

# De aquí y de allá: la ambigüedad etnográfica de la otredad<sup>1</sup>

Beatriz Kalinsky\*

Gustavo Pérez\*\*

*El conocimiento existe en la comunicación.*  
Jack Goody

*The problem of cultural difference is one-self-as-others,  
others-as-ourselves, that borderline.*  
Homi Bhabha

## I

La antropología ha sido caracterizada como la teoría del cambio sociocultural. La definición del propio concepto de "cambio" ha estado siempre, reconocidamente o no, limitada por los espacios estructurales y momentos históricos.

Para establecer "cambios" hay que identificar diferencias. Luego, fijarlas de alguna manera para finalmente implicar relaciones entre ellas. O sea, ni más ni menos que una "lógica" sociocultural irremediabilmente mezclada con la política y la contingencia.

\* Antropóloga. Profesora regular adjunta de la cátedra de Epistemología y métodos de la investigación social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Investigadora del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas).

\*\* Antropólogo. Docente Auxiliar de la cátedra de Epistemología y métodos de la investigación social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Ninguna definición del "cambio sociocultural" tendrá un valor universal y definitivo; la pluralidad de versiones que se han formulado han sido, a la larga o a la corta, desbordadas por el desplazamiento de los límites.

La precondition de la práctica antropológica, una vez aceptada la concomitancia de la disciplina con los discursos políticos, éticos, institucionales y técnicos, está en el banquillo de los acusados. En una palabra, alguna de las teorías del cambio sociocultural está siendo aplicada a ella misma (meta-antropología, antropología crítica).

Se han discutido, entre otras cosas, el efecto político de la producción de los textos etnográficos, aspectos éticos tanto de las teorías como del *fieldwork*, condiciones mínimas del desenvolvimiento de la práctica "de campo", formas del diseño de los objetos de estudio, *advocacy*, jergas profesionales.

La divisoria de aguas en esta polémica es doble. Por un lado, hay una cada vez más fuerte tendencia hacia posiciones que podríamos llamar, en términos generales, "a-esencialistas". Algunas de las visiones actuales del concepto de "cultura" (Auge, 1987; Foster, 1991; Sahlins, 1988) le han devuelto la dimensión histórica, planteándolo asistemático y socialmente distribuido (Keesing, 1987 y ms.; Rappaport, 1987) entre otros rasgos. Este movimiento no-esencialista también ha estado alimentado por un alejamiento progresivo de la perspectiva parsoniana de la acción (Bourdieu, 1985; Bruner, 1990; Foucault, 1979; Giddens, 1977; Ortner, 1978; Sahlins, 1988; Turner, 1986), dándose un fuerte peso teórico a la aplicación activa de los significados culturales y a la dimensión estratégica de los discursos y la comunicación (Goody, 1987; Habermas, 1987).

La segunda línea que concentra la polémica contemporánea tiene que ver con la reconceptualización de la situación de campo a la luz de las condiciones actuales (Althabe ms.; Batallán y García, 1992;

D'Amico-Samuels, 1991; Favret-Saada, 1990; García Canclini, 1991; Hastrup, 1992; Honko, 1986; Saltamacchia, 1983, entre muchos otros).

La pregunta clave fue qué requisito particular debía distinguir a la perspectiva antropológica de la de cualquier otro lego interesado por simple curiosidad en lo exótico. La mirada antropológica debía romper con el sentido común, "exotizando lo cotidiano" (Da Matta, 1983), simulando ser una "mirada distante" (Lévi-Strauss, 1986).

En tanto especialistas en lo diverso, la primera "otredad" que aparecía como tal, casi naturalmente era el "otro exótico", el salvaje, el indio, el decididamente extraño. Pero ese otro etnográfico se fue ampliando, diversificando y acercando. Campesinos (Redfield, 1941; Foster, 1988), pobres urbanos (Lewis, 1987), movimientos de insurgencia, minorías étnicas en países centrales, científicos (Latour, 1987), hasta antropólogos (Clifford, 1983; Geertz, 1989). Cualquier contexto que se demarque como sociocultural se convierte en posible de ser etnografiado. Pasamos de ser especialistas en indios a expertos en "la diferencia" —y también, para mal de la disciplina, en la creación ideológica de esa diferencia (Herzfeld, 1987).

El descentramiento —espacial, temporal, técnico, institucional, político, representacional— de la situación de campo ha sido una de las fuentes de críticas, reformulaciones y los marcadores indiscutibles sobre la pertinencia o no de nociones tales como "verdadero conocimiento", "evidencia", "autoridad autoral", y así. Digamos que se han configurado dos posiciones no muy claramente establecidas pero que se van ordenando alrededor de la pregunta si estamos practicando una antropología "liberadora" o "reproductivista" del orden actual de "diferencia/desigualdad/pobreza socioeconómica/aislamiento geopolítico".

Ya difícilmente hay quien no esté en acuerdo ideológico con la primera de las opciones, aunque los enardecimientos se entibian llegado el punto de la discusión más típicamente teórico-metodológica: ¿*advocacy* o no?; ¿romper reglas ético-profesionales cuando la situación o el tema así lo requieran?; ¿autoconocimiento de la posición “de clase” como barrera infranqueable —reproductiva— entre antropólogo y quienes son “sujeto” de ella?; ¿socios en el conocimiento y a la vez antagonistas políticos?

En este artículo, la “otredad” en la situación de campo es el tema de nuestra reflexión. Ha sido muchas veces el bastión que permitiera mantener la distancia crítica entre “nosotros” y “los otros”, que hacía a la misma posibilidad de la antropología. Para otros, se ha convertido en la justificación metodológica de la índole colonialista que la antropología no ha podido todavía sacarse de encima. Aquí daremos otra vuelta de tuerca, tratando de dar una mirada antropológica sobre aquella otredad.

