad antropológica, vale enfatizar que estas supuestas carencias epistemológicas son una fuerza interna de la disciplina. ¿Por qué? Porque a cada momento del terreno, sea en el planteamiento de las estructuras teóricas, sea en los procesos de la recolección de datos o sea en la redacción final, la implicación del estudioso sólo propondrá una interpretación posible, entre otras, de la realidad cultural a la cual se pudo acercar con más intimidad y quizá con cierto cariño (cuando no disgusto).

Lévi-Strauss entiende la antropología en su mayor amplitud como “la ciencia social y general del ser humano”. Ya equipado de esta definición mínima, nos

⁸ La traducción y las cursivas son mías.

preguntamos en tono personal si legítimamente su objeto universal, transcultural y transhistórico no habría de enfocarse sobre la construcción de esta necesaria alteridad, desde su fundamento hasta sus realizaciones. No se puede negar que todas las sociedades han sentido y sintieron la necesidad de definir o delimitar un otro en relación con el cual cada parte podía reflexionar sobre sí misma y precisarse a sí misma como en reacción.⁹ El otro sería como “un otro enfrente”. No nos parece necesario confesar vergüenza, dado que ésta sería artificial. Que no se sorprenda nuestro lector, pero hemos de reconocer que la etnología, como hija de Occidente que es, contribuyó poco a poco a construir una imagen positiva de los otros... y el etnólogo como embajador de su cultura. Bien se sabe cuánto la civilización occidental buscó (no sin exageración) extenderse e imponerse en los cuatros puntos cardinales del planeta. Queremos subrayar una enseñanza positiva de tal movimiento expansionista. Occidente ofrece el ejemplo de una civilización que logró entender la necesidad de abrirse a los otros para no condenarse a desaparecer. La civilización occidental construyó su identidad a través de los otros porque en ellos se podía contemplar —no sin condenarse— para delimitarse. Es obvio que en ningún momento pretendemos justificar o negar las numerosas huellas indelebles que dejaron los colonizadores como rastros de su hegemonía. Pero sólo en los momentos de crisis identitarias fuertes y de tensiones agudas (a través de las contradicciones y las polémicas internas como externas), así como en las oposiciones violentas de los otros, se estimula la imagen de sí mismo que se va presentando como señal de la singularidad de una civilización o de una etnia. Identidad y alteridad pueden ayudarse en este proceso sin destruirse o neutralizarse necesariamente.¹⁰ También puede permitir este proceso estimularse mutuamente de manera positiva y complementaria en lugar de caer en los excesos identitarios [v. Duquesnoy, 1999].

Eso por decir que a los antropólogos corresponde buscar y establecer las similitudes y/o las diferencias guardando en la mente que eso implica otorgarse (¿con qué derecho?) una norma que permita validar las diferencias que separan a las sociedades. Es un problema epistemológico, pues ¿que impone considerar la cuestión del “quién”? o, con mayor precisión, ¿en cuanto a qué el otro es otro? Esto sin dejar de lado cierta pretensión intelectual propia de la disciplina.¹¹

⁹ Por desgracia, la lógica del rechazo racista o belicosa encuentra en este sentimiento una justificación óptima.

¹⁰ Es probable que la difícil y criticada construcción de la Unión Europea (pero efectiva en unas de sus realizaciones) participe de este proceso.

¹¹ ¡Esperemos que ya no sea política o hegemónica!

La resolución de estos retos complejos se encontrará en el camino de dejar al otro como observado, en su rol de co-actor importante en la elaboración del saber antropológico. Al etnólogo le corresponde una tarea orgullosa en su propósito: describir a este otro, analizarle y afirmar algunas certidumbres posibles sobre su intimidad simbólico-cultural. En un proceso dialógico de construcción del saber antropológico sobre la alteridad, aparece la posibilidad de no imponer a los sujetos de nuestras observaciones unas verdades que no podrán (re-) conocer y menos refutar. Ya basta de violar su espacio simbólico y robar su espacio histórico. ¡Que nuestro lector no se equivoque con nuestras proposiciones! Le quisiéramos tranquilizar afirmando que es totalmente legítimo interesarse en los discursos y producciones del otro... luego de cumplir condición previa de que *éste sea invitado a hacer lo mismo con "su" etnólogo y que pueda opinar sobre sus conclusiones*. ¿Es utópico este proyecto? Quizá, pero apostemos a que más vale intentar borrar todo lo posible de esta asimetría sobre la que construimos el saber acerca de los otros.