Desde ya creemos que el *fieldwork* es sin más una micropráctica comunicacional (Gudeman y Rivera, 1989) que, como tal, construye realidades que se acoplan, con más o menos fluidez, o con valores democratizantes o no, a la inacabable pluralidad textual de “lo social”; pero, en todo caso, esas articulaciones no son en modo alguno ejercidas *sólo* por los antropólogos, las etnografías, ni sus “trabajos-de-campo”. Las cadenas de mediatización, incluidas las armadas por nuestra disciplina, parecen habernos pasado inadvertidas.

Transitaremos, entonces, por distintas formas en que parece poder construirse la alteridad, teniendo en claro que el antropólogo no es “autor” exclusivo ni unilateral de las otredades. De modo que no son el resultado de una estrategia solipsista del etnógrafo para luego escribir sobre ellas, sino que emergen, más acá o más allá de la voluntad, deseo o posición teóri-

co-ideológica, en la relación viva de la etnografía. Se trata de construcciones *conjuntas* entre el *antropólogo y su otro*; y son *múltiples*, como lo son las micropolíticas que se articulan en el campo, dependientes en cada caso de las pautas y condiciones de sus modos de establecerse y mantenerse.

La ficcionalización de la otredad en la situación de campo es versátil. Por un lado, el antropólogo construye a su “otro” etnográfico. A su vez, éste se representa a sí mismo como tal y además, construye al antropólogo como un “otro”. Finalmente, también el antropólogo se construye a sí mismo como tal para presentarse ante su “otro” etnográfico, y ante los colegas y los potenciales lectores de su etnografía.

Digámoslo sin rodeos. Estamos persuadidos de que para hacer antropología es preciso ficcionalizar los lugares del antropólogo y del informante,<sup>2</sup> de modo que esos encuentros en-el-campo se diferencien —ficcionalmente— de los encuentros en la vida cotidiana. Sin embargo, como veremos más adelante, las situaciones producidas en las relaciones etnográficas no son rupturas respecto de las que suceden en nuestra cotidianidad; más aun, son parte de ella.

Podríamos entonces efectuar un análisis teórico-metodológico de estas estrategias de construcción de otredades, recurriendo a la clásica escritura “monológica-experiencial” (Clifford, 1983).<sup>3</sup> Pero si pretendemos ocuparnos de la *relación* entre “otros”, resultará más adecuado incluir en nuestro texto los textos de esos “otros”. De modo que los discursos plurales de nuestras diversas voces —coautoras de este trabajo— se entrecrucen con las voces de los “otros etnográficos”; quizás más que nada con la sola pretensión de un efecto de analogía. Las raíces del problema aquí planteado son también extratextuales.

Si la otredad es diversidad, nuestra reconstrucción de ella no puede ser homogénea. Así, este trabajo

incluirá relatos de algunas experiencias personales en "el campo", como también reconstrucciones de diálogos entre los autores, de manera de explicitar el proceso de producción de nuestro (meta)conocimiento sobre las representaciones que los "otros" tienen sobre nosotros, y "nosotros" practicamos cuando "parimos" a "nuestros otros".

## II

- G. Creo que deberíamos comenzar explicitando un poco más lo que entendemos por los diferentes sentidos con los que nos referimos a los "otros".
- B. De acuerdo. "Nuestros-otros" son los otros etnográficos, mientras que "nosotros-otros" somos los antropólogos contruidos como otros por los informantes.
- G. Entonces ni los informantes ni los antropólogos en tanto "otros" existen más que como una ficción...
- B. Digamos como una fabricación que emerge en la relación establecida en el trabajo de campo.
- G. De modo que la "otredad" puesta de manifiesto en las etnografías resultaría una ficcionalización.
- B. Exactamente. El establecimiento del otro etnográfico como tal es en el plano de la ficción. Se trata de la puesta en juego de una herramienta técnica que sirve para posicionar a los "otros-otros" (de carne y hueso) en nuestros problemas de investigación y nuestros propios encuadres (Friedman, 1992).
- G. Pero hasta aquí estamos hablando de una de las construcciones de la otredad planteada más arriba.
- B. Sí. Nos referimos a la construcción que hace el antropólogo del "otro" etnográfico. Tú contemplaste esta cuestión en otro trabajo (Pérez ms.)...
- G. Señalando que los "otros" de la antropología existen como tales sólo en la escritura etnográfica (Clifford, 1983), o sea que son ficcionalizaciones textualizadas.
- B. No sólo eso. Los textos en donde se representa a los otros etnográficos son maneras de dar cuenta de una *relación*, es cierto que ficcionalizada, pero parte de la vida... No existen ficciones de la nada.
- G. O sea que en esa relación así como los antropólogos construimos a nuestros "otros", éstos simultáneamente nos construyen a nosotros (Althabe ms.)...
- B. En una relación de encuentros; también de muchos desencuentros entre "otros": uno se remite a que no es posible establecer relaciones idílicas. ¿No has tenido acaso malos vínculos en tu experiencia de trabajo de campo?
- G. Bueno... Como en toda nuestra vida, hay gente con la que te sientes a gusto y otras que no tanto. Ahora bien, la posibilidad de entablar estas buenas o malas relaciones, ¿tiene que ver con el establecimiento del *rapport* con los informantes? (Taylor y Bogdan, 1987).<sup>4</sup>
- B. No, si se piensa que este *rapport* puede ser establecido y controlado a través de una receta metodológica... Tiene más que ver con nuestras actuaciones cotidianas, más allá de la situación etnográfica.
- G. De acuerdo. Pero tú hablabas de otras clases de desencuentros...
- B. Sí. Tienen que ver con el control que tienen los informantes respecto de lo que dicen y de lo que no dicen (Margolies, 1991; Moore & Wheelock, 1990), en virtud de la evaluación que hacen de tu pericia como antropólogo, del *feeling* que se establezca en la relación personal o de los usos que hagan de tu presencia en el campo (Van Der Geest, 1991;<sup>5</sup> Weiss, 1992).



G. Por ejemplo... cuando a ti en una reserva indígena del sur del Neuquén uno de los caciques te amenazó veladamente cuando estaba carneando un animal porque no quería antropólogos en la reserva, se trató de un desencuentro... digamos... alusivo.

B. El cacique me aceptaba como persona, como "otro-otro", pero no como antropóloga. No estaba dispuesto a entablar ninguna relación etnográfica. Y por tu lado, ¿aquella ocasión en que una antropóloga parte de tu mismo grupo de investigación reaccionó con sorpresa y un atisbo de ira al notar que tomabas notas porque estabas etnografiando al grupo de antropólogos?

G....

B. También hay otra forma de desencuentro que tiene que ver con la posición epistemológica que solemos asumir los antropólogos, y desde la cual pretendemos dar versiones correctas y objetivas de nuestros "objetos de estudio"...

G. Que no son sólo las personas, sino también las relaciones, contextos y también los problemas sociales (D'Amico-Samuels, 1991; Kalinsky y Arrué, 1991; Scott, 1992).

B. Digamos que podemos, o no, reconocer y enfrentar el peligro que deslizarnos, ahora en el plano político, hacia el ejercicio de una antropología totalitaria que tiene que ver con fijar sentidos últimos, límites inapelables de dependencias y antinomias, y puntos de partida esenciales que nos den la ilusión de garantizar que la situación de campo, la investigación que llevamos adelante y los "otros" puedan ser tomados como totalidades abarcables y cognoscibles.

G. Retomando nuestras disímiles experiencias en el campo, podríamos decir que los desencuentros se dan en cualquier situación etnográfica, ya se trate de "indios" o "antropólogos", de "exóticos" o "cotidianos".

B. Ése es el punto: la *cotidianidad*. ¿Crees que el encuentro/desencuentro entre antropólogo e informante es de una índole diferente al que puede darse entre "otros-otros"? ¿Es acaso tan distinto en la vida cotidiana?

G. En absoluto. Son similares, sólo que esos encuentros o desencuentros en la relación etnográfica se ficcionalizan para marcar la especificidad de nuestro trabajo en tantos expertos...

B. Para autorizar la producción de teoría, y diferenciar un relato con pretensiones antropológicas de otro...

G. Digamos... literario o periodístico. Augé (1987) habla de "etnografías ocasionales"...

- B. Nadie es antropólogo ni informante todo el tiempo. Existe una fluctuación, de ubicación y desubicación según la voluntad y las contingencias de los cálculos estratégicos que los participantes hacen todo el tiempo...
- G. Una construcción y desconstrucción de los lugares que ocupan "nuestro-otro" (informante) y de "nosotros-otros" (antropólogo).
- B. Y es aquí donde nos estamos refiriendo a las dos otredades que señalamos al principio y que ahora nos quedan pendientes: la construcción del "otro" como tal para la relación etnográfica...
- G. Y la construcción que hace el etnógrafo de sí mismo para presentarse en esa relación.
- B. Creo que deberíamos darle más "sustancia" a estas representaciones de las diversas otredades, recreando algunas experiencias de nuestro trabajo de campo.
- G. Tal vez para aceptar nuestro casi definitivo descentramiento que Tyler (1986) muestra sólo en uno de sus sentidos posibles.
- B. Sin tantas pretensiones estilísticas, y ni siquiera de intentar una antropología liberadora, me conformo con democratizar nuestro conocimiento (Friedrich, 1992) sobre la pluralidad de la situación de campo para mostrarla y darnos la posibilidad de reflexionar sobre ella. Y, con suerte, pensar en nuevos mundos.

### III

La práctica antropológica nos enfrenta a una compleja gama de situaciones no definibles en última instancia, tanto como las múltiples otredades que se ponen en juego durante los trabajos de campo. La ambigüedad de los lugares del antropólogo y del informante es un buen ejemplo.

Como resultado de una investigación interdisciplinaria realizada en el área de salud, uno de nosotros escribió varios trabajos (Arrúe y Kalinsky, 1991; Arrúe, Kalinsky y Ranguileo, e.p.; Ikonikoff, *et al.*, 1988; Ranguileo y Kalinsky, e.p.) en coautoría con quienes son, en algunos momentos, informantes suyos. Uno de sus coautores/informantes suscitó el siguiente diálogo, en las primeras oportunidades donde se hacía este corrimiento de idas y venidas de posiciones:

- A. Estuve pensando en lo que me constaste en la entrevista que tuvimos ayer, respecto a tu trabajo en el hospital con el grupo de alcoholismo.
- I. Tengo varias cosas escritas en borrador sobre el tema que te pueden interesar... pero me gustaría discutir las... sin formalidades... vos sabés... es que el grabador.
- A. ¿Te molesta que grabe? En las entrevistas anteriores no me mencionaste nada al respecto.
- I. Bueno... Pero ahora es distinto. La idea esa que me constaste el otro día...
- A. ¿La de escribir algo juntos?
- I. Sí. Me parece que no es lo mismo, ¿no?... Una cosa es que vos me preguntes y yo conteste para que vos escribas tu investigación... Después de todo yo soy médico y no sé nada de antropología. Pero si vamos a discutir sobre el problema del alcoholismo para escribir algo entre los dos... es distinto.
- A. No entiendo en qué cambia esto nuestra relación. Es cierto que vos fuiste mi informante, y ahora...
- I. Y ahora vos también me vas a tener que contar cosas... Digo... cuando discutamos lo que queremos escribir yo voy a tener que preguntarte cosas...

¿Pueden los espacios del antropólogo y del informante mantenerse fijos? Más aun, ¿están dados de ante-

mano? (Scott, 1992). ¿Son metodológicamente establecidos en tanto tales? Como se muestra en la situación recién expuesta, más bien parecen fluctuar. Pero cualquiera que sea el caso, siempre se trata de otredades construidas *en y para* la relación etnográfica. Una *mise en scene*, como dice Althabe (ms.). En el caso referido, de esa relación establecida para una investigación antropológica, de ese encuentro entre dos "otros-otros", han surgido un "nuestro-otro" construido por el antropólogo, y un "nosotros-otro" fabricado por el informante y coautor que tienen un diseño inestable tentativo; siempre vinculado a redes discursivas e institucionales condicionales y, a veces, antagónicas.