¿DEL OBJETO ANTROPOLÓGICO?

El objeto antropológico es la mezcla de tres "momentos" de la investigación antropológica:

1. El terreno como lugar y una red de informaciones privilegiadas.
2. El cuerpo teórico que delimita como se puede el campo del tema de la encuesta.
3. El método que delinea los medios de la encuesta y de análisis del objeto por el sujeto.

Sabemos que los objetos antropológicos no surgen en un estadio natural: □ se fabrican solamente objetos *posibles* (usando de la ficción, de las comparaciones, esquematizaciones, generalizaciones, etcétera). Esta construcción es dinámica (como lo atestiguan las palabras utilizadas como metáfora del proceso): el objeto se *está haciendo, concibiendo, comentando, escribiendo* a través de una red de procesos de transformación que van de lo "dicho", "visto", "vivido", a lo escrito, lo cual responde siempre a las exigencias de una comunidad de saber (los escribas profesionales que son los etnólogos).¹²

¹² Con las preguntas clásicas que escondemos con cierto pudor: ¿quién habla de su investigación? ¿Quién habla dentro de ésta? ¿Qué lugar dejar a los *Affekt*? ¿cuál a las emociones, a las angustias mutuas, etcétera.

Como el objeto antropológico es el fruto complejo de una elaboración cuidadosa y minuciosa, conviene destacar dos momentos claves:□

1. La esquematización como mecanismo que pertenece a una problemática intelectual.¹³
2. La “modelización” como mecanismo.

Basta con señalar estas dos fases importantes por subrayar el grado al que las fronteras del objeto son aleatorias, variables, elásticas. Es decir, en qué medida el investigador lo individualiza y lo singulariza en los términos múltiples de su ecuación personal (sin hablar del rol obvio que juegan sus informantes ni de las condiciones de su investigación de campo). Porque el problema crítico no aparece tanto en la construcción del objeto, sino en *la travesía de una cultura determinada por una mirada extranjera* que tiene conceptos claramente ajenos y nunca antes vistos en el seno del grupo estudiado.□¿Cómo evaluar tal intromisión en el dialógico discurso antropológico? Es difícil responderlo. Sólo nos acordaremos de Barley en su *Innocent Anthropologist*, que tanto deseaba avisar a sus huéspedes de Camerún que siguieran sus ritos “bárbaros”, “como si” él no estuviera presente...

Si podemos plantear que el objeto antropológico es el resultado “mixto”¹⁴ de estos tres momentos, nos parece evidente que integralmente ocupa la encuesta en sí. Es decir, que se construye a cada instante de la investigación, con las dudas, penas, alegrías y certidumbres del profesional. El cuadro que sigue se propone resumir tal evidencia.

Vemos que en esta formulación, ni un momento ni un actor quedarían ausentes. Todos participan en la fabricación del objeto así como en su clarificación como producto final. También vale insistir en que esta proposición se demarca de los marcos críticos de la corriente postmoderna, que privilegiaba notoriamente el talento del etnólogo para la escritura; su texto sería el único y verdadero “terreno” (el terreno estaría en el metatexto o el texto estaría en un metaterreno supuesto).¹⁵

¹³ A Alban Bensa le tomaremos prestada la propuesta siguiente: “la realidad que busca la antropología no es la de los hechos mas la de su *significación verosímil*, sin embargo irreductible a esquemas preestablecidos” [1995:135]. Las cursivas son nuestras.