Cuando hacemos referencia a la noción de "fabricar", estamos pensando en una escenificación que no es producto de la imaginación caprichosa y subjetiva, sino que hunde sus raíces en la vida misma. Como afirma Hastrup (1987: 294-295) "La realidad de la antropología no está ligada a los textos, sino a la vida. La definición y el descubrimiento se fusionan en mundos que están mediados por la experiencia y no por textos. No sólo la experiencia del trabajo de campo sino también la experiencia humana en nuestros propios mundos" (traducción nuestra). A lo que nosotros agregamos que no se trata de una experiencia inocente y fundacional, sino mediatizada por formas discursivas e institucionales que dan a la escenificación una referencia aun más radical en sus efectos sobre la vida concreta y cotidiana.

Cuando la metodología disciplinar propone la exotización de lo cotidiano, acepta un uso encubierto de la ficcionalización en la situación de campo. Uno de nosotros se ha enfrentado a una situación de extrema cotidianidad al realizar una investigación antropológica sobre un grupo de etnógrafos. Aquí, se invierten las tradicionales otredades estereotipadas, pero si entendemos estas otredades como ficciones, se podrá notar

de qué modo se van definiendo para la relación etnográfica. Reproducimos parte de un registro.

Es la segunda reunión del grupo. Somos cuatro antropólogos discutiendo nuestros respectivos "campos". Pero existe un elemento que me diferencia del resto: *Ellos* son "mi campo", yo los estoy etnografiando a ellos, y ellos lo saben. No intento pasar desapercibido —soy el único que toma notas—; sin embargo aún no me animo a grabar... Entonces AA interrumpe la discusión y me pregunta:

AA. Hoy estás muy callado, ¿no? No participaste demasiado de la charla...

CC. No olvides que es el etnógrafo del grupo... Vos sabés que eso de observar, participar y registrar, todo al mismo tiempo... es medio difícil.

AA. ¿Por qué entonces no grabas las discusiones?

En cuanto intento contestar, DD me interrumpe:

DD. ¡Ah, no! ¡Una cosa es que tome notas y otra muy distinta es que grabe! ¡No se dan cuenta de que somos más vulnerables que él! Es como cuando yo entrevisto a los campesinos: si no existe esa distancia... esa diferencia entre nosotros ¿cómo doy cuenta de los otros?

AA. Y bueno. Él tiene que hacer lo mismo con nosotros.

DD. Sí. Pero cuando a mí un campesino me dice que le molesta el grabador, yo lo guardo. Y acá GG no es sólo mi colega o mi amigo... Es el etnógrafo y nosotros sus "nativos".

(Risas generalizadas).

Aquí surge la supuesta vulnerabilidad del informante en su relación con el antropólogo. Contrariamente

a esta idea, pensamos que algo del antropólogo siempre se queda en el lugar del trabajo de campo. En este sentido, parece prevalecer una suerte de imagen topográfica del conocimiento como teniendo sedes específicas, y en cierta forma observables (libros, artículos, clases, cifras). En una palabra, el gran observable es la Academia. Por tanto, aun cuando las teorías sean armadas por el antropólogo en situación de campo, ellas tendrían una índole predominantemente solipsista, de modo que, cuando el etnógrafo se va también lo hace "el-conocimiento-que-porta" (en sus papeles, en sus casetes, en su computadora).

Por ahora, los usos sociales de los conocimientos que se esparcen en las redes sociales armadas —en la situación de campo— no pueden ser captadas conceptualmente. Sólo se alcanza a criticar los estilos de escritura que no resultarían inteligibles para "nuestros otros". Aquí se arma un nudo muy complejo que puede ser visto como una mera forma de imponerse al otro (Jordan, 1991). Pero también como una vuelta de tuerca sobre la idea que ha prevalecido sobre la constitución psicológica y social de ese mismo otro (incapaz de pensamiento abstracto, con la mínima posibilidad de plantear problemas-soluciones de corto plazo, ideologizado y atezado por prejuicios) (Kalinsky y Arrúe, 1991; Scott, 1992). Creemos que en este tipo de críticas hay un deslizamiento semántico entre *conocimiento* y *escritura científica*. Como si la discusión de ideas, el intercambio de experiencias y el trabajo conjunto desde cada uno no tuvieran valor cognoscitivo alguno. La oralidad y la práctica sujetos a depreciación cognoscitiva y como divisoria de aguas entre "nosotros" y "ellos" —agotados como conocimiento en el mismo momento en que, desde las miradas inadvertidas, parecen cesar—. Éste, creemos, es un momento culminante aunque despreciado por los teóricos del "fieldwork como revolución", en que las políticas

comunitarias usan el conocimiento (también el generado durante algún *fieldwork*), descifrando significados y objetivos sin la mediación centralizante de instituciones oficiales, como la Academia. Como dice uno de nuestros epígrafes, ¿no?

La gente también exige respuestas, y pretende indagar y ser parte del mundo del antropólogo. (¿Acaso no lo es de antemano?). Después de todo, las relaciones en-el-campo pueden ser tan maravillosas o tan crueles como en la vida misma, porque la etnografía es parte de esa cotidianidad. Es un juego ficticio de la realidad, en donde la construcción del "otro" etnográfico y la representación de un espacio relacional propio (antropólogo-informante) devienen imprescindibles para hacer etnografía, pero en cualquier caso, todos nosotros seguimos estando allí, más allá de la antropología y de sus textos (Kalinsky y Pérez, e.p.).