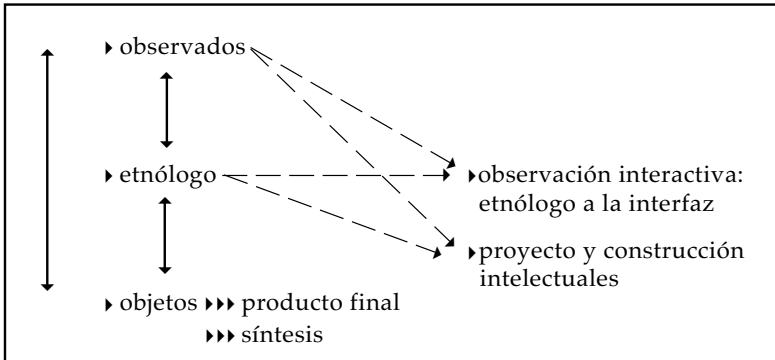
¹⁴ Utilizamos esta noción que parece ser más adecuada que la de “mezcla”.

¹⁵ De esta corriente rechazaremos□con otros autores:

1. El poco valor dejado al contexto pragmático del encuentro con el otro.
2. La ignorancia de los procesos selectivos (preferencias/rechazos) de la escritura como relación terminal.
3. La hiperestimación de las capacidades interpretativas y comprensivas del etnólogo.

Efectivamente, haremos hincapié en que, en etnología, el momento de la mirada no es el momento de la cosa vista, y que no se puede pasar *directamente de la visión a la verbalización definitiva*. En la práctica del terreno etnográfico, ver significa *encontrar una mirada* y aceptar las modificaciones que induce este encuentro. Quizá el instante antropológico se sitúa en el hecho de ser visto. Mirar es observar y aceptar la contraparte: ser observado en un movimiento de miradas sutiles que justifican la presencia activa de todos los actores del campo.

CUADRO 1: □Elaboración de los objetos antropológicos



Concluiremos este capítulo recordando que el objeto que construimos no es transparente de por sí. ¿Será eso un fracaso? Por supuesto que no. No es necesariamente traducible. Existe la asimetría que está en las fundaciones del saber antropológico (tanto de sus logros como de sus errores). Tal no-decible posa los límites de la otredad como lo dijimos anteriormente. Además, todos los pasos del proceso interpretativo del objeto antropológico inducen una concepción decididamente dinámica de la actividad interpretativa resultante de la mixtura que constituye el terreno. Este último se estratifica en diversos

Es así no sólo porque el terreno está del lado del observador como realidad vivida, porque lo vivió. Además el otro, en cuanto ha sido observado y analizado, ¡no se resume sólo en lenguaje y el grafismo! □ Al igual que el observador el observado se presenta como cuerpo viviente con sensaciones, pasiones, preferencias y repulsiones. Es cierto que el texto etnológico es una invención —más aún: una ficción— pero no se le puede abstraer del lugar, el tiempo, los *affekt*, etcétera con el afán de sólo privilegiar e idealizar los procesos de conocimiento. Por nuestra parte, preferimos no exaltar el acto solemne de la escritura para llamar la atención sobre los diferentes niveles del trabajo antropológico. Esta postura nos parece más sensata.

niveles, como lugares y momentos comunicativos verdaderos, inmediatos y experimentados; luego, en un lugar de construcción constituido por contrastes y equiparaciones, y al final como acto de escritura (el proceso final), la conclusión de las tensiones y negociaciones que aparecieron —a veces con dolores— del diálogo entre las alteridades.

Del no-traducible como elemento del conocimiento antropológico

El no-traducible no concierne solamente a la imposibilidad de la ida y vuelta de un código semántico al otro. Más bien es aquí cuestión de la relación ontológica de asimetría entre los lenguajes culturales ajenos. Se entiende que tal relación se enfrenta con los límites del discurso sobre el otro y el mismo.