#### IV

- G. ¿No crees que nuestra concepción de trabajo de campo como "ficción" es ambigua?
- B. Es que justamente nuestra idea de ficción se enrosca con la *ambigüedad*, allí donde se tejen y destejen las relaciones entabladas en el campo. Si los espacios del antropólogo y del informante no se pueden separar en forma tajante, no estamos de acuerdo con la noción de que "se es de aquí o se es de allá"...
- G. Como se planteaba desde el "realismo etnográfico", estableciendo una barrera infranqueable entre "nosotros" y los "otros", entre esos dos sujetos que creaban una relación idílica, porque entre ellos eran distantes, ajenos y extranjeros...
- B. Pero también en posturas más contemporáneas se



- sigue manteniendo esa separación, aunque asignándole a la relación un tinte apocalíptico. Por ejemplo, Hastrup (1992) sostiene que el antropólogo "arrasa" emocionalmente con el informante. El "otro" queda entonces relegado a una pasividad absoluta, mientras que se sobreestima al antropólogo...
- G. Y al trabajo de campo. En esta línea, algunas posturas radicales (D'Amico-Samuels, 1991; Scott, 1992) critican la propia situación de campo por considerarla un factor de protección del investigador, frente a compromisos prácticos y políticos. De modo que ven al *fieldwork* como un concepto ideológico, enmascarador sistemático de relaciones de poder.
- B. Sin embargo, ¿crees que exponer la reproducción de las hegemonías del contexto sociopolítico en el trabajo de campo como "microhegemonías" (Herzfeld, 1987), ayude en algo a cambiar el balance de poder?
- G. Desde estas posiciones extremas se sigue reproduciendo la concepción del antropólogo como sujeto totalizante y poseedor unilateral de conocimiento y poder de un siempre —¿mal?— disimulado antagonismo ideológico (Hsu, 1979). Así, como reproductor constante, acríptico y hasta casi anhelante de desigualdades políticas, que, según las lecturas actuales, subyace en la etnografía clásica... y, quizás, posclásica...
- B. Por aquí, Freud y Foucault no pasaron, ¿eh?...
- G. Se trata de una idea esencialista de sujeto, saturada y definitivamente constituida. Otro caso de ideas desconectadas de la materialidad de las acciones, los discursos y la historia.
- B. ¿No te parece que en este caso vendría bien un poco de desconstrucción posmoderna?... Es sólo una broma (*sic*).
- G. Ya que surgió el tema del poder, creo que podríamos ver, siguiendo el hilo de nuestras relaciones ambiguas, tres asimetrías entre las personas-en-relación. Una *cultural*, en la que se legitima la práctica antropológica. La diversidad cultural como tema de estudio ha convocado el trabajo del antropólogo, aun en áreas bastante nuevas como las empresas, las instituciones y el *bussiness* (Baba, 1992), pero *no* debería haberse convertido en una regla metodológica de interacción en el campo...
- B. Aunque casi siempre se han confundido estas dos cuestiones, descaminándose muchas veces el papel del antropólogo en su lugar de "campo". Si bien éste no puede "desparramar (los privilegios) de la blancura de su piel" (D'Amico-Samuels, 1991), tampoco creo posible la radicalización política de la práctica de campo. Porque, entre muchas otras cosas, se pasa por alto el carácter político que tiene de por sí toda interacción social... Decir entre "diferentes" es incurrir en una tautología, ¿no te parece?
- G. Sí. Por otro lado, creo que así como las discusiones en torno a la antropología a-reflexiva sobre su papel en las formas de reproducción de las desigualdades tienen efectos prácticos de crítica y opinión en la profesión, el planteo del "antropólogo-partisano" —D'Amico-Samuels (1991), Huizer y Manheim (1979)— descubre algunos temas.
- B. ¿Como cuáles?
- G. Por una parte, que la complicidad colonial no reside sólo en las relaciones desiguales que se plantean con nuestros sujetos, sino mucho antes, en nuestras formas de delimitación de temas y problemas de investigación, parafernalias conceptuales y premisas epistemológicas dualistas.

- B. La pregunta es si subvertimos esta dominación discursiva haciéndonos activistas políticos “de campo”. Antes, ¿acaso no tendríamos que advertir la dimensión política y potencialmente transformadora del abandono de las epistemologías normativas y de las ontologías totalizantes? (Kalinsky y Arrúe, 1991; Laclau y Mouffe, 1987; Rabinow, 1986).
- G. Y ya que estamos hablando del desmedro político de los discursos universales, me parece que hay cierta linealidad en cómo se percibe la creación de las condiciones del cambio social. Otra vez, las literalidades topográficas —donde residen “el poder”, “la comunicación”, “la transformación”, “las identidades”— nos devuelven al desconocimiento de las mediatizaciones (Foster, 1991; Taylor, 1985; Vigotzky, 1987) de los *habitus* (Bourdieu, 1985; Friedman, 1992), de la formación de consensos/disensos...
- B. De la movilidad histórica de exclusiones e inclusiones, que no sólo ponen en cuestión nociones únicas de “verdad”, “libertad”, “igualdad”, sino que crean una desarmonía crónica entre la práctica de la antropología —aun la que pretende ser liberadora— y sus sujetos, o “agentes”, o *partners*, o como se les quiera llamar (Friedman, 1992).
- G. El actual estallido social de los puntos hegemónicos de ruptura (Laclau y Mouffe, 1987) no parece haber hecho mella, todavía, en la tradición dualista de nuestras líneas de pensamiento: o antropología colonialista, o antropología para la liberación. Advierte el peligro de las dicotomías...
- B. O sea que no tendría sentido seguir hablando ya de “exotización”, ni de “unos” y “otros”, o de mundos excéntricos unos de otros.
- G. Justamente. Y ahí va una segunda asimetría que podríamos llamar *...epistemológica*, y se refiere



al establecimiento de mundos entrecruzados de sentido, en los cuales cambian la forma de constitución de los hechos...