Existen márgenes de comprensión y de percepción que *no* se pueden forzar en la labor antropológica y que, en consecuencia, resisten a las tentativas de interpretación. No sirve lamentarse sobre tales límites del conocible: no basta conformarse, sino que se les debe considerar como condición previa del proceso que lleva al saber antropológico. Esta asimetría permanente constituye nuestros discursos. Ya lo dijimos: □no soy el otro y éste no puede ser yo. Pero es obvio que es en la intimidad del encuentro de nuestras diferencias que surge el saber. La asimetría recubre entonces una dimensión necesaria y constructiva del conocimiento. Favorece el “eureka” que nace de las idas y vueltas entre el alejamiento y la apropiación, entre la participación/observación y la objetivación, entre la forma y el sentido; en fin: entre el otro y yo. De igual manera, todos estos no-traducibles favorecen los puntos de vista y las equiparaciones, fuentes fecundas del saber antropológico.

Esta red de no-traducibles aparece desde el momento de la descripción porque el etnólogo va captando, clasificando y seleccionando *según sus esquemas culturales* todo lo que está ocurriendo bajo su mirada. Tal proceso no sólo traiciona una transcripción leve, más bien *configura los significados así como los actos del otro*. Traducción y no-traducción dibujan ya una operación constructiva e interpretativa.

La producción antropológica como discurso y escritura de “ficción”

Ghasarian notifica con pertinencia: “Como todo el mundo, los etnógrafos crean sentido y escogen unos planos de acción al interior de un campo de los posibles”

[Ghasarian, 1997:191].¹⁶ A nuestro parecer en estos posibles entra la lógica ficticia de la producción etnológica. Es menester reconocer sin arrogancia que la práctica etnológica en varios de sus momentos se acomoda a “hacer como si...” y se construye, por lo menos en parte, “haciendo creer que...”. Por supuesto, tal estilo no corresponde a una voluntad mesquina del especialista —o de sus anfitriones— de engañarse mutuamente. Más bien aquí llamamos la atención sobre la dinámica positiva de la *ficción*, la cual induce un esfuerzo peculiar de atención y de análisis entre agentes de la construcción del saber antropológico, ambos pertenecientes a universos culturales muy distintos. Obviamente la noción de ficción enfatiza en un mismo acto dos polos de la elaboración: por un lado se subraya la acción de construir y, por otro, la de fingir y suponer. Seamos honestos: ¿cuál etnólogo no manipula estas dos caras de la ficción? □ Bien se sabe que la producción antropológica contiene en sí misma un matiz artificial (por lo menos en su manera de reunir los datos en un marco previo). ¡Pero hay más! Porque a través del juego de la escritura, *inventa* los moldes de una cultura *por sus interpretaciones*, hasta encajonarlas en un tramoso “presente etnográfico”. ¡Eso sí es ficción! □ porque el acto de la escritura etnológica pretende ordenar una representación de lo real.¹⁷ Aceptar esta manera de construir la realidad del otro es reconocer el carácter paradójico pero constituyente de la disciplina. En efecto, se pretende restituir lo real con la fidelidad más honesta que se pueda, tal como lo captó el profesional *in situ*, cuando, alejándose, sabe que tendrá que descomponerle hasta estrellarle para volver a construirle en un molde suyo, es decir que corresponde *a sus conceptos personales y culturales*. No será necesario rememorar aquí en qué grado el acto de la escritura final llama a procesos de estilos, de lexicografía, etcétera. *El otro vivido y percibido con el apoyo de los sentidos se vuelve de tal manera un “otro” otro, porque es conceptualizado*. Es decir que, de hecho, ya se volvió un objeto.

Quizá una buena manera de terminar estos apuntes epistemológicos consista en recordar que, en sus producciones finales, la etnología se construye y se conserva en textos, los cuales presentan unos *mundos posibles* porque están contruidos y producidos tanto a partir de la experiencia existencial (¿sentimental?) del especialista como de sus marcos y preferencias teóricos. De tal manera aprendieron los etnólogos que ya no es necesario brindar las pruebas de sus conclusiones. Lo cual podría constituir un gran logro...

¹⁶ La traducción es nuestra.

¹⁷ Malinowski ya invitaba a los etnógrafos a restituir de la mejor manera posible la “vida real” del grupo estudiado.