- B. Se nos pasa por alto, tanto el orden de interacción entre los “mundos”, como el de las discrepancias interpretativas. Esta inadvertencia nos reconduce —y ya van unas cuantas maneras de embarcarnos

- en monólogos— a un tratamiento reduccionista de los ámbitos de inconmensurabilidad —y vaya como solo ejemplo el falso problema del “conflicto de creencias” (Klass, 1991)— con una marcada tendencia a plantear en términos científico-antropológicos lo que quizá no puede serlo sin alterar sentidos y criterios.
- G. Como en el caso de la re-traducción en términos científicos que se intenta con los principios activos de las plantas medicinales (Browner, *et al.*, 1988), o con el tema de la reencarnación (Mills, 1988).
- B. No hay una manera única de establecer algo como “hecho”. Más bien existen mundos abiertos y comunicados *hasta cierto punto*, o sea *no del todo* intercambiables...
- G. De manera que hay una “sutil” diferencia epistemológica en buscar mundos objetivos, demarcados y sujetos a los procedimientos científicos.
- B. ¿No es ésta una actitud “colonialista”?
- G. ...
- B. ¿Y la tercera asimetría?
- G. Se refiere a la dimensión *política* y sólo cabe situarse caso por caso, en el sentido de que antropólogos e informantes pueden compartir una situación parecida de inequidad...
- B. Pienso en las diferencias entre la antropología de los países centrales y en la del Tercer mundo... Notarás, en primer lugar, que estamos haciendo una distinción analítica en tanto hay una combinación de estas asimetrías que es situacional. La dimensión política también tiene ese carácter.
- G. Pero “la dominación” es tal en cualquier tiempo y lugar.
- B. Sin duda... Pero el sentido que asume en la situación de campo es parte de la posición que ocupan quienes en cada caso la componen. No es lo mismo un norteamericano trabajando con los refugiados salvadoreños en Honduras (Bourgois, 1991) o en Sri Lanka (Scott, 1992), que latinoamericanos haciéndolo en su propio suelo, o hispanos estudiando minorías étnicas de su origen (Guarnaccia *et al.*, 1992).
- G. Sí. Pero de cualquier forma no pertenecen a la misma clase social. Siempre persiste un quiebre de inequidad que no se puede remontar.
- B. En cierto sentido esto es así, y debemos prestar atención permanente. Pero sobre todo ver qué efectos tiene esta situación que parece inevitable sobre el conocimiento, los textos y la circulación de las etnografías.
- G. También sería importante que pudieran señalarse criterios de delimitación de fronteras entre “clases sociales”. Me parece que desde Gramsci —ya como un clásico— en adelante, se viene planteando la idea de “hegemonía” como una política de la articulación y la contingencia (Laclau y Mouffe, 1987).
- B. ¿Hasta qué punto y en qué condiciones son posibles la imposición no subvertida de la mirada y la teoría antropológica? ¿En qué medida los “puestos” de antropólogo e informante están dados *a priori*, o aun históricamente  *fijados* sin apelación por la historia social de la disciplina?
- G. En tanto sean espacios conceptuales se pueden rediseñar, aunque claro, dentro de límites políticos-institucionales, y también son variables y muchas veces inespecíficos (Kalinsky *ms.*)...
- B. Exactamente. Notarás entonces que la ambigüedad atraviesa todas las situaciones planteadas. De este modo no resultaría desatinado sugerir que el trabajo de campo es un escenario *vivo* pero *fabricado*, parte de la vida pero también extracotidiano...

- G. En el que se pretenden ciertos desempeños, como por ejemplo construir conocimientos, plantear problemas, aportar ciertas respuestas...
- B. Pero además no siempre se pretenden otros, como "avasallar" al informante (Hastrup, 1992), extraer información (Taylor y Bogdan, 1987) o desencadenar una revolución política (Bourgois, 1991).
- G. En todo caso, estos desempeños no deben plantearse como fijos, sino sujetos a críticas, cambios y replanteos, aceptando como premisa las ambigüedades que surgen de las relaciones en-el-campo.

## V

Podríamos resumir estas ambigüedades caracterizando a la práctica etnográfica con límites fluctuantes entre el "aquí" y el "allí" (Geertz, 1989), entre el ir y venir —a la Academia y al campo— desdibujándose así las distancias espaciales y representacionales. Si pensamos en nuestro mundo contemporáneo como una "aldea global" pero fragmentada (Gupta, 1992), ¿podemos seguir planteando —como en la Samoa de Margaret Mead— mundos propios y mundos ajenos? ¿Qué pertinencia tiene en la investigación socioantropológica contemporánea "exotizar" a los "otros"? ¿Se puede hacer?

Esta ambigüedad alcanza a la propia figura del antropólogo, quien puede ser un "transeúnte desinteresado" (Geertz, 1987), un "extranjero profesional" (Hastrup, 1992), o un "partisano" (D'Amico-Samuels, 1991). Puede ser un "otro" en tanto técnico, prolongación de la Academia en "el campo", a través de las teorías, técnicas y subsidios de los que la formación profesional lo provee; y simultáneamente un "otro no técnico", vivencial y cotidiano. ¿Es el trabajo de campo la puesta en marcha de un conjunto de reglas meto-

dológicas pero también una disposición a tener algún tipo de experiencias? (Hastrup, 1992).

¿Será entonces que no hay una otredad natural —esencial y atemporal— más allá de las representaciones y *performances* propias y ajenas, a partir de las que se forman y des-forman múltiples y diversos "nuestros-otros" y "nosotros-otros"? Es solamente desde esta perspectiva que pueden empezar a discutirse coincidencias y confrontaciones. Llegamos aquí al confín del exotismo y la des-familiarización teórica, política, institucional e ideológica. Nos restará discutir si esto es así también desde la técnica y la metodología.

*Creemos que establecer una fórmula definitiva respecto de atribuir al trabajo de campo la fijación o subversión de procesos de dominación es, en sí misma, una falsificación, ya que quita contingencia y totaliza, clausurando las relaciones, las transiciones y las diferencias, que es justamente lo que endilgamos al colonialismo antropológico.*

- B. No creo posible indagar formas de avance y retrocesos por las líneas de hegemonía si ignoramos la multiplicidad de variantes que adquiere la otredad en la relación etnográfica...
- G. ¿Diversas y conflictivas facetas de una ingenuamente pensada homogénea "otredad"?
- B. Yo diría que se trata de una "otredad" que, paradójicamente, es conceptualizada como única, escondiéndose antagonismos y compromisos en su ubicación estratégica en la trama del conocimiento.
- G. Tan erradamente única como la voz omnisciente del antropólogo-autor (Geertz, 1989) que quiere dar cuenta de ella...
- B. Ignorando las rupturas y suturas de las construcciones de "nosotros-otros", de los espacios fluctuantes que esas otredades ocupan y desocupan en la inacabada ambigüedad de la relación etnográfica.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Algunas de estas ideas fueron planteadas en el transcurso del seminario de investigación "Ser antropólogo: la entrada en la profesión", del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, coordinado por la lic. Beatriz Kalinsky durante el año de 1992. Nuestro agradecimiento a Alejandra Alliaud, Mariana Arruti, Mariana Caram, Morita Carrasco, Valeria Hernández, Valeria Procupez, Laura Piaggio, Isabel Puente, Diana Rossi, Gonzalo Saraví, Adriana Stagnaro, Vivian Spoliansky y Lea Vaccari.
- <sup>2</sup> Queremos expresar nuestro desacuerdo con la noción de "informante", ya que esta conceptualización presupone al otro etnográfico como sujeto pasivo y descalificado en la elaboración de conocimientos. Creemos que el trabajo de campo es un proceso de ineludible construcción conjunta entre el antropólogo y su "otro", sin importar en este plano si esta co-construcción aparece o no, se reconoce o no, o si toma o no matices políticos; de modo que la utilización del término "informante" responde aquí sólo a los fines de identificar en nuestro trabajo al otro etnográfico.
- <sup>3</sup> Clifford (1983) distingue cuatro tipos de escritura etnográfica: la "experiencial" —en la cual sólo se expresa la voz del antropólogo, siendo el caso de las etnografías clásicas—, la "interpretativa" —también monológica pero con menores pretensiones de veracidad explicativa—, la "dialógica" —en la que se representan los diálogos producidos en el campo— y la "polifónica" en donde el texto es abierto simultáneamente a las diferentes voces que participan en la producción del conocimiento antropológico.
- <sup>4</sup> Taylor y Bogdan (1987: 55-58) enumeran una serie de prescripciones metodológicas para establecer una mejor relación (*rappor*) con los informantes, tales como "reverenciar sus rutinas", "establecer lo que se tiene en común con la gente", "ser humilde", "ayudar a la gente" e "interesarse". Todas ellas igualmente irritantes. Esto nos trae a la memoria las recomendaciones de Foster (1972) en su "Anatomía de la envidia": esconder las riquezas, negar que sean de uno, dar algo a otro para neutralizar su envidia y un compartir genuino. Creemos que el problema de los diferentes recursos que se despliegan durante el trabajo de campo deben ser discutidos en otros términos.
- <sup>5</sup> Aun en el caso de que la gente acomode su conocimiento a una situación de "interrogatorio" a la que pueda deslizarse fácilmente la relación de campo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Althabe, G., Ms. "Microsocial et enquete ethnologique de terrain".
- Arrúe, W. y B. Kalinsky, *De "la médica" y el terapeuta. La gestión intercultural de la salud en el sur del Neuquén*, CEAL, Buenos Aires, 1991.
- Arrúe, W., B. Kalinsky e I. Ranguileo, "Alcohol y comunidad. El conocimiento sitiado", en N. Elichiri (comp.), *Salud y educación. Dilemas y desafíos de experiencias comunitarias*, Nueva Visión, Buenos Aires, e.p.
- Auge, M., *El viajero subterráneo*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- Baba, M., *Business and industrial anthropology: An overview*, NAPA Bulletin 2, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1992 (new printing).
- Batallan, G. y J.F. García, "Antropología y participación. Contribución al debate metodológico", Publicar en *Antropología y ciencias sociales I* (1), 1992.
- Bourdieu, P., "The genesis of the concepts of 'habitus' and of 'field'", en *Sociocriticism*, núm. 2, 1985.
- Bourgois, P., "Confronting the ethics of ethnography: Lessons from fieldwork in Central America", en F. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology*. Association of Black Anthropologist, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1991.
- Browner, C.H., B. Ortiz de Montellano y A. Rubel, "A methodology for cross-cultural ethnomedical research", en *Current Anthropology*, núm. 29 (5), 1988.
- Bruner, J., *Act of meaning. Four lectures on mind and culture*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1990.
- Clifford, J., "On ethnographic authority", *Representations*, núm. 1, 1983, pp. 118-143.
- Da Matta, R., *Relativizando: Una introdução a antropología social*, Petrópolis, Editora vozes, 1983.
- D'Amico, Samuels, D., "Undoing fieldwork: Personal, political, theoretical and methodological implications", en F. Harrison (ed.) *Decolonizing Anthropology*, Association of Black Anthropologist, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1991.
- Favret-Saada, J., "About participation", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 14 (2), 1990.
- Foster, G.M., "The anatomy of envy. A study in symbolic behavior", *Current Anthropology*, núm. 13 (2), 1972.
- Foster, G.M., *Las culturas tradicionales y los cambios tecnológicos*, FCE, México, 1988.
- Foster, R., "Making natural cultures in the global ecumene", en *Annual Review of Anthropology*, vol. 20, 1991.