Gracias a la licenciada Laura Romero Lima por la revisión de esta versión en castellano.

BIBLIOGRAFÍA

Affergan, F.

- 1987 *Exotisme et altérité*, París, PUF.
 1998 *La pluralité des mondes. Pour une autre anthropologie*, París, Albin Michel.
 1999 *La production du savoir anthropologique*, París, PUF, colección Controverses.

Agier, M. (dir.)

- 1997 *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*, París, J.M. Place.
 1998 "Quand le terrain se rebelle", en *Sciences humaines*, Hors-Série, 23 de diciembre, pp. 42-44.

Augé, M.

- 1994 *Le Sens des autres*, París, Fayard.

Barley, N.

- 1992(1983) *Un anthropologue en déroute*, París, Petite Bibliothèque Payot, núm. 176 (traducción al español: *El antropólogo inocente*).
 1997 *L'anthropologie n'est pas un sport dangereux*, París, Petite Bibliothèque Payot, núm. 365.

Bensa, A.

- 1995 "De la relation ethnographique. A la recherche de la juste distance", en *Enquête*, núm. 1, pp. 131-140.

Blanckaert, CL.

- 1985 *Naissance de l'ethnologie? □ Anthropologie et missions en Amérique (xvi^e-xviii^e S.)*, París, Le Cerf.

Chanady, A.

- 1995 "Entre le "nous" pluriel et l'"autre" exclu", en *Diogenes*, núm. 170, pp. 100-116.

Creswell, R. et al.

- 1975 *Éléments d'ethnologie*, 2 vols., París, A. Colin.

Creswell, R., M. Godelier

- 1976 *Outils d'enquêtes et d'analyses anthropologiques*, París, Maspero.

Duquesnoy, M.

- 1999 "Leurres de la tolérance et de l'identité à l'heure des dialogues", en *Vivre*, vol. VII, núm. 2, p. 46-54.
 2001 "Indien (et Métis) de qui? Le sens malaisé", en *Vivre, N. S.*, núm. 2, Bruselas, octubre, pp. 35-43.

2003 *El terreno etnológico y la teoría del conocimiento. Apuntes, curso de epistemología*, ENAH, inédito.

Ghasarian, C.

1997 "Les désarrois de l'ethnologue", en *L'Homme*, núm. 143, pp. 189-198.

Journet, N.

1998 "L'un et le multiple", en *Sciences humaines*, Hors-Série, núm. 23, diciembre, pp. 6-9.

Kilani, M.,

1992 *Introduction à l'anthropologie*, Lausana, Payot.

1994 *L'invention de l'autre*, Lausana, Payot.

Laburthe-Tolra, P., J. P. Warnier

1993 *Ethnologie Anthropologie*, París, PUF.

Leclerc, G.

1979 *L'Observation de l'homme*, París, Le Seuil.

Leiris, M.

1969 *Cinq leçons d'ethnologie*, París, Denoël, Tel Gallimard.

Levi-Strauss, C.

1983 *Le regard éloigné*, París, Plon.

1993 *Regarder Ecouter Lire*, París, Plon.

1994 *Saudades do Brasil*, París, Plon.

Lourau, R.

1988 *Le journal de recherche*, París, Méridiens Klincksiek.

Malinowski, B.

1975 *Los argonautas del Pacífico occidental*, Madrid, Península.

1985 *Journal d'ethnologue*, París, Le Seuil.

Piette, A.

1992 *Le mode mineur de la réalité. Paradoxes et photographies en anthropologie*, L.L.N., Peeters (Diff. VRIN).

1996 *Ethnographie de l'action (L'observation des détails)*, París, Métaillé.

Schutz, A.

1987 *Le Chercheur et le quotidien*, París, Méridiens Klincksiek.

Sicard, J.

1995 *L'Année 1895. L'image écartelée entre voir et savoir*, París, Duplessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond.

Todorov, T.

1982 *La Conquête de l'Amérique. La question de l'Autre*, París, Seuil.