- Foucault, M., *Microfísica del poder*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1979.
- Friedman, J., "Mith, history and political identity", *Cultural Anthropology*, núm. 7 (2), 1992.
- Friedrich, P., "Interpretation and vision; A critique of Cryptopositivism", *Cultural Anthropology*, núm. 7 (2), 1992.
- García Canclini, N., "¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual", *Asteridades*, núm. 1 (1), 1991, pp. 58-64.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987.
- Geertz, C., *El antropólogo como autor*, Paidós, Buenos Aires, 1989.
- Giddens, A., *Studies in social and political theory*, Hutchinson University Library, London, 1977.
- Goody, J., *The interface between the oral and the written*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Guarnaccia, P., P. Farrá, A. Deschamps, G. Milstein y V. Argiles, "Si Dios quiere: Hispanic Families experiences of caring for seriously mentally ill family member", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 16 (2), 1992.
- Gudeman, S. y A. Rivera, "Colombian conversations", en *Current Anthropology*, núm. 30 (3), 1989.
- Gupta, A. y J. Ferguson, "Beyond 'culture': Space, identity and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, núm. 7 (1), 1992.
- Habermas, H., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987.
- Hastrup, K., "The Reality of Anthropology", en *Ethnos*, núm. 52, 1987.
- Hastrup K., "Out of Anthropology: The anthropologist as an object of dramatic representation", en *Cultural Anthropology*, núm. 7 (3), 1992.
- Herzfeld, M., *Anthropology through the looking-glass: Critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Honko, L., "Studies on tradition and cultural identity: An introduction", *ARV. Scandinavian Yearbook of Folklore*, núm. 42, 1986.
- Hau, F., "The cultural problem of the cultural anthropology", en *American Anthropologist*, núm. 81 (3), 1979.
- Huizer, H. y B. Manhein (eds.), *The Politics of Anthropology: From colonialism and sexism toward a view from below*, Mouton, The Hague, 1979.
- Ikonikoff, M., D. Vincent, I. Ranguileo, F. Muñoz, R. Castillo, W. Arrúe y B. Kalinsky, "Saber popular y medicina científica: la salud como objetivo social compartido", *MR Organó de la Sociedad de Medicina Rural de la Provincia del Neuquén*, núm. 7 (17), Argentina, 1988.
- Jordan, G., "On ethnography in an intertextual situation: Reading narratives deconstructing discourses?", en F. Harrison (ed.), *Decolonizing Anthropology*, Association of Black Anthropologist, American Anthropological Association, Washington, D.C., 1991.
- Kalinsky, B., "Los fundamentos antropológicos del conflicto de creencias", artículo presentado en el panel "Lo mágico y lo científico en la relación médico-paciente", organizado por la Asociación Argentina de Ginecología y Obstetricia Psicosomática, Buenos Aires, septiembre de 1992, ms.
- Kalinsky, B., y W. Arrúe, "Problemas sociales, problemas de investigación: La cuestión del conocimiento en el ámbito socio-sanitario", *Epistemología de las ciencias sociales*, Cuaderno núm. 1, Depto. de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1991.
- Kalinsky, B. y G. Pérez, "Antropólogos, 'otros' y contextos de autorización del conocimiento", *Revista de Antropología*, e.p.
- Keesing, R., "Anthropology as interpretive quest", *Current Anthropology*, núm. 28 (2), 1987.
- Keesing, R., *The uses of knowledge*, The Australian National University, ms.
- Klass, M., "When 'God can do anything': Beliefs systems in collision", en *The Anthropology of Consciousness*, núm. 2 (1-2), 1991.
- Latour, B., *Science in action: How to follow scientist and engineers through society*, Open University Press, Milton Keynes, 1987.
- Laclau, E. y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, España, 1987.
- Lévi-Strauss, C., *Mirando a lo lejos*, Emecé, Buenos Aires, 1986.
- Lewis, O., *Antropología de la pobreza: cinco familias*, FCE, México, 1987.
- Margolis, L., "Recipes for good fieldwork: the interrogation", *The Latin American Anthropology Review*, núm. 3 (1), 1991.
- Milla, D.C., "A comparison of wet 'suwet' in cases of the reincarnation", Type with Giffson y Beaver, *Journal of Anthropological Research*, núm. 44, 1988.
- Moore, D. y A. Wheelock, *Wolverine; myths and visions. Dene traditions from northern Alberta*, University of Alberta Press, Edmonton, 1990.
- Ortner, S., *Sherpas through there rituals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- Pérez, G., *La inocencia perdida de la antropología. Los procesos constructivistas del conocimiento antropológico*, tesis de licen-

- ciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, MS.
- Rabinow, P., "Representations are social facts: Modernity and postmodernity in anthropology", en Clifford, J. y G. Marcus, eds., *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 234-261.
- Ranguileo, I. y B. Kalinsky, "De mujeres entre mujeres: Problemas de género y discriminación social", *MR Organo de la Sociedad de Medicina Rural de la Provincia del Neuquén*, Argentina, e.p.
- Rappaport, J., "Mythic images, historical thought and printed texts: the Páez and the written Word", en *Journal of Anthropological Research*, núm. 43 (1), 1987.
- Redfield, R., *The folk culture of Yucatán*, Chicago, 1941.
- Sahlins, M., *Islas de historia*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- Saltalamacchia, H., et al., "Historias de vida y movimientos sociales: propuesta para el uso de la técnica", *Iztapalapa*, vol. IV, núm. 9, UAM-I, México, 1983, pp. 321-336.
- Scott, D., "Anthropology and colonial discourse, Aspects of the Demonological Construction of Sinhala Cultural Practice, en *Cultural Anthropology*, núm. 7 (5), 1992.
- Taylor, Ch., "Philosophy and the human science", en *Philosophical Papers*, núm. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
- Taylor, S.J. y R. Bogdan, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*, Paidós, Buenos Aires, 1987.
- Tyler, S., "Post-modern ethnography: From document of occult document", en Clifford & Marcus (eds.), *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, University of California Press, Berkeley, 1986, pp. 122-146.
- Turner, V., *the anthropology of performance*, PAJ Publications, Nueva York, 1986.
- Van der Geest, S., "Marketplace conversation in Cameroon: How and Why popular medical knowledge comes into being", *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 15 (1), 1991.
- Vigotzky, L.S., *Thinking and Speech*, Plenum, Nueva York, 1987.
- Weiss, C., "Controlling domestic life and mental illness: Spiritual and aftercare resources used by Dominican New Yorkers", *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 16 (2).